

Никос Чаусидис

# ДУАЛИСТИЧКИ СЛИКИ



*Богомилиите и другите припадници на дуалистичките ереси не ги почитуваат иконите и воопшто - ликовните дела со сакрален карактер, сметајќи ги за обични предмети, односно “боја намачкана на дрво”.*

*Тие го отфрлале почитувањето на иконите, но не и иконографскиот начин на прикажување на своите верски учења.*

*Тие само го сликале она во што верувале, додека пак, ортодоксните христијани и верувале во она што ќе го насликаат.*

Оваа книга не е прирачник за богомилството. За оние кои тоа го бараат, им препорачуваме други, посоодветни книги. Таа се занимава со она што во овие книги не е допрено во доволна мера - трагите на богомилството и на другите дуалистички ереси, зачувани во медиумот на сликата. Географската рамка во која се движи е пред сè Балканот, но и пошироко - териториите населени со словенските народи, како и Западна Европа, Медитеранот и Блискиот Исток. Временските рамки се исто така широки - од појавата на манихејството во доцната антика (3 век н.е.) преку Средниот век, па сè до 19 и 20 век, кога се забележани последните преживеници на дуалистичките учења во словенскиот и балканскиот фолклор.



Никос Чаусидис  
**ДУАЛИСТИЧКИ СЛИКИ**  
- богомилството во медиумот на сликата -

*Издавач*  
НИК Лист

*Уредник*  
Гоце Дртковски

*Лектура и коректура*  
Оливера Корвезироска

*Транскрипција на грчки  
и латински имиња и термини*  
Валериј Софрониевски

*Ликовно обликување*  
Натали Николовска

*Графичко обликување*  
Даниела Трајковиќ

*Превод на резимето  
на англиски јазик*  
Рајна Кошка

*Англиска лектура*  
Маргарет Рид

Никос Чаусидис

# ДУАЛИСТИЧКИ СЛИКИ

- БОГОМИЛСТВОТО ВО МЕДИУМОТ НА СЛИКАТА -

Nikos Čausidis

Dualistic Images:

Pictorial Representations of the Bogomil Movement



Скопје 2003

CIP - Каталогизација во публикација  
Народна и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски",  
Скопје

ЧАУСИДИС, Никос

Дуалистички слики : богомилството во медиумот на сликата /  
Никос Чаусидис. - Скопје : Лист, 2003. - 440 стр. : илустр.  
(делумно во бои) ; 24 см

Фусноти кон текстот. - Summary. - Библиографија: стр. 403 - 416

ISBN 9989-51-032-6

COBISS.MK-ID 55032586

## ДОДАТОК НА ЕЛЕКТРОНСКОТО ИЗДАНИЕ

Ова електронско издание на монографијата е изработено во мај 2021 г. Се разликува од автентичното издание од 2003 г. по тоа што во него се поправени најголемиот дел од печатните и техничките грешки, а и некои црно-бели илустрации се заменети со колор илустрации. Од објавувањето на оваа монографија до подготовката на ова електронско издание нејзиниот автор и други истражувачи објавиле бројни публикации посветени на темите кои се во неа обработени. Сметаме дека ќе биде корисно за денешните читатели тука да се спомне дел од нив и тоа распоредени според поглавјата на кои се однесуваат.

### РИМСКО ВРЕМЕ “КАВАДАРЕЧКА ГРУПА” НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ

**Англиска верзија на содржината од ова поглавје и на моите претходни статии, со дополнителна литература и некои нови согледувања и аргументи во прилог на толкувањата:**

- N. Chausidis, *The Funeral Stelae of “Kavadarci Group” in Macedonia: Manichaeian Interpretations* // N. Cambi, G. Koch (eds.) *Funerary Sculpture of the Western Illyricum and Neighbouring Regions of the Roman Empire*. Split: Književni krug, 2013, 641- 678.

[https://www.academia.edu/3816591/N\\_Chausidis\\_The\\_Funeral\\_Stelae\\_of\\_Kavadarci\\_Group\\_in\\_Macedonia\\_Manichaeian\\_Interpretations\\_Nadgrobne\\_stele\\_tzv\\_Kavadarske\\_skupine\\_iz\\_Makedonije\\_manihejsko\\_tuma%C4%8Denje?auto=download](https://www.academia.edu/3816591/N_Chausidis_The_Funeral_Stelae_of_Kavadarci_Group_in_Macedonia_Manichaeian_Interpretations_Nadgrobne_stele_tzv_Kavadarske_skupine_iz_Makedonije_manihejsko_tuma%C4%8Denje?auto=download)

**Дискусија т.е. полемика со Н. Проева по повод нејзините критички ставови во однос на моите толкувања на овие споменици изречени во истите публикации:**

- Н. Чаусидис, Дискусија околу иконографијата и семиотиката на Тиквешките т.е. Кавадаречките надгробни споменици од римскиот период, *PATRIMONIUM.MK* 9. Скопје, 2011, 357-378.

<https://www.academia.edu/3816630/%D0%A7%D0%B0%D1%83%D1%81%D0%B8%D0%B4%D0%B8%D1%81%D0%94%D0%B8%D1%81%D0%BA%D1%83%D1%81%D0%B8%D1%98%D0%B0%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D1%83%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B0%D1%84%D0%B8%D1%98%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%B8%D1%81%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D0%A2%D0%B8%D0%BA%D0%B2%D0%B5%D1%88%D0%BA%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82%D0%B5%D0%9A%D0%B0%D0%B2%D0%B0%D0%B4%D0%B0%D1%80%D0%B5%D1%87%D0%BA%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%BD%D0%B0%D0%B4%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%B1%D0%BD%D0%B8%D1%81%D0%BF%D0%BE%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%B4%D1%80%D0%B8%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%BE%D1%82%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BE%D0%B4>

- N. Proeva, *Sur l’iconographie des stèles funéraires du »type Tikveš« en Macédoine à l’époque romaine* // N. Cambi, G. Koch (eds.) *Funerary Sculpture of the Western Illyricum and Neighbouring Regions of the Roman Empire*, Split: Književni krug, 2013, 679- 708.



- Н. Проева, *Иконографија на тиквешкиот тип надгробни стели од римско време*, *PATRIMONIUM.MK 7 – 8*. Скопје, 2010, 93-109.  
[https://www.academia.edu/1165627/%D0%98%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B0%D1%84%D0%B8%D1%98%D0%B0\\_%D0%BD%D0%B0\\_%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B2%D0%B5%D1%88%D0%BA%D0%B8%D0%BE%D1%82\\_%D1%82%D0%B8%D0%BF\\_%D0%BD%D0%B0%D0%B4%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%B1%D0%BD%D0%B8\\_%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%BB%D0%B8\\_%D0%BE%D0%B4\\_%D1%80%D0%B8%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%BE\\_%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5](https://www.academia.edu/1165627/%D0%98%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B0%D1%84%D0%B8%D1%98%D0%B0_%D0%BD%D0%B0_%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B2%D0%B5%D1%88%D0%BA%D0%B8%D0%BE%D1%82_%D1%82%D0%B8%D0%BF_%D0%BD%D0%B0%D0%B4%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%B1%D0%BD%D0%B8_%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%BB%D0%B8_%D0%BE%D0%B4_%D1%80%D0%B8%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%BE_%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5)

### **Некои други во меѓувреме објавени статии на авторката посветени на „кавадаречките“ т.е. „тиквешките“ стели:**

- Н. Проева, *Хероизација покојника у римској провинции Македонији, Зборник Народного Музеја, XX/1* (археологија). Београд 2011, 129-155.  
<http://www.narodnimuzej.rs/wp-content/uploads/2018/06/Zbornik-Narodnog-muzeja-u-Beogradu-XX-1-Arheologija-2011..pdf>

- N. Proeva, *Les croyances*. Nade Proeva, *Les croyances funeraires des Macedoniens: L'heroisation et la divinisation des defunts à l'epoque romaine // C.-G. Alexandrescu (ed.) Cult and votive monuments in the roman provinces*. Cluj-Napoca: Mega Publishing House, 2015, 149-161.  
[https://issuu.com/sonjcemarceva/docs/les\\_croyances\\_fun\\_raires\\_des\\_mac](https://issuu.com/sonjcemarceva/docs/les_croyances_fun_raires_des_mac)

### **Некои нови наоди и согледувања за стелите претставени од други автори:**

- С. Бабамова, *Епиграфски споменици од Република Македонија датирани според македонската провинциска ера*, Скопје: Институт за национална историја, 2005.

- С. Бабамова, *За датирањето на тиквешката група надгробни споменици*, *PATRIMONIUM.MK 9*, Скопје 2011, 75-78.  
[http://www.kalamus.com.mk/pdf\\_spisanija/patrimonium\\_4/05%20=%20010\\_2%20Spisanie%202011%20Slavica.pdf](http://www.kalamus.com.mk/pdf_spisanija/patrimonium_4/05%20=%20010_2%20Spisanie%202011%20Slavica.pdf)

- S. Babamova, A. Nikoloska, *New Observations on the “Tikves Group” Funeral Stelae*, *Monumenta 4*, Скопје, 2019, 435-452.  
[https://www.academia.edu/44171319/New\\_observations\\_on\\_the\\_Tikve%20group\\_funeral\\_stelae](https://www.academia.edu/44171319/New_observations_on_the_Tikve%20group_funeral_stelae)

### **За антички наоди со гностички карактер од Македонија:**

- И. Ефтимовски, *АВРАСАЕ и Ouroboros од Преспа - сведоштво за постоењето на гностички култ?*, *ПАТРИМОНИУМ.MK 17*. Скопје 2019, 63-74.  
[http://www.kalamus.com.mk/pdf\\_spisanija/patrimonium\\_12/004%20=%20003\\_1%20Igor%20Eftimovski%20-%20Patrimonium%202019%20WEB.pdf](http://www.kalamus.com.mk/pdf_spisanija/patrimonium_12/004%20=%20003_1%20Igor%20Eftimovski%20-%20Patrimonium%202019%20WEB.pdf)

## **СРЕДЕН ВЕК ДУАЛИЗМОТ КАЈ СЛОВЕНИТЕ. ЛИКОВНИ МАНИФЕСТАЦИИ НА СЛОВЕНСКИТЕ ДУАЛИСТИЧКИ МИТОВИ**

**Нова монографија за депото од Велестино во Тесалија со нови значајни факти за многу поголемиот број метални плочки, за нивното денешно место на чување и критички осврт врз некои толкувања (вклучително со моите):**

- F. Curta, B. S. Szmoniewski, *The Velestino Hoard. Casting Light on the Byzantine 'Dark Ages'*. Pagan Macmillan.

**Критички приказ на монографијата и дискусија со авторите во врска со нивните толкувања и забелешки:**

- N. Chausidis, Does the hoard from Velestino in Thessaly belong to the Pagan-Slavic or Christian-Byzantine culture? Discussion on the occasion of the book by F. Curta and B. S. Szmoniewski, *The Velestino Hoard. Casting Light on the Byzantine 'Dark Ages'* (palgrave macmillan, 2019. pp. 237), *Патримониум.МК*, 17, Скопје, 2019, 364 - 388.

[https://www.academia.edu/41643333/Does\\_the\\_hoard\\_from\\_Velestino\\_in\\_Thessaly\\_belong\\_to\\_the\\_Pagan\\_Slavic\\_or\\_Christian\\_Byzantine\\_culture\\_Discussion\\_on\\_the\\_occasion\\_of\\_the\\_book\\_by\\_F\\_Curta\\_and\\_B\\_S\\_Szmoniewski\\_The\\_Velestino\\_Hoard\\_Casting\\_Light\\_on\\_the\\_Byzantine\\_Dark\\_Ages\\_palgrave\\_macmillan\\_2019\\_pp\\_237](https://www.academia.edu/41643333/Does_the_hoard_from_Velestino_in_Thessaly_belong_to_the_Pagan_Slavic_or_Christian_Byzantine_culture_Discussion_on_the_occasion_of_the_book_by_F_Curta_and_B_S_Szmoniewski_The_Velestino_Hoard_Casting_Light_on_the_Byzantine_Dark_Ages_palgrave_macmillan_2019_pp_237)

**Сожет приказ на паганословенските толкувања на плочките од Велестино:**

- N. Čausidis, Poganska religija Slavena u svjetlu ranosrednjovjekovnih materijalnih nalaza sa područja Balkana, *Histria antiqua* 13. Pula 2005, 437 – 456. (Summary: N. Čausidis, Slavic Pagan Religion in Light of Early Mediaeval Material Finds from the Balkans)

[https://www.academia.edu/2633790/Poganska\\_religija\\_Slavena\\_u\\_svietlu\\_ranosrednjov%D1%98ekovnih\\_materijalnih\\_nalaza\\_sa\\_podru%C4%8Dja\\_Balkana\\_Slavic\\_Pagan\\_Religion\\_in\\_Light\\_of\\_Early\\_Mediaeval\\_Material\\_Finds\\_from\\_the\\_Balkans](https://www.academia.edu/2633790/Poganska_religija_Slavena_u_svietlu_ranosrednjov%D1%98ekovnih_materijalnih_nalaza_sa_podru%C4%8Dja_Balkana_Slavic_Pagan_Religion_in_Light_of_Early_Mediaeval_Material_Finds_from_the_Balkans)

**Мојата докторска дисертација, често цитирана во оваа монографија, во меѓувреме достапна на интернет:**

- Н. Чаусидис, Раносредновековните двоплочести фибули и претхристијанската духовна култура на Словените, (ракопис на докторска дисертација, одбранета на Филозофскиот факултет во Скопје, 2002).

<https://repository.ukim.mk/handle/20.500.12188/2643>

**Но, во меѓувреме таа е публикувана, во преработена и прилично дополнета форма и со друг наслов. Таму може да се најде најголемиот дел од компаративниот материјал приложен во оваа монографија:**

- Н. Чаусидис, *Космолошки слики (симболизација и митологизација на космосот во ликовниот медиум)* Том I – II. Скопје: Никос Чаусидис, 2005. (Summary: N. Čausidis, *Cosmological Images. Symbolisation and Mythologisation of the Cosmos in the Pictorial Medium*) <делумно достапно на academia.edu>

**Оваа година го очекуваме издавањето на електронската монографија за луристанските стандарди во која подетално и многу поаргументирано ги претставивме толкувањата на овие предмети, карактерот на Зрван и Зрванизмот, митот и ликовните претстави на раѓањето на неговите синови Ормазд и Ахриман, како и средновековните импликации на овие традиции:**

- N. Chausidis, *Luristan Standards – Iconography and Semiotics*. Скопје: Center for Prehistoric Research, 2021. (електронско издание, во подготовка)

**За словенскиот бог Хорс/Хрс е објавена значајна нова статија:**

- C. L. Borissoff, Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xŕšŭ/Xors, *Studia Mythologica Slavica* XVII. Ljubljana, 2014, 9-36.  
<https://ojs.zrc-sazu.si/sms/article/view/1491>

**Поглавјето за графитите на фреската од црквата Св. Георгиј во Горни Козјак е објавено во словенечки превод:**

- N. Čausidis, Grafiti v cerkvi Sv. Georgija v kraju Gorni Kozjak pri Štipu, za katere je mogoče, da imajo bogomislki pomen, *Otočje O., revija*, Grahovo ob Bači, 2011, 84-96.

## **СЕНКАТА НА ДУАЛИСТИЧКИТЕ ЕРЕСИ ВО ВИЗАНТИСКАТА ИКОНОГРАФИЈА**

**Можен дуалистички детаљ на фреската „Симнување во пеколот“ од црквата Св. Богородица Елеуса, во село Вељуса, кај Струмица, со еден темен и еден светол демонски лик прикажани во пеколот (стр. 86-91):**

- N. Čausidis, The Black Man in the Mythical Tradition of Macedonia // K. Kulavkova (ed.) *Interpretations, Vol. 3, Figures of Memory: Black Arab*. Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts, 2009, 73-104.  
[https://www.academia.edu/2969452/The\\_Black\\_Man\\_in\\_the\\_Mythical\\_Tradition\\_of\\_Macedonia](https://www.academia.edu/2969452/The_Black_Man_in_the_Mythical_Tradition_of_Macedonia)

**Некои еретички импликации во иконографијата на византискиот живопис од црквата Св. Пантелејмон во Нерези кај Скопје:**

- Д. Барџиева, *Св. Пантелејмон Нерези*. Скопје: Сигмапрес, 2004.

## **ПОСЛЕДНИТЕ ИСКРИ НА ЕРЕТИЧКИТЕ ДОГМИ ВО НАДГРОБНИТЕ СПОМЕНИЦИ ОД СРЕДНИОТ И НОВИОТ ВЕК I СТЕЌЦИ - НАДГРОБНИТЕ СПОМЕНИЦИ НА БОСАНСКИТЕ ПАТАРЕНИ**

**Бројни интерпретации на мотивите од стеќците се претставени во монографијата „Космолошки слики“ (види погоре)**

**Некои методи и концепти на истражување на иконографијата и значењето на стеќците:**

- Н. Чаусидис, *Методи интердисциплинарних истражувања ликовних мотива на стејцима*, Етнокултуролошки зборник, књ. IX, Сврљиг, 2004, 135-148.

# ПРЕДГОВОР

Оваа книга не е прирачник за богомилството. За оние кои тоа го бараат, им препорачуваме други, посоодветни книги.<sup>1</sup>

Овде се занимаваме со она што во книгите не е допрено во доволна мерка - трагите на богомилството и на другите дуалистички ереси, зачувани во медиумот на сликата. Просторната, односно географската рамка во која се движиме е пред сè Балканот, но при истражувањето се допираат и прашања кои се однесуваат на териториите населени со словенските народи, како и Западна Европа, Медитеранот и Блискиот Исток. Временските, т.е. хронолошките рамки во кои тоа се остварува се мошне широки и се протегаат од појавата на манихејството во доцната антика (3 век од нашата ера) преку средниот век, па сè до 19 и 20 век, кога се забележени последните преживеници на дуалистичките учења во словенскиот и во балканскиот фолклор.

На самиот почеток би сакале да ги објасниме основните термини присутни во насловот на оваа книга кои и натаму во текстот често ќе се употребуваат.

Не навлегувајќи во длабоките значенски слоеви содржани во поимот **дуализам**, во оваа пригода би го кажале само основното. Се работи за концепт присутен во митолошко-религиските и филозофските системи, според кој постојат две, заемно спротивни начела. На причинско ниво тоа се *Бог*, како позитивно начело и неговиот *Опонент* како негативно, на космичко ниво - *духот* и *материјата*, во рамките на човекот - *душата* и *телото*, на етичко ниво - *доброто* и *злото* и на спознајно ниво - *сетилното* и *духовното спознавање*.

Терминот **богомилство**, во современата наука се употребува сè попретпазливо, поради тоа што новите истражувања покажале дека во Средниот век, освен него, паралелно егзистирале уште

---

<sup>1</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II; Д. Ангелов, Богомилството ... ; Д. Ангелов, Богомилст. в Бълг. ... ; Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... ; М. Ангеловска - Панова, Богомилството ... , (во печат).

неколку дуалистички ереси. Иако слични на богомилството и изродени од некои заеднички јадра, овие верски движења имале свои специфични теолошки и идеолошки обележја, а носеле и засебни називи (*масалијанство, павликијанство, катарство, т.е. патаренство...*). Постојат факти дека на централниот Балкан, а во тие рамки и во Македонија, во Средниот век, покрај богомилството, егзистирале заедници на сите горе спомнати ереси, кои во историските извори често се мешаат или се наведуваат под некој заеднички стереотипен назив (најчесто *манихеи, богомили, бабуни...*). Во оваа книга паралелно ги истражуваме традициите на сиве овие секти, при што (за сега) не си поставивме за цел строго да ги диференцираме нивните обележја. Затоа, поради олеснување на реченицата, често ќе ги именуваме како *богомили, т.е. богомилство*, условно кажано како *заеднички назив на средновековните еретички учења на Балканот*.

Зошто се решивме да го проучуваме богомилството низ **медиумот на сликата** и дали за тоа има вистинска причина и оправдување?

За богомилството и за другите средновековни дуалистички ереси се зачувани релативно малку пишани извори. Повеќето од нив се дело на автори кои не биле еретици и не ги познавале во доволна мера овие учења. Како последица на неинформираноста, на ортодоксното христијанско убедување на овие автори и нивните црковни и општествени функции, тие овие учења ги претставувале неobjективно, пристрасно и секогаш во негативна светлина. Притоа често се премолчувани најсуштествените појави и обележја кои се коселе со интересите на културата и на општеството што тие го застапувале. Досегашните истражувања на богомилството се базирале главно врз овие пишани извори, поради што сите наведени недостатоци силно се одразени и во денешните научни сознанија за оваа област. Оттука, во некои клучни сфери од егзистенцијата на средновековните еретички движења веќе долго време опстојуваат нерешени прашања, контрадикторни ставови и несогласувања, па дури и целосно бели петна. Фондот на пишаните извори е речиси исцрпен, па од таа страна не се очекува некој нов импулс во разрешувањето на наведените проблеми.

Во оваа смисла се покажа како мошне корисен современиот концепт на интердисциплинарни проучувања. Голем придонес во проверувањето и надополнувањето на созанијата добиени од пишаните извори, даваат истражувањата на богомилските преживеници во сферите на лингвистиката и етнографијата. Конкретно, тука станува збор за топонимите, етнонимите, антропонимите и особено народната книжевност со приказните, песните и преданијата, во кои се зачувале траги на некогашната *богомилска, односно дуалистичко-еретичка митологија*. Во рамките на овој интердисциплинарен концепт се појавија обиди, некои отворени прашања да се надополнат и преку методите на археологијата и историјата на уметноста, од-

носно истражувањето на материјалните остатоци и ликовните манифестации на богомилството.

Во минатиот век се преземени повеќе такви обиди. Посочени се одредени предмети, односно слики кои би можеле да им припаѓаат на дуалистичките верски учења и да ги одразуваат нивните теолошки постулати. Најчесто станувало збор за надгробни споменици од Средниот или Новиот век, кои со својот облик или ликовните мотиви (нетипични за официјалната христијанска традиција), поттикнувале релации со симболиката на дуалистичките еретички учења. Имало и обиди богомилските догми да се пронајдат во илуминациите, т.е. во цртежите што украсувале некои средновековни ракописи, за кои се претпоставувало дека им припаѓале на еретиците. Богомилите и нивната идеологија се барале и во живописот насликан во средновековните и подоцнежните цркви, според официјалните христијански канони. Сумирајќи го билансот, мора да кажеме дека денес ниту еден од овие пристапи не е доволно прифатен во научните кругови, при што повеќето од добиените резултати, со или без соодветна критика, се маргинализирани или сосем отфрлени.<sup>2</sup>

Можеби, во одреден број случаи на ваквиот начелен негативен, т.е. скептичен став влијаеле средновековните извори во кои многу пати се назначува дека *богомилите и другите еретици не ги почитуваат иконите* (тоа значи и другите ликовни дела со сакрален карактер), *сметајќи ги за обични предмети, односно "боја намачкана на дрво"*.<sup>3</sup> Овој став имал и свое логично теолошко покритие. Богомилите не порекнувале дека Бог (во сите свои категории) може привидно или вистински да се овозможи во материјата (па оттука и во иконата). Но, овие негови материјални отелотворувања не ги сметале за особено суштествени, туку евентуално и исклучиво како компромисна форма. Форма која Бог ја поприма, за да им се претстави на обичните луѓе со што би ги поттикнал да го спознаат во себе на вистинско, духовно ниво. Тргувајќи од дуалистичкиот став дека материјалното е суштествена спротивност на Бог и елемент на неговиот Опонент, тие не верувале во светиот карактер, моќта и чудотворноста на кој било сакрален објект, било да е тоа фреска, икона, некоја друга слика или скулптура, или пак крст, храм, гроб и посмртни останки на некој духовник. Следствено на овој принцип, не би требало да се очекува постоење ликовни дела кои би се однесувале на овие верски доктрини. Но, познати се неколку извори кои нè убедуваат во спротивното: дека еретиците ги украсувале своите религиозни книги и молитвените домови со одредени симболички мотиви.

Така, Евтимиј од Периблепта наведува дека *"овие безбожници, фундајајати или богомили, не почитуваат икони"*, но куќите во

<sup>2</sup> Немаме намера тука да ги претставуваме овие истражувања. Некои од нив се спомнати и искоментирани во поглавјата што следат. Преглед на дел од нив: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 198 - 201.

<sup>3</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 192 - 194; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 123 - 127, 198.

кои ги одржуваат своите молитвени собири “однатре и однадвор ги зографираат и украсуваат”. Во својата обработка на “Беседата за богомилите” од Презвитер Козма, поп Драгољ, вели дека еретиците, во четирите евангелија го прикажувале Христовиот образ преку разни ликови. Натаму, тој ја објаснува нивната еретичка симболичка иконографија: претставата на телето во Марковото евангелие ја симболизира Христовата доброволна смрт што тој ја навестил на вечерата со своите ученици во блажениот Ерусалим; лавот во Лукиното евангелие го симболизира Христа, кој “како заспан лав не ги затвора очите, останувајќи буден”; орелот во Јовановото евангелие го претставува Христовото вознесение на небо. Како Христов образ, Драгољ го спомнува и херувимот во Матеевото евангелие, но за него не наведува никакво толкување.<sup>4</sup>

Иако ретки, овие податоци јасно ги негираат предрасудите околу забраните, т.е. непостоењето каков било ликовен израз во рамките на богомилството и нему сродните ереси. Првиот од наведениите извори ни дава за право да тргнеме во потрага на градежни објекти (молитвени домови, а посредно и надгробни споменици) кои врз основа на ликовните мотиви би можеле да се идентификуваат како богомилски. Но, вториот, покрај оптимизмот, внесува и одредена доза на скептицизам. Имено, ако прифатиме дека наводите на поп Драгољ го одразуваат типичниот концепт на транспозиција на богомилската догма во ликовниот медиум, тогаш следи заклучок според кој, еретичките религиски слики воопшто не се разликувале од ортодоксните на ликовно ниво, туку само на ниво на толкувањето на симболите, мотивите и сцените. Доколку е така, тогаш ќе биде мошне тешко или невозможно сакралните слики на еретиците да се издвојат од оние на правоверните христијани.

Сепак, од приложените извори и заклучоци може да се извлече еден многу важен став врз кој конечно и се темели постоењето на оваа книга. Тоа е ставот дека “*богомилите го отфрлале почитувањето на иконите, но не и иконографскиот начин на прикажување на своите верски учења*”.<sup>5</sup> Тргувајќи од овој став, може да се дефинира и основната разлика меѓу местото на сликата во ортодоксното христијанство и во кругот на дуалистичките еретички учења. Се покажува дека **богомилите само го сликале она во што верувале, додека пак, ортодоксните христијани и верувале во она што ќе го насликаат.**

За среќа на денешните истражувачи, во случајот со богомилите, моќните дуалистички постулати не ја сопреле човековата иконска потреба, преку ликовниот медиум да ја изразува својата внатрешност, па оттука и Бог во себе. Во случајов, тие, заедно со меди-

<sup>4</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 200, 201.

<sup>5</sup> Цитат: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 124. Наспроти оваа афирмативна реченица, во поглавјето посветено на богомилската уметност, авторот без многу аргументи ги отфрла или ги минимизира досегашните богомилски толкувања на разни слики и други елементи на материјалната култура.

умот на говорот и писмото, ќе ја употребат и сликата во доближувањето до неискажливите божествени категории. Притоа само успеале да ја скротат човековата потреба да се воодушевува пред добиениот образ, изедначувајќи го со причината што го произвела. Најголемиот компромис во оваа смисла ќе го направат во однос на евангелието - единствениот материјален предмет што еретиците бескрајно го почитувале, опкружувајќи го дури и со одредени обредни постапки. Иако го нарекувале "тело Христово", сепак не го определувале како *форма на божественото*, туку како најнепосреден носител на комуникацијата меѓу Бог и човек.<sup>6</sup>

Веќе неколку години интензивно се занимавам со истражување на словенската паганска религија и митологија и тоа врз база на ликовните претстави откриени во вид на археолошки наоди, елементи на црковната опрема или етнографски предмети кои до скоро биле дел од народната култура. Во овој период се обидов да работам специфична методологија за класифицирање, истражување и толкување на овие слики. Методот во основа се состои во анализа на одделното симболичко значење на елементите присутни во овие слики, потоа откривање на нивните заемни релации и на крајот, споредување и уточнување на значењата и толкувањата врз база на интердисциплинарни и компаративни истражувања во рамките на матичната и сродни на неа култури.<sup>7</sup>

Последните неколку години, во овие истражувања започнаа да се појавуваат елементи организирани во дуалистички структури и врски кои не можеа да се објаснат само низ системот на паганската политеистичка религија и митологија. Во истиов период се навратив и на една моја постара преокупација: римските надгробни споменици од кавадаречкиот крај, кои ме поведоа до манихејското религиозно учење, коренот на средновековните дуалистички ереси.<sup>8</sup> Во релацијата меѓу овие две теми се појави однос за кој може да се рече дека е мото на оваа книга и уште еден нејзин паралелен наслов, а тоа е **спојот, т. е. синкретизмот на паганската религија на Словените и богомилството**. Првите прелиминарни тези на оваа релација ги изложив во една статија објавена 2000 - та година, во зборникот на МАНУ, посветен на *Историјата на идеите на почвата на Македонија*.<sup>9</sup> Тоа, всушност, беше синопсис врз база на кој во голема мера се оформи и оваа книга. Во неа беа инкорпорирани и други истражувања, публикувани одделно во списанието *Studia mythologica Slavica* и во други периодични изданија.

<sup>6</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 121, 152, 173, 181.

<sup>7</sup> Н. Чаусидис, *Митските ...*; резиме на англиски јазик: N. Čausidis, *Mythical ...*; види ја и тука приложената литература.

<sup>8</sup> Н. Чаусидис, *Манихејско ...*

<sup>9</sup> Н. Чаусидис, *Дуалистичкиот ...*



## - Дуализмот како религиски концепт и концепт на мислењето

Постои предрасуда дека дуализмот им е својствен само на неколку религии, чијашто егзистенција или генеза обично се врзува за Иран или пошироко за Блискиот Исток. Од пораните, тоа се *маздаизмот* и *зороастризмот*, а од подоцнежните *манихејството*, *гностицизмот*, *павликијанството*, *масалијанството* и *богомилството*. Иако можеби само во овие религиски традиции е јасно изразен и верификуван, дуализмот како концепт е експлицитно или имплицитно присутен и во многу други, ако не и во повеќето светски религии.<sup>10</sup> Ваквиот општ карактер на овој религиски концепт се должи на фактот што тој е последица, т.е. продукт на едниот од базичните принципи на мислењето, својствен за свеста воопшто и особено на архаичната свест. Современата наука го определува како *концепт на бинарни опозиции*.<sup>11</sup>

Прифаќањето на ваквиот став, некој ќе го протолкува како обопштување и релативизирање на темата. Ние сметаме дека тоа овозможува појасно следење и длабинско поврзување на дуалистичките религиски традиции во историска и географска смисла. Овој став, исто така, овозможува откривање на причините кои условиле, дуалистичкиот религиски концепт во некои културни средини какви што се Балканот и Македонија, да доживее лесно прифаќање, брза експанзија и континуирана егзистенција низ повеќе историски периоди.

Во контекст на оваа теза е организирана и нашава книга, нејзиниот методолошки концепт, па и целта што си ја зададовме - *низ широк временски период од околу два милениума, да се проследи егзистенцијата на дуалистичкиот религиски концепт на еден конкретен простор - Македонија и нејзиното непосредно опкружување*. За разлика од вообичаените историски приоди, нашата поента не е да ги фаворизираме елементите за хронолошко и културолошко *диференцирање* на овој феномен во дадениот простор, туку обратно: *поддржување* на оние елементи кои ги *поврзуваат* неговите (навидум) одделни историски манифестации во единствена и континуирана целина. Обемноста, сложеноста и сериозноста на темата и карактерот на овој концепт не можат да се исцрпат со оваа, ниту пак, со некоја друга книга. Се работи за концепт, за кој сме убедени дека ќе трае и натаму, односно ќе иницира и други пообемни зафати од оваа област.

<sup>10</sup> M. Brandt, *Izvori ...* ; P. Riffard, *Rječnik ...* , 88.

<sup>11</sup> В. Иванов, *Дуальная ...* ; А. М. Золотарев, *Родовой ...* ; В. Н. Топоров, *Модель ...* ;

## - Први религиозни и идејни манифестации на дуалистичкиот концепт на Балканот

Сознанијата за дуалистичките религиозни концепти од рано-античкиот период, на почвата на Македонија и околните балкански региони, сè уште не се синтетизирани. Во таква постапка нема да се впуштиме ни ние, со оглед на сложеноста на темата и нејзиното заоѓање во доменот на други научни дисциплини за кои не се чувствуваме подготвени. Оваа работа ќе им ја отстапиме на следните истражувачи, покомпетентни во сферата на античката религија, митологија и филозофија.

На почетокот, како прилог и поттик за овие идни истражувања, приложуваме некои основни информации за културно-историската база која, претходејќи им на наредните периоди, можела во нив да ја услови појавата на дуалистичките религиозни концепти.

Во науката не постои став во однос на тоа, каде и кога точно за прв пат се појавиле јасни обележја на дуализмот. Но, тргнувајќи реверзибилно, од неговите понови кон постарите манифестации, трагите (главно преку иранскиот духовен комплекс) водат до *индо-аријското етно-културно јадро* кое временски се лоцира во вториот милениум пред нашата ера, а просторно - во зоната од северното и источното Прицрноморје, преку регионите околу Каспиското Езеро, сè до подрачјата на централна Азија (види ја картата на **T.XVI**). Се смета дека во ова јадро се создале клучните елементи на Ведите и Авестата - најстарите митолошко-религиозни системи во кои се појасно акцентирани елементи на дуалистичкиот религиозни концепт. Во наредните векови, овој модел (особено изразен во Авестата), ќе послужи како база за појавата на првите појасно дефинирани дуалистички религиозни системи, какви што се *маздаизмот* и *зороастризмот*.<sup>12</sup>

*Но, во ова време, која е врската меѓу наведеново јадро и балканскиот простор, што е тема на нашето истражување?*

Некаде на преминот од вториот кон првиот милениум и во првите векови на првиот милениум пред нашата ера, во железнодобните култури на Балканот, вклучувајќи ги и оние од Македонија, се регистрираат првите релации со наведеното јадро. Станува збор за археолошки наоди (накит, култни предмети, керамика и погребни обичаи), кои укажуваат на културни влијанија или присуство на население, кои преку воени походи и миграции доспеале на Балканот од крајните северозападни области на наведениот географски ареал.<sup>13</sup> Треба да се напомене дека во ова време тој веќе бил појасно дифе-

<sup>12</sup> Глобално за ова прашање: M. Brandt, *Izvori ...* , 410 - 422; П. ди Бреј, *Заратустра ...* ; за Индо - аријците: Е. Е. Кузьмина, *Откуда ...* .

<sup>13</sup> За овие, археолошки манифестирани врски: Е. Петрова, *Бригите ...* , 18 - 21, 37, 61, 99, 102, 172.

ренциран во етничка смисла, со неколку, по име познати групации, чии етноними, во тоа или во нешто подоцнежнo време се наведуваат и во историските извори (**Кимеријци, Касити, Скити, Савромати ...**).<sup>14</sup>

Кон средината на првиот милениум пред н.е., кај некои антички автори се скромно забележени податоци врз основа на кои се добива впечаток дека во овој период, во континенталните балкански подрачја егзистирале религиски традиции, по својот концепт и обележја мошне блиски на источните (култови на **Орфеј, Дионис, Салмоксид...**). Можно е и овие сродности да се плод на претпоставените врски на Балканот со наследниците на наведениот индо-аријски комплекс.<sup>15</sup>

Јужната приморска зона на Балканот била помалку изложена на овие североисточни влијанија, но затоа пак, била отворена кон исток, од каде што по копно и по море комуницирала со духовните традиции на истото јадро. Благодарейќи на оваа гео-политичка констелација, дуалистичкиот концепт ќе се појави веќе кај раните претставници на класичната хеленска филозофија, како на пример кај **Анаксимандар** (7-6 век), за чијшто космолошки систем се смета дека има иранска предлошка.<sup>16</sup> Сепак, во рамките на овој комплекс најнапред ќе доминира *политеистичкиот - митски или епизоден дуализам*, содржан во хеленската митологијата, како и *теориско - филозофскиот дуализам на материјата и духот*. Дури ни кај **Емпедокле** (5 век), поимите *philia* и *neikos* (љубов и кавга / омраза), наспроти своите имиња и атрибути, не застапуваат етички сили. Првото вистинско доближување на грчката филозофија кон дуализмот од ирански тип (односно *етичко - динамичкиот дуализам*) се врзува за **Платон** (5-4 век), за кого се претпоставува дека црпел инспирации од иранскиот маздаизам. Ова е одразено во *Законите* (г. 896 Dss.), каде што тој говори за *добрата и зла душа на космосот*. Платон се смета за еден од генераторите на подоцнежното гностичко религиско учење, при што е мошне веројатно дека токму наведениот дел од *Законите* повлияел на гностиците, своите доктрини да ги развиваат во правец на иранизмот.<sup>17</sup> Елементите на иранскиот *зрванизам* (меѓу другото и ликовите на *Ормазд* и *Ахриман*) му биле познати и на **Евдем од Род(ос)** (4 век), еден од Аристотеловите следбеници. Присуството или окупираноста со дуалистичките концепти се следи и кај доцнежните претставници на хеленската филозофија, на пример **Плотин** (3 век н.е.) и **Дамаскиј** (5 век н.е.). Се зборувало дека Плотин мечтаел да се запознае со манихејството, поради што имал намера да ги придружува војските на императорот Валеријан во Иран.<sup>18</sup> Во негово време, на Медитеранот веќе започнувале да се шират дуалистичките религиски доктрини за кои детално говориме во следното поглавје.

<sup>14</sup> И. М. Дьяконов, *История ...*, 228 - 254.

<sup>15</sup> Овие балканско - источни релации, на пример, ги истражува И. Венедиков (*Раждането ...*).

<sup>16</sup> *Мифы ...* Т.1, 562.

<sup>17</sup> *Encikl. mistika ...* Т.1, 202; А. Савиќ Ребац, *О народној ...*, 256.

<sup>18</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 467; В. Г. Луконин, *Картир ...*, 72.

**РИМСКО ВРЕМЕ**

**МАНИХЕЈСКО ТОЛКУВАЊЕ  
НА РИМСКИТЕ СПОМЕНИЦИ  
ОД „КАВАДАРЕЧКАТА ГРУПА“**



Мојата манихејска теза за “кавадаречките надгробни споменици” има релативно долга предисторија. Таа започна да се оформува кон крајот на 70-те години, кога како студент бев инфициран со енигмата на овие археолошки наоди. Сè уште добро се сеќавам на часот што мојот професор Иван Микулчиќ го држеше во лапидариумот на Музеите на Македонија, кој тогаш сè уште беше сместен под мемливите сводови на шталата во Куршумли-ан. Водејќи една мошне голема група студенти низ лапидариумот, тој застануваше пред спомениците и кажуваше по некој интересен детаљ за секој од нив. Ги идентификуваше божествата и симболите, ги читаше натписите и ги дешифрираше скратениците. Пред секој од спомениците се раѓаа приказни кои тој, морам да признаам, знаеше многу добро да ги раскажува. И тогаш стигнавме до сепарето со кавадаречките надгробни стели. Тука стоеја исправени неколку груби плочи врз чијшто рапав, сивкасто-црвен камен беа издлабени арки во кои стоеја схематизирани човечиња или дрвја. На сите страни имаше остри стрелки, месечинки и крстови со краци во вид на стрелки. Групата застана, се повлече наназад во полукруг и замолча, чекајќи ја новата приказна. Следеше вообичаеното прашање: - Знае ли некој што значат овие споменици? Овој пат ги немаше вообичаените наивни дофрлања, туку молк, по кој следеше: - Никој, драги колеги. Никој не знае ништо за овие споменици. Потоа следеше една добра педагошка завршница: - Но, можеби токму некој од вас ќе открие што означуваат тие.

Од тој момент започнав манично да се занимавам со загадочните “кавадаречки стели”. Таа доцна есен одев често пати во лапидариумот, ги барав останатите споменици, депонирани во малите мразни одаи на Куршумли - ан. Ги гледав во полумракот одвај видливите релјефи, ги бришев од прашината, цртав, споредував и ги препознавав во стручните списанија. Оваа опсесија резултираше со бројни скици, белешки... и тешка настинка која се провлекуваше низ целата зима.

За чудо, откривањето на загатката за религиската припадност на овие споменици се појави релативно бргу, уште пред завршувањето на студиите. Копајќи во картотеките на Универзитетската библиотека, најдов неколку наслови во кои беше претставена доктрината на манихејците. Споредувајќи ги кавадаречките релјефи со овие текстови ги протолкував основните значења на стрелката, орудијата, арките, месечевиот срп. Но, како што се гледа, многу повеќе траеше преточувањето на овие идеи во научен труд. Првата причина за ова оддолжување беше одбивањето на мојата младешки полетна иницијатива, кавадаречките стели да бидат тема на мојата дипломска работа. Втората и секако најголема причина беа моите тешкотии, првичните сознанија (повеќе интуитивни отколку стручни), да ги преобразам во уверлива и научно втемелена теорија. Потоа следеа очекувањата да се појават новите, долго најавувани публикации на стелите. Тука мислам на магистерската работа на Наде Проева, посветена на овие споменици. На крајот, целата работа беше ставена *ad acta*, со моето насочување кон средниот век и духовната култура на Словените. Читајќи ги своите белешки од тој период, сигурен сум дека ова одложување се исплатеше, во смисла на квалитетот на поставувањето и претставувањето на научната теорија и барањето најсоодветен метод и аргументи за нејзина поткрепа.

Во текот на наредните дваесетина години, во мојата папка наменета за овие споменици, се насобраа доста патем собрани ливчиња со белешки, идеи, скици и цртежи. Клучниот момент кој ме поттикна конечно да ги преточам во теза, беше поканата да учествувам на симпозиумот во МАНУ посветен на "Историјата на идеите на почвата на Македонија". Како резултат на тоа, всушност, се појавија два текста - едниот претставуваше опширна елаборација на иконографијата на овие споменици. И покрај обемноста, благодарейќи на добрата волја на уредникот Виктор Лилчиќ, овој труд беше отпечатен во целост во списанието "Македонско наследство" и тоа паралелно на македонски и на англиски јазик.<sup>1</sup> Со одредени дополнувања, оваа статија ја вклопив во првово поглавје на книгава. А во Зборникот на МАНУ се појави еден поопшт текст, посветен на дуалистичкиот концепт во религиите на почвата на Македонија, каде што во посебна глава беа сумирани и резултатите од истражувањето на спомениците од кавадаречкиот тип.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Н. Чаусидис, Манихејско толкување на римските споменици од т.н. "кавадаречка група", Македонско наследство, 11, Скопје 1999, 3 - 77. (The manicheic interpretation of the roman monuments of "Kavadarci group", Macedonian Heritage, 11, Skopje 1999, 3 - 77.)

<sup>2</sup> Н. Чаусидис, Дуалистичкиот концепт во религиите на почвата на Македонија, во: Историјата на идеите на почвата на Македонија, Скопје 2000, 53 - 85.

## МАНИХЕЈСКО ТОЛКУВАЊЕ НА РИМСКИТЕ СПОМЕНИЦИ ОД “КАВАДАРЕЧКАТА ГРУПА“

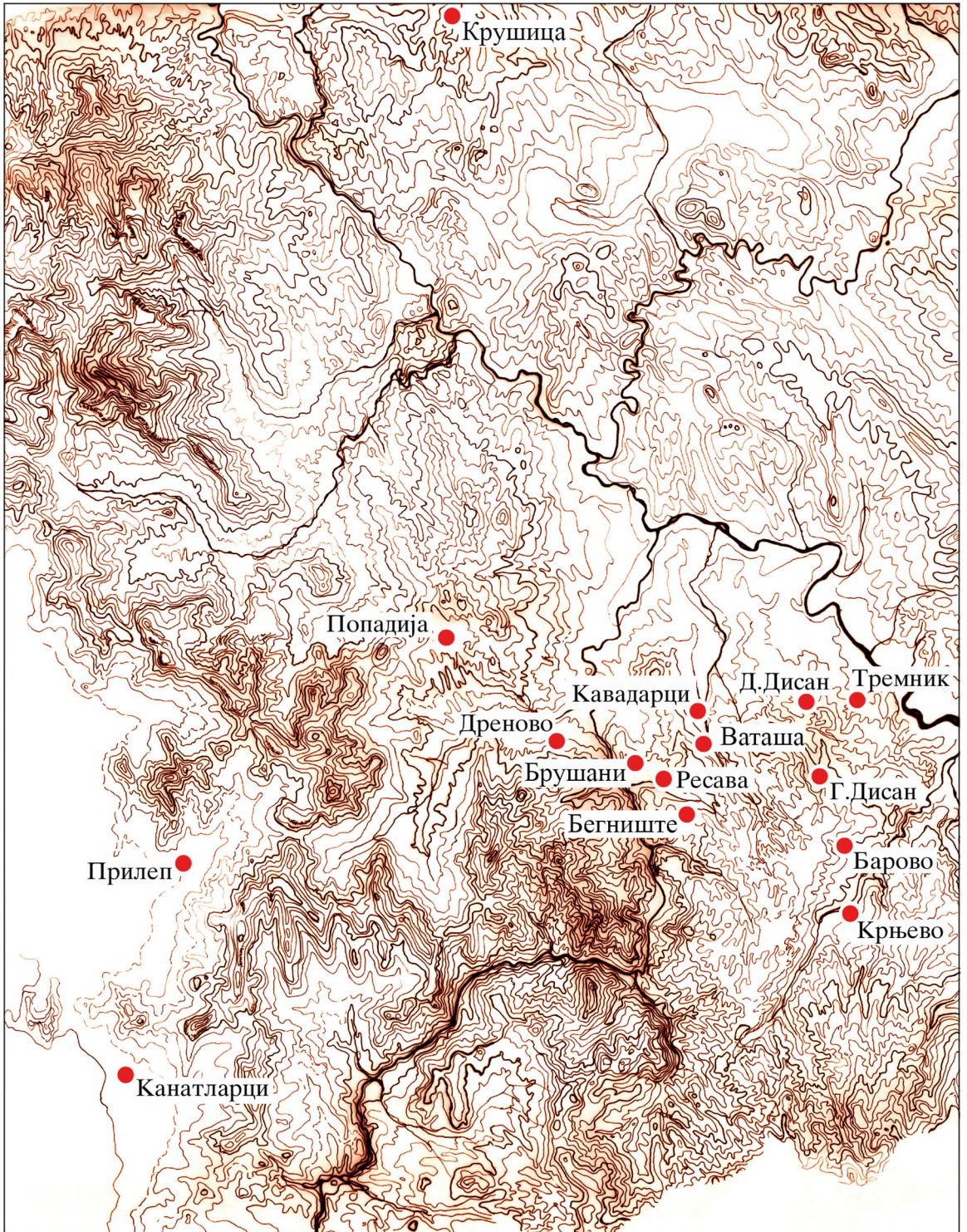
Под називот “кавадаречки споменици“ или “кавадаречки стели“, во науката се подразбира група од неколку десетици камени надгробни споменици кои од географски, хронолошки и стилско-уметнички аспект сочинуваат релативно заокружена целина (примери: Т.І.). Според критериумите што подолу ги дефинираме, во оваа група би можеле да се вклучат околу педесетина споменици. Инаку, таа бројка се доближува и до стотина. Откриени се главно во Тиквешката област, но и соседните на неа подрачја (карта на Т.ІІ), а се датираат во римскиот период, според сегашните согледувања, главно во 3 - 4 век. Поголемиот дел од стелите се публикувани во првата половина на 20 век, или подоцна, согласно самиот тек на нивното постапно откривање. Нови примероци се евидентираат постојано, сè до најново време. Набргу по своето прво објавување, “кавадаречките стели“ го свртеа вниманието на светската наука, и тоа пред сè благодарейќи на своите необични релјефи и особено на нивната загадочна иконографија. Од првото публикување па до денес, се појавија повеќе тези за нивната етно-културна, односно религиска припадност, кои без разлика на широкиот дијапазон на толкувања и авторитетот на нивните автори, досега во науката не се пошироко прифатени.<sup>3</sup>

Токму ова - најзагадочно, а според сите досегашни истражувачи и најсуштествено ниво на стелите е цел и на прво поглавје од книгава. Основната теза врз која се темели е ставот дека нивната иконографија (како, впрочем, и иконографијата на надгробните споменици воопшто), мора да била во служба на верувањата поврзани со посмртната судбина на покојниците. Врз оваа теза се базира и нашиот основен пристап, кој се состои во споредување и согледување на иконографијата на овие споменици со едно религиско учење кое во времето од коешто тие се датираат, се проширило низ најголемиот дел од Римската империја. Од приложениот наслов е јасно дека станува збор за манихејство, односно за неговата сложена и добро позната сотеролошка и есхатолошка догматика.

Презентацијата на ова истражување ја конципиравме според дедуктивниот концепт, како презентација и аргументација на однапред поставена теза. Како што видовме, индуктивната фаза му претходеше на ова истражување во изминатите две децении и затоа нема потреба да ја претставуваме.

<sup>3</sup> Основни информации за овие споменици, нивното досегашно истражување и библиографија: N. Proeva, Steles... , 137 - 147; прилог за датацијата на спомениците: N. Proeva, La stèle ... , 282 - 292.





# I

## “КАВАДАРЕЧКА ГРУПА“ НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ (класификација)

Најмногу од спомениците што ја сочинуваат оваа група се откриени случајно, од страна на месното население, и набргу пренесени на друга локација, поради што за многу од нив се загубени основните податоци поврзани со точното наоѓалиште и другите околности на откривањето. Поради тоа, при научното евидентирање и публикување, остварено во првата половина на 20 век, наоѓалиштето на голем дел од нив е само приближно определено (најчесто: “од кавадаречкиот крај” или “од околина на Кавадарци”). Нешто подобра е ситуацијата со спомениците откриени во втората половина на векот, но и тука најчесто се работи за случајни наоди, за кои во најдобар случај се знае само точното место на пронаоѓање. Според нашите сознанија, досега не е познат или барем не е публикуван наод *in situ*, т.е. надгробен споменик кој би можел да се поврзе со гробот над кој изворно бил поставен.

Групата е дефинирана спонтано и до денес сè уште не се поставени дефинитивните критериуми за определување на членовите што ја сочинуваат. Сметаме дека овие критериуми треба да се востановат на повеќе нивоа, од кои во продолжение ќе претставиме три. Со оглед на насоченоста на нашето истражување, подетално се задржуваме само на третото ниво, додека првите две ќе ги разгледаме сумарно, препуштајќи ги за некои идни истражувања. Во оваа пригода нема да го допираме нивото на натписите врежани на спомениците, поради тоа што изискуваат специфичен стручен профил и методологија на истражување.

### 1. Ниво на материјали

Поголемиот дел од типичните споменици се изработени од гнајс (андезит) - камен од магматско потекло, со груба зрнеста структура и темни сивкасто-окерести и црвеникави нијанси.<sup>4</sup> Спо-

<sup>4</sup> Познати се и примероци од песочник, со сличен изглед и површинска структура, како и стели од варовнички минерали.

ред овие својства, тој мошне се разликува од компактните, хомогени и светли по боја минерали, кои во ова време и простор биле најчесто користени за пластична обработка (варовник, мермер, травертин). Сметаме дека изборот на овој камен не се должи на недостигот на посовршени материјали, туку на поинаквите традиции и афинитети на нарачувачите, односно изведувачите, што се согледува и преку наредните две нивоа на спомениците. Традицијата на употреба на овој тип минерали е особено специфична за Блискиот Исток и Мала Азија. Во контекст на овие податоци, веруваме дека овој афинитет можел да се должи на два фактора:

- Потекло на носителите на овие споменици од наведените средини

- Здобивање со овој афинитет од страна на месното население, како последица на прифаќањето на некои глобални и посуштествени сфери на културата (во случајов, веројатно манихејството) дојдени во овој дел на Балканот од наведените подрачја.

## **2. Ниво на стилско-уметничка и технолошка изведба**

Ликовните елементи (човечки, поретко животински фигури, растителни елементи, стилизирани градби, космолошки елементи, утилитарни предмети...), кај типичните споменици се моделирани во стил кој според сите наведени аспекти дијаметрално се разликува од античкиот. Во основата на нивната изведба не стои стремешот за пластично, т.е. тридимензионално обликување на мотивите според принципите на реализмот, т.е. натурализмот, туку стремешот кон графичизам и схематизација. Поради тоа, во најголемиот број случаи, претставите, всушност, носат обележја на цртеж, малку издигнат или вдлабнат во површината на споменикот.

Сметаме дека и спецификите на ова ниво би можеле да се објаснат во истиот историско - географски контекст како и во претходното.

## **3. Ниво на иконографија**

Стелите од “кавадаречката група” во однос на другите споменици од овој или од околните региони, највпечатливо се определуваат и најдецидно се диференцираат на нивото на иконографијата. Оваа специфика не се огледува на ниво на основниот облик и организацијата на иконографските секции, туку пред сè на ниво на употребените иконографско - симболички елементи, нивниот распоред и комбинирање во рамките на еден споменик.

Како што кажавме, заокружувањето на групата, т.е. диференцирањето на спомениците што ја сочинуваат е сложен процес кој подразбира нивно согледување од разни аспекти. Тука можеме да дадеме посериозен прилог за нејзино определување само од аспект на ова - иконографско ниво, но тој, поради својата сложеност, во оваа фаза не мора да биде и дефинитивен.

Гледано од иконографски аспект, групата ја поделивме на три категории:

**а) Споменици со типична иконографија** - односно со иконографски елементи и композиции кои не се среќаваат надвор од групата, т.е. регионот што таа го опфаќа.

**б) Споменици со типични елементи** - односно со иконографски концепт кој не е специфичен само за групата, но сепак поседува еден или повеќе иконографски елементи кои се среќаваат само во нејзини рамки.

**в) Споменици со елементи кои се заеднички и за други групи** - на пример, мотивот на млада месечина (со или без розета), кој е многу чест во претходните две категории, но воедно како елемент е застапен и на поинакви споменици кои не носат никакви други обележја на групата (откриени во овој, во другите региони на Македонија и пошироко).

Во оваа фаза на истражување, ги вклучивме само спомениците кои ги задоволуваат критериумите на првата и на втората категорија, и покрај тоа што неколку од нив се географски нешто пооддалечени од јадрото на групата. Сметавме дека спомениците од третата категорија, барем во оваа фаза, треба да бидат исклучени од истражувањата, без разлика на присуството на одредени иконографски елементи и стилско-уметнички обележја кои се заеднички за групата (на пример: **Т.Х:2,3**). Проценивме дека зад овие компоненти (барем согледани од аспект на нашите истражувања) не морале да стојат духовни традиции што ги врзуваме за јадрото на "кавадаречката група". Овие заеднички иконографски елементи можеле да се должат на вклученоста на дадените симболи и во други религиски учења, кои егзистирале во овој или во околните региони. Сличните стилско-уметнички и технолошки обележја, пак, може да се последица на регионалните ликовни традиции, на занаетчиските школи на каменоресците или на заемните влијанија меѓу разни етнокултурни групи од овој или од поширокиот регион.

Иконографските обележја на "кавадаречката група" се присутни и на два камени споменика (во обата случаја јонски капители) кои најверојатно немале врска со погребните традиции (**Т.III:7,8**). Обата се пронајдени во подрачја кои припаѓаат на регионот на кој

се простирале стелите од обработуваната група. Доколку присуството на прикажаните мотиви на нив не е плод на едноставно механичко репродуцирање на каменоресците (што во едниот случај /сл.7/ е малку веројатно), овие споменици би можеле да индицираат и постоење на градби кои на одреден начин биле поврзани со поклониците на манихејството. Со оглед на тоа што во оваа религија речиси воопшто не биле практикувани јавни обреди, немало потреба ни од градење храмови. Според тоа, во нашиот случај можело да се работи само за манихејски манастири или приспособени приватни живеалишта во кои функционирале месните манихејски заедници.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> За овие сфери на манихејството, види: А. И. Сидоров, Манихејство..., 154, 155.

## II ПОЈАВА, ШИРЕЊЕ И ГАСНЕЊЕ НА МАНИХЕЈСТВОТО (краток осврт на историјата на религиското учење)

Во првите векови на новата ера, во Медитеранот и на Блискиот Исток и на духовен план почнуваат да се појавуваат резултатите од процесот на космополитизација на овој дел од светот, зачнат со културно-економските продори на хеленската култура, продлабочен преку експанзијата на Александровата македонска империја и зацврстен со доминацијата на Римското царство. Во овој период, спомнатите региони ќе функционираат не само како единствена гео-политичка целина, туку и како монолитен духовен организам во кој суштински ќе се мешаат и проткајуваат разни идеи и религии. Во една таква активна и транс-културална духовна атмосфера, ќе се појават две, по својата суштина мошне сродни религиски движења - *гностицизмот* и *манихејството*. Без разлика на тоа што биле зародени во засебни гео-политички простори, тие заемно ќе се доближуваат во многу од своите суштествени особености.

Во оваа пригода, се разбира, поголем акцент ќе му дадеме на манихејството и покрај тоа што неговите религиски традиции во многу случаи не можат децидно да се разграничат во однос на гностичките. Во наредните десет столетија ова религиско движење ќе доживее голема експанзија, простирајќи се, во разни периоди, низ просторите на Азија, Европа и Северна Африка - од Кина на исток, па сè до Гибралтар на запад. Фактите и сознанијата што натаму ги приложуваме, говорат во прилог на неговото активно присуство на Балканот, па и во Македонија.<sup>6</sup>

Појавата и експанзијата на манихејството започнува кон средината на 3 век, кога Мани - неговиот основач, водач и главен проповедник, користејќи ја наклоноста на персискиот крал Шахпур I, го проширува своето учење низ целото Персиско царство. Но, паралелно со овие политички поволности, оваа брза експанзија се должела и на едниот од клучните принципи на Мани, а тоа е отворенос-

---

<sup>6</sup> Основни податоци за манихејството: M. Elijade, *Istorija ...* II, 301 - 309; M. Brandt, *Izvori ...*, 472 - 488; A. И. Сидоров, *Манихејство...*, 145 - 161.

та на неговото учење во однос на другите духовни движења со кои при својата експанзија тоа стапувало во контакт. Овој принцип ќе доведе до процесот на интегрирање на манихејската доктрина со многу од клучните обележја на нему соседните религии, и тоа: месниот ирански маздаизам и зороастризам, хиндуистичките религии, гностицизмот, ортодоксното христијанство, па дури и некои антички пагански култови. Благодарение на овие компоненти, манихејството ќе стане мошне приемливо за популациите од Стариот свет, вклучувајќи го особено подрачјето на Медитеранот. Се претпоставува дека силната продорност што ова учење ја покажало во однос на популациите населени во Римската и подоцна во Византиската империја, би можела да се должи на базичното место што во воспитувањето на Мани, па оттука и во доктрината што тој ја создал, го заземале хеленските и воопшто античките традиции.<sup>7</sup>

Во текот на 70-те години на 3 век, манихејството започнува забрзано да продира во границите на Римската империја (главно преку источните провинции), така што, благодарейќи на развиениот комуникациски систем на царството, за стотина години тоа ќе се прошири низ целата негова територија, вклучувајќи го и самиот Рим, во кој ќе најде голем број свои приврзаници. Својот врв, оваа експанзија ќе го доживее на почетокот од 4 век, до кога учењето, меѓу другото, ќе ги покрива подрачјата на Мала Азија, Грција и останатите римски провинции на Балканот. Согледувајќи ги овие процеси во контекст на гео-политичката конституција на Балканскиот Полуостров, речиси е неможно оваа експанзија да не ја зафатила и Македонија. Постојат мислења дека Македонија, поради своите претходни религиски традиции, имала предиспозиции кон мистичните учења, што е причина за нејзиното подоцнежнo прераснување во едно од јадрата на еретичките движења. Според некои истражувачи, манихејството се ширело кон Италија токму преку Балканот и Јадранското Море.<sup>8</sup>

Постојат мислења дека кон крајот на 3 и почетокот на 4 век, манихејството, заедно со неоплатонизмот и ортодоксното христијанство, спаѓало во групата на тогаш најраспространетите религии и мистични учења во Римската империја. Заслуга за ова имала не само отвореноста на ова движење кон други религиски традиции, туку и неговата приемливост кон разни социјални нивоа. Оттука, наспроти високопарната и сложена догматика, како и строгите принципи на живеење, манихејството во овој период ќе биде прифатено не само во градските, туку и во селските средини.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> А. И. Сидоров, Манихејство... , 159.

<sup>8</sup> За експанзијата на манихејството: М. Brandt, *Izvori ...* , 498-500; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 11; за Македонија како едно од јадрата: Е. Ањичков, *Манихеји ...* , 146 - 150.

<sup>9</sup> А. Л. Кац, *Манихејство ...* , 169, 170, 174; М. Brandt, *Izvori ...* , 499.

За успехот на ова движење најдобро сведочи едиктот за енергично прогонување на манихејците, што во 297 г. го прогласува Диоклецијан. Овој документ, покрај другото наредува спалување на списите и на нивните писатели, деградирање на водачите и заплетување на нивните имоти. Поради значителното присуство на христијански елементи, манихејството доживува репресии и во рамките на прогонствата спроведувани против христијанските учења. Откако ортодоксното христијанство (дотогаш исто така прогонувано) се здобива со статус на единствена официјално дозволена религија во Римската империја, и тоа, со најголема жестокост се свртува против манихејците, етикетирајќи ги како еретици. Судејќи според пишаните извори, во текот на 4 век, поради доследната примена на спомнатите мерки, манихејството, во границите на Римската империја во најголема мера ќе биде искоренето. Според историските извори, последните акции на гонење припадници на ова учење ќе бидат спроведени од страна на Јустинијан.<sup>10</sup> Но, во одредени подрачја на Азија, манихејството и натаму активно и континуирано ќе егзистира сè до Средниот век.

Причини за пропаѓањето на манихејството во Римската империја не се бараат само во овие репресивни мерки, туку и во основните принципи на ова учење. Тука се има предвид пасивниот однос кон земниот, т.е. материјалниот свет, манифестиран преку гетоизацијата на манихејските заедници, т.е. општини, нефорсирањето на демографската експанзија на верниците, како и дистанцирањето во однос на општествено-политичните сфери и власта.<sup>11</sup>

Засега се познати три известувања кои говорат за присуството на манихејството на Балканот во доцноантичкиот период. Првиот податок се однесува на борбата на готскиот епископ Улфила со манихеите во рамките на Готската држава, која во тоа време опфаќала и делови на северниот и североисточниот Балкан. Второто известување доаѓа од Никита Ремесијан, кој ги спомнува манихеите во една листа на еретичките цркви што се однесува на римската провинција Мезија. Посредно, тука може да се вклучи и податокот за масалијанската секта *аудијани*, која во средината на 4 век била активна во Добруџа (долен тек на Дунав), имајќи го предвид фактот што таа била под силно манихејско влијание.<sup>12</sup> Материјалните, односно археолошките докази за присуството на манихејството во овој период на Балканот се сосем ретки. Засега ни е познат само еден надгробен споменик, откриен во римскиот град Салона (близу денешен Сплит), на чиј едноставен и мошне јасен натпис стои: *“Баса, Девица, Лидијка, Манихејка”*. Споменикот се датира кон крајот на 3 и

<sup>10</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 499; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 11, 31.

<sup>11</sup> За некои од овие фактори: А. Л. Кац, *Манихејство ...*, 177.

<sup>12</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 11.



почетокот на 4 век, што од една страна говори за раното присуство на манихејски општини на Балканот, а од друга и за нивното доселување од правецот на Мала Азија (областа Лидија).<sup>13</sup>

Убедени сме дека преку истражувањето што тука го презентираме, ретките материјални докази за присуството на ова религиозно движење на Балканот ќе ги дополниме со наоди од Македонија, односно со наведената “кавадаречка група“, составена од неколку десетици манихејски надгробни споменици.

---

<sup>13</sup> Очекуваме одредени дополнувања на оваа листа, особено со некој новооткриен археолошки наод. За споменикот од Салона: M. Brandt, *Izvori ...* , 499; E. Ањичков, *Манихеји ...* , 150.

### III

## ОСНОВИ НА МАНИХЕЈСКАТА ДОГМАТИКА (митологија, симболика, сотерологија и есхатологија)

Во оваа глава накратко ги наведуваме основните постулати од кои произлегува манихејската догма, па според тоа и нашите толкувања на иконографијата на “кавадаречките споменици”. Во темелите на оваа религиска доктрина стои основниот мит кој ги претставува базичните начела, елементи и настани врз кои се засновува постоењето на макрокосмосот, на видливиот свет и на човекот. Од содржините и принципите вградени во него е изведен и симболошкиот систем на ова религиско учење, неговата етика, сотерологија и есхатологија.

#### - Основниот манихејски мит

Според овој мит, во основата на Универзумот стојат две спротивни начела и три епохи. Двете начела заемно се дефинираат како опозиции: од една страна, тоа е *Светлината - Духот - Доброто*, со кое господари *Таткото на Величието* и владетел на *Светот на Светлината*, додека од друга - *Темнината - Материјата - Злото* со кое господари *Кралот на Темнината*.<sup>14</sup>

Во “Времето претходно”, пред настанокот на светот, двете начела егзистирале сосем издвоени едно од друго. Во “Средното доба”, силите на темнината го освојуваат светот на светлината, проткајувајќи ги двете начела. Владетелот на светлината, оваа негативна ситуација се обидува да ја разреши преку внесување светлосни елементи во светот на темнината. Мисијата ќе ја оствари *Првобитниот човек* со своите синови. Иако првочовекот ќе биде заробен, омамен и ослепен, а синовите голтнати од *Архонтите на Темнината*, оваа мисија ќе го означи почетокот на разврската на привидната и неодржлива коегзистенција на двете начела. Со помош на ликовите - симболи на гнозата, што ги создава *Таткото на Величието*, ќе биде спасен првиот човек, односно неговата светлосна природа, сè уште непоmeshана со темнината.

<sup>14</sup> Подетални наводи и толкувања на митот: М. Елијаде, *Историја ... II*, 305 - 309; М. Brandt, *Izvori ...*, 488 - 499; А. И. Сидоров, *Манихејство...*, 146 - 150.

Но, спасението на неговите синови барало раздвојување на начелата на доброто и злото смешани во нив. За да се покаже неодржливоста на овој состав на неспојливите начела, морало да дојде до создавањето на *Космосот*, и тоа од телата на убиените Архонти на Темнината.<sup>15</sup> Од чистата светлина, недопрена од темнината се создадени *Сонцето* и *Месечината*, додека од делумно "затруената" светлост - *Свездите*. Ослободувањето на останатите светлосни честички, голтнати од материјата, ќе може да се оствари само преку постепен и долготраен процес. За таа цел ќе бидат создадени 12 еманации (позитивни категории од типот *Доброта, Мудрост, Вера, Почитување, Праведност...*), кои со својот сјај ја привлекуваат светлината заробена во материјата. Создадени се и механизми за остварување на оваа мисија. *Сонцето* и *Месечината* ќе служат како возила и тркала, сочинети од елементите *Ветер, Вода* и *Оган*, како справи за црпење. *Столбот на светлината* ќе биде еден вид скали кои ќе водат од темнината кон Светот на светлината.<sup>16</sup>

Во овие фази на егзистенција на Универзумот, едниот од пратениците на Владетелот на светлината се еманира во вид на машки или женски лик со извонредна убавина, предизвикувајќи ги демоните да ја исфрлаат светлината од себе. Од семето исфрлено од машките демони (поистоветено со светлината), по неколку трансформации ќе се создадат *растенијата, животните* и *Адам и Ева* - првите земни луѓе во кои исто така ќе биде заробена светлината, но и обележјата на темнината (похота поради која се размножуваат). Поради господството на материјата (слично на Првочовекот), Адам ќе заборава на своето светлосно потекло. Но, тој ќе биде просветлен од *Синот Божји - Светлосниот Исус* - инкарнација на *Спасоносниот Разум* и нова еманација на Таткото на Величието.<sup>17</sup> Со ова, тој ќе му укаже на веќе бројното изродено човеково потомство за начинот на ослободување од светот на темнината - преку напуштање на сопственото тело приковано за твар(та), односно радикалниот раскин со телесноста и со материјата.

Според овој мит, оние што нема да се осветат од заблудата на материјата, продолжуваат со вечниот циклус на селење на душата од едно тело во друго, сè до судниот ден кога по *Големата војна* и владеењето на Исус Христос, прочистените души ќе бидат издвоени од непрочистените и заедно со него ќе го напуштат овој свет, заминувајќи во рајот, односно во Царството на вечната свет-

---

<sup>15</sup> Од ова следи дека целата граѓа на материјалниот - земен свет е сочинета од состојките што ѝ припаѓаат на темнината, поради што и тој има негативен предзнак.

<sup>16</sup> И душите на просветлените луѓе, со помош на овие елементи, преку негирањето на твар(та) ќе успеат да се откинат од оковите на темнината. Првин ќе бидат црпени од Тркалата, потоа преку Столбот на светлината за да се искачат до небеските пространства. Потоа ќе стапуваат на Месечината, на Сонцето и оттаму во "Рајскиот свет на вечната светлина".

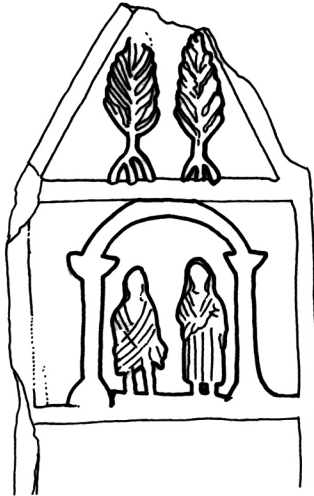
<sup>17</sup> Во манихејството, освен Христос, за инкарнации на Спасоносниот разум се сметаат и иранскиот Ормузд (Ахурамазда) и хиндуистичкиот Буда.

*III Основи на манихејската догматика  
(митологија, симболика, сотерологија и есхатологија)*

лина. Потоа ќе пропадне светот што бил создаден од честичките на темнината, при што сите дотогаш неисчистени души ќе бидат збиени во *Топката на темнината*, која ќе се смести во длабока јама, покриена со тежок камен. Со тоа, пак, ќе биде воспоставен изворниот дуалитет на двете начела кој никогаш повеќе не ќе може да се наруши.



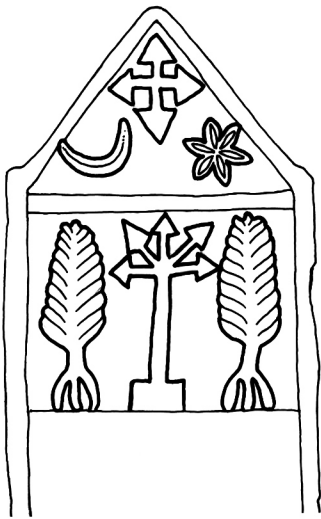
1



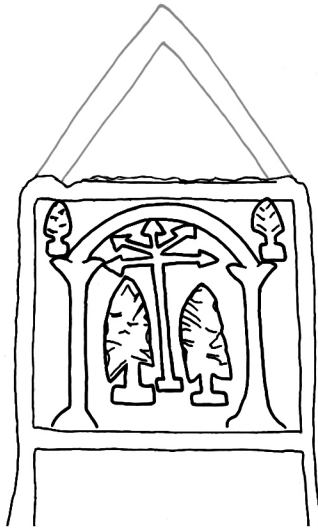
2



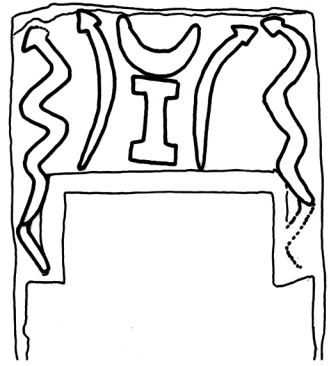
3



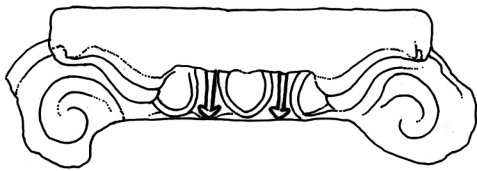
4



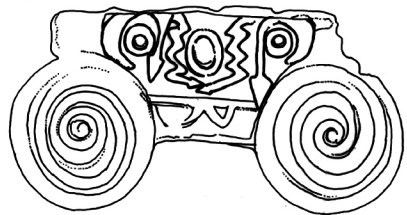
5



6



7



8

## IV

### БАЗИЧНА ПРОСТОРНО - КОМПОЗИЦИСКА И СИМБОЛИЧКА СТРУКТУРА НА СПОМЕНИЦИТЕ

Најголемиот број споменици од оваа група имаат облик на надгробни стели, односно правоаголни плочи кои стоеле вертикално издигнати над гробот. На горниот крај, тие обично завршуваат во форма на триаголен или поретко на полукружен фронтон (калкан). Предната страна им е најчесто расчленета во две или три врмени полиња кои се редат во вертикален низ. Во нив се внесени натписите (вообичаено во долното поле), и иконографските композиции (во средното и во горното поле).<sup>18</sup>

Ваквата јасна и типична организација на овие споменици ни овозможува нивната симболичка база да ја согледаме низ концептот, според кој надгробната стела ја претставува космичката оска (axis mundi). Во тој контекст, зоните на споменикот, т.е. иконографските (а во извесна смисла и натписните) полиња, ги носат значењата на космички нивоа, додека содржините прикажани во нив - патот што човекот, односно покојникот го изминува за да го достигне спасението.

Соодветно на тоа, а во контекст на манихејското учење, сметаме дека **долните делови на спомениците** (пред сè, долните иконографски полиња и особено нивните нижни и средни зони) носат две значења:

- Ги означуваат нижните космички зони (земното ниво на вселената или нивото непосредно над него) и категориите врзани за нив (долу, материјално, секојдневно, плотно, грешно, минливо, земна егзистенција на човекот).

- Ги претставуваат пред-фазите или првите фази од процесот на спасение на светлосната суштина на покојникот (земна егзистенција, процес на напуштање на земното и плотното и почетна трансформација кон идеалното).

---

<sup>18</sup> Детална анализа и типологизација на стелите, според обликот и распоредот на натписните и иконографските полиња, види: N. Proeva, Steles ...

**Горната зона на спомениците** (просторот во или над калканот на стелата, и во горните зони на долното иконографско поле), во контекст на манихејската догматика би требало да ги симболизира:

- Највисоките сфери на вселената, сфатени во просторна смисла (небо и рај т.е. “Царство на светлината”) и клучните елементи за манихејството лоцирани на него (месечина, сонце, ѕвезди).

- Одминатите фази од процесот на човековото спасение (кое се остварува во највисоките космички сфери, низ елементите лоцирани на нив) и идеалната состојба во која душата на верникот се трансформира по процесот на спасението, т.е. проткајувањето со “Божествената светлина”.

Сметаме дека оваа глобална симболичка структура на “кавадаречките споменици” може да претставува солидна база во натамошното определување на содржините и значењата на одделните елементи и композиции претставени на нив.

## V ИКОНОГРАФСКО - СИМБОЛИЧКИ ЕЛЕМЕНТИ И КОМПОЗИЦИИ

### 1. Стрелка

Овој иконографски елемент е клучен за откривање на содржината и симболиката на релјефите издлабени на нашите стели. Ваквото значење се должи на честата застапеност на овој мотив, бројните варијанти и контексти во кои се јавува, како и фактот што не е застапен на спомениците од околните македонски подрачја. Поради тоа, го употребивме како еден од клучните фактори за диференцијација на групата.

Иако го најавуваме во елементарна и единска форма, овој мотив на спомениците се јавува во сложени облици, настанати во процесот на неговата мултипликација и синтеза со другите прикажани мотиви (T.V;T.VI). Варијациите го опфаќаат задниот дел на стрелката (оската зад нејзиниот врв) која, освен во рамна, се јавува и во лачно или брановидно извиена форма или со благо стеснување кон врвот. Заемното комбинирање и мултиплицирањето се застапени преку снопови од рамни или лачно свиени стрелки кои тргнуваат од една точка и гравитираат кон долу или кон горе. Најсложената комбинација, т.е. мултипликацијата на стрелките би можеле да ја наречеме “систем од сложено разгранети стрелки“ кој се јавува во рамна, т.е. во аглеста и извиена варијанта. Стрелката се комбинира и со други иконографски мотиви - реални или апстрактни по својот карактер. Од реалните, тоа се столбот, арката, мотивот на млада месечина и разгранетото растение, додека од апстрактните - крстот, трикракиот крст и кружните, т.е. прстенестите мотиви (од последните по правило се разгрануваат по три стрелки).

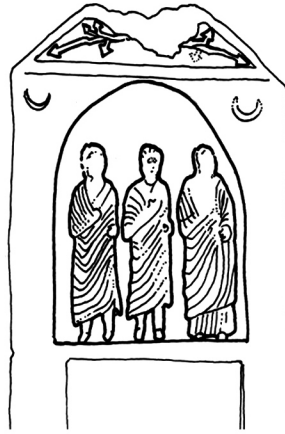
Повеќето досегашни проучувачи на кавадаречките стели, стрелката ја поистоветуваат со бршленовиот лист.<sup>19</sup> Гледано од формален аспект, сметаме дека овој растителен мотив (мошне застапен на надгробните споменици во оваа епоха), можел да послужи

<sup>19</sup> Види: N. Proeva, *Steles ...*, 142, 143; I. Čremošnik, *Narodna ...*, 224, 225.

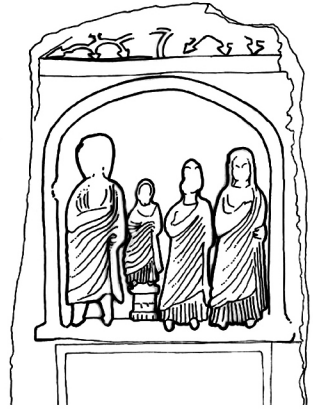




1



2



3



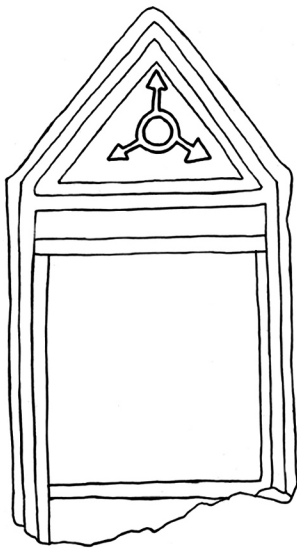
4



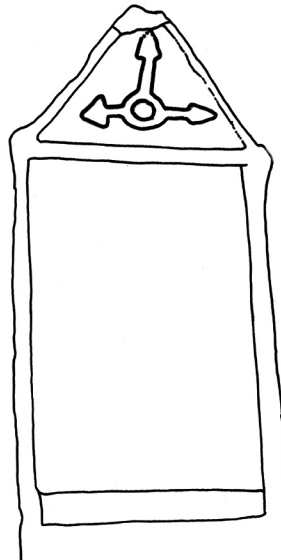
5



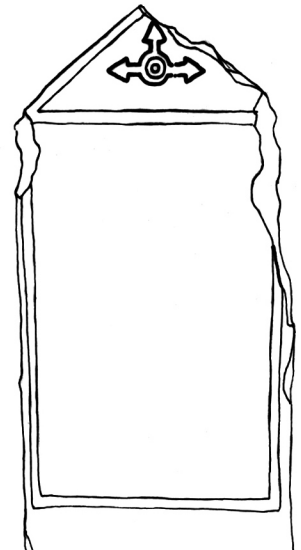
6



7



8



9

како поттик за појава на нашите стрелки.<sup>20</sup> Мошне очевидно тоа го покажуваат посочените малоазиски и балкански стели, каде што јасно се следи оваа постепенa трансформација (Т.ХI; Т.ХII:3). Но степенот и начинот на неговата стилизација во рамките на кавадаречките споменици, односно целосното оддалечување на стрелките од изгледот на бршленот, како и комбинирањето со други иконографски елементи, укажува на нешто повеќе од обична стилизација или формална трансформација. Сметаме дека стрелките на нашите стели навистина еволуирале од бршленовото гранче, но притоа добиле и ново симболичко значење. Би било сосем логично да се претпостави дека стрелката се надоврзала на бршленот не само на ниво на обликот, туку и на ниво на симболичките значења содржани во ова растение. За да го откриеме, ќе мора првин да ја претставиме базичната симболика на обата елемента - бршленот и стрелката.

Во сите медитерански цивилизации од античкиот период, бршленот имал силно симболичко и религиско значење, кое се базирало врз реалните својства на ова растение. Фактот што при растењето бара потпора на која се придржува и прицврстува, на бршленот му го внел значењето на *приврзаност, наклонетост и пријателство*. Поради тоа што е зелен во секое време од годината, тој ја симболизира *трајноста на животната сила, бесмртноста, т.е. вечниот живот*. Последниве и секако најдоминантни значења, во сета нивна длабочина можат да се согледаат преку важното место на ова растение во рамките на неколку антички култови, во чија основа се наоѓа концептот на бесмртноста и цикличната обнова на животот. Во Египет, бршленот е билка на Озирис, кај старобалканските популации и во античка Грција е важен елемент на Дионисовите култови, а во Мала Азија - растение посветено на Атис. Следејќи ги овие значења, тој и во христијанството продолжил да егзистира како симбол на бесмртноста, односно на вечно трајниот живот.<sup>21</sup>

Изгледот, па конечно и називот "стрелка", со кој денес лесно и прецизно го определуваме овој иконографско - симболички елемент и знак, јасно покажува дека тој води генеза од реалните орудија и оружја со зашилен врв, наменети за бодeње (стрела, копје, харпун и слични справи). Од реалната функција на предметиве, следи и базичното значење на овој симбол, кое преживеало низ епохите сè до нашето време, односно до современиот апстрактен знак "стрелка" кој и денес означува *движење, динамика, сила, активно дејство, правец, насока* итн. Мора да се нагласи дека мотивите во форма на стрелка, на кавадаречките споменици се шематизирани до степен на апстрактен знак, соодветен на современата стрелка,

<sup>20</sup> Релациите меѓу овие два мотива, во некои случаи можат да се должат и на секундарни контаминации од други групи споменици, остварени само на ниво на обликот, а не и значењето.

<sup>21</sup> Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...*, 27; J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik ...*, 64, 65.

што воопшто не е типично за древните епохи, во кои наведените значења долго време пред и по римската епоха ќе ги застапуваат симболи што не се ослободени од својот натуралистички контекст (на пример, реалистички претстави на стрели и копја како симболи на сончевите зраци, на громот и молњата или, пак, на машката плодносна сила).<sup>22</sup>

Согледувајќи ги паралелно значењата на бршленот и на стрелката, едниот како симбол на бесмртноста, а другиот очевидно како симбол на некој динамички - енергетски елемент, одговорот го побаравме во манихејската догма, па и конкретно во нејзината сотерологија. Таму пронајдовме само еден елемент кој по својата важност би можел да соодветствува на стрелката - најчестиот и најразвиен ликовен мотив на нашите стели. Тоа е *Светлината* - категорија, односно космички елемент врз кој се базира целата манихејска догма, во која тој се јавува во бројни значења и конотации. Стрелката како симбол на светлината, апсолутно се надоврзува на бршленот и на неговото значење на бесмртност. Како што видовме, според манихејската идеологија, светлината е *Бог*, односно *суштественото позитивно начело во вселената*, светлина е и *бесмртната душа на луѓето* која е заробена во материјата, а по смртта на просветлените верници патува до *рајот* кој исто така е претставен како *Царство на светлината*.

Во прилог на некаква непосредна релација меѓу бршленот и култот на Дионис од една страна и светлината и манихејството од друга, оди фактот за интегрирањето на одредени елементи на Дионисовиот култ во манихејството. Сосем е веројатно дека, доаѓајќи на Балканот, манихејските проповедници ја забележале сличноста на нивното учење со месните балкански вариетети на Дионисовиот култ. Согласно наведениот принцип на отвореност на манихејското учење, прокламиран од нивниот основач Мани, тие го прифатиле процесот на прелевање и идентификација меѓу одредени симболи и ликови од двете религии. Веруваме дека овој концепт подоцна одиграл важна улога во прифаќањето и ширењето на манихејството низ Македонија и останатите делови на Балканот. Судајќи според пишаните извори, при овие процеси на доближување и проткајување, Дионис во рамките на манихејството ќе се појави како носител на категориите од сферата на есхатологијата (*душа заробена во тело; воскреснување*) и ќе го добие значењето на претходник, т.е. предвесник на Исус. Според Александар од Ликопол, манихејците го сметале Диониса за *“сила божја измешана со лоша материја”*.<sup>23</sup>

На кавадаречките надгробни стели, стрелката се јавува во повеќе форми и вариетети (**T.V; T.VI**). Во продолжение ги анализи-

<sup>22</sup> Општо за овие значења: J. Chevalier, A. Gheerbrant, Рјечник ... , 643 - 645.

<sup>23</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 95 - 101.

раме оние на кои, во контекст на манихејското учење и на нивната иконографско-симболичка констелација во спомениците, може да им се припише некакво специфично значење.<sup>24</sup>

**а) Вертикален стожер со правоаголно проширување во основата и сноп од стрелки кои зрачесто се шират од врвот**

Овој елемент е јасно констатиран на два споменика (Т.III:4,5; Т.V:1,2). Во обата случаја, мотивот се наоѓа во долната иконографска зона и е придружен од страните со по едно стилизирано иглолисно дрво. На едниот од нив, трите елементи се поместени во схематизирана арка, потпрена на столбови.

Сметаме дека овој елемент може да се идентификува со “Столбот на светлината”, т.е. со “Столбот на славата” во кој, или преку кој, според манихејскиот основен мит се одвива прочистувањето на светлината заробена во материјата (па оттука и спасението на душите на просветлените) и нејзиното вознесување кон Месечината, Сонцето и оттаму до “Царството на вечната светлина”. Лоцираноста на овој мотив во долното иконографско поле на спомениците и неговото отсуство во горното е во согласност со догмата, според која овој елемент учествува во првиот стадиум на вознесувањето на светлосните честички, кој повеќе гравитира кон земната, отколку кон небеската зона. Според манихејската догма, “Столбот на славата” го носи и називот “Совршен воздух” и “Столб на светлината”, поради тоа што во него престојуваат душите на покојните, т.е. совршените. Светлосниот столб, всушност, може да се поистовети и со воздухот кој е исполнет со исчистените светлосни души на покојниците.<sup>25</sup> Во манихејските химни овој елемент се поистоветува и со Христос, односно “Совршениот човек” (“Столбу на Славата, Божја сила, кој ја држиш вселената / Совршен Човеку”; “Сину на пратеништвото, славен столбу / кој си Совршен Човек”; “Исус е првиот кој седи на светлата / Исус е Совршениот човек во столбот / Исус е воскресот на оној кој умрел во црквата”).<sup>26</sup>

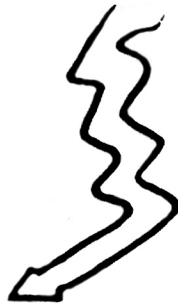
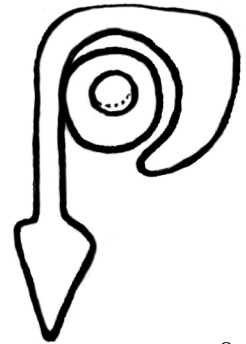
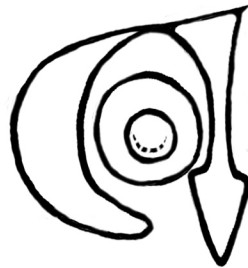
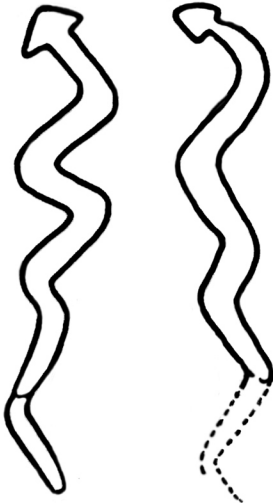
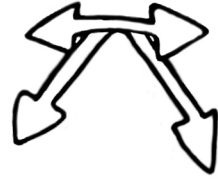
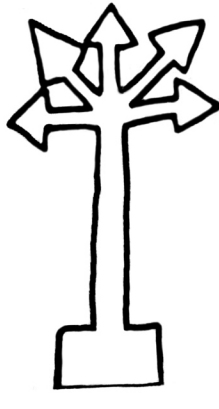
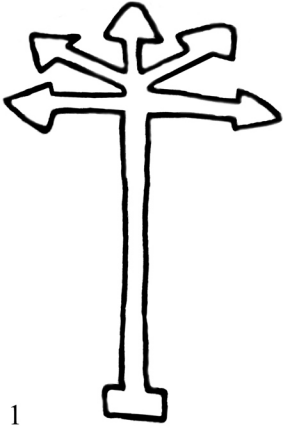
Ваквото толкување на овој иконографски елемент се сложува и со присуството на парот дрвја, на спомениците прикажани лево и десно од зрачестиот столб. Тие би можеле да ги претставуваат токму покојниците и нивната потенцијална духовна еманација (види го толкувањата на мотивот “иглолисно дрво” – стр 49).

Ова значење може да му се припише и на централниот иконографски елемент од засега најоддалечениот и најосамен претставник на оваа група споменици - стелата од околината на Свети

<sup>24</sup> За исклучителното место на елементот *светлина*, во древните религии и мистичните учења: М. Elijade, *Okultizam ...* , 141 - 187; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...* , 77 - 88.

<sup>25</sup> А. И. Сидоров, *Манихејство...* , 149; М. Brandt, *Izvori ...* , 494, 496; П. ди Бреј, *Заратустра ...* , 421; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...* , 82 - фуснота 40.

<sup>26</sup> Цитати според: А. Соловјев, *Симболика ...* , 37.



Николе (Т.III:6). Станува збор за исправен правоаголник со проширување на дното и на врвот. Светлосната компонента и нејзината устреманост кон горе, во овој случај ја застапува парот лачно свиени стрелки поставени покрај столбот и упатени кон горе, додека месечевиот чун поставен на неговиот врв интерферира со манихејските претстави за следниот пункт на кој овој елемент ја пренесува светлината (од земјата кон месечината). Во прилог на ова толкување одат и некои подоцнежни средновековни варијанти на овој симбол (види стр.159; 223-225).<sup>27</sup>

### б) Сноп од стрелки што се спуштаат кон човечки фигури

Овој елемент е засега сигурно констатиран на два споменика, при што во обата случаја, композицијата е поместена во арка (Т.III:3;Т.IX:1; детали: Т.V:3,4). Во првиот пример, претставата се наоѓа во долната иконографска зона, при што под стрелките стои осамена фигура. Во вториот, композицијата е изведена во горната иконографска зона, а стрелките се спуштаат врз група од три фигури.

Значењето на овој елемент во наведените иконографски констелации може да се протолкува во контекст на манихејските, но и пошироко, на гностичките догми.

Според овие учења, текот на спасението на луѓето, односно нивната светлосна природа, започнува како процес на осветување, т.е. будење од сонот наметнат од светот на Материјата и Злото. Во религиските текстови, ова будење е иницирано преку повикот кој до луѓето доаѓа од "Светот на светлината" и е метафорично претставен како *глас кој се јавува однатре* или како *светлина која паѓа врз нив*. Во контекст на овие претстави, некои гностички проповедници, луѓето ги делат на *"оние на кои паѓа и оние на кои не паѓа Светлоста небеска"*.<sup>28</sup> Мотивот на стрелките, на нашите претстави можел да коинцидира и со една друга метафора, според која будењето, т.е. повторното осознавање на светлосната природа кај верникот, се поврзува со категориите *"Гром и Совршен ум"*.<sup>29</sup>

Во дуалистичките еретички учења, доживувањето и осознавањето на Бог се замислувало како озарување од божествената светлина (во случајот со нашите стели, прикажана како сноп од светлосни зраци). Како парадигма на овој чин, може да се земе митот за создавањето на Адам, односно неговото оживување преку светлосната искра испратена од Бога.<sup>30</sup>

Според тоа, во контекст на спомнатите манихејски и гностички текстови, наведените две иконографски претстави на нашите споменици би можеле да ги прикажуваат блажените покојници на

<sup>27</sup> За врската меѓу *Столбот на светлината* и *Месечината*: М. Brandt, *Izvori ...* , 494, 496.

<sup>28</sup> М.Елијаде, *Istorija ...* II, 296.

<sup>29</sup> Е. Рејгелс, *Gnostička ...* , 93.

<sup>30</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 8, 9; Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 115.

кои паѓа “Светлоста небеска“ (претставена како зраци, молњи или громови), како повик за будење, симбол на нивното остветување и откажување од светот на темнината. Будење кое на крајот ќе доведе до спасение на нивните просветлени души.

### в) Крст со краци кои завршуваат во форма на стрелки

Овој мотив е регистриран на два споменика, во обата случаја лоциран во горната иконографска зона - калканот, т.е. фронтонот (Т.III:3,4; Т.VI:13,14). Во едниот случај, крстот е најверојатно прикажан сам,<sup>31</sup> додека во другиот е придружен со мотив на млада месечина и шестокрака розета, при што тој повторно ја зазема доминантната - централна и највисока позиција на триаголното поле. Самата локација на овој мотив - на фронтонот, со оглед на веќе означеното општо значење на овој дел од споменикот, ја насочува и неговата симболика, во смисла на идеалот кон кој се стреми душата на покојникот - “Царството на светлината“. Другите два елемента - месечината и розетата (според наше мислење, последната во значење на сонце), би укажувале на двата претпоследни елемента од системот за прочистување на светлосните честички, односно воскреснувањето. Оваа композиција совршено интерферира со содржината на една манихејска химна: *“Исус воскреснал; воскреснал во три дена, / Крстот на Светлината воскреснува во трите сили. / Сонцето, Месечината и Совршениот Човек - овие три сили ја чинат Црквата на Макрокосмосот“*.<sup>32</sup>

Во манихејските и гностичките текстови, крстот вообичаено се врзува за ликот на Исус кој во овие религиски учења се смета за еден од пратениците на Владетелот на светлината, испратен на земјата за да ги освести душите на луѓето, замаени од светот на материјата, темнината и злото (*“Крсту на Светлината кој ѝ даваш живот на вселената, те познав тебе и се надевам во тебе“*).<sup>33</sup> Во таа смисла и самиот Исус најчесто се нарекува *“Светлоносен Исус“* - носител на повикот за светлосната суштина на луѓето. Светлосната природа се пренесува и на крстот на кој Христос бил распнат, при што според овие доктрини, прифаќањето на овој чин, требало да биде пример за луѓето, т.е. за неговите следбеници, дека единствениот пат до спасението води преку радикалниот раскин со телесноста и со материјата.<sup>34</sup> Така, во “Јовановите дела“ - едно од најпознатите гностички книги, се говори како Христос, му се укажува на апостол Јован и го открива “Крстот на светлината“, велејќи му: *“крстот на светлината во моите зборови некогаш значи за вас реч (логос), не-*

<sup>31</sup> Споменикот е со груба фактура и изведба и со оштетена површина, така што е можно под крстот, односно лево и десно од него да биле претставени и други иконографски елементи.

<sup>32</sup> Цитат според: А. Соловјев, *Симболика ...*, 40. Во нашиот случај крстот очигледно се совпаѓа со Совршениот човек, т.е. со Христос. S. Alić, *Bosanski ...*, 174, 178.

<sup>33</sup> Цитат според: А. Соловјев, *Симболика ...*, 40,41.

<sup>34</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 496.

когаш, пак, разум, еднаш Христос, друг пат врата, пат, леб, семе, вокрес, Исус, татко, дух, живот, вистина, вера, живот“.<sup>35</sup>

Во овој контекст е можно уште едно толкување на крстот со краци во вид на стрелки. Неговата експликација мора да биде проследена со сознанието за влијанијата на будизмот врз манихејството кои се случиле како плод на Маниевиот престој во Индија и неговиот концепт за формално и суштинско сплотување и проткајување на манихејството со автохтоните религиски традиции од местата низ кои неговото учење се ширело. Имено, ако се прифати ставот дека фронтонот на нашите споменици го означува “Царството на светлината” (види го поглавје за фронтонот: стр. 44) и ако се земе предвид дека тоа, под влијание на будизмот, го добило и називот *нирвана* т.е. *нирванум*, можно е крстот прикажан на фронтоните од нашите споменици да ги симболизира и “Четириите свети вистини”. Прокламациони се од страна на Буда како клуч за достигнување на нирвана, а очевидно интерферираат и со манихејските етички постулати: 1. *Сè во животот е болка - раѓањето, болеста, староста и смртта*; 2. *Причина за болката е копнежот по уживањата, по животот, по достигнувањата*; 3. *Болката може да ја снеса само преку напуштањето на секој копнеж*; 4. *Ослободувањето од копнежите може да се постигне преку искачување по осумте патишта на спознанието и прочистувањето*.<sup>36</sup>

### г) Брановидна, т.е. цик-цак стрелка

Мотивот е застапен на два споменика (Т.III:6,8; Т.V:9-12), од кои сите, според своите обележја не се особено типични за групата. Првиот е прикажан на споменикот од околината на Свети Николе (6) кој е најоддалечен од Тиквешкото јадро, додека вториот (8), на наод кој немал карактер на надгробен споменик (јонски капител од Крњево, Кавадаречко).<sup>37</sup> Во обата случаја, стрелките се јавуваат во пар, симетрично поставени во однос на некаков централен мотив или композиција. Во едниот пример, обете стрелки се свртени со врвот нагоре, додека во другиот, со врвот надолу. Во оваа смисла е интересен и еден надгробен споменик од с. Ресава, Кавадаречко (Т.X:1). Поради грубоста на каменот, плиткиот релјеф и оштетеноста, елементите на релјефот тешко се идентификуваат. Според описот на Б. Драгоевиќ - Јосифовска, во фронтонот се наоѓаат две симетрично претставени змии кои придружуваат некаков централно поставен предмет.<sup>38</sup> Со нашето набљудување, во фронтонот констати-

<sup>35</sup> E. Peijels, *Gnostička ...* , 111, 112; A. Соловјев, *Симболика ...* , 54 (според авторот, во подоцнежниот период, Павликијаните овој мотив го сметале за симбол на Христовата победа над материјата). Со претставите на овој мотив од нашите споменици, во извесна релација е и извадокот од “Писмото на Ефесците” (В-14): “Разбуди се, ти кој спиеш, стани од мртвите и над тебе ќе засјаве Христос”.

<sup>36</sup> M. Brandt, *Izvori ...* , 506 (тука види и за осумте патишта).

<sup>37</sup> За информацијата и отстапената фотографија на овој капител му благодарам на З. Георгиев, од Заводот за заштита на спомениците на културата на Македонија - Скопје.

<sup>38</sup> Б. Драгоевиќ - Јосифовска, *Неколку ...* , 406, 407.



равме нешто поинаков мотив: повеќестрано извиени нишки кои се провлекуваат низ најмалку четири мали крукчиња со точка во центарот. Ваквата форма повеќе упатува на мотивот што го нарековме “*сложен склоп од меѓусебно поврзани стрелки*“, мошне чест во ова поле на спомениците (спореди Т.VI:3-7). На овој споменик, сепак можат да се идентификуваат и змии, но не во фронтонот туку лево и десно од арката. Формирани се во вид на неправилни, брановидно извиени нишки чијшто горен врв, се чини завршува во вид на триаголник, кој упатува на шилестата глава на змијата, но воедно целиот мотив го обележува како стрелка.

Претпоставуваме дека овие стрелки можат да бидат плод на симболичката релација меѓу светлината (врвот во вид на стрелка) и змијата (брановидно, т.е. цик-цак извиен корпус). Поткрепа за оваа евентуална врска наоѓаме во некои гностички доктрини, каде што змијата ја претставува проткаеноста на божественото во духот на следбениците, т.е. просветлените. Ги симболизира и иницијацијата и тајната наука, дури и самата гноза што му се открива на иницијантот. Во контекст на гностичката погребна симболика, треба да се наведе верувањето според кое душата го напушта телото во облик на змија.<sup>39</sup> Но, мора да се нагласи дека сè уште постојат спротивни ставови во однос на тоа дали наведените значења на змијата (и змејот) биле прифатени и во манихејството, или таму преовладувало негативното значење.<sup>40</sup> Конечно, под знак прашање може да се стави и идентификацијата на овие мотиви како змии.

Со оглед на брановидниот облик на овој елемент, не е исклучена и неговата врска со *светлосната река*, присутна во еретичките учења низ повеќе значења кои се врзуваат за следните категории: *рај* и *сотерологија*, *мудрост*, *светлосна вода*, *извор на живот* и, конечно, *еквивалент на светлосниот столб*, по кој душите патуваат кон рајот. Нејзината парна застапеност на нашите споменици би можела да е во врска со негативниот аспект на овој симбол која постои паралелно со наведените позитивни. Овој негативен аспект ја претставува светлосната река како *огнена река* која го одделува рајот од материјалното, т.е. од несовршеното.<sup>41</sup>

Наведените претстави, по својата бројност, застапените варијанти и иконографски односи, сè уште не нудат доволно аргументи за едно поаргументирано истражување.

### **- Разни иконографски варијанти на стрелка во триаголното поле на фронтонот**

**Основно значење на триаголното поле во фронтонот.** На самиот почеток веќе укажавме дека базичното значење на фрон-

<sup>39</sup> R. Statlender, *Gnoza...*, 207.

<sup>40</sup> А. И. Сидоров, *Манихејство...*, 157.

<sup>41</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...*, 74 - 88.

тонот (калканот) во глобалната симболика на надгробните стели се однесува на највисоката сфера од вселената, која во контекст на функцијата на надгробниот споменик, најчесто се поистоветува со крајниот - идеален исход на посмртната судбина на покојникот, било во просторна смисла - како место во кое престојува покојникот, т.е. неговата суштествена еманација, или, пак, во процесуална смисла, како краен стадиум од трансформацијата на човекот во совршено (бесмртно) битие.

Во таа смисла, фронтоните на нашите споменици со симболичките елементи и композиции во нив, во контекст на манихејската доктрина би требале да се идентификуваат со *Духот, Доброто* и особено со *"Светот на светлината"*, нарекуван и *"Вечно престојувалиште на светлината"*<sup>42</sup> или *"Царство на вечната светлина"*. Ова најсвето место носело и други називи: *"Царство на светлината"* или *"Земја на светлината"*, *"Етерична -"*, *"Горна -"*, т.е. *"Вишна област"*.<sup>43</sup> Под влијание на будизмот, дури бил прифатен и називот *"нирвана"*, т.е. *"нирванум"*.<sup>44</sup>

Во манихејските митови, ова најсвето место се определува како простор кој во рамките на универзумот ја зафаќа горната зона и се простира бесконечно кон север, кон исток и кон запад. Во правец на југ се граничи (но, не се проткајува) со *Светот на темнината*, на кој му припаѓа и земниот свет. Кај Св. Августин, ова протегање се определува како протегање кон горе, кон лево и кон десно, при што меѓата кон светот на темнината се определува како "кон долу".<sup>45</sup> Ако се земе предвид дека во архаичните претстави за просторот е вообичаено мешањето на вертикалните и хоризонталните просторни модели, станува можна релацијата меѓу ваквото тристрано протегање на овој манихејски свет простор со тристранниот облик на фронтонот, чишто агли исто така се стремат кон горе (= север), лево и десно (= исток и запад), но, не и кон долу (= југ).

Со оглед на погребниот карактер на нашите споменици, во оваа смисла се мошне соодветни манихејските термини *"Рај на светлината"*<sup>46</sup> или *"Рајски свет на вечната светлина"*.<sup>47</sup> Според Мани, оние што ќе го прифатат неговото учење, ќе се стекнат со "Царството небесно" (= "Царство на светлината").<sup>48</sup> Според еден текстуален фрагмент од Турфан, овој елемент би можел да се идентификува со *"Новиот рај"*, кој ќе настапи по победата на светлината над темнината, по што таа во него ќе најде почивка. Дотогаш, овој простор (на-

<sup>42</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 496.

<sup>43</sup> A. И. Сидоров, *Манихејство...*, 147.

<sup>44</sup> Од будизмот е преземен само називот, при што му е дадено сосем друго, пред сè просторно значење (M. Brandt, *Izvori ...*, 506, 507).

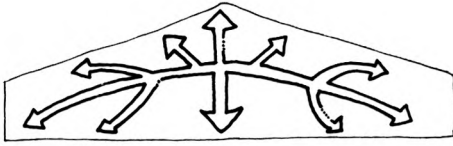
<sup>45</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 489; A. И. Сидоров, *Манихејство...*, 146.

<sup>46</sup> M. Елијаде, *Историја ... II*, 302, 306; A. И. Сидоров, *Манихејство...*, 147.

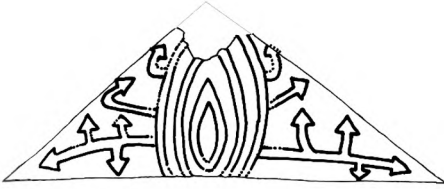
<sup>47</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 495.

<sup>48</sup> A. Л. Кац, *Манихејство ...*, 178.

1



2



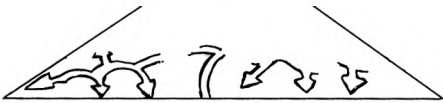
3



4



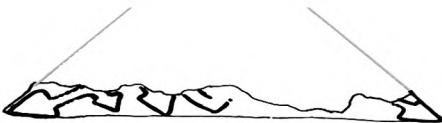
5



6



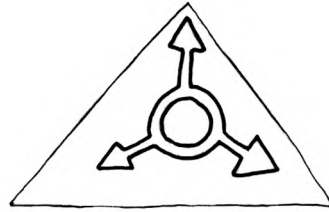
7



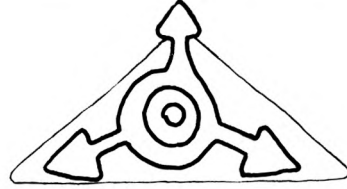
15



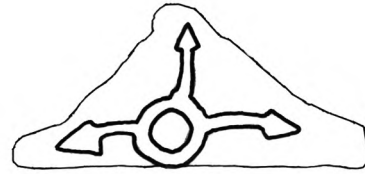
8



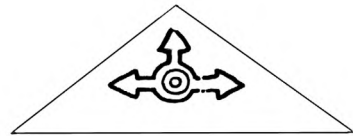
9



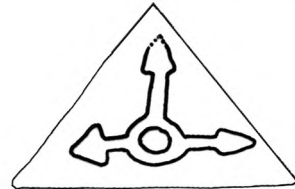
10



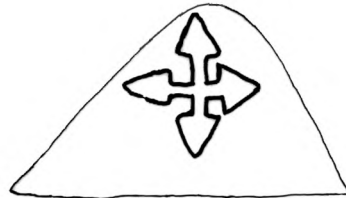
11



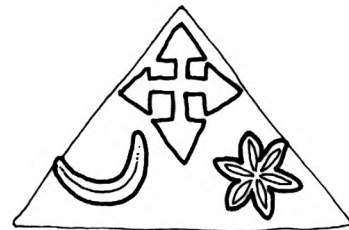
12



13



14



речен уште и “Миротворна“ или “Бесмртна област“) останува затворен за пристап.<sup>49</sup>

**д) Прстен со или без крукче на средината, со три додатоци во форма на стрелки**

Мотивот досега го регистриравме на 5 споменици (Т.VI:8-12), кои се категоризираат во две групи, при што во првата станува збор за единствено иконографско поле (фронтон) и единствен иконографски мотив (Т.IV:7,8,9), додека во втората група, под фронтонот се наоѓа и уште една иконографска зона, со претстави на покојниците (Т.IV:5,6).

При толкувањето на овој мотив не може да се превиди релацијата меѓу неговата тројност, триаголниот облик на фронтонот во кој е впишан и тристраниот, т.е. триморфен карактер на “Светот на светлината“, со кој ја идентификуваме оваа зона на кавадаречките надгробни споменици. Сметаме дека трите стрелки на нашиот мотив извонредно сугестивно би можеле да го симболизираат токму бесконечното протегање на “Светот на светлината“ кон горе, кон лево и кон десно.

Но, тука не запираат можните значења на овој иконографски елемент. Неговата тричленост би можела да има врска и со имот “Тројна сила“ која, според гностичарот Алоген, “се чува (во себе, Н.Ч.), во голема тишина и тајност, која и покрај притаеноста, го навестува своето присуство и дејство“.<sup>50</sup> Во прилог на ваквото значење би одел и фактот што овој мотив на еден друг наш споменик е алтерниран со три елементи кои многу појасно укажуваат на оваа врска (спореди Т.VI:8-12 со 14). Станува збор за сонцето, месечината и “Крстот на светлината“ (=“Совршен човек“) кои во манихејството ги претставуваат трите сили што ја чинат “Црквата на макрокосмосот“, но и “Царството небесно“ (види го делот посветен на крстот стр. 42).<sup>51</sup> Последново значење, всушност, ја поништува дилемата околу наведените две значења и ја сведува на нивно заемно проткајување.

На ликовен план, овој мотив интерферира и со венецот, т.е. ореолот, сфатен како обележје или награда за избраните. Во случајов, поради стрелките, можеби се работи за “Светлосен венец“ или “Светлосен ореол“.<sup>51a</sup>

**ѓ) Сложен склоп од меѓусебно поврзани стрелки**

Според нашите сегашни согледувања, кај најмалку 7 споменици, во фронтонот биле претставени сложени иконографски моти-

<sup>49</sup> А. И. Сидоров, Манихејство... , 153.

<sup>50</sup> E. Rejgels, Gnostička ... , 173,174. (секако, станува збор за дејство поврзано со гнозата и спасението).

<sup>51</sup> А. Соловјев, Символика ... , 40.

<sup>51a</sup> S. Alić, Bosanski ... , 176.

ви или композиции чиј основен заеднички елемент е стрелката, и тоа со рамни, лачни, цик-цак или брановидно извиени оски (Т.VI:1-7). Овој елемент е комбиниран во релативно симетрични композиции кои во повеќе од половината од случаите не можат докрај и сигурно да се согледаат, со оглед на значителните оштетувања на овој дел од спомениците (Т.VI:4-7). Според она што е зачувано, може да се согледа дека станувало збор за композиции со зрачеста структура во кои стрелките се разгрануваат од центарот на фронтонот кон периферијата, освојувајќи го целото триаголно поле. Примерот од Мала Азија (Т.XI:2), јасно ја покажува генезата на овој мотив од сплетот бршленови гранки. Но базирајќи се на веќе искажаните тези (види стр. 35), сметаме дека и тука мотивот добил ново значење поврзано со релацијата *стрелка = светлина; фронтон = рај*.

Јасниот стремеж со динамичната силуета на стрелките да се исполни целата внатрешност на фронтонот, може да се поврзе со претставите за целосната исполнетост и проткаеност на “Небеското царство” со божествена светлина. Ова донекаде го илустрира детаљот од гностичкиот “Јованов апокриф” според кој, при една негова визија, по отворањето на небото, му се прикажуваат разни ликови и “многубројни облици во светлина” (втопени, проткаени, опкружени со светлина? Н. Ч.).<sup>52</sup> Во еден друг текст, постигнувањето на состојбата на гноза, Алоген ја доживува како “светлина што го опкружува”.<sup>53</sup> На неколку фронтони, центарот на овој сплет од стрелки е акцентиран со дополнителен иконографско-симболички елемент. Сметаме дека токму овој средиштен елемент овозможува поконкретно поврзување на овие иконографски композиции со манихејската и гностичката симболика и догматика.

Да ги анализираме одделно овие средишни мотиви од фронтонот.

### **Месечев чун со шестокрака розета**

На еден споменик (Т.IV:1; детаљ: Т.VI:3), во средиштето на фронтонот се наоѓа месечев чун и над него шестокрака розета. Сметаме дека овие мотиви, во композицијава го носат значењето на двата последни елемента (Месечината, прикажана како чун и Сонцето), кои според манихејскиот мит го остваруваат транспортот на душите од земјата до “Вечното престојувалиште на Светлината” (види ги наредните глави за месечината и за сонцето стр. 63; 58).

### **- Три листовидни мотиви поместени еден во друг**

Сметаме дека овој централен мотив, засега познат преку единствен примерок (Т.VIII:2; детаљ: Т.VI:2), го носел значењето на

<sup>52</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...*, 55.

<sup>53</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...*, 173.

вулва, т.е. отвор во мајчината утроба. Во тој контекст, целиот фронтон со стрелките што се разгрануваат од неа, го добива значењето на “Рај на Светлината”, сфатен како матка - утерус кон која човековата заблудена душа се враќа по процесот на спасението. Оваа метафорична претстава јасно ја апострофира едно дело кое му се припишува на гностичкиот учител Симон Маг, според кој *Рајот е матка, рајска градина и постелка*. Облик сличен на матка, според овој проповедник имале и небото и земјата.<sup>54</sup> “Матката на небото” се спомнува и во “Тибетанската книга на мртвите”.<sup>55</sup> Последнава релација може да има свое оправдување, земајќи предвид дека во рамките на Маниевиот концепт на отвореност, бројни религиски симболи и термини од будистичката и хиндуистичката култура се внесени во манихејството.

### Стебло или стебленце

На еден, а можеби и на уште два споменика, покрај сплетот од извиени стрелки, во оштетениот централен дел од фронтонот се насираат заоблени сегменти кои се спуштаат до неговиот долен раб (Т.IV:3,4; Т.VIII:3; детали: Т.VI:4,5,7). Сè до откривањето на други позачувани примери, можеме само да претпоставуваме дека овој мотив, заедно со симетричниот сплет од разгранети стрелки, можел да формира мотив на разгрането дрво или воопшто на растение. На симболичко ниво, тој би кореспондирал со манихејските претстави за Светлината и Благодатта како “*Дрво на животот*” (во опозиција на Темнината и Злото како “*Дрво на смртта*”).<sup>56</sup> Подетално, за значењето на дрвото и на растенијата говориме во наредното поглавје, посветено на иглолиското дрво.

## 2. Иглолисно дрво

На обработуваните надгробни споменици, овој мотив се јавува мошне често и тоа во форма на стилизирано иглолисно дрво со паралелни, нагоре или надолу искосени гранки, што најчесто формираат круна која благо се стеснува кон горе. На спомениците прикажани на Т.III:1,2,4,5 претставите се пореалистични, со пониско стебло и три нишки на долниот дел кои ги идентификуваме како схематизирани корења на дрвјата. Овие мотиви се наоѓаат во долната и во горната иконографска зона на спомениците. Оние од долната зона се поместени во арки и тоа во пар, освен на еден оштетен примерок (Т.IX:2), каде што дрвото било поставено во средиштето на просторот под арката, придружено од две фигури. Сметаме дека мо-

<sup>54</sup> E. Peigels, *Gnostička ...* , 90.

<sup>55</sup> V. J. Evans Venc, *Tibetanska ...* , 33.

<sup>56</sup> А. И. Сидоров, *Манихејство...* , 146; R. Stalender, *Gnoza...* , 225.

тивот на дрвото е застапен и на уште еден примерок (Т.IX:4), но во крајно схематизиран облик, во вид на орнамент кој се протега лево и десно од долното иконографско поле на стелата.

Во подгрупата прикажани на Т.VIII (1,2,3,5), мотивот на дрвото се јавува во поинаква форма на стилизација, што резултира со крајно схематизиран графички мотив, кој вообичаено се нарекува “елово гранче”, т.е. “рибина коска”. На овој тип споменици се децидно определени местото и бројната застапеност на овој мотив - тој секогаш стои во долното иконографско поле, во пар, симетрично поставен лево и десно од централната арка. Аналогна диспозиција на елементи (круг во средината и стилизирани дрвја од страните) среќаваме на еден споменик од Dionysopolis, Мала Азија (Т.XI:5).

Мотивот на иглолисното дрво се јавува и на наједноставната и најсхематизираната група споменици (примери: Т.IX:9; Т.X:5). И тука, тоа најчесто се јавува во пар, стилизирано, во форма на веќе наведеното “елово гранче”, т.е. “рибина коска”.

Значењето на прикажаните дрвја, досегашните истражувачи главно го бараат во античко-медитеранските религии и митологии. Притоа како решенија се апострофирани култовите на Кибела и Атис и други малоазиски божества. Други, овој мотив го поврзуваат со аналогни традиции кај Келтите, сметајќи на нивното присуство или влијание во овие региони. Според Н. Проева, дрвјата (и други растителни елементи), на стелите се плод на стремезот, на нив да се преточи стварноста, во случајов дрвјата (и други растителни мотиви) што и реално биле садени или поставувани на гробовите. Поголемиот дел од овие тези се веќе дискутирани и критикувани од досегашните истражувачи, така што ние тука нема да навлегуваме во нивно анализирање.<sup>57</sup> Во однос на последнава, можеме само да напомене дека надгробните споменици не се профани уметнички дела, туку сакрални предмети. Основната нивна функција не се состоела во простото уметничко - натуралистичко транспонирање на околната стварност, туку во евоцирањето на митолошко-религиските претстави за задгробната судбина на покојниците и со тоа поттикнување на нејзиниот позитивен исход.

Во следните редови ќе се обидеме, колку што е можно поаргументирано, да го поткрепиме нашиот став во однос на значењето на овие мотиви.

Симболот на дрвото има важно место во манихејската и гностичката догма, при што тоа во нив се јавува во својата позитивна, но и негативна конотација. Наведуваме неколку ставови и извадоци кои можат најјасно да ја расветлат симболиката на овој елемент на нашите споменици.

---

<sup>57</sup> За овие теории: N. Proeva, *Steles ...*, 1997, 142.

Уште во базичниот манихејски мит јасно е назначено дека човекот, како и сиот материјален свет, потекнува од *“Злото дрво”*.<sup>58</sup> Според Логион, во рајот постојат *пет стебла*, односно пет престојувалишта на Таткото на Величието, кои не се менуваат ни лете ни зиме, а лисјето не им паѓа никогаш. *“Оној кој ќе ги запознае, нема да ја вкуси смртта”*.<sup>59</sup> Во *“Манихејскиот трактат”* се опишува *“Дрвото на мислата”* - првиот елемент на душата. Според дадениот текст, коренот на ова дрво е жалост, стеблото - радост, гранките - блаженство, лисјата - *“благодарност на множеството”* (?), плодовите - спокојство, вкусот - почит, а пак, цветот - цврстина и постојаност.<sup>60</sup> Важна метафора на гнозата е и *“Рајското дрво на спознанието на доброто и злото”*, со кое, меѓу другото, се поистоветува и Христос.<sup>61</sup> Како што веќе напознавме, според манихејското учење, светлината, т.е. божествената супстанција е содржана во сите живи суштества, вклучувајќи ги и животните и растенијата. *“Но, особено во дрвото што е употребено за крстот на Христот - маченикот (Jesus Patibilis) се наоѓа големо количество божествена душа”*. Според зборовите на манихејецот Фауст, *“на секое дрво се обесени Исус, животот и спасението човеково”*.<sup>62</sup>

И покрај својата продлабоченост, овие извадоци не се доволни за откривање на конкретниот симболички контекст на мотивот на дрвото присутен на спомениците што ги обработуваме. Тоа може да се оствари ако, имајќи ги предвид наведените значења, се согледаат местото и функцијата на овој мотив на самите стели. Во таа смисла се особено индикативни две стели (**Т.III:1,2**), каде што дрвјата, во пар се поставени во фронтоните, веднаш над долното поле на кое, во арка стои исто така пар човечки фигури. Ваквата констелација на овие елементи, во контекст на базичното значење на овие иконографски полиња ја наметнува следната релација: во долната зона се прикажани луѓето, т.е. покојниците пред или во текот на процесот на спасение на нивната душа, додека во горната зона - нивните *“Божествени души”* симболично претставени во *“Рајот на вечната светлина”* во форма на *“Рајско дрво на спознанието”*. Во тој контекст, парот дрвја на две други стели од оваа целина (**Т.III:4,5**) би можеле да го носат истото значење на душите на покојниците, овој пат прикажани во фаза на просветлување кое се одвива низ *“Столбот на светлината”*, прикажан меѓу нив. На примерокот **бр. 5**, освен во арката, пар исти, но смалени стебла се прикажани и над неа - во горните агли на истото иконографско поле. Ваквата

<sup>58</sup> M. Brandt, Izvori ... , 508; според манихејскиот космогониски мит, сите растенија на светот потекнуваат од пет стебла настанати од сувите елементи произлезени од спермата на демоните (495).

<sup>59</sup> M. Brandt, Izvori ... , 519. Можebi токму поради наведената *“непроменливост”*, на нашите споменици се јавуваат само иглолисни дрвја.

<sup>60</sup> В. Зундерман, Ешџе ... , 74.

<sup>61</sup> А. И. Сидоров, Манихејство... , 157.

<sup>62</sup> M. Eljajade, Istorija ... II, 307.





3



1



2

нивна позиција би можела да се протолкува како натамошна фаза од патувањето на душите на блажените покојници поистоветени со дрвја, кон “Царството на вечната светлина”.

Симболичката релација “просветлен покојник = дрво, т.е. растение”, мошне јасно ја илустрира ликовната претстава од манихејскиот манастир (откриен во Ујгурската престолнина Qocho). Просветлените покојници на неа се поистоветени со дрвја, при што од нивните тела излегуваат гранки и плодови - во случајов калинки (Т.VII:1,2).

Блиска по овој “концепт на метаморфоза” е една, засега осамена претстава од фронтоните на нашите стели (Т.X:3). Во неа е прикажана схематизирана допојасна престава на човек, чишто расширени раце се претвораат во гранки, т.е. во ластари со листови и пупки. Овие детали и поставеноста во фронтонот, упатуваат на можноста, мотивот да ја симболизира бесмртната душа на покојникот во рајот, или пак, самиот Христос како негова парадигма (со епитетите “зелена гранка на стеблото” и “Божја билка која раѓа плодови”, или пак “Рајско дрво на спознанието на доброто и злото”).<sup>63</sup>

Во контекст на овие претстави и значења нека ни биде дозволена една асоцијација која засега можеби нема доволни аргументи. Се работи за женската фигура од една друга стела (Т.IX:5; Т.XIV:1), повторно прикажана во горната иконографска зона, во вкочанета поза, со прибрани раце и нозе поставени на (поточно всадени во) некаков предмет, благо стеснет во долниот дел. Токму ваквата форма на овој предмет иницира претпоставка дека во случајов не се работи за постамент (инаку вообичаен за детските фигури од стелите), туку за конусест сад. Доколку е така, овој мотив би повлекол едно ново “читање” на фигурата, која аналогно на претходно наведените, би била поистоветена со растение кое расте од керамички сад употребен како саксија (спореди со: малоазискиот пример: Т.XI:4).

На овие два споменика имаме директна идентификација на човечка фигура со растение. Овие две претстави упатуваат на можни релаци со култот на Дионис кои, како што видовме, имаат и одредени историски потврди. Тука мислиме на вткајувањето на некои елементи од култот на Дионис во манихејството (на пример, претставата на бршленот), спроведувано во рамките на Маниевиот концепт на доближување и проткајување на неговото учење со религиите од локалните региони низ кои се ширело.

Врз основа на искажаното, би можело да се дојде и до специфичниот симболички контекст на парот дрвја во третата подгрупа на нашите споменици (Т.VIII:1-5), каде што тие стојат лево и десно

<sup>63</sup> M. Brandt, Izvori ... , 502; A. И. Сидоров, Манихејство... , 157.

од арката. Со оглед на значењето на мотивите прикажани во нејзиното средиште - кружниот мотив со спони или розета и парот плодови од калинки (види го значењето на овие елементи стр. 55), дрвјата би можеле да ги симболизираат првите фази од процесот на издвојување на светлосната суштина на човекот од неговата плот. Но, во овој, како и во некои од претходните примери, можно е истиве мотиви да ги симболизирале и *“Дрвото на доброто“* и *“Дрвото на злото“*, како потсетување на тоа дека почетокот од процесот на спасението (прикажан на средината - меѓу нив) и неговиот краен исход (прикажан над нив во фронтонот) е условен од изборот и определувањето на човекот за *“Дрвото на животот“* или *“Дрвото на смртта“*.<sup>64</sup> Неминовноста на овој избор најјасно ја илустрира манихејската метафора според која *“Едно исто дрво не може да дава и лош и добар плод“*.<sup>65</sup>

На претставите од првата подгрупа споменици (Т.III:1,2,4,5; Т.IX:2), во сите случаи е јасно акцентиран коренот на прикажаните дрвја, што секако било мотивирано од одредени значења на овој елемент во манихејското учење. Имено, според манихејскиот мит, едниот од архонтите на темнината се нарекува *“Архонт на жетвата“*. Тој на земјата ги праќа смртта и болеста, *ги сече корењата на животот* на луѓето, по што тие умираат.<sup>66</sup>

Ако според манихејските и гностички учења, стеблото го симболизира човекот, тогаш нагласениот корен би требало да ја претставува неговата вкоренетост, врзаност, т.е. заробеност и зависност од земјата, материјалното, т.е. плотното.<sup>67</sup> Дрвјата и воопшто растенијата во манихејското учење се употребуваат и како симболи на вечниот, мачен и залуден круг на инкарнирање на душите на неосвестените, во разни суштества, проткаено со последователно уништување и зачнување. Душите на непросветлените, како и душите на архонтите на темнината се преселуваат во тревата, гравот, јачменот, класјето и овошките, за да бидат посеани и пожнеани.<sup>68</sup> Во смисла на овие сознанија, присуството на дрвјата во фронтонот, прикажани заедно со корењата, би можело да укажува на нивното целосно и конечно напуштање (искоренување) од светот на темнината и исцело преселување во рајот.<sup>69</sup>

Не може со сигурност да се одговори на прашањето дали единственото, централно поставено дрво на нашите споменици (Т.IX:2)

<sup>64</sup> А. И. Сидоров, Манихејство... , 146; P. Statlender, Gnoza... , 225; За двете души присутни во секој човек: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 67.

<sup>65</sup> А. Л. Кац, Манихејство ... , 171, 172.

<sup>66</sup> А. Л. Кац, Манихејство ... , 171.

<sup>67</sup> Пример, види: А. И. Сидоров, Манихејство... , 152..

<sup>68</sup> А. Л. Кац, Манихејство ... , 173, 174.

<sup>69</sup> За некои значења на овој симбол во гностицизмот, види: R. Statlender, Gnoza... , 206. Дрвото како симбол на човекот, неговата егзистенција (особено посмртната) и како симбол на неговата духовна и идеална суштина е честа појава во други култури, на пример во хиндуистичките (види на пример: D. Pajin, Tantrizam ... , 181 - 191). Можно е некои од нив да се нашле во манихејството и гностицизмот, како плод на активното влијание на хиндуизмот врз овие две учења.

прикажано под арката, придружено од две фигури, ја претставувало нивната заедничка духовна суштина, или пак, го симболизирило "Дрвото на спознанието" кое стои пред покојниците како симбол на патот на гнозата што тие го прифатиле.

Доколку се согласиме дека на некои од кавадаречките споменици е претставен кипарис (а за тоа навистина има аргументи), тогаш зад прикажаните манихејски толкувања, можеме да ги поставиме и општите симболички значења на ова дрво, кои поради неговата долговечност и трајно зеленило, главно се движат околу животот и смртта. Кипарисот е амблем на смртта, но и дрво на животот и симбол на бесмртноста и воскреснувањето. Ваквиот негов карактер и воопшто садењето на гробиштата, веројатно се базира врз својството на кипарисовата смола и дрво, да го зачуваат телото од распаѓање. Во античка Грција и во Рим, тој бил поврзан со подземните предели, со богот Плутон, но и со други божества. Во рамките на христијанството ги претставува издржливоста и праведноста, па оттука го симболизира христијанинот. Слични значења носел и во културите на Далечниот Исток.<sup>70</sup>

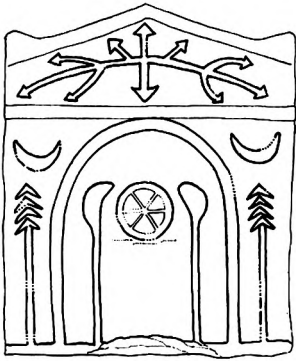
### 3. Гранче со топчест плод

Овој мотив е констатиран на три споменика (Т.VIII:2,3,4). Во сите случаи, мотивот е застапен во пар, симетрично распореден во однос на замислената вертикална оска на стелата. Во првите два случаја плодовите се наоѓаат под арката, лево и десно од централниот кружен мотив, додека на третиот примерок се поставени на самиот врв, во "маргините" над рамката од фронтонот. Во досегашните истражувања на *кавадаречките стели*, овој мотив не е поаргументирано идентификуван и анализиран. Некои од проучувачите го определуваат како афионова чашка, а значењето го врзуваат за смртта, сфатена како минлив сон.<sup>71</sup>

Анализирајќи ја формата на мотивот и начинот на кој е стилизиран, заклучивме дека е многу поверојатно, плодот да ја претставувал калинката, отколку афионовата чашка. Аргументите за тоа се следниве: пропорциите меѓу плодот и листестото венче на врвот повеќе соодветствуваат за калинката, додека кај афионот, плодот е помал во однос на венчето. Вториот аргумент се однесува на гранчето, кое во нашиот случај е лачно или брановидно свиено и влегува во плодот под агол, што повторно повеќе соодветствува на калинката отколку на афионот, каде што гранката на чашката е осем рамна и влегува во плодот под прав агол. На ова укажува и приложениот малоазиски пример (Т.XI:1).

<sup>70</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ... , 85, 86; Dž. K. Kuper, Ilustrovana ... , 31.

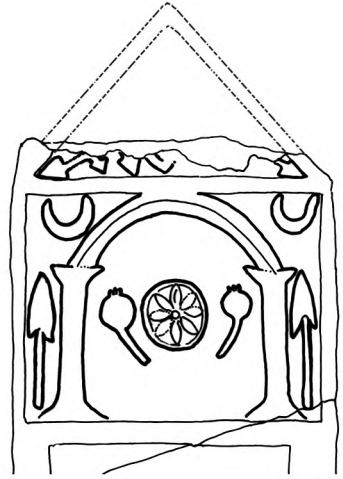
<sup>71</sup> Ж. Винчик, 1 000 години... , 351.



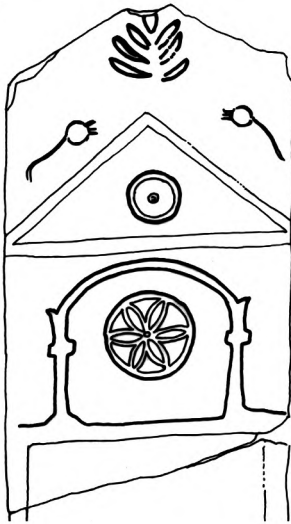
1



2



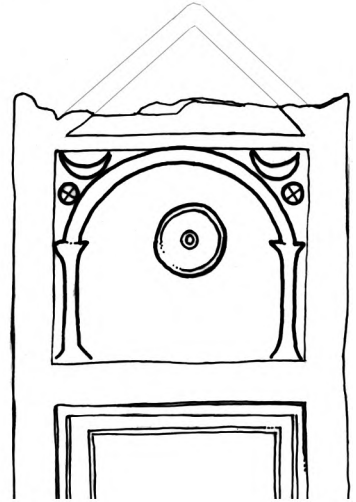
3



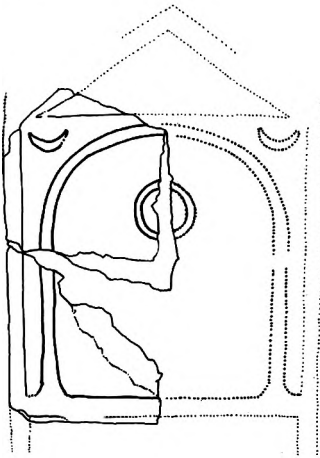
4



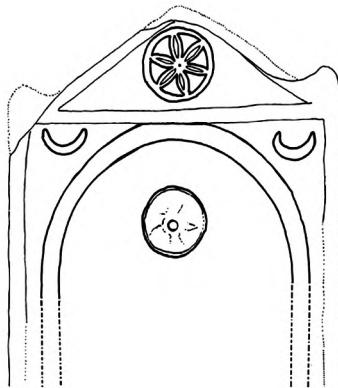
5



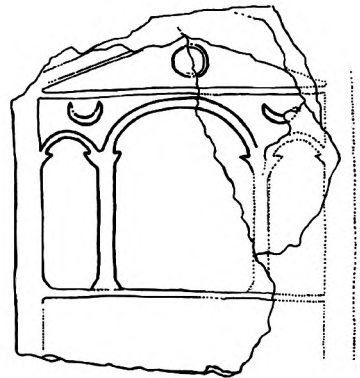
6



7



8



9

Но, сепак, главниот аргумент за нашето определување е фактот што во манихејската симболика и воопшто во симболиката на медитеранските и блискоисточни религиски учења од првите векови на нашата ера, калинката е еден од клучните симболи поврзани со феноменот на животот и смртта. Така, во грчко-римските традиции калинката, покрај други значења, пред сè е симбол на пролетта, подмладувањето и бесмртноста, во хебрејската - на регенерацијата, додека во христијанството - симбол на вечниот живот, духовната родност и црквата, сфатена како организиран збир од верници.<sup>72</sup>

Најдобар доказ за наведеното значење на калинката во манихејското учење се ликовните претстави насликани на текстил, пронајдени во еден манихејски манастир откриен во Qosho - ујгурска престолнина, во периодот меѓу 850 - 1212 г. (Т.VII:1,2). На едната од нив, покрај другите мотиви се прикажани човечки фигура во малку вкочанета стоечка поза, со раце споени во пределот на градите, при што од нивното тело излегуваат нишки (гранки и листови) кои во некои случаи завршуваат во вид на плодови од калинка. Очевидно, во овој случај станува збор за покојници поистоветени со наведеното растение како симбол на нивното спасение и бесмртност.<sup>73</sup>

Таква симболичка конотација може да им се даде и на калинките од нашите надгробни стели. Во однос со кружниот мотив во арката (во зависност од предложените значења за кои ќе се определиме), овие плодови би можеле да носат најмалку две значења. Од една страна, да го навестуваат крајниот исход на започнатиот процес на спасение на душите (во контекст на значењето "Сонце" и "Тркало за црпење на душите"). Од друга, можат да ја сугерираат опозицијата во однос на двете песимистички значења на кружните мотиви ("Круг на реинкарнации"; "Топка на темнината"). Поставени во полето над фронтонот на стелата, калинките можат да укажуваат само на едно - доминацијата на бесмртноста над силите на темнината и злото.

#### **4. Кружни мотиви со впишана розета, со прекрстувања или со централен кружен мотив**

Со неколку исклучоци (на пример: Т.IX:4,9), овие мотиви се главно застапени во втората подгрупа споменици (Т.VIII). Тука редовно го заземаат централното место од долното иконографско поле, лоцирани под арката, а се јавуваат и во горното иконографско поле, во средиштето на фронтонот (Т.VIII:4,8,9; Т.IX:4). Досега познатите

<sup>72</sup> Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...*, 111.

<sup>73</sup> E. Esln, *The Conjectural ...*, Pl. II / b.

примери покажуваат дека не постои доследност во смисла на формата, т.е. варијантата на кружниот мотив и местото што го зазема на стелата. Така, кругот со розета, како и оној без неа, се јавува и во долното и во горното иконографско поле. Овој елемент како мотив е доста присутен во горниот дел на римските надгробни споменици од Балканот и Мала Азија (примери: **T.XII**).

Откривањето на значењето на овие мотиви е сложено, што сметаме дека се должи на мешањето на неколкуте манихејски парадигми што овој мотив ги застапувал. Се чини дека таквата состојба довела до појавата, кружните елементи на нашите споменици да се јавуваат во неколку значења кои не се доследно фиксирани за одредена иконографска варијанта.

Увидот во манихејските и гностичките текстови не наведува на четири парадигми, па оттука и четири можни значења на овие елементи, кои во некои случаи можат и подецидно да се определат во контекст на местото што дадениот мотив го зафаќа на стелата и неговиот однос со другите иконографски елементи.

### а) Сонце

Согледани од аспект на формата, сите наведени кружни мотиви би можеле да го носат значењето на сонце, особено ако се има предвид дека ликовното доживување и претставување на сонцето во минатите епохи често се разликувало од неговите типични денешни шематизации во вид на диск обиколен со зраци. Во два случаја (**T.VI:3,14**), заклучивме, со висок степен на сигурност, дека сонцето на нашите стели е прикажувано во вид на шестокрака розета (која не е впишана во круг). Според тоа, не е исклучена можноста дека соларно значење можеле да имаат и розетите впишани во круг, а и веќе обработениот мотив на прстен со три стрелки (**T.VI:8-12**). Но, како подлога за евентуалната ваква идентификација на некои од кружните мотиви, неопходно ни е сумирање на значењето и улогата на сонцето во манихејското учење.

Во манихејската митологија сонцето и месечината имаат клучно значење, како елементи кои припаѓаат во сферата на Светлината. Сонцето е создадено од елементот *“Блажен оган”* кој припаѓа на категоријата *“Чиста супстанција на богот”*. Заедно со месечината, проповедниците го прославуваат сонцето како *“нетелесно, лишено од образ (изглед, облик? Н.Ч.) и боја”*. Ова се должи на фактот што светлината што ја зрачи, според нив, се восприема преку умот, а не чувствено.<sup>74</sup> Со сонцето се поистоветува и самиот Христос.<sup>75</sup> Видовме дека во основниот мит, сонцето е една од споните во систе-

<sup>74</sup> А. И. Сидоров, *Манихејство...* , 148; М. Brandt, *Izvori ...* , 494.

<sup>75</sup> М. Brandt, *Izvori ...* , 504. Во доцно-манихејските традиции, Христос се поистоветува со *“повеќекракото сонце”* (= розета?): А. Соловјев, *Симболика ...* , 38, 45, 46.

мот за црпење и пренесување на светлосните честички (заробени во човековото тело и материјалниот свет), од земјата до “Царството на вечната светлина”. Преку “Столбот на светлината” и “Тркалото за црпење на душите”, тие втасуваат на месечината која, по полнењето и заокружувањето, ги предава на сонцето - претпоследната станица до “Царството на светлината”.

Според ваквата хиерархизација, значењето на сонце, со најголем степен на веројатност, би можеле да го носат оние кружни и розетести елементи кои на стелите стојат во зоните лоцирани над претставите на “Столбот на светлината” и “Месечевите чунови”. Ако се прифати овој став, тогаш, со сонцето би можеле со голем степен на сигурност да се идентификуваат претставите прикажани во фронтоните на стелите (Т.VIII:4,8,9; Т.IX:4), додека со многу помал степен на веројатност и оние поместени во арките (Т.VIII).

Во најмалку два примера (Т.VIII:4,8), централниот кружен мотив се јавува два пати на еден ист споменик, и тоа еднаш лоциран во долната и втор пат во горната иконографска зона, т.е. фронтонот. Ова секако значи дека кружна форма имале два симбола со различно значење. Соларното значење е секако едното од нив, додека другите се предмет на наредните пасуси.

### б) Тркало за црпење на душите

На едниот од спомениците на втората група (Т.VIII:1), според публикуваниот цртеж, во центарот на арката е изведен кружен елемент, чии внатрешни пречки, на целиот мотив му даваат изглед на тркало. Со оглед на оштетеноста на спомениците и несовершеноста на публикуваните фотографии, не е исклучена можноста, овој детаљ да бил впишан и кај некој од другите аналогни мотиви во оваа група.

Мотивот на тркалото интерферира со неколку манихејски митологеми и метафори. Така, во основниот манихејски мит, тркалото се појавува како дел од инструментариумот што Третиот пратеник (првенецот на Третата еманација) го создал со цел да ги ослободи светлосните честички заробени во светот на материјата и темнината. Во контекст на манихејските сотеролошки проповеди, со сличен механизам се извлекуваат и душите на блажените покојници од заточеништвото во твар(та). Заточеништво кое се провлекува низ долгата низа последователни животи (мачни реинкарнации од едно во друго суштество).<sup>76</sup> Во “Acta Archelai”, овој механизам се нарекува “Справа со 12 садови”, при што, од приведениот опис станува јасно дека на оваа митска машина, како парадигма ѝ послужил “долапот” - дрвеното тркало со садови поставени на работ, наменето за црпење вода од корито на река или езеро и наводнување на нивите. “Кога тој (синот на Богот на светлината) дошол, тој за

<sup>76</sup> M. Brandt, Izvori ... , 508.



*спасението на душите создал машина со дванаест садови, која вртејќи се, ги подига нагоре душите на умрените. Земајќи ги со зраците, "големото светло" ги прочистува и ги предава на месечината и на тој начин се полни таканаречениот круг на месечината".<sup>77</sup>*

Фактот што долапот во реалноста служел за транспорт на вода и фактички бил услов за одржување на животот, укажува на идентификацијата на светлосните души на просветлените верници со водата. Оваа релација ја одразува симболот "светлосна вода", присутен во античките и ориенталните мистички традиции, врз кои се надоврзуваат и "водата на заборавот" и "водата на сеќавањето".<sup>78</sup> Водата на заборавот го елиминира сеќавањето за преегзистенцијата и со тоа ги условува реинкарнацијата и метампсихозата. А, пак, водата на сеќавањето го предизвикува сеќавањето за преегзистенцијата, со што го прекинува вечниот круг на селење на душите од едно во друго тело.

*Дали значењето на овој симбол може да се однесува и на останатите кружни мотиви поставени во средиштето под арката, без разлика што наместо рамни пречки, во нивната внатрешност е поместена шестокрака розета?*

Сметаме дека во прилог на потврдниот одговор на ова прашање одат три аргументи:

- Идентичната позиција на обете варијанти во рамките на споменикот и потесната иконографска констелација говори дека наспроти формалните разлики, не можело да се работи за симболи со различно значење.

- Релацијата со другите иконографски елементи (поставеност во долната иконографска зона, локација под претстави на месечеви чунови и други кружни мотиви во калканот) говори многу повеќе во прилог на значењето на "Тркалото", отколку на Сонцето.

- Разликите меѓу идеалниот пример (круг со впишани пречки) и останатите (круг со впишана розета) се доста мали и можат да бидат продукт на формалното мешање со слични кружни или розетести мотиви и нивната недоследна примена на спомениците.

Во контекст на овие аргументи, сметаме дека и останатите кружни елементи со шестокраки розети, лоцирани во средишниот простор под арките, изворно имале облик на тркало или пак, тоа значење го иницирале без разлика на тоа што наместо пречки, во нивната внатрешност стоела розета.

*Кое е значењето на парот симетрични елементи поставени лево и десно од кружните мотиви под арката?*

<sup>77</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 508; A. Л. Кац, *Манихејство ...*, 173; A. И. Сидоров, *Манихејство...*, 149. Употребата на ова утилитарно техничко средство, во овој сотеролошки мит се базира врз симболичката релација меѓу црпењето вода (како услов за развој на земјоделските култури) и црпењето на човековите души (како услов за надминување на смртта): A. Л. Кац, *Манихејство ...*, 174. Тркалото во манихејските списи се јавува и во два други контекста - како "Тркало на ѕвездите" и "Тркало на стихииите" (Е. Б. Смагина, *Истоки...*, 54). Но, тие, во случајов не ни се чинат соодветни за иконографската структура што ја имаме на нашите споменици.

<sup>78</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологомена ...*, 84 - 88.

Во првиот од наведените случаи, во контекст на наведената митологема, двата издолжени предмета со полукружен горен дел би можеле да ги прикажуваат црпките (т.е. лејки), поставени на долги држалки, со кои душите се пренесуваат од тркалото до следниот пункт - месечината (Т.VIII:1). На останатите две стели станува збор за калинки, чие значење веќе го обработивме.

### **в) Круг на последователни реинкарнации (раѓања и умирања)**

Според манихејското учење, човековата светлосна природа, т.е. неговата душа, е осудена на постојано движење низ светот на темнината и материјата и на повторни раѓања и умирања, проткаени со страдања и болка. Овој круг на реинкарнации и во манихејството, под влијание на хиндуизмот, бил нарекуван “Самсара”. Се сметало дека прифаќањето и доследното спроведување на принципите на манихејското учење, доведуваат до прекин на овој круг, негово напуштање и бесмртна и блажена егзистенција во “Царството на вечната светлина”.<sup>79</sup>

Во контекст на ова значење, можна нова димензија добиваат и калинките. Поставени покрај кругот, односно надвор од него, тие веројатно сугерирале на спасението и на бесмртноста, како категории кои се во опозиција со “Кругот на непрекинати раѓања и умирања” и надвор од него.

### **г) Топка на темнината**

Во манихејскиот мит постои уште еден елемент кој со својот кружен облик би можел да интерферира со претставите што ги обработуваме. Но, неговиот општ контекст со останатите симболички елементи на стелите, во извесна смисла го намалува степенот на веројатност на оваа хипотеза. Станува збор за веќе спомнатата митологема за “Ужасната топка на темнината” (*Globus horibilis*) во која, по конечното ослободување на светлината од светот на материјата, ќе бидат збиени и заробени сите оние светлосни честички кои не успеале да се ослободат од материјата и силите на темнината и злото (вклучително и душите на оние што не ја достигнале гнозата). Според Св. Августин, “малтерот” на оваа топка ќе го сочинуваат душите на грешните.<sup>80</sup>

Од денешен аспект е тешко да се поверува дека централниот мотив на така впечатливите надгробни споменици бил резервиран за најпесимистичкиот и најзаканувачкиот симбол на манихеј-

<sup>79</sup> M. Brandt, Izvori ... , 508. Верувањето во метампсихоза, во манихејството можело да втаса директно, преку хиндуистичките религиозно-филозофски претстави (како последица од патувањата на Мани во Индија) или посредно, преку гностичките учења (за ова: А. И. Сидоров, Манихејство... , 152; M. Brandt, Izvori ... , 497). Метампсихозата била едно од темелните обележја и на тракиската религија (B. Gabričević, Studije ... , 67, 68).

<sup>80</sup> А. И. Сидоров, Манихејство... , 153, 154.

ската митологија. Но, ако се има предвид големата сериозност и крајната доследност на ова учење и на неговите проповедници, овој клуч за симболиката на наведените мотиви станува исто толку веројатен како и претходните.

Во овој, како и во претходниот случај, парот плодови од калинки, како симболи на бесмртноста би го носеле карактерот на опоненти на мрачната судбина што ја апострофирал централниот мотив.

За позаокружено претставување на сознанијата за наведените кружни иконографски елементи, приложуваме мотив од една стела пронајдена во Dionysopolis, Мала Азија,<sup>81</sup> на која, според нашите сознанија е претставен иконографски елемент кој би можел да интерферира со сите тука наведени манихејски симболи (Т.XI:5 спореди со нашите стели од Т.VIII). Основниот прстенест габарит на мотивот е дополнет со елемент кој и на формално ниво е особено типичен за нашите споменици. Станува збор за систем од двојни стрелки, лачно свиени кон надвор и кон внатрешноста на кругот, за кои сметаме дека, како и во случајот со нашите стели, ја означувале Божествената светлина. И во овој случај е тешко да се даде предност на едното од горе предложените толкувања на кружните мотиви. Присуството на стрелките, т.е. светлината, можеби повеќе го преферира значењето на *“Тркало за црпење на душите”*, отколку *“Кругот на непрекинати реинкарнации”*. Но, присуството на стрелките кои се упатени кон внатрешноста на кругот не го исклучуваат ни значењето на *“Топката на темнината”*, означувајќи ги оние светлосни честички кои во неа ќе останат вечно заробени.

## 5. Свезда

На кавадаречката група надгробни споменици, поточно оние што, според специфичните иконографско-симболички елементи ги вклучивме во нашето истражувања, нема многу елементи кои би можеле да се протолкуваат како ѕвезди. Иако според наше мислење е малку веројатно, такво значење им се давало на розетестите мотиви поставени близу претставите на месечината (на пример: Т.III:4; Т.VI:3).

Ваквото толкување на розетите, лоцирани покрај месечината, досегашните проучувачи го прифаќаат во контекст на реалниот однос на овие елементи во природата (месечината и ѕвездите, вообичаено на небото стојат заедно), или пак, во контекст на нивното заемно функционирање како симболи во некои религиски или митолошки претстави од овој период.

<sup>81</sup> Monumenta ... , Vol. IV, T. 61.

Во контекст на нашата основна теза, можеме да кажеме дека, и покрај присуството во манихејското учење, ѕвездата во него не заема особено важно место, особено не во процесот на спасението на човековата душа. Ваквата секундарна позиција на овој елемент ја покажува и нејзиното место во основниот манихејски мит, според кој “Живиот дух”, т.е. “Творецот”, при создавањето на небесните тела, сонцето и месечината ги создал од оние светлосни честички кои не претрпеле мешање со темнината, додека, пак, од оние делови на светлината кои во мала мера сепак стапиле во контакт со неа, ги создал ѕвездите.<sup>82</sup>

## 6. Месечина

Станува збор за едниот од најчестите мотиви на нашите споменици и за симболички елемент кој не придизвикува колебања во однос на неговата идентификација.<sup>83</sup> На обработуваните стели се јавува во форма на млада месечина (Т.III:4,6,8; Т.IV:1,2; Т.V:7,8; Т.VI:3,14; Т.VIII), но, не е исклучена можноста, во разните кружни мотиви присутни на овие споменици да била кодирана и полната месечина. Таквата можност е веројатна, со оглед на акцентираниот присуство на оваа месечева мена во манихејските сотеролошки митови.

На кавадаречките споменици, местото на младата месечина е резервирано во високите зони на споменикот - најчесто во горните два агла на долното иконографско поле или поретко во фронтонот на споменикот. Заслужува внимание фактот што во сите случаи, младата месечина е прикажана во хоризонтална позиција, во вид на “месечев чун”.

На ова место мора да се напомене дека месечевиот чун спаѓа во онаа категорија иконографско-симболички елементи кои не се специфични само за кавадаречката група споменици, туку се јавува и на надгробните споменици од поширокиот простор на Македонија, Балканот и Римското царство (примери: Т.XII:2-6). Ова се должи на фактот што овој симбол бил широко распространет и почитуван на просторот на Балканот во рамките на повеќе религии и учења. Во некои од нив тој дури имал и функција, аналогна на онаа во манихејството (како елемент кој заедно со сонцето е вклучен во посмртната судбина на покојниците.<sup>84</sup> Поради тоа, во оваа фаза на истражување, овој елемент не го зедевме како клучен услов за од-

<sup>82</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 494.

<sup>83</sup> Толкувањата на овој мотив од кавадаречките стели, кај досегашните истражувачи се сведува на слободни асоцијации кои не се придружени со конкретни иконографско-симболички анализи и аргументации (примери: Ж. Винчиќ, *1 000 години...*, 353; N. Proeva, *Steles ...*, 142).

<sup>84</sup> За местото на месечината во овие религии и учења, види: А. И. Сидоров, *Манихејство...*, 148; В. Gabričević, *Studije ...*, 60 - 64.

бир на спомениците, доколку тој не е придружен со други иконографски елементи кои се специфични само за оваа група.

Овој пристап на селективност во однос на мотивот на месечината не го девалвира неговото место во манихејската догма. Во митологијата и особено во сотерологијата на ова учење, таа (заедно со сонцето) зазема извонредно важно место. Месечината како космички елемент, спаѓа во светлосната сфера и е создадена од *“Чистата супстанција на богот“*, односно елементот *“Блажена вода“*. Светлината што месечината ја испушта, не се восприема чувствено, туку умствено, поради што проповедниците, заедно со сонцето ја прославуваат како *“нетелесна, лишена од образ (изглед, облик ? Н. Ч) и боја.“*<sup>85</sup>

Нејзината улога и симболика во ова учење е очевидна и јасна. Според основниот мит што веќе го наведовме (стр. 29), таа е едниот од елементите на механизмот за спасение на светлосните честички, односно душите на просветлените покојници. По нивното црпење преку *“Тркалото“* и искачување по *“Столбот на светлината“*, душите се префрлаат на Месечината, при што таа постепено се полни и откако ќе го достигне обликот на полна месечина *“ги праќа на исток“*, т.е. кон Сонцето, од каде што натаму доспеваат во *“Царството на вечната светлина“*.<sup>86</sup> Во процесот на спасението, ова небеско тело нема само улога на превезувач. Човековата душа, по смртта и вознесението на Месечината, таму престојува извесно време, при што во месечевата супстанција се раствора оној нејзин дел кој не ѝ припаѓа на сферата на разумот, додека разумниот дел се искачува кон сонцето.<sup>87</sup> За значењето на ова небеско тело говори манихејската практика на ноќни молитви кои, доколу дадената ноќ била видлива месечината, се изведувале со лице свртено кон неа.<sup>88</sup>

Фактот што на нашите споменици, младата месечина по правило се јавува во хоризонтална позиција, интерферира со нејзината доминантна функција во манихејското учење, според кое таа и сонцето се *“бродови“* или *“чунови“*, односно превозни средства кои постојано ги пренесуваат светлосните честички ослободени од светот на темнината (= душите на просветените покојници ослободени од плотта) кон *“Небескиот рај“*.<sup>89</sup> На ликовно ниво, оваа митологема најдобро ја илустрира следнава аналогија.

Во веќе спомнатите ликовни претстави насликани на текстил, пронајдени во манихејскиот манастир во Qocho (ујгурска престолнина во периодот меѓу 850 - 1212 г.) се јавува и мотивот на младa месечина, прикажана хоризонтално во вид на чун кој плови по

<sup>85</sup> А. И. Сидоров, Манихејство..., 148; M. Brandt, Izvori ..., 494.

<sup>86</sup> M. Brandt, Izvori ..., 516; А. Л. Кац, Манихејство ..., 173.

<sup>87</sup> А. И. Сидоров, Манихејство..., 149 (тука види и за уште еден контекст на месечевиот чун во манихејската митологија, кој во моментот не го сметаме за актуелен во однос на нашите истражувања).

<sup>88</sup> А. И. Сидоров, Манихејство..., 155.

<sup>89</sup> M. Eljajade, Istorija ... II, 307.

небото, додека во него седат човечки фигури (Т.VII:1,3). Овој мотив се смета за илустрација на наведените манихејски претстави за патувањето на блажените покојници кон рајот.<sup>90</sup> И покрај големиот временски распон меѓу нашите споменици и овој пример, сепак го приложуваме како илустрација на овие содржини кои на кавадаречките стели не се вака наративно прикажани, туку само назначени.

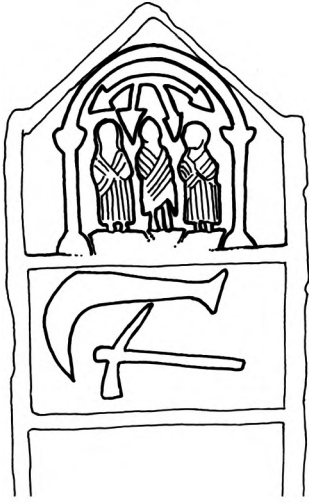
Со местото што месечината го зазема во патеката по која се одвива спасението на душите, интерферира и нејзината локација на нашите споменици. На нив, таа е најчесто поставена во горните зони од долното иконографско поле, што според предложената просторна организација, соодветствува на местото меѓу земјата и “Царството на вечната светлина”. Ова канонизирање на нејзината локација, го потврдува дури и најдалечниот и нетипичен примерок од околината на Свети Николе (Т.III:6), каде што месечевиот чун стои над правоаголниот предмет што го идентификувавме како “Столб на светлината”.

## **7. Орудија и други предмети во долната иконографска зона**

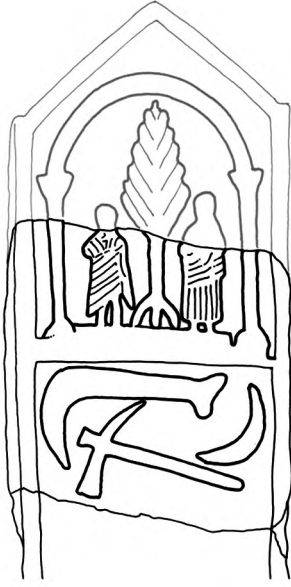
### **а) Срп и “асција”**

Клучниот елемент што ја диференцира едната од подгрупите на кавадаречките споменици е присуството на орудија во долното иконографско поле (Т.IX:1,2,4,7,8; Т.XIII:5-10). На стелите од групата, во ова поле, по правило (во 5 засега познати примери), секогаш заедно се присутни две, во основата многунаменски алатки. Првата има облик на срп со свиено сечило, зашилен врв и издолжена држалка, благо проширена на задниот дел. Станува збор за алатка која можела да служи како срп за жнеење жито, но и како сор за кастрење плевел или гранки. Втората алатка, исто така многунаменска, според латинската терминологија се определува како *ascia*. Застапена е и на групата наједноставни надгробни стели, повторно поставена во долната зона на споменикот под претставите на дрвјата и розетите на врвот (Т.IX:9). Алатката наречена асција, била составена од работен дел од железо (проширен на едната и зашилен на другата страна), насаден на дрвена држалка. Според големината и начинот на финалната обработка, ова орудије можело да се користи како земјоделска алатка за окопување на растенија и ископачување на плевел. Во помала, поцврсто изведена и наострена форма, можела да служи и како секира, тесла или пак, како алатка во градежништвото (за делкање камен, тула итн.).

<sup>90</sup> E. Esin, *The Conjectural ...*, Pl II / b.



1



2



3



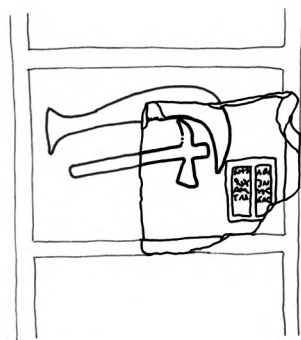
4



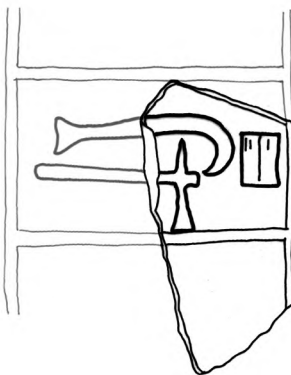
5



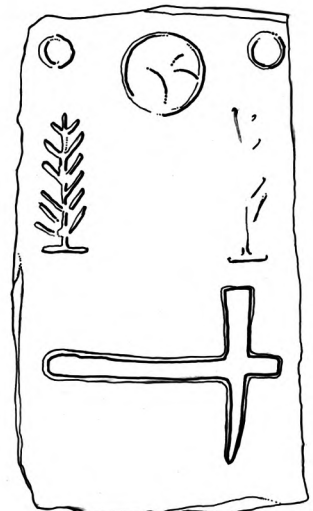
6



7



8



9

Мотивот на орудијата, па дури и конкретно на наведените алатки, не е редок на надгробните споменици и во другите подрачја на Римското царство. Како најсоодветни би можеле да ги наведеме аналогиите од Источниот Медитеран и особено оние од Мала Азија (види стр. 83 ; **Т.ХIII:11,12,13** спореди со **5-10**).<sup>91</sup> Но, сметаме дека, со оглед на нивната важна улога во човековото секојдневие, во секоја културна и религиска средина се формирале и специфични нијанси на нивното симболичко значење.<sup>92</sup> До симболиката на овие орудија на нашите споменици доаѓаме со заемно проследување на нивното значење во манихејските и гностичките текстови, анализата на контекстот во кој се наоѓаат на нашите стели (позиција во базичната просторно-симболичка схема на споменикот) и констелацијата што ја сочинуваат со другите иконографски елементи.

Како што е познато, манихејското учење ја негира и ја смета за зло и грев секоја активност која претставува материјална креација и продолжување на вечниот круг на животот и смртта. Многу секојдневни активности, вообичаени за луѓето од оваа епоха, од аспект на ова учење биле третирани за зло и затоа што се сметало дека нивното практикување доведува до повреда на живите суштества (не само на луѓето и животните, туку и на растенијата) во кои, според манихејците, исто така биле содржани честички на суштествениот и највозвишен космички елемент - Божествената светлина. Овие принципи доследно морале да ги почитуваат високите редови на манихејците (*electi* - избраните), додека секоја пониска скала била во таа смисла повеќе толерирана. Во таквите активности спаѓале сите трудови дејности, при што во верските текстови посебно се акцентира сечењето и воопшто уништувањето на билките.<sup>93</sup> *“Манихејците верувале дека тревите и дрвјата живеат и ‘животот’ во нив чувствува и страда кога некој ги повредува. Оттаму, тие не смееле да кинат, односно да отстрануваат делови од нив, затоа што, наводно со тоа им се предизвикувало мачна болка. За грев исто така се сметало чистењето на земјата од трње.”* Според зборовите на манихејските критичари, *“тие и земјоделието го обвинуваат како дејност која е виновна за бројни убиства”*.<sup>94</sup> Се проповедало дека *“оној што сосекува растенија, при повторното раѓање ќе биде овоплотен во телото на нем човек”*,<sup>95</sup> или, пак, *“ако некој жнее, ќе биде пожнеан...”*.<sup>96</sup> Како парадигма на овие негативни постапки, може да се земе едниот од архонтите во основниот манихејски мит, наречен токму *“архонт на жетвата”*, кој на земјата праќа болест и

<sup>91</sup> На пример: Monumenta ... , Vol. I: 67, 72, 82, 147; Vol V: 67, T.30; Vol VI: T.50.

<sup>92</sup> За некои досегашни толкувања на овие мотиви: Ж. Винчиќ, 1 000 години... , 352.

<sup>93</sup> M. Brandt, Izvori ... , 496, 497, 526; аналогни правила имале и масалијаните:

Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 121.

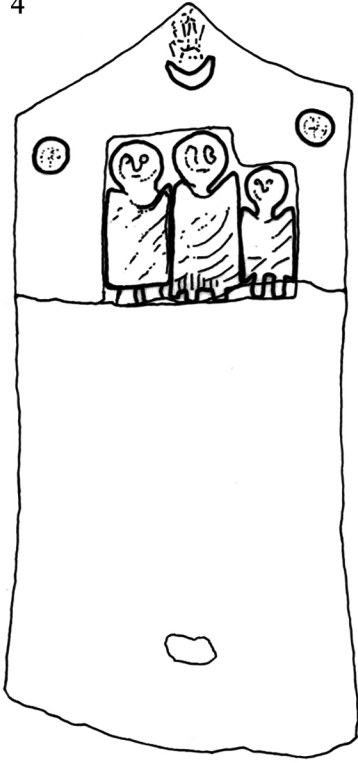
<sup>94</sup> А. И. Сидоров, Манихејство... , 150.

<sup>95</sup> M. Brandt, Izvori ... , 497.

<sup>96</sup> А. Л. Кац, Манихејство ... , 173, 174.



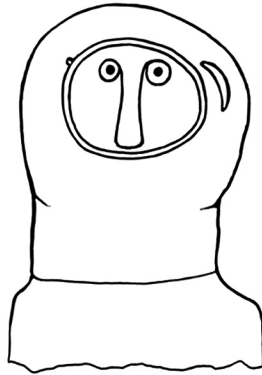
4



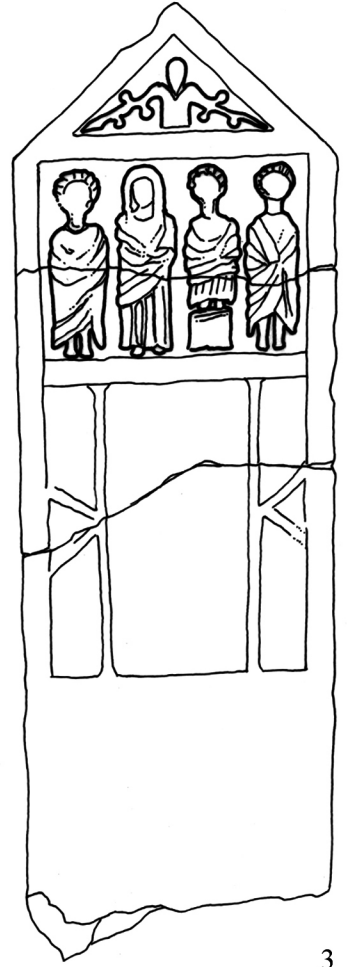
1



2

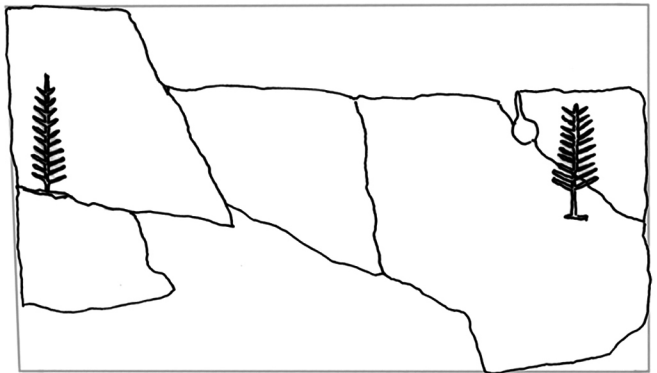


6



3

5



смрт “сечејќи ги корењата на животот на луѓето” со што тие умираат.<sup>97</sup>

Од приложените факти може да се заклучи дека едниот од клучните мотиви во манихејското учење, врз кој се базира негативното значење на земјоделските алатки произлегува од симболичката релација: “душа, т.е. светлосна суштина на луѓето = растение, т.е. дрво” од која следи врската “орудија за третирање на растенијата (земјоделски и други алатки) = средства за измачување на човековата душа”.

Согледувајќи го присуството на парот алатки во контекст на приложените согледувања, може да се забележи прецизната интерференција меѓу овие две орудии и најчестите трудови постапки критикувани од манихејските проповедници. Од една страна тоа е сечењето и жнеенето (особено на житото) застапено на спомениците преку српот и од друга, корнењето и ископачувањето (особено на трњето) присутно преку асцијата (најчесто поистоветувана со трнокопот). Во таа смисла може да се заклучи дека во нижната иконографска зона на оваа категорија споменици, биле претставени симболите на земниот грев и тоа прикажани како опозиција на содржините од зоната лоцирана над неа, која исто така на симболичен начин ја прикажувала светлата посмртна судбина на оние што не грешеле и ја прифаќале гнозата.

На некои надгробни споменици од Мала Азија, покрај српот и асцијата, се јавува и претстава на пар говеда впрегнати во рало (Т.ХIII:14,15). Неретко се присутни и орудии кои влегуваат во сферата на домашните активности на жената во куќата (вретено, веројатно фурка и огледало). Доколку идните анализи укажат на манихејскиот карактер и на некои од овие споменици, мотивот би можел да се протолкува низ концептот што предмалку го изложивме. Тој добро би се вклопил во долното иконографско поле на стелите, каде што се претставени елементите од земниот (грешен) живот на покојникот, а во тие рамки и орањето на земјата како чин кој бил омразен во рамките на манихејското верско учење.

### б) Табличка за пишување (диптих)

На два фрагментарно зачувани споменика (Т.IX:7,8), покрај спомнатите две орудии е претставена четириаголна рамка, поделена на две полиња каде што во едниот пример се врежани букви. Претпоставуваме дека букви имало и во другиот случај, но авторот на скицата, не им обрнал доволно внимание, прикажувајќи ги само како кратки цртчици. Врз основа на изгледот на прикажаниот предмет е јасно дека се работи за таканаречен диптих - сплет од под-

<sup>97</sup> А. Л. Кац, Манихејство ... , 171.

врзани дрвени таблички, премачкани со слој восок, наменети за пишување, односно бележење.<sup>98</sup> Иако поретко, овој мотив е застапен и во други делови на Римската империја (пример од Мала Азија: **T.XIII:15**). На кавадаречките стели, присуството на овој предмет може да се објасни на два начина, врз основа на тоа дали тој ќе се сфати во служба на самото манихејско учење (како книга или бележник наменет за проповеди) или како пописен бележник за вообичаено, профано деловно работење.

Ако прикажаните мотиви се прифатат во значење на деловни бележници (наменети за разни производствени, трговски и општествени активности), тогаш и нивното значење стои во истиот контекст со спомнатите алатки и го илустрира гревот, типичен за луѓето од повисоките сталежи, кој не влегувал во сферата на претходно наведените анатемисани трудови активности.<sup>99</sup>

Но, ако се прифати другото значење, можно е овие таблички да сугерираат токму на спротивното - на она што е пожелно да го прави оној што сака да го доживее спасението. Во истите списи во кои се критикуваат спомнатите трудови активности, веднаш се дава и парадигма на идеалните припадници на манихејската вера според која *"... нивна главна должност е да проучуваат, препишуваат, преведуваат верски списи, да се задлабочуваат, да размислуваат, да се молат и да постанат"*.<sup>100</sup> Во тој контекст, присуството на табличките за пишување, на нашите споменици би било во функција на симболи на манихејската вера. Ова би се должело на нејзиниот карактер на *"религија на книгата"*<sup>101</sup> односно, од една страна доминацијата на мисионерскиот пристап и сферата на *"учење"* и од друга, целосното отсуство на обредните активности. Ова мошне добро го покажува една илустрација од *"Турскиот манихејски манускрипт"*, датиран околу 9 век, на кој група *"electi"* се прикажани токму во наведената (очевидно за нив парадигматична) функција - како пишуваат на листови.<sup>102</sup>

Двете орудиа заедно со првото од предложените значења на табличките за пишување ја заокружуваат дуалистичката симболичка структура на нашите стели, прикажувајќи ги, во долната зона на споменикот симболите на гревот, како опозиција на спасението претставено во горната зона. Доколку се претпостави како точна втората од предложените опции во врска со диптихот, истава опозиција се заокружува уште еднаш во рамките на долната иконографска зона. Имено, на оние што ја набљудувале стелата, во исто-

<sup>98</sup> Се чини прифатливо базичното значење на овој елемент што го дава Ж. Винчиќ, (1000 години... , 352) и тоа како симбол на знаењето, мудроста и духовната активност.

<sup>99</sup> Според манихејските проповеди, богатиот кој нема да се отргне од кругот на постојани реинкарнации, во своето следно овоплотување ќе стане сиромав кој ќе моли за милосрдие (А. И. Сидоров, Манихејство... , 152).

<sup>100</sup> M. Brandt, Izvori ... , 527.

<sup>101</sup> И современите проучувачи, манихејството го категоризираат како *"религија на книгата"* (M.Eijade, Istorija ... II, 304, 309).

<sup>102</sup> E. Esin, The Conjectural ... , Pl. II / a.

то поле им биле прикажани двете опции меѓу кои морале да се определат: од една страна орудијата како симболи на материјалната егзистенција и од друга - книгата како симбол на манихејското учење и посветеноста кон духовното. Во горната зона било претставено блаженството што ги чека оние кои по ова прашање ќе се одлучат правилно.

Н. Проева, констатира дека на едниот од кавадаречките диптиси е врежано името *Семела*, но притоа, за жал, не приложува никакви докази (фотографија или цртеж на натписот).<sup>103</sup> И оваа констатација, доколку се покаже како точна, добро може да се вклопи во нашето манихејско читање на овие споменици. Не се чини логично толкувањето на овој автор дека се работи за име на божица, дадено на покојникот, од причина што не е лоцирано во натписното поле на споменикот, каде што тоа вообичаено се испишува. Се чини поверојатно дека и тука, името на Семела (= Сибила) е присутно како *пруник* и *дух утешител* - функција што овој лик ја имал во дуалистичките еретички учења.<sup>104</sup> Како и во други случаи, присуството на овој пагански лик во манихејската доктрина е плод на адаптирањето на именуваната паганска божица (застапник на категориите *мајка - земја - раѓање*) во сферите на сотерологијата. Во една парцијална - симболичка форма, оваа компонента можеме да ја побараме и во вулвата, прикажана во фронтонот на едниот од нашите споменици, најверојатно како рај изедначен со матката, рајската градина и постелката (види стр. 48; T.VIII:2).

### в) Мотив на месечина

Во еден случај, во долното иконографско поле, покрај наведените предмети се наоѓа и мотив на косо поставена млада месечина (T.IX:2). Присуството на овој елемент, доколку тој се сфати во буквална смисла - како месечина (т.е. небеско тело), не може да се вклопи со карактерот на другите елементи прикажани во полето (предмети од секојдневието). Во прилог на разрешувањето на оваа енигма предлагаме хипотетично решение кое би можело да се вклопи во општиот контекст што го одразуваат останатите предмети. Но, неговото докажување сепак би барало дополнителни аргументи.

Познато е дека во манихејските текстови особено се акцентира негативниот карактер на лебот, кој се третира како краен резултат - квинтесенција на цел систем од постапки кои ова учење ги осудува како грешни. Сериозноста на овој став најдобро ја покажуваат молитвите што манихејците (особено оние од повисоките слоеви) морале да ги изговорат пред јадењето на лебот. Еве како гласи

<sup>103</sup> N. Proeva, *Steles ...*, 146.

<sup>104</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...*, 17 - 25, 92, 93, 121.

една ваква “заштитна реч пред лебот”: *“Не те жнеев јас, ниту те мелев, не те стискав, ниту пак, те ставав в печка. Друг тоа го направил и те донел кај мене; јас без вина те јадам”*. Натаму, во истиот извор, се говори: *“Ако некој жнее, тој ќе биде пожнеан, ако некој фрли пченица, и самиот ќе биде фрлен, ако некој меси тесто и самиот ќе биде месен, кој пак, печел леб и него ќе го испечат”*.<sup>105</sup>

Јасно е дека овие информации сугерираат на лебот, односно на некој сличен производ од тесто, обликуван во чунеста форма, како едно од можните значења на наведениот месечест мотив. Во прилог на ова може, исто така хипотетично, да се стави еден сè уште непубликуван споменик од Велес, на кој во долното иконографско поле е прикажан човек кој пред себе во рацете држи хоризонтално поставено орудие со долга држалка и триаголен врв. Според обликот и начинот на кој ова орудие се држи, сметаме дека би можело да станува збор за дрвена лопата за ставање и вадење на лебот од фурна. Доколку оваа претпоставка се покаже како точна, тогаш и овој споменик би претставувал илустрација на наведената молитва и особено на делот *“... кој пак, печел леб и него ќе го испечат”*. Горе, во фронтонот на истиот споменик е прикажано стилизирано иглолисно дрво, веројатно како симбол на идеалната суштина или крајната фаза на спасението, како опозиција на прикажаниот грев.

На крајот, не сакаме да премолчимо уште една хипотеза за значењето на мотивот на месечината, прикажан на нашето поле, кој повторно останува во истата сфера - исхраната. Познато е дека постот морале да го практикуваат сите манихејци, без разлика на рангот на кој припаѓале, и тоа по еден или два дена во неделата и уште цел месец во текот на годината. Овие денови се определувале според позицијата на младата месечина во однос на одредени соѕвездија.<sup>106</sup> Можно е и во нашиов случај присуството на младата месечина да го симболизирило постот, т.е. неговото доследно практикување, како еден од условите за спасение на душата.

## 8. Арка

Арката спаѓа во оние мотиви кои на кавадаречката група надгробни споменици се најзастапени. Се јавува во две варијанти: кај првата (пореалистично прикажана), лакот се потпира на два странични столба, со повеќе или помалку акцентирани капители и бази (примери: **T.III**; **T.VIII:2-4**); кај втората, поедноставна варијанта, арката е формирана од еден единствен, полукружно свиен сегмент, на

<sup>105</sup> Извадок од Acta Archelai (А. И. Сидоров, Манихејство..., 151, 152; А. Л. Кац, Манихејство ... , 174, 177).

<sup>106</sup> M. Brandt, izvori ... , 528.

кој нема никакви расчленувања (T.IV:3; T.VIII:1). Во групата прикажана на T.VIII се следи постепеното схематизирање на овој мотив, кој доведува до негова трансформација во едноставна ниша (примери: T.VIII:5; T.IV:2). Познат ни е само еден случај на усложнување на мотивот на арката, при што таа, од лево и десно е дополнета со по уште едно мало засводување, потпрено на два дополнителни полустолба (T.VIII:9).

Во поголемиот број случаи, арката е прикажана во долното иконографско поле, но постои една подгрупа споменици (T.IX:1-3,5) на која овој мотив ја исполнува горната иконографска зона, што го опфаќа фронтонот на стелата и се спушта кон оној нејзин дел каде што, кај повеќето други се протега долното иконографско поле.

Во подгрупата прикажана на T.VIII, арката е неизоставен елемент и основа врз која се гради целата, прилично канонизирана композиција на долното иконографско поле. За разлика од претходната група, на овие споменици во арката и надвор од неа не се јавуваат човечки фигури. Наместо тоа, под неа, во централниот дел се претставува кружен елемент, во некои случаи придружен со пар симетрично поставени плодови од калинки и други предмети. Надвор од арката, лево и десно од неа стојат стилизирани дрвја, а горе - пар месечеви чунови.

Се работи за мотив кој е мошне чест на римските надгробни споменици. Во случајов приложуваме неколку примери од Мала Азија или конкретно Фригија, кои по начинот на моделирање мошне наликуваат на кавадаречките (T.XIV:4,5,6).

Наспроти очевидноста и јасноста на овој мотив, неговото симболичко значење на нашите споменици не може децидно и недвосмислено да се одреди, поради тоа што тој интерферира со три различни, но подеднакво важни симболи во манихејското и гностичкото религиско учење.

- Куката, во нејзината негативна конотација, сфатена како *"Затвор на човековата душа"*, односно телесна черупка која е причина за страдањето на човекот, поврзано со неговата земна, т.е. материјална егзистенција.

- Куката, во нејзината позитивна конотација, сфатена како *"Соба (или куќа) на светлината"*, поистовестена со небескиот рај во кој, по спасението, ќе егзистираат душите на просветлените.

- Вратата, т.е. портата, сфатена како *"врата на спасението"*, односно како влез во процесот на спасението или процесот на преминување на душата од *"куќата - затвор"* (земната егзистенција) кон *"куќата - рај"* (небеска егзистенција).

Доближувањето до вистинското значење на секоја арка прикажана на нашите споменици може да се оствари преку заемно користење на два метода - од една страна, преку проучување на значењето на сите три наведени мотиви во манихејското и гностичкото

учење, и од друга - преку детална анализа на контекстот на арките на самите стели, односно симболичките односи што секоја од нив ги гради со другите елементи во рамките на пошироката иконографска композиција.

#### а) Куќата - затвор на душата

Еден манихејски спис ѝ порачува на човековата душа: *“Душо, немој да копнееш за куќата на проклетството, која сета е создадена од морите на смртта ... Не обзирнувај се на неа, не гледај на телесниот лик ... бидејќи јадот и неволјата заедно со сите маки се враќаат како задушлив затвор, со секое ново раѓање и секоја претсмртна борба”*.<sup>107</sup> Согледан во контекст на оваа порака, нашиот градежен елемент би можел да ја означува куќата како метафора на материјалната - телесна черупка во која е заробена човековата светлосна суштина.

Ова значење би можело повеќе да соодветствува со арките поставени во долната иконографска зона на споменикот, поврзана со земните или преодните фази од човековата егзистенција. Ова особено се однесува на стелите под бр. 1 и 2 на Т. III, каде што парот фигури под арката можат да се сфатат како “светлосни души заробени во своите тела, како в затвор”. Како опозиција на оваа состојба, парот дрвја во калканот од истите стели би ја симболизирал состојбата на ослободеност на душите од телото - затвор, поради што, во него не се прикажани ни арката ниту фигурите. Иако со помал степен на веројатност, можно е ова значење да го носеле и останатите арки, означувајќи ги почетните процеси на спасението кои сепак започнуваат да се одвиваат во материјалниот свет и човековата плот. Во прилог на ова значење оди и парот месечини кои стојат во горните зони на арката (Т.VIII). Доколку се претпостави доследното спроведување на космолошката хиерархија на симболичките елементи од нашите стели, би се наметнал заклучокот дека арката е лоцирана под месечините, што значи, во земната зона или непосредно над неа.

Ова значење би можеле да го носат арките со централен кружен мотив (Т.VIII), доколку се прифати неговото значење на “Круг на реинкарнации”, при што тие би го симболизирале телото - куќа - затвор во кој се одвива цикличното селење на душите. Доколку се прифати другото значење на кружниот мотив - како симбол на “Топката на темнината”, ова значење на арката добива макрокосмички конотации, идентификувајќи се со занданата (“длабока јама покриена со тежок камен”) во која ќе биде вечно затворен овој симбол на непоправливото зло.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> M. Brandt, Izvori ... , 508 (за оваа метафора види ѝ на стр. 495, 496).

<sup>108</sup> A. И. Сидоров, Манихејство... , 153, 154.

### **б) Соба (или куќа) на светлината**

Како опозиција на земната куќа, прикажана како “затвор за човековата душа”, манихејските и гностичките учења ја претставуваат и возвишената градба во која, по спасението, влегува душата на оној што ја прифатил гнозата. Оваа куќа во текстовите се опишува како *палата изградена на небото*, “каква што нема на овој свет”. Одрекнувањето од телесното и враќањето на верникот кон духовното, во еден гностички спис се опишува како “Небеска свадба и влез во брачната соба на светлината”.<sup>109</sup> Парадигма на овие небески градби би можеле да бидат и “широките и цврсти дворци и сали” кои се спомнуваат во манихејскиот мит за раѓањето на Првочовекот во горниот свет.<sup>110</sup> Со ова значење најсигурно би можеле да се поврзат две категории арки од нашите стели:

#### **- Арки во кои се прикажани фигури на покојници кон кои се спуштаат снопови од стрелки**

Познати ни се две такви претстави, лоцирани по една во долната и горната иконографска зона (Т.III:3; Т.IX:1). Ако се согласиме со фактот дека стрелките прикажани на нив ги симболизираат светлосните зраци, тогаш оваа претстава би можела да се протолкува како светлина која го исполнува просторот под арката. Овој детаљ ни дава за право, на оваа градба да ѝ го дадеме епитетот “Соба на светлината”. Фактот што во еден случај (Т.III:3) една стрелка (веројатно и уште една, на спротивната страна) излегува од самата арка, би можел да се протолкува како зрачење со светлина на самата градба, а не само на просторот во неа.

#### **- Арки прикажани во горната иконографска зона**

Заклучокот за небескиот карактер на овие арки (Т.IX:1,2,3,5) се базира врз основната симболичка просторна организација на спомениците, чијашто горна иконографска зона кореспондира со небеските, т.е. со идеалните категории и простори.

### **в) Врата на спасението**

Арките од нашите стели, без разлика на нивното место на споменикот, би можеле да интерферираат и со уште една метафора која суштествено не се разликува од претходната. Станува збор за *портата* или конкретно за *вратата што води во рајот*, односно во “Светот на вечната светлина” која, во манихејските и гностичките текстови се нарекува и “Врата на спасението”.<sup>111</sup> Во евангелието по Јован, Христос се поистоветува со “Вратата” (“*јас сум врата; кој ќе*

<sup>109</sup> M. Brandt, *Izvori ...*, 523.

<sup>110</sup> А. И. Сидоров, *Манихејство...*, 147.

<sup>111</sup> А. И. Сидоров, *Манихејство...*, 160;



влезе низ мене ќе се спаси; и ќе влезе и ќе излезе“). Во псалмот СХVII, 20 стои: “Еве ги портите Господови, праведните низ нив ќе влезат“.<sup>112</sup> Парадигматичниот лик од гностичките текстови, “станувајќи истоветен со спознанието, сјајот и љубовта“, наидува кон “Портите на татковата светлина“.<sup>113</sup> Во оваа смисла е интересен и терминот “Вратата на дхарма“, кој во манихејството доспеал од хиндуистичките традиции, при што во ова учење добил поинакво значење - на поим кој ги означува предусловите за напуштање на светот на сотвореното и влез во “Светот на светлината“. Во еден средно-ирански манихејски текст се говори како Мани, поистоветен со Буда “... им ги отвора портите на спасението на среќните души што ги спасил меѓу Индијците“, внесувајќи ги во нирванумот.<sup>114</sup>

Значењето “Врата на спасението“ најлесно се вклопува во општата иконографско-симболичка структура на кавадаречките споменици и не постои пример на арка која не би можела да го носи ова значење, без разлика на тоа дали се наоѓа во земната или во небеската зона на стелата и кои елементи се прикажани во или крај неа. Ова се должи, пред сè, на широкото значење на овој поим кој, како што рековме, може да се разбере во три значења кои интерферираат со три просторни зони на споменикот:

#### **- Вратата како излез од човековата земна егзистенција**

Ова значење мошне се доближува до значењето на куќата сфатена како “затвор за душата“, поради што можат да го носат сите арки кои, според својата позиција и околните симболички елементи, се врзуваат за нижната, земната, т.е. материјалната и телесна сфера на егзистенција, вклучително и оние примери што хипотетично ги идентификувавме во категоријата “Куќа - затвор за душата“ (Т.III:1,2).

#### **- Вратата како влез во процесот на спасението**

Ова значење интерферира со најголемиот број од арките, вклучително и со оние кои според наведените критериуми одговараат на останатите две категории. Ова особено би можело да се однесува на оние арки во кои се претставени двата клучни симбола на првата фаза од спасението - “Столбот на светлината“ (Т.III:5) и “Тркалото за црпење на душите“ (Т.VIII).

#### **- Вратата како влез во рајот**

Ова значење се доближува до значењето “Соба“ или “Куќа“, поради што можат да го носат сите арки кои според позицијата и ре-

<sup>112</sup> А. Соловјев, *Симболика ...* , 59; М. Ѓоровиќ - Љубинковиќ, *Средњовековни ...* , 42, 43. Метафора на Христос како врата е присутна и кај евангелистите (Матеј: VII-13,14; Лука: XIII-24).

<sup>113</sup> М. Brandt, *Izvori ...* , 525.

<sup>114</sup> М. Brandt, *Izvori ...* , 509.

лација со околните елементи се врзуваат за горните, небески, идеални и духовни сфери на егзистенцијата, вклучително и оние кои хипотетично ги идентификувавме како “Соба на светлината“ или “Куќа на светлината“, (T.III:3; T.VIII:1,2,3,5).



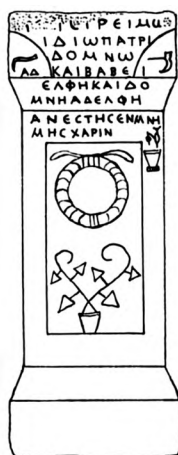
1



2



3



5



6



7

## VI АНАЛОГИИ

Трагањето по аналогии за кавадаречките надгробни споменици (од аспект на нивната иконографија и стилско-ликовните обе-лежја) е во почетна фаза. Познати ни се неколку осамени примери кои во одредени елементи покажуваат сличности со нив. Од поблиското опкружување, тука може да се вклучат неколку споменици кои ги задоволуваат нашите критериуми за втора категорија (види стр. 23, под а ).

### 1. Бугарија

Анализирајќи ја античката надгробна пластика од подрачје-то на денешна западна Бугарија, односно Пиринска Македонија, пред сè областите околу реката Струма, Д. П. Димитров издвојува една група надгробни споменици кои покажуваат одредени стилски и ико-нографски релации со кавадаречката група. Станува збор за напуш-тање на вообичаеното за овој период пластично моделирање на фигурите и примена на дводимензионалност и линеарност, просле-дено со схематизација и орнаментирање на наборите од облеката. Во оваа смисла, авторот ги посочува сличностите меѓу овие надгроб-ни споменици со некои аналогни примери од Фригија и од Босна, да-тирани во 3 - 4 век. Врската со фригиските аналогии ја поткрепува и со обичајот за потпишување на спомениците од страна на камено-ресците, што е типично за Фригија, а е констатирано и на некои од македонските споменици. Овие сличности и особено полната побе-да на дводимензионалниот концепт кај кавадаречките стели го на-ведуваат овој автор на еден мошне необичен заклучок, според кој влијанијата меѓу овие области се движеле од запад кон исток, од-носно од Македонија кон Мала Азија.<sup>115</sup>

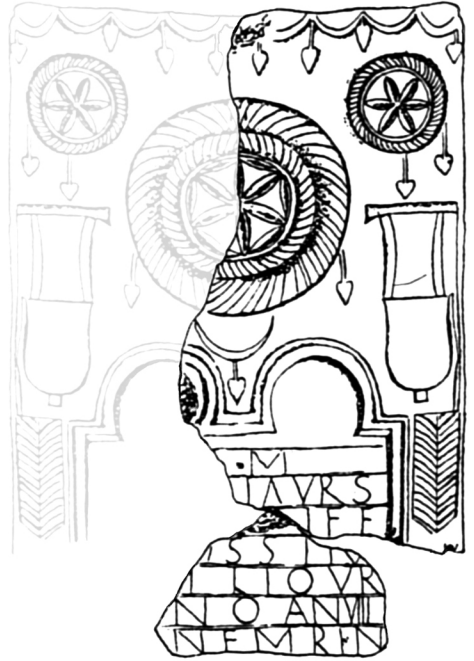
---

<sup>115</sup> Д. П. Димитровъ, Портретьтъ ... , 70 - 78.



1

3



2

5

6



4



## 2. Босна

Како што напомниме, блискости со кавадаречките стели покажуваат неколку споменици од Босна (пример: **Т.ХII:3**), каде што релациите се движат на ниво на базичниот ликовен израз и присуството на некои заеднички мотиви: хоризонтално поставената млада месечина, шестокраките и други розети впишани во круг и бршленовиот лист (во релација со кавадаречките стрелки). Сличноста ја забележиле уште И. Чремошник и Б. Габричевиќ, при што вториот приложува слични споменици и од подрачјето на Франција и други делови на Римската империја (**Т.ХII:2,4,5,6**). Чремошник, овие симболи ги идентификува во контекст на паганската (пред сè келтска) религија, додека Габричевиќ пласира многу поезотерично ниво на толкување, повикувајќи се меѓу другото и на учењата на питагорејците и стоиците. Предложените толкувања на вториот автор во многу елементи се поклопуваат со нашите, иако конкретно не се поврзани со манихејското верско учење.<sup>116</sup>

## 3. Мала Азија

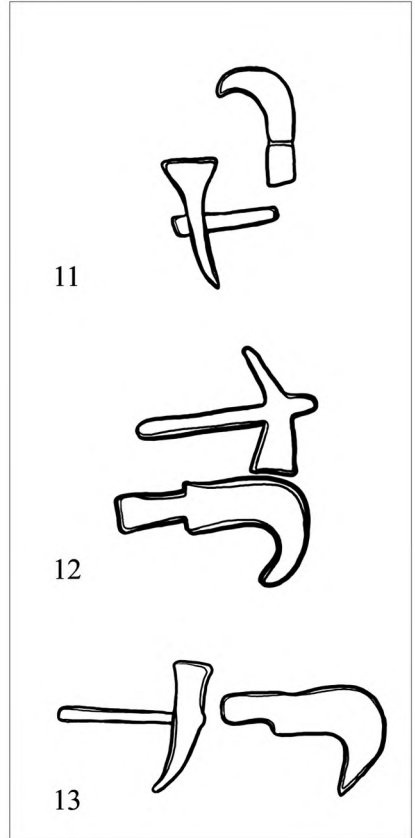
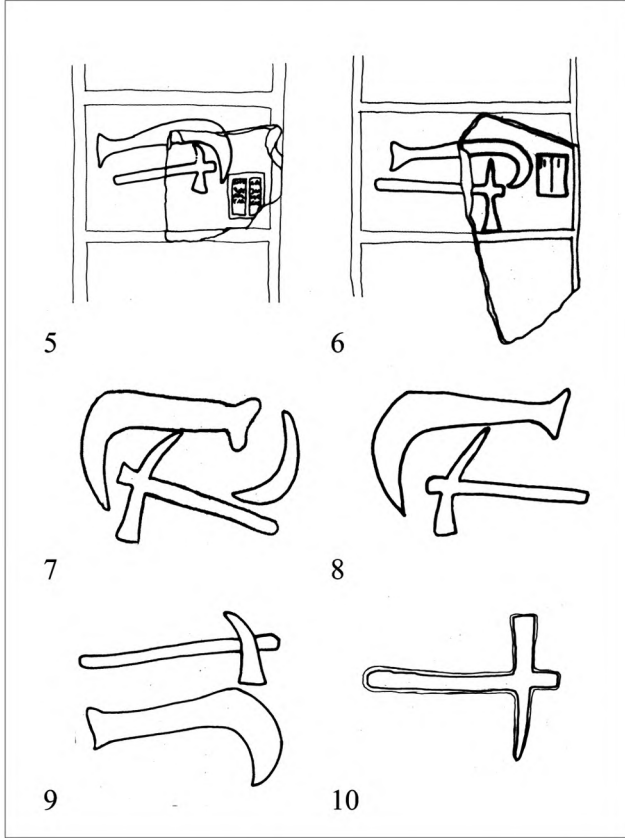
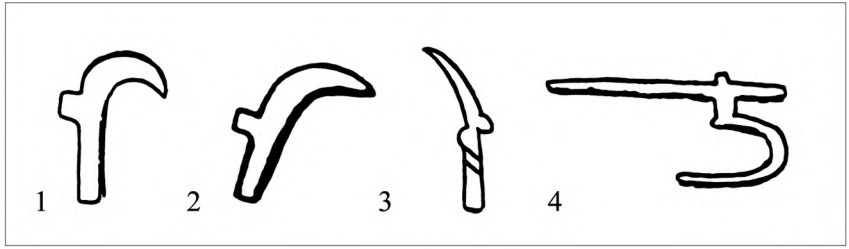
Мошне висок степен на блискост и тоа како на иконографско ниво, така и на нивото на ликовниот израз, покажуваат некои надгробни споменици од Мала Азија.

### а) Стрелки (Т.ХI)

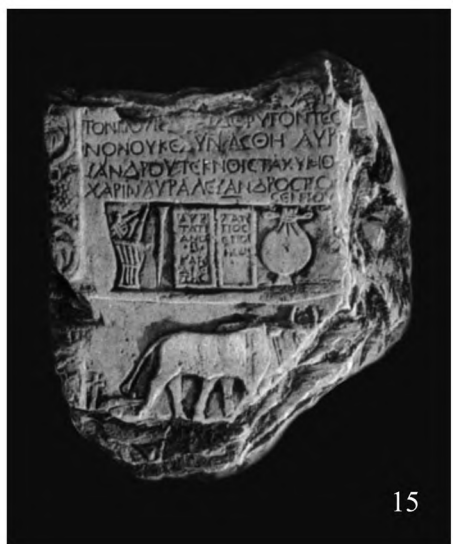
Најинтересна во оваа смисла е веќе спомнатата стела од Dionysopolis (**Т.ХI:5**), со централно поставениот венец дополнет со стрелки. Познати ни се неколку споменици кај кои, слично на кавадаречките, имаме преплет од стрелки во зоната на калканот, со таа разлика што тука мотивот се наоѓа надвор од полето на фронтонот, при што кај него сè уште може да се следи врската со бршленот (**Т.ХI:2,3,6,7**). Се јавува и мотив на растение, засадено во сад, чии листови се стилизирани во вид на стрелки (мотиви кои се врежани секундарно, од страна на недоволно оспособени луѓе: **Т.ХI:4**). На други стели се јавуваат и во слободна форма, како вертикални стрелки свртени со врвот надолу. Во еден пример, тие сочинуваат симетрична композиција, во чијшто центар стои вертикален правоаголник (столб на светлината?), на дното две розети, над нив пар рогати животни (јарци?) и грозд во левиот горен агол.<sup>117</sup>

<sup>116</sup> I. Čremošnik, Narodna ... , 222 - 226, 230, 231; B. Gabričević, Studije ... , 9 - 61, конкретно: 55 - 60.

<sup>117</sup> E. Pful, H. Möbius. Die Ostgriechischen ... .



14



15

**б) Арки (Т.XIV:4,5,6)**

Како еден од вообичаените мотиви се јавува и арката во којашто стојат луѓе. Секако дека се работи за широко распространет мотив во античкиот период. Во случајов, врската со нашите споменици ја одразува и начинот на моделирање на арката, особено зашилените додатоци на коренот од сводот, односно капителите.

**в) Алатки (Т.XIII:11,12,13)**

И во овој случај се работи за мошне распространет мотив, но и тука блискоста е потенцирана со присуството на *ascia* и срп, претставени мошне слично како на кавадаречките стели, исто така придружени со диптих, а често и со женски предмети (вретено, чешел, огледало). Забележивме и примери во кои, покрај алатките е прикажан пар говеда, впрегнати во рало (Т.XIII:14,15).

**г) Фигури (Т.XIV:7,8)**

На неколку споменици се јавува и еден ликовно-стилски елемент, близок на кавадаречките стели. Се работи за геометризирана схематизација на човечки фигури во вид на правоаголници со благо назначени набори (наметка со потенцирани, т.е. издигнати рамења). Идентично обработени фигури наоѓаме на специфичниот поттип од нашите споменици, со рудиментирана иконографија (претставници на некоја подоцнежна фаза? - спореди: Т.XIV:7 со 8). На ликовно стилската блискост на кавадаречките стели и спомениците од Мала Азија и конкретно Фригија, укажале неколкумина истражувачи.<sup>118</sup> Треба да се спомене уште еден елемент кој, иако го содржи мотивот на стрелка, на кавадаречките стели не се јавува во ваква комбинација. Се работи за човечка фигура со спуштени раце, прикажани во вид на стрелки. Во двете акротерии, лево и десно од фронтонот на стелата е исто така прикажан склоп од стрелки кој потсетува на растение (бршленово гранче).<sup>119</sup>

Овие аналогии ги пласираме само на морфолошко ниво. Потребни се многу пообемни и потемелни истражувања за да се докаже манихејскиот или гностичкиот карактер на овие споменици. Близината на Мала Азија до извориштето на манихејското движење, како и пишаните историски сведоштва се доволна поткрепа за нашите очекувања дека и во овој регион, манихејското учење се инкорпорирало во ликовните елементи на надгробните споменици од римскиот период.

<sup>118</sup> Д. П. Димитровъ, *Портретътъ ...* , 70 - 78.

<sup>119</sup> E. Pful, H. Möbius. *Die Ostgriechischen ...* , Tafelband II, 2182, 1138.





1



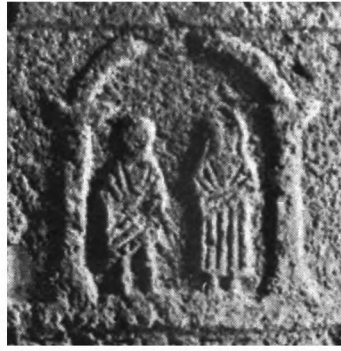
4



2



5

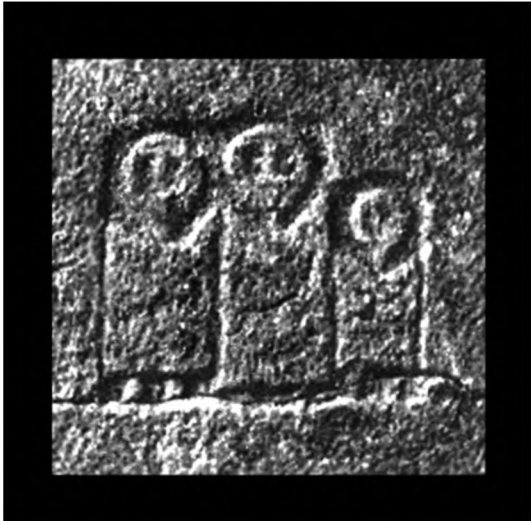


3



6

7



8

## VII ДИЛЕМИ И ИМПЛИКАЦИИ

### 1. Топонимот Кавадарци

Во контекст на изнесените блискоисточни релации, ќе се обидеме да изнесеме една хипотеза за можната врска меѓу манихејците како носители на кавадаречките надгробни споменици и *Кавадарци* - називот на местото во кое тие се пронајдени во најголем број (главно депонирани околу црквата во Кавадарци). Во досегашната литература, овој назив (прв пат евидентиран во 1570/73 г.) се поврзува со зборот *кавадъ* кој во средниот век означувал вид женска наметка; горна облека. Се смета дека во старословенскиот тој доспеал од грчкиот (новогрчки: *καθαδι*; старогрчки: *καθαδιον*), што, пак, се базира на персискиот збор *qāvā*, со исто значење. Наставката *-ар* при тоа се поврзува со значењето на лице кое врши некаква дејност, или во случајов *кавадар* = произведувач на наметки.<sup>120</sup>

Во оваа смисла упатно е да се одбележи сличноста меѓу коренот на овој топоним и персискиот антропоним *Кавад*. Името *Кавад*, меѓу другото го носел и еден персиски цар кој владеел приближно во времето на егзистенцијата на нашите споменици, т.е. крајот на 5 и првите децении на 6 век. Меѓу другото, водел борби и со Византија, во време на цар Анастасиј и тоа на просторот на Ерменија и северна Месопотамија.<sup>121</sup> Присуството на ова име во Македонија би можело да укажува на некакви релации со овие географски подрачја, можеби депортации или миграции на население. Доколку не е во некаква врска со името на овој цар, топонимот *Кавадарци* можел да произлезе и од името на некој доселеник од наведените региони (родоначалник, или локален господар на доселените колонисти...?). Како што видовме, во наредените векови, во неколку наврати изворите нè известуваат за неколку миграциони бранови кои тргнале од овие гранични подрачја меѓу Европа и Азија (Сирија, Ерменија, Мала Азија), а завршиле во просторите на централ-

<sup>120</sup> Б. Конески, *Макед. места ...*, 38 - 40; Љ. Станковска, *Макед. ојконимија ... I*, 124, 125.

<sup>121</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 156, 157.

ниот Балкан. Конечно, можно е името Кавадарци да е дериват директно на персиското *кава* / *кавад* во неговото значење на наметка, плашт, што ни се чини поблиско отколку грчкото *кавади*. Во таа смисла, клучно место можеле да одиграат токму нашите надгробни споменици, со своите впечатливи фигури кои се секогаш облечени во наметка.

## 2. Нетранспарентен манихејски идентитет

Ако се прифатат како точни или веројатни изнесените толкувања на иконографијата на “кавадаречката група“ надгробни споменици, се наметнува и прашањето, зошто нивната манихејска припадност не се пројавила и на ниво на натписите, како на пример, на наведениот споменик од Салона. Обратно на тоа, текстовите врежани на овие споменици припаѓаат на вообичаените за овој период форми кои не одразуваат никакви видливи врски со апострофираното учење.

Сметаме дека причините за ова би можеле да се наоѓаат во кампањите за прогон на манихејството, за кои говоревме во уводните пасуси на ова поглавје. За разлика од споменикот откриен во Салона, поставен во времето пред Диоклецијановата антиманихејска кампања,<sup>122</sup> поголемиот дел од кавадаречките стели најверојатно биле изработени во времето кога овие кампањи се во сила, така што било опасно, во натписите на нив јавно и експлицитно да се произнесува религиската припадност на покојниците.<sup>123</sup> Судејќи според толкувањата што ги предложивме, тоа било сторено на еден друг начин, преку интерната манихејска симболика, изразена во ликовниот медиум со посредство на тука прикажаната сложена иконографија. Претпоставуваме дека, за да се зачува нетранспарентноста на овој интерен иконографско-симболички систем во однос на непосветените, тој морал дополнително да се мистифицира и да се чува во тајност. Ова може да се земе како уште една причина за високиот степен на херметичност на иконографијата на овие споменици, а воедно и како причина за сè уште малиот број идентификувани манихејски споменици на поширокиот простор на Балканот и Римското царство.

## 3. Кавадаречките манихејски стели и богомилството

Доколку овде претставените тези и толкувања на таканаречените кавадаречки надгробни споменици ја издржат научната кри-

<sup>122</sup> Споменикот би можел да потекнува и од времето по затишјето и прекилот на нивните прогони, предизвикани со едиктот на Галериј во 311 г. (M. Brandt, *Izvori ...*, 499).

<sup>123</sup> Едниот од нашите спомениците (Т.III:4) е прецизно датиран во 325-6 год. (N. Proeva, *La stèle ...*).

тика, нивното прифаќање ќе резултира со низа нови заклучоци поврзани со историјата на дуалистичките религиски учења во Македонија, а посредно и со присуството на овие учења, па и на христијанските традиции во овој дел од Европа. Во оваа смисла, од особено значење се и релациите што се наметнуваат меѓу овде предложените “централно-македонски манихејски традиции” од доцноримскиот период и подоцнежните, т.н. неоманихејски дуалистички учења кои на Полуостровот ќе се појават во раниот среден век, првин *масалијанството* и *павликијанството*, а нешто подоцна и *богомилството*. Без разлика на хијатусот од неколку века, на кој укажуваат историските извори, “кавадаречките стели” со сета сериозност ја актуелизираат теоријата за евентуалниот континуитет или барем за некаква генетска врска меѓу дуалистичките традиции во Македонија од средновековниот и доцноримскиот период. Најсилна потврда во прилог на ова даваат два факта, обата поврзани со едната од најмоќните богомилски организации на Балканот, позната под називот “*Дрогувитска еретичка црква*”:

Првиот се однесува на просторот на кој се простирала оваа заедница - централните подрачја на Македонија, при што јужната зона и досегала до солунската рамница, додека северната го опфаќала Средното Повардарје и пределите западно од него. *Случајно или не, овој регион се поклопува со јадрото на “кавадаречката група” надгробни споменици* (види карта на T.XVII).

Вториот факт се однесува на базичниот теолошки концепт, специфичен за оваа еретичка црква, кој за разлика од другите богомилски организации се одликувал со екстреман дуализам. *Случајно или не, овој концепт се поклопува со аналогниот екстреман дуализам, својствен за манихејската догма.*

Римски надгробни споменици, слични на кавадаречките, се пронајдени и во Босна и Мала Азија. *Случајно или не, и овие региони во средниот век ќе станат силни јадра на средновековните неоманихејски еретички движења.*

Во средниот век, во Босна ќе се појават стеќците - камени надгробни споменици за кои постојат теории дека им припаѓале на босанските еретици. *Случајно или не, на овие споменици пронајдовме ликовни елементи аналогни на оние од овде прикажаните кавадаречки и малоазиски римски споменици* (T.LVI).

На крајот од ова поглавје само посочивме на некои од прашањата што ги наметнува нашето манихејско толкување на кавадаречките стели. Подетално, на дел од нив, ќе се обидеме да одговориме во наредните поглавја од оваа книга.



**СРЕДЕН ВЕК**

**ДУАЛИЗМОТ  
КАЈ СЛОВЕНИТЕ**



Две столетија по прогоните на Јустинијан и потиснувањето на дуалистичките религиски учења од Византија, пишаните историски извори повторно ги регистрираат на подрачјето на Мала Азија и на Балканот. Првин се спомнуваат под стариот назив манихејство, нешто подоцна под новите називи масалијанство и павликијанство, а на крајот и како богомилство. Станува збор за три неоманихејски религиски движења кои во Средниот век ќе го носат епитетот на најдоминантни христијански еретички доктрини. Почнувајќи од крајот на 9 век, богомилството - најмладата од новопојавените ереси, ќе започне со својата експанзија низ Мала Азија и Балканскиот Полуостров, каде што, во одредени подрачја, интензивно ќе егзистира сè до средината на 15 век.

Извориштето на овој бран на реанимација на дуализмот се лоцира во регионите на Предна Азија (пред сè Сирија, Ерменија и Мала Азија), при што се наведуваат два основни механизма на неговото пренесување. Од една страна се посочува спонтаното ширење на доктрините, сами по себе, базирано врз нивната пробивност и афинитетот на луѓето, а од друга - преселбите или насилните депортации на население од посочените региони, евидентирани во текот на 8, 9 и 10 век. Според изворите и анализите на денешната наука, во неколку наврати, во овие миграции биле вклучени припадници на павликијанството и масалијанството.<sup>1</sup>

Ова повторно појавување на дуалистичките ереси наметнува разни прашања, од една страна поврзани со причините и механизмите што го условиле, од друга - носителите на овој процес и нивната етничка или културна припадност и на крајот, географските параметри, т.е. јадрата на овој процес и трасите по кои се движел. Досегашната наука има предложено по неколку одговори на секое од овие прашања. Во ова поглавје ќе го претставиме нашиот став во

---

<sup>1</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 16, 100, Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 84 - 91; Б. Примов, Богомилският ... , 82, 83.



однос на нив и во прилог на тоа ќе дадеме соодветни аргументи. Ова ќе претставува база за наредните конкретни истражувања на ликовните манифестации на дуализмот во средновековната материјална култура.

Првин ќе ги обработиме причините кои, по хијатус од неколку столетија, довеле до повторна појава на дуалистичките учења на Балканот. Потоа ќе се насочиме кон мотивите што го условиле силното вкоренување на овие учења кај Балканските Словени, кои во наредните векови ќе го понесат епитетот на главни продолжувачи и преносители на дуалистичкиот религиски концепт кон Европа (пред сè Италија и Јужна Франција).

Резултатите од нашето истражување на “кавадаречките надгробни споменици”, заедно со некои други факти, актуелизираат уште едно прашање - за втората компонента на наведениот процес, без која не можела да се оствари размена на наведените, ниту на кои било други културни влијанија. Имено, и покрај некои контрааргументи, овие надгробни споменици, со сета сериозност го поставуваат прашањето на месните дуалистички традиции, кои во Македонија и на Балканот можеби сепак ги преживеале прогоните на Јустинијан и во притаена форма продолжиле да егзистираат во текот на 6 и 7 век. Со ваквото евентуално “глеење”, овие традиции можеле да го одржат афинитетот на месното население кон дуалистичкиот религиски концепт, така што, при појавата на новиот надворешен импулс, со тоа се овозможило брзото и темелно прифаќање и развивање на новите влијанија.

Ќе ја разгледаме и третата компонента - Словените доселени на Балканот во текот на 6 и 7 век, која го поставува едното од клучните и во науката мошне запоставувани прашања - од каде е толкавиот афинитет на Јужните Словени кон дуалистичките ереси и дали тој можеби се базира врз присуството на некаков автохтон дуалистички религиски концепт во нивната паганска религија. Конечно, во оваа смисла ќе реактуелизираме и една стара хипотеза. Според неа, Словените (и некои други народи, вклучени во големиите преселби на народите), дуалистичките учења можеле да ги примат уште во својата стара татковина, што ги става во позиција на потенцијални доносители на богомилството на Балканот.

## ДУАЛИЗМОТ ВО ПАГАНСКАТА РЕЛИГИЈА НА СЛОВЕНИТЕ (историски аспекти)

### 1. Односот меѓу богомилството и пагано-словенскиот дуализам (досегашни теории)

Говорејќи за генезата на богомилството, Д. Драгојловиќ наведува две основни хипотези кои по ова прашање се присутни во науката. Според првата, богомилството е *изолирана и автохтона историска појава кај Јужните Словени*, а според другата - *краен процес во праволиниската филијација на постарото еретичко дуалистичко наследство*. Тој вели дека првата хипотеза, научно ја образложил Н. Нодило, “... тргнувајќи од претпоставката дека верата на старите Словени била дуалистичка...”. Потоа цитира неколку негови фрази кои, според нас, не се во контекст со некакво “научно образложение”. Натаму, додава дека мислењето на овој научник го прифатиле и некои други историчари кои сметале дека “...старословенскиот дуализам бил ‘основа’ на која со време, под влијание на христијанството, се наталожиле учењата на постарите дуалистички ереси во една нова и специфична еретичка творба”. Потоа, без никаков коментар или критика на првата хипотеза, преминува на деталното аргументирање на втората. Но, во една своја постара статија, тој констатира дека “дуализмот во старословенското наследство бил присутен”, и дека “... богомилството произлегло со интегрирањето на старословенскиот религиски дуализам во ортодоксно христијанство, со силно влијание на неоманихејските идеи ...”.<sup>2</sup>

Може да се заклучи дека Драгојловиќ премногу ги заострува разликите меѓу овие две линии, што воопшто не е одразено во зборовите на наведениот автор. Нодило само смета дека “... еден дел од словенската стара вера се скрил под крилото на богомилството”, поради што верува дека во него се нашло доста од “изворната мисла словенска”. Неговите основни ставови се содржани во наредниот пасус: “Богомилството без мака се накаленило на сè уште зеленото стебло на српското паганство” (би додале и останатото

<sup>2</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 84, види и 13; Д. Драгојловиќ, Улогата ... , 98, 110.

јужнословенско паганство), “а ја поштедило старата религија многу повеќе отколку свесното и ревносно христијанство. Во долгиот ред на богомилските ангели стапиле со лесен чекор многу стари богови; мноштво дамнешни обичаи течеле непоматени под леката управа на **дедовците и стројниците**” (називи на богомилските старешини).<sup>3</sup> Од овие зборови никаде не се гледа став за богомилството како изолирана и автохтона историска појава кај Јужните Словени. Нодило укажува само на следниве две работи:

- на афинитетот на Словените кон богомилството, кој се базира на дуалистичките обележја, кои според него се “... сосем природни за крутата природна религија, која Словените ја наследиле од Аријците” (денес би рекле Индоевропејците),<sup>4</sup>

- на толерантниот однос на богомилството во однос на паганските традиции на Словените, што резултирало со прелевање во него на бројни елементи од нивната стара духовна култура.

И Ф. Рачки, го прифаќа ваквиот став: “Судејќи по остатоците на словенскиот мит и според некои сведоштва и древни спомени, паганската вера на словенското племе била исто така дуалистичка, поради што, следбениците кои го подметнале дуализмот во христијанската наука, полесно можеле, на словенскиот југ да најдат приврзаници”.<sup>5</sup>

Една група истражувачи се решава за поконкретно и би рекле поекстремно решение - овој дуализам, а посредно и богомилството да се поврзе, па и да се идентификува со иранскиот зороастризам. Земајќи ја предвид географската близина меѓу јужна Русија и Иран, и фактот што зороастризмот во Персија имал статус на државна религија, И. Пилар дава констатација според која “тешко е да се помисли дека таква светска држава не би вршела некакво влијание врз големиот руски територијален масив.” Базирајќи се на овој факт и на својата интуиција, тој пласира уверување дека “дуализмот во верата на старите Словени потекнува од Иран, т. е. од науката Зороастрова”, па дури дека и самата “по своја прилика била зороастриска”. Истото мислење го пласираат и Ј. Пајскер и М. Шуфлај.<sup>6</sup>

Денес можеме апсолутно да се согласиме со наведените ставови на Нодило, и со начелните заклучоци на останатите автори. Засега остануваат како хипотетични оние во однос на препотенцирањето на дуализмот како основно и глобално обележје на словенската паганска религија и нејзиниот зороастриски карактер. Сметаме дека сите тие се темелат врз еден несомнен факт - присуството на некаков изворен дуализам и во самата паганска религија на Словените. Тоа го забележува и Д. Драгојловиќ, но повторно во преаострена форма, односно не како дуалистички обележја, туку како

<sup>3</sup> N. Nodilo, Stara ... , 6,7, 63.

<sup>4</sup> N. Nodilo, Stara ... , 62.

<sup>5</sup> F. Rački, Bogomili ... , 597.

<sup>6</sup> I. Pilar, O dualizmu ... , 14; M. Sufflay, Zaratuštra ... , 109, 112; J. Peisker, Koje su vjere ... , 76 - 84.

дуалистичка вера. Поради недоверба во однос на ваквиот став или отсуството на компетенции, тој не го коментира, со тоа оставајќи настрана неколку клучни прашања за генезата и за егзистенцијата на богомилството: *Дали во традиционалната, т.е. во паганската словенска религија и митологија во значителна мера бил присутен дуалистичкиот религиски концепт? И дали тој, по нивното доселување на Балканот, интерферирајќи со соодветните импулси дојдени тука од Истокот, можел да повлијае на скорошната појава и интензивната егзистенција на богомилството кај Јужните Словени?*

И поголем број други истражувачи на богомилството го игнорираат ова прашање или имаат негативен став во однос на него.<sup>7</sup>

## 2. Паганословенски дуализам

На дуализмот во паганската религија на Словените, многумина истражувачи му посветиле внимание. За него е дискутирано во речиси секоја монографија посветена на оваа област, а познати се и трудови кои специјално се занимаваат токму со овој проблем. Во повеќето од нив се тргнува од познатиот навод на Хелмолд (христијански автор со германско потекло од 12 век) кој се однесува на Прибалтичките Словени: *“Кај Словените постои чудна заблуда. Имено, за време на гозби, тие пуштаат жртвен пехар во круг, притоа изговарајќи, нема да кажам благослов, туку заклетва од името на боговите, односно добриот и злиот бог, сметајќи дека сите успеси се дело на добриот, а сите несреќи - на злиот бог. Затоа тие злиот бог на својот јазик го нарекуваат ѓавол, или Црнобог, односно црн бог”*.<sup>8</sup>

Базирајќи се на наведениот извор, некои истражувачи зазедоа став дека овој дуализам има иранско потекло (конкретно со зороастриски или манихејски карактер), на што е опонирано со ставот дека тој се должи на христијанските влијанија. Но, понатамошните истражувања и полемики по ова прашање покажаа дека опозицијата на наведените божества е содржана и во некои други извори и особено во словенската топонимија и фразеологија, каде што е пронајден и *Белобог* - опонентот на *Црнобог*, кој во наведениот извор не е именуван. Елементи на дуализам се пронајдени и во неколку словенски космогониски митови, запишани во средновековните извори или евидентирани во фолклорот. Благодајќи на бројни аргументи, денес сè помалку е оправдан сомнежот околу присуството на дуалистички обележја во словенската паганска религија.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Види: I. Pilar, O dualizmu ... , 14; E. Ањичков, Манихеји ... , 140, 141.

<sup>8</sup> Helmold, I, 52 (цитирано според: Гелмолд, Славянская ... , 129, 130).

<sup>9</sup> N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie ... , 65 - 68; Славянские древности ... 1, 213; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 13 - 19; И. Г. Панчовски, Пантеонът ... , 8, 26 - 29; H. Lovmjanski, Religija ... , 138, 139; L. Niederle, Slovanske ... , 160, 161; А. Гейшор, Митология ... , 87 - 95; H. Machal, Nakres ... , 36, 37. Трудови посветени специјално на дуализмот во словенската паганска религија: I. Pilar, O dualizmu ... , 5 - 16 (каде што се цитирани и раните дела посветени на овој проблем); J. Peisker, Koje su vjere ... ; В. Н. Мочульский, О мнимом ...

Земајќи ги предвид резултатите на досегашните истражувачи, сметаме дека дилемите сè повеќе се движат околу оценката на степенот на дуализмот во словенската духовна култура како *значителен* или *доминантен*. Оттука, вистинскиот проблем, всушност, не се состои во тоа дали во древната религија и митологија на Словените бил присутен дуализмот како религиски концепт, туку во прашањето кој бил карактерот, т.е. генезата на овој паганословенски дуализам, односно кога и на кој начин тој се појавил?

Ставовите по ова прашање можат да се организираат во две групи: во првата, на него се гледа како на внатрешен (“исконски”) дуализам, а во втората - како дуализам наметнат однадвор.

### **а) Внатрешен (“исконски”) дуализам**

Според теориите од првата група, дуалистичкиот концепт и неговите конкретни манифестации, во словенската паганска религија се изворни, како впрочем и во повеќето други (на пример, европски и азиски) древни религиски системи. Неговото присуство во словенската, како и во другите религии од наведените територии е одраз на припадноста на словенскиот етно-културен комплекс на некое постаро јадро (праиндоевропско, индоевропско, индоиранско, древноевропско...). Оттука следи дека и времето на појавата на дуалистичкиот концепт во културата на Словените би се поклопувало или би заогало зад самата етногенеза на овој етнос, односно неговата диференцијација во однос на некоја од наведените пошироки древни етно-културни групации.

Во другите теории, кои исто така се вклопуваат во оваа група, на словенскиот дуализам му се дава карактер на “базичен”, т.е. “исконски дуализам”, при што неговата генеза и егзистенција, се поврзува со даулната социјална организација на општеството, феноменот на “архаичното мислење” и концептот на “бинарни опозиции”, со што целата појава се лоцира во сферите на транскултуралното и трансисториското, или поконкретно - психологијата, гносеологијата и семиологијата.<sup>10</sup> В. В. Иванов и В. Н. Топоров, преку извонредно обемен и сложен систем на анализи и класификации на митолошките елементи содржани во историските извори и пред сè во словенскиот фолклор, придружени со компарирања во однос на други индоевропски традиции, успеале да ја реконструираат бинарната опозициска структура на словенската митологија. Во неа, покрај другото, како опозициски елементи се појавиле:

- *Комплементарни божества*: небескиот бог, богот громовник и соларниот бог (Вид, Сварог, Белобог, Перун, Хорс ...) од една

<sup>10</sup> В. Иванов, Дуальная ... ; А. М. Золотарев, Родовой ... ; В. Н. Топоров, Модель ... .

страна и хтонските божества од друга (Велес, Црнобог, божицата Мокош...)

- *Христијанските ликови, како заменици на паганските божества:* Бог, Христос, Св. Илија, Св. Георгиј... од една страна и Св. Власиј, Ѓаволот, Св. Петка... од друга.

- *Противставени животни, како симболи и атрибути на божествата:* - елен, коњ, сокол... од една страна и мечка, волк, гуштер, змија... од друга.<sup>11</sup>

### **б) Дуализмот наметнат однадвор**

Теориите од оваа група се дијаметрално спротивни по прашањето на генезата на словенскиот дуализам. Во нив тој не се смета за последица на некои општи или, во историска смисла, недоволно определени процеси, туку за продукт на конкретни културно-историски настани. Притоа најчесто се мисли на надворешни импулси упатени во словенската средина од некој друг етно-културен или духовен комплекс, и тоа остварени преку:

- Миграција на население или какво било поинакво учество на одредена друга популација во етногенезата на Словените,

- Општествено-политичка доминација и влијание на ниво на културата (материјална култура, јазик, духовна култура),

- Ширење на одреден духовен или религиски феномен (присуство на проповедници, мисии, акции на спонтано или присилно менување на религиската припадност).

Сосем е јасно дека теориите на овие два концепта воопшто не се во контрадикција, односно не се исклучуваат, туку обратно - заемно се условуваат. За да има прифаќање на надворешни влијанија, мора да има и внатрешен афинитет. А токму него го создава универзалноста, општоста, трансисторичниот и транскултуралниот карактер на дуализмот, присутен (експлицитно или имплицитно) во човековиот концепт на мислење, па оттука повеќе или помалку во сите религии и митологии на планетава. Се разбира овој став не нè ослободува од желбата и од потребата да ги определиме конкретните историски процеси и настани кои го поттикнувале, освежувале и зајакнувале исконскиот дуализам во духовната култура на Словените.

### **- Историски теории за надворешните импулси на дуализмот во словенската култура**

Во 19 и првите децении на 20 век, во науката се појавиле научни теории во кои се акцентирало влијанието на одделни источ-

---

<sup>11</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... ; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские ...

ни култури и популации во етногенезата на Словените и конституирањето на нивната култура (конкретно јазик, материјална култура, религија и митологија). Биле образложени и теории за уделот на Скитите, Сарматите или воопшто на иранојазичните популации во оформувањето на словенската паганска религија и митологија. Кон средината на векот, преовладеа начелно негативен став во однос на овие теории, кој последниве децении очевидно губи здив. Реактуелизацијата на старите теории се базира врз нови и далеку посилни аргументи кои ја потврдуваат важноста на наведените источни етно-културни компоненти. Повикувајќи се на историските извештувања и на археолошките наоди, авторите на овие истражувања истакнуваат тези во прилог на вградувањето на некои конкретни (по потекло несловенски) популации во словенскиот етно-културен комплекс, проследено, од една страна, со прифаќање на словенскиот јазик и идентитет, но од друга, со вложување во него на својата мошне богата и развиена култура (елементи на јазикот, религијата, митологијата итн.).<sup>12</sup>

Уште во далечната 1890 година, Ј. Де ла Калмонси поставил теза според која дуалистичките учења и конкретно манихејството, на Балканот ги донеле Словените при своите преселби, а ги имале прифатено во својата стара татковина, меѓу просторот на Днепар и Каспиското Езеро. Како еден од своите аргументи, тој користи пишани извори според кои византискиот император Анастасиј I (491 - 518 г.) бил роден од мајка манихејка и Словенка. Но, во наредните децении, наведените аргументи на авторот, оправдано или неоправдано се оспорувани, така што неговата теорија е постепено маргинализирана. Поентата на овој истражувач била пренасочена од страна на В. Г. Василевски, кој не занемарувајќи го уделот на Словените во ширењето на дуалистичките учења, нивните доносители на Балканот, сепак, ги гледа во една друга популација. Според него, тоа се Печенезите, кои во текот на 10 век, се доселуваат на Полуостровот од пределите на Јужна Русија и Долен Дунав, каде што престојувале во почетокот на 9 век. На оваа теорија се надоврзува и И. Дујчев. Присуството на дуалистичките учења во Бугарија, тој ги поврзува со манихејците од Ујгурската империја, кои по прогоните од околу 850 г., своето засолниште го нашле во Бугарија. Според Ј. Иванов, доносители на дуалистичките верски учења (или конкретно манихејството) на Балканот можеле да бидат и Протобугарите, откако ги примиле во "вавилонската земја" - лулката на манихејството. Овие теории, со нови аргументи ги дополнува Е. Есин кој, се чини, ја допушта можноста и за Словените како доносители на манихејството на Балканот. Но, уште И. Пилар изнесува мошне релевантен став, според кој Печенезите, во бугарската (би додале и пошироко балканска)

<sup>12</sup> За историјата на овие теории: В. В. Седов, Очерки ... ; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 8 - 72.

територија, во етничка, социјална и политичка смисла сочинувале премал фактор, за да можат на бугарскиот народ (би додале и на Словените, воопшто) да им импутираат толку елементарна карактеристика како што е склоноста кон дуализмот.<sup>13</sup>

Повеќе од еден век по Де ла Калмонси, предлагаме повторно навраќање на неговата теорија за што, како што ќе видиме, има доста оправдувања.

Пред доселувањето на Балканот, во првата половина на првиот милениум, Словените, поточно некои конкретни словенски или протословенски етноси, егзистирале или комуницирале со просторите на северното Прицрноморје и зоните во правец на Каспиското Езеро и Кавказ (види ја картата на **T.XV**).<sup>14</sup> Почнувајќи од средината на 3 век, во непосредна близина на овој ареал егзистирале етнички или државни формации во кои манихејството било во широка експанзија, а во некои, дури и со статус на официјална државна религија, како што е Сасанидска Персија во времето на Шахпур I, кога таму проповедал и самиот Мани - основоположникот на манихејството. Според тоа, сосем е оправдана претпоставката дека во овој период, некои словенски популации (како и другите учесници во големите преселби на народите) биле запознаени со манихејството и некои други сродни на него еретички учења. Наведениот регион се наоѓал на самиот раб од римската, т.е. византиската империја, во која дуалистичките ереси, биле жестоко прогонувани. Поради тоа, сосем е веројатно дека голем број еретички проповедници, барајќи спас пред прогоните, бегале зад границите на царството, навлегувале во овој простор и во него ги остварувале своите проповеднички мисии.

### **- Готите, аријанството и другите ереси**

Овие процеси најдобро ги отсликува случајот на Готите кои, почнувајќи од крајот на 2 век, населувале одредени делови од наведениот регион.<sup>15</sup> Благодарейќи на нешто побогатите пишани извори, дознаваме дека во овој период, одредени групации на овој етнос го примиле христијанството, но не ортодоксното, туку неговата аријанска еретичка варијанта.

Да потсетиме дека почетоците на *аријанството* се датираат во 4 век, а се втемелени врз учењето на александрискиот презвитер Ариј. Набргу по појавата, ова учење постепено ќе прерасне во развиено религиско движење. Во неговата основа стои ставот дека *Христос не постои отсекогаш и не е едносуштен со Бог Отец, туку*

<sup>13</sup> За овие теории: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 12; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 85; Е. Ањичков, Манихеји ... , 140, 141; Е. Esin, The Conjectural ... , 105 - 112; I. Pilar, O dualizmu ... , 13; Д. Ангелов, Богомилството ... , 82, 87, 280. S. H. Alić, Bosanski ... , 182-186; А. Савић Ребац, О народној ..., 260.

<sup>14</sup> Детално за ова: В. В. Седов, Славяне в раннем ... .

<sup>15</sup> В. В. Седов, Славяне в древности ... , 222 - 232.



него Бог го создал од ништо, како најсовршено битие. Овие идеи, иако осудени уште на црковниот собор во Никеја 325 г., подоцна во време на Констанциј (337 - 361 г.) доживуваат триумф. За време на овој цар, кој по убедување бил аријанец, тоа ќе биде прогласено и за римска државна религија (359 г.). Иако по соборот во Сердика 343 г., движењето се поделило на две фракции - умерена и радикална, тоа и натаму ќе биде во експанзија која кулминира во време на Валент (364 - 378 г.). По смртта на овој владетел, на соборот во Цариград одржан 381 г. аријанството во официјални рамки ќе доживее пораз, а потоа сè до 7 век продолжува да егзистира во разни форми на тајно верско движење.<sup>16</sup>

Во ова време на подемот на аријанството, низ северните граници на Римската империја, започнуваат да продираат Готите. Не можејќи на воен план да се справи со нив, Рим решава да ги интегрира во својата култура, населувајќи ги во границите на царството и вклучувајќи ги во својот воено-одбранбен систем. Како логична завршница на овој процес се наметна и нивното покрстување. Поради тогашната доминација на аријанството, овој германски етнос ќе го прими христијанството токму во оваа еретичка форма, при што Улфила - преведувачот на Светото писмо на готски јазик ќе биде ракоположен за епископ од страна на аријански свештеник. Истакнат припадник на аријанството ќе стане и Аларих I, едниот од најпознатите војсководители на Западните Готи (370 - 410 г.). Долго време по пропаста на аријанството, најголемиот дел од германските племиња во Византија и натаму ќе се држат до ова верско учење.<sup>17</sup>

Набргу по покрстувањето на Готите, на нивна територија, како и пошироко низ балканските подрачја, се појавуваат и други еретички проповедници. Во изворите се спомнува за борбата на Улфила со манихејците присутни во државата на Готите. Според други, во текот на 4 век, Готите, освен аријанството, делумно прифатиле и други ереси - масалијанството или поточно еден негов огранок наречен *аудијанство*, кое меѓу нив во Добруџа (северно крајбрежје на долен Дунав) го ширел некој си Аудиј од Месопотамија. Според изворите, оваа ерес била под силно влијание на манихејството. Во прилог на тоа дека кај Готите, покрај аријанството, паралелно било присутно и масалијанството, говорат и фактите за доближувањето, проткајувањето, па и слевањето на овие две еретички учења во текот на 4 век (ширени се дури и паралелно од едни исти проповедници кои првин биле аријанци, а потоа станале масалијани). Овие блискости придонесле, во средновековните пишани извори да дојде до мешање на називите *аријанство* и *масалијанство* (а потоа и *богомил-*

<sup>16</sup> За аријанството во општи црти: Г. Острогорски, *Историја ...*, 68 - 74, 77; М. Elijade, *Istorija ...* II, 318 - 320, библиографија: 433; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 9, 11, 87.

<sup>17</sup> Г. Острогорски, *Историја ...*, 69, 70; М. Elijade, *Istorija ...* I, 38; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 95.

ство), при што масалијанството дури ќе биде сметано за важен огранок на аријанството. Изворите известуваат и за *исавријанците* - малоазиска еретичка група со германско потекло, која исто така била под силно влијание на масалијанството. Оваа мала, но многу бунтовна заедница, во 498 г. била совладана од страна на императорот Анастасиј и потоа префрлена во Тракија.<sup>18</sup>

### **- Мозни дуалистички влијанија врз Словените во нивната стара татковина**

Во овие векови, истиот географски ареал го населувале и Словените (Северно Прицрноморје, Јужноруски степи, Долно Подунавје - види карта на **T.XV**). Современите интердисциплинарни научни анализи, базирани на историските извори, археолошката и лингвистичката граѓа, всушност, покажуваат дека двата етноса - Словените и Готите (заедно со уште некои популации како: Гети, Сармати, месно романизирано население...) не живееле паралелно едни покрај други, туку во заемна коегзистенција, формирајќи сложени многуетнички и интеркултурални конгломерати (еден од нив е т.н. "Черњаховска култура"). Постепено ова ќе резултира со непосредно проткајување на овие популации (во тие рамки и на Готите и Словените) и тоа во сферите на етногенезата на обата народа, како и формирањето на нивните јазици и на материјалната култура.<sup>19</sup>

Очевидно, поради овие блискости, средновековните извори, главно подоцнежните, неретко ги мешаат називите на овие два етноса, почесто нарекувајќи ги Словените со називот *Готи*. Овој назив се однесувал и на Бугарите или, пак, на "различни народи" кои живееле во планинските краишта на централниот Балкан. Често, тој повеќе носел значење на *еретици* или *безбожници*, отколку значење со етнички квалификатив. Како своевиден доказ за ова може да се земе и терминот "*готски игри*", подоцна присутен кај Константин Порфирогенит (913 - 957 г.) кој се толкува на два начина: според едни тези, тој можел да се однесува на молитвено-драмските ритуали, проследени со танци, типични за масалијаните, поради тоа нарекувани и *хоревти* (од *танцување*). Според други, евентуално би се работело за најстари помени на обредни култови (со пагански карактер?) забележани кај Јужните Словени.<sup>20</sup>

Земајќи ги предвид изнесените факти, мошне е веројатно дека аријанството, манихејството, масалијанството или некое друго еретичко движење, можеле да бидат прифатени во овој ареал не само

<sup>18</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, за присуството, на манихејците: 11; за аудијанството: 72, 75; за релациите меѓу аријанството и масалијанството: 34, 83, 84, 87; за исавријанците: 96; Г. Острогорски, Историја ... , 84. Види и: Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... , 96; Д. Драгојловиќ, Средновековне ... , 92 - 101. Во турските пописни книги епитетот Ахријан веројатно означувал еретик (А. Стојановски, За една ... ).

<sup>19</sup> В. В. Седов, Славяне в древн ... , 222 - 286.

<sup>20</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 72, 75, 96; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологомена ... , 95, 96; Е. Ањичков, Манихеји ... , 145.

од страна на Готите, туку и од Словените кои живееле во нивно непосредно соседство. Тоа прифаќање можело да биде од различен вид:

- исцело прифаќање од страна на поединци, од одредени општествени слоеви или племенски групи;

- влијание во вид на синкретизам (соединување) со автохтоните паганословенски или други религиски традиции.

Во оваа смисла имаме и нешто поконкретни хипотези.

### **- Североисточна линија на дуалистичките влијанија**

Водечките и денес општо прифатени тези за генезата на богомилството, ја преферираат Мала Азија како негово извориште или воопшто - главно јадро на дуалистичките ереси, од каде што тие подреле на Балканот и почнувајќи од крајот на 9 или почетокот на 10 век започнале да се интегрираат во духовната култура на Јужните Словени. Притоа се посочува и најлогичната траса на овие влијанија: *Мала Азија - Босфор и Дарданели - Источен Балкан - Централен Балкан*.<sup>21</sup> Но, новата констелација на веќе изложените факти ни дава за право, покрај оваа, да посочиме како можна и една друга - североисточна траса: *Мала Азија - Ерменија - Кавказ - Северно Прицрноморје - Долен Дунав - Централен Балкан (Т.XV)*.

Нема сомнежи дека Мала Азија, како алка меѓу Ориентот и Европа, била главното јадро од кое дуалистичките ереси од Предна Азија и Источен Медитеран продирале во Европа. Ова можеби најмногу дошло до израз во времето на царот Валент, поради чија толеранција кон ересите, некои од нив (пред сè масалијанството и аријанството) непречено се прошириле низ целиот полуостров, претворајќи го во моќно еретичко јадро. Но, интензивните прогони на ересите, спроведени во Византија со стапувањето на престол на Теодосиј I, довеле до протерување и миграње на голем дел од овие еретички заедници. Покрај другите подрачја (Памфилија, Кападокија, Ликаонија), како нивно најблиско и најсигурно прибежиште станува Ерменија. Поради постојаните борби меѓу Персија и Византија, водени од 4 па до 7 век за нејзино поседување, оваа земја најчесто била надвор од контролата на Византија. При овие постојани превирања, се чини еретиците во неа нашле релативно поднослив простор за егзистенција, што придонесло таа да стане вистинска лулка на ересите.<sup>22</sup>

Според изворите, *манихејството* продира во Ерменија кон средината на 5 век. Кон крајот на следното столетие, таму доаѓаат и сириски мисионери на *несторијанската ерес*, носејќи ги со себе манихејските апокрифи. Кон крајот на 7 век пристигнуваат и *борбори-*

<sup>21</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 84 - 91; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 13, 14.

<sup>22</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 87 - 89; за војните меѓу Византија и Персија: 156, 157, 159.

јаните со прекар *манихеи* и тука започнуваат да основаат свои манастири.<sup>23</sup>

Сред еретичките движења, во Мала Азија особено значење има *масалијанството*, кое на почетокот од 5 век, прогонувано од Сирија, се шири низ овој полуостров (наведените области Памфилија, Лакаонија, Кападокија и Антиохија). Нешто подоцна, откако Византија презема прогони, масалијаните бегаат во Ерменија, во Персија и на Балканот. Во таа смисла, како најпогодна се покажала Ерменија, која била најблизу и често надвор од контролата на Византија. Појавата на оваа ерес во оваа земја се датира во почетокот од 5 век, а нешто подоцна (443 г.) за неа започнуваат да соопштуваат и пишаните извори, вклучително и ерменските, во кои масалијаните се наведуваат под називот "*мцхнеи*".<sup>24</sup>

Почнувајќи од 6 век, Ерменија станува јадро и на *павликијанската ерес*, што за цел век ѝ претходи на неговата појава во Византија, во времето на императорот Константин II (641- 668 г.). Има мислења дека, на оваа територија, од верско учење тоа ќе прерасне во ерменско национално движење. Повеќето византиски извори, генезата на павликијанството ја лоцираат во Ерменија, врзувајќи ја за основачите Јован и Павел - синови на манихејката Калиника (напомнуваме дека некои современи истражувачи изразуваат сомнежи во веродостојноста на овие извори). Во секој случај, за врските на ова движење со Ерменија најдобро говори фактот што сите главни павликијански водачи биле Ерменци.<sup>25</sup>

Сосем е веројатно дека еретиците од Мала Азија, бегајќи од антиеретичките прогони спроведувани од Византија, па и од месните владетели на Ерменија, барем во некои случаи биле принудени да се упатат и посеверно - во кавкаските подрачја, а оттаму и во Северното Прицрноморје. Може да се претпостави дека таму, навлегувајќи во зоните населени со словенски и готски етноси, тие на нив пренеле некои од наведените ереси.

Пренесувањето на ересите можело да стане и како последица на помасовни миграции. Притоа мислиме, пред сè, на *Антите* - иранојазичка популација од аланско-осетинската група, која егзистирала на подрачјето меѓу Дон и Кавказ. Кон крајот на 4 век, или нешто подоцна, веројатно под влијание на продорот на Готите кон Кавказ, тие мигрираат кон северозапад, населувајќи се во јужноруските степи, меѓу реките Днепар и Днестар (карта на **Т.XV**). Во текот на наредните два века, живеејќи во симбиоза со тука присутните словенски и германски (готски) популации, месното дако - гетско население, Сарматите, потомците на Скитите и некои други иранојазички наро-

<sup>23</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 13.

<sup>24</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 72, 82, 89, 94.

<sup>25</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 150, 151, 171; литература: 125 - 127; Д. Ангелов, Богомилството ... , 83, 89.

ди (Алани, Хазари), Антите постепено ќе се асимилираат прифаќајќи ги словенскиот јазик и идентитет, но задржувајќи бројни елементи од својата изворна култура, манифестирана преку стариот етноним, лексичките и фонетски обележја во јазикот, религијата и митологијата (ирански називи на божествата и митските ликови). На археолошки план, овие процеси се манифестираат со двете водечки ранословенски култури - "Пењковска култура", лоцирана во Северното Прицорноморје и на запад од неа, културата "Ипотешти - Киндешти", во северното крајбрежје на долниот тек на Дунав (види карта на Т.XV). Голем дел од популациите од овие две култури ќе бидат вклучени во преселбите на Балканот и формирањето на јужнословенските етноси. Притоа, Антите ќе бидат забележени и од неколку раносредновековни извори, но сега веќе како словенски етнос. Слично потекло имаат и уште неколку етноними, денес познати како словенски, и тоа: *Руси*, *Хрвати* и *Срби*. И тие, според постарите пишани извори, првично не се однесувале на словенските, туку на иранојазичните популации.<sup>26</sup> Дури подоцна, во процеси аналогни на наведениот, тие ќе се словенизираат, задржувајќи го својот исконски етноним и некои други автохтони обележја (пред сè во митологијата и религијата).<sup>27</sup>

Можно е токму Антите и/или другите наведени иранојазички етноси, при преселбите кон јужноруските степи, да ги понеле со себе дуалистичките еретички учења, прифатени во својата стара татковина на источното црноморско крајбрежје. При својата интеграција во спомнатите словенски култури, овие учења постепено се инкорпорирале во нивното духовно јадро и потоа, со преселбите преку Дунав, биле донесени на Балканот. Токму ваквиот постепен дотек на дуалистичките компоненти, во фазите на самото формирање на раносредновековната словенска култура би можел да го оправда подоцнежното толку непосредно и органско интегрирање на дуализмот или конкретно богомилството во словенските пагански традиции.

Веруваме дека изнесените факти упатуваат на можноста оти некои конкретни словенски племенски групи (поверојатно одредени сталешки или други слоеви во нив) станале христијани - еретици (условно речено - богомили) уште пред нивното преселување на Балканот. Останува отворено прашањето за која од наведените ереси можело да стане збор: за манихејството, масалијанството, павликијанството или за аријанството и дали, всушност, се работело са-

<sup>26</sup> За иранојазичното потекло на наведените етноси: А. Pleterski, *Model ...*, 550, 551; В. В. Седов, *Славяне в древн ...*, 277 - 279; В. В. Седов, *Славяне в раннем ...*, 80 - 84; Z. Vinski, *Uz problematiku ...*; А. Лома, *Неки славистички ...*. За наведените археолошки култури: Б. А. Рыбаков, *Древние Русы ...*; В. В. Седов, *Славяне в раннем ...*, 68 - 108; И. Вернер, *К происхождению ...*. Теории за сарматското потекло и на македонските Дроувити, види: Д. Драгојловиќ, *Еретичката црква ...*, 163.

<sup>27</sup> За иранските компоненти во сферата на митот и религијата на словените: В. Н. Топоров, *Об Иранском ...*; *Славянские древности ...* 1, 204 - 215. Л. А. Лелеков, *К реконструкции ...*, I. Pilar, *O dualizmu ...*; J. Peisker, *Koje su vjere ...*; За историјата на овие истражувања во сферата на религијата: Д. М. Дудко, *Иранские ...*, 3 - 10.

мо за една или за неколку ереси. За жал, овој процес не е јасно посведочен со пишани извори, како во случајот со Готите. Но, сепак, два од нив би можеле посредно да говорат во прилог на него.

### **- Пишани извори во контекст на предложените теории**

Како што забележал и Ј. Де ла Калмонси, во некои извори, византискиот император Анастасиј I (491 - 518 г.) се обвинува дека е поддржувач на манихејците, при што како аргумент се наведува фактот оти е роден од *"мајка манихејка и Словенка"*.<sup>28</sup> Ова секако говори во прилог на мошне раното прифаќање на оваа ерес од страна на Словените, уште пред нивното населување на Балканот.

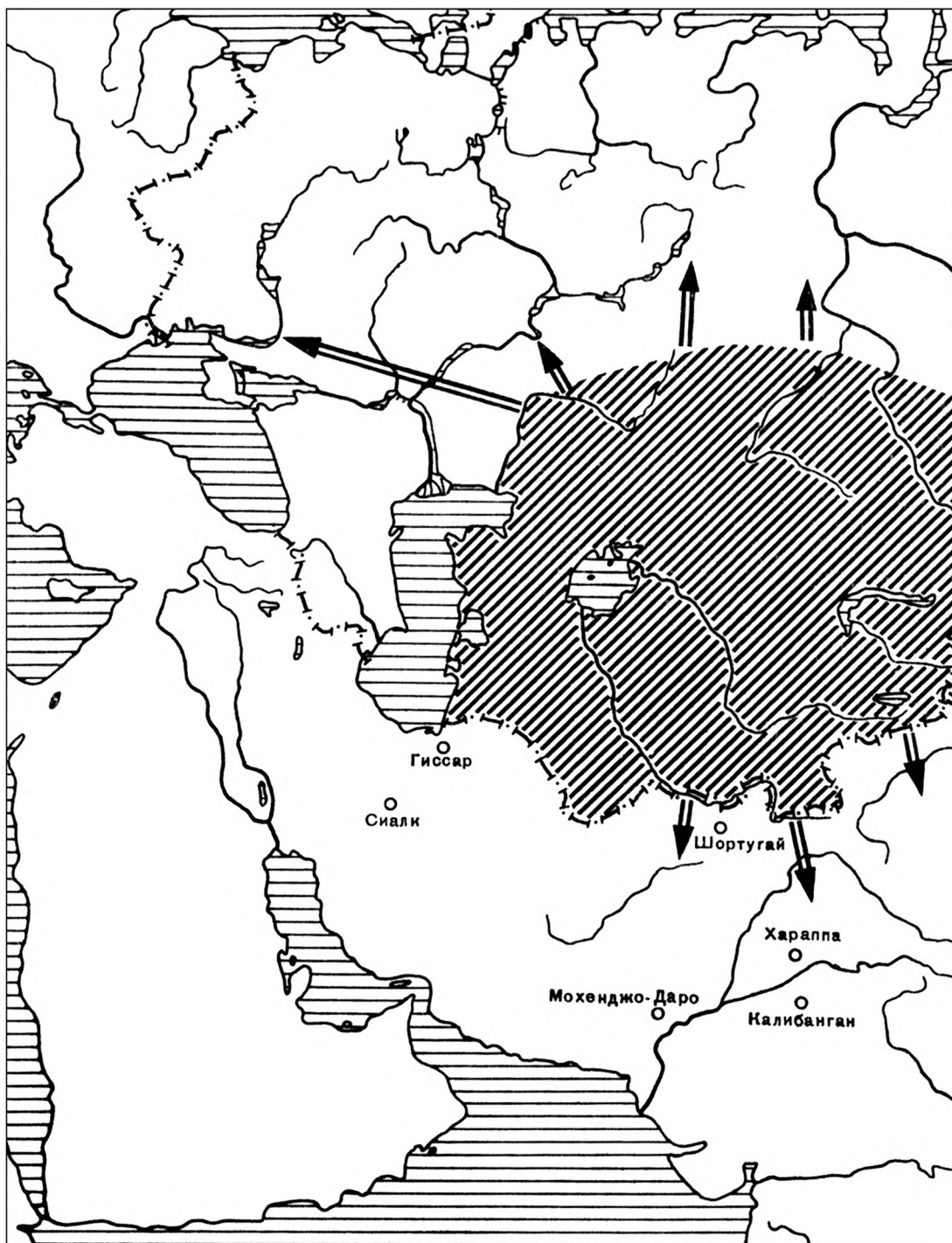
Вториот извор се однесува на 9 век и на хазарската мисија на Константин Филозоф, остварена во регионот за кој говоревме - Северното Прицрноморје. Станува збор за еден пасус од 8 глава на *"Панонското житие на Св. Кирил"* каде што стои дека на пат кон Хазарите, во градот Херсон, Константин Филозоф *"... најде евангелие и псалтир, пишувани на руско писмо (роуш'кыми писменем писано), а најде и човек што зборуваше на тој јазик; разговарајќи со него и откако овладеа со силата на зборот преведувајќи го на свој јазик ја изнајде разликата помеѓу самогласните и согласните букви. И молејќи му се на бога набргу започна да чита и да зборува, па мнозина му се восхитуваа и го фалеа бога"*.<sup>29</sup> Во контекст на општо прифатените ставови, ова нејасно место се коригира, така што терминот *руско писмо* се толкува како *рунско, готско или сириско писмо...* Во оваа смисла особено уверлива е теоријата според која станува збор за *"сурско"*, т.е. *"сириско"* (арамејско) писмо, во кое при подоцнежните преписи на изворот било заменето местото на буквите *р* и *с*.<sup>30</sup> Врз база на разговори со наведениот човек (кои очевидно не траеле долго), Константин можел *"набргу"* да зборува и да чита на *"роушкиот"* јазик и писмо, што се објаснува со неговото претходно познавање на еврејскиот јазик. Но, земајќи предвид дека Константин одлично го знаел словенскиот или, конкретно, јазикот на македонските Словени, кој секако бил мошне близок со оној на Русите, брзото усвојување на *"рошкиот"*, начелно би можело да се однесува и на некоја писмено фиксирана форма на *рускиот јазик*.<sup>31</sup> Доколку во иднина, ова толкување се покаже како точно, во контекст на теориите што погоре ги изложивме, рускиот превод на псалтирот и евангелието (аналогно на готскиот превод на Светото писмо) би можел да се однесува на сè уште хипотетичното прифаќање на христијанските ереси кај Словените од Северното Прицрноморје, уште

<sup>28</sup> Според некои други извори што ги преферира Острогорски, тој бил само монофизит. За оваа дискусија: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 12 (со цитирана литература); Г. Острогорски, Историја ... , 84, 85.

<sup>29</sup> Панонски ... , 37, 38; П. Хр. Илиевски, Појава ... , 118.

<sup>30</sup> П. Хр. Илиевски, Појава ... , 90, 118, 119.

<sup>31</sup> Постојните теории за ваквото руско толкување на овој епитет се наведени кај П. Хр. Илиевски, (Појава ... , 118).



пред нивните преселби на Балканот.<sup>32</sup> Овде е важно да се одбележи дека Евангелието ќе биде клучната света книга, почитувана и од богомилите.

Во прилог на некакви словенско-аријанско-готски релации би можеле да говорат и одредени аријански компоненти присутни во богомилството, како што е толкувањето на светото тројство, чијашто генеза се врзува токму за аријанската ерес. Во турските пописни книги од 15 век, на повеќе делови од Балканот (Босна, Албанија, Македонија, Родопски крај во Бугарија) се јавува името Ахријан, придодано на личните имиња со христијанско и со исламско потекло. Постојат тези дека овој епитет укажува на луѓе - еретици, т.е. на богомили, кои биле припадници на оваа вера непосредно пред попишувањето, при што дел од нив, набргу по попишувањето ќе го примат исламот (види стр. 384).<sup>33</sup>

### **3. Историско расчленување на процесот**

Приложените факти и теории, наведуваат на тезата дека дуализмот во словенската паганска религија настанал како резултат на долготрајното органско проткајување на религиските традиции на словенските, протословенските или претсловенските етноси со бројни други култури кои егзистирале во комплексот на Северното Прицрноморје, Кавказ и Северозападна Азија. Нашите досегашни согледувања упатуваат на неколку конкретни компоненти кои можеле да го сочинуваат овој долготраен историски процес:

- **Примарна, т. е. базична дуална компонента.** Го сочинува темелот на овој процес и заоѓа во сферата на "базичниот исконски дуализам", трансисториски и транскултурален по својот карактер и својствен, во најмала рака, за сите индоевропски религии.

- **Втора половина на II - почеток на I мил п.н.е.** Релација на некој предсловенски супстрат со духовната култура на одредени претставници на индо-аријскиот комплекс (традиции сродни на авестијскиот и ведискиот митолошко-религиски систем), од која во историската епоха ќе се генерираат највпечатливите манифестации на дуалистичкиот религиски концепт - маздаизмот и зороастризмот (види карта на T.XVI).<sup>34</sup>

- **Средина - втора половина на I милениум п.н.е.** Учество на религијата на западната гранка на иранојазичните народи (Ски-

<sup>32</sup> Некои наши размислувања во врска со постоењето на писмо кај Словените пред покрстувањето:

Н. Чаусидис, Пр. слов. писменост ... , 5,6.

<sup>33</sup> За богомилско-аријанските релации: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 109. За Ахријаните во турските документи: А. Стојановски, За една ...

<sup>34</sup> Можеби одредени групации на Саките, т.е. Скитите со кои се става во релација генезата на Авестата, па и зороастризмот (В. И. Абеев, Два зороастризма ... , 203, 204). Со оглед на подоцнежната егзистенција на овој супстрат на територијата на која се формирале идните Словени, станува збор веројатно за влијанието на ова исто јадро и врз некој предсловенски или протословенски слој.



ти, Сармати) во оформувањето на духовната култура на предсловенскиот или протословенски супстрат. Не е исклучена можноста за контакти и со некои директни или изведени форми на маздаизмот и зороастризмот.

**- Прва половина на I милениум од н. е. (до големите преселби).** Можни директни или посредни културни влијанија од Сасанидска Персија, во која, во втората половина на 3 век се проширило манихејството.<sup>35</sup> Продолжување на процесите од претходната фаза, во контекст на новопојавените популации од иранско или од друго етно-културно потекло (учество на несловенските популации - Хазари, Алани и особено на Антите, Русите, Србите, Хрватите, па и Протобугарите, во словенската етногенеза и конституирањето на словенската религија и митологија) - карта на **T.XV**.

**- 5 - 7 век н.е.** Не е исклучена можноста, Словените во овој период (пред или во текот на преселбите), во својата стара татковина да доживеале прв контакт со манихејската доктрина или некоја варијанта изведена од неа (масалијанство, павликијанство, аријанство...).

По образложувањето на оваа листа, во извесна смисла станува ирелевантна клучната дилема околу генезата на дуалистичкиот концепт во паганската словенска религија и неговото временско определување. Имено, проследувањето на културно-историските и гео-политичките констелации во кои се зачнало и оформувало пагано-словенското духовно јадро, упатува на заклучокот дека дуализмот во него не можел да биде последица на еден единствен настан или некакво конкретно влијание остварено во одреден историски момент, туку продукт на бројни, односно перманентни процеси на трансмисија на дуалистичкиот концепт кои, всушност, имале карактер на континуиран историски процес.

Но, сепак, и покрај постојаното присуство на дуалистичкиот модел во своето соседство, гледано во глобала, пагано-словенската религија се оформила како засебна целина, со свои специфични обележја кои ја вбројуваат во групата на европските религиско-митолошки системи. Општото сумирање на сознанијата од оваа област и некои конкретни факти, наведуваат на согледувањето дека дуализмот, на различен начин бил инкорпориран во одделните пагано-словенски религиски комплекси, диференцирани во етно-географска (племиња или племенски групации) и општествено-социјална смисла (одредени социјални групации). Сметаме дека во некои од нив, тој бил вграден суштински - како дуалистички концепт (според кој била структурирана митологијата, пантеонот и претставите

<sup>35</sup> Треба да се земе предвид дека иранското религиско јадро (едното од најмоќните во светски рамки) извршило силни влијанија и врз култури кои во помал степен биле блиски на него од словенската и лоцирани во многу пооддалечени региони.

за универзумот), додека во други - само како апликација на некои негови конкретни манифестации (митови, имиња на богови, топоними, обреди...).

#### **4. Словенската јазичка компонента во богомилството**

Повеќемина истражувачи на богомилството, во неговата идеолошка база пронашле значителни словенски компоненти. Во есхатолошките аспекти на ова учење или конкретно - визиите за некое идно, во етичка смисла совршено општество, се насетени изедначувања со минатиот идеален свет за кој проповедале преданијата на предците. Станувало збор за словенската родовска демократија, заснована на колективната сопственост и консумативниот комунизам, можеби конкретно за балканските склавинии во кои сите живееле подеднакво добро, сè додека големите балкански феудални држави (првин Византија и Бугарија) не го урнале нивниот идеален поредок, воведувајќи ги нередот, сиромаштијата и ропството.<sup>36</sup> Но, овие идејни словенско-богомилски релации ќе бидат тема на наредните глави од оваа книга (види стр. 232). Сега ќе наведеме неколку такви компоненти кои конкретно се манифестирани во сферата на јазикот.

Називите на религиите и на религиските учења најчесто настануваат спонтано, поради што одразуваат некакви нивни реални и најсуштествени обележја. Ова е случај и со називите на новопоявеното дуалистичко движење на Балканот, на неговите одделни струи и организации и на одредени термини присутни во ова верско движење. Сметаме дека тие, покрај разните други сфери на оваа појава, укажуваат и на некакво непосредно, органско поврзување меѓу богомилството и сè уште здравата, моќна и издржлива паганско-словенска база на културата.

##### **а) Богомил / богомили**

Се смета дека називот “богомили” настанал како буквален превод на “евхити” - едниот од називите за припадниците на масалијанството - дуалистичко учење за кое се смета дека извршило пресудно влијание врз богомилството. Како аргумент за тоа, од една страна се зема фактот што тој, на грчки значи “оние кои се молат”, што соодветствува на “богомолци”. Во прилог на тоа дека не се работи за значењето “мили на бога”, како што наведуваат некои извори, зборува фактот што во првите пишани известувања, новата ерес се јавува во формата “богомилство”, а не “богумилство”.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Детално за ова: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 14, 143 - 145; Д. Драгојловиќ, Улогата ... , 96, 97, 101; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 123.

<sup>37</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 76 - 78; Д. Ангелов, Богомилството ... , 101 - 104.

Во оваа смисла мора да се земе предвид дека поимот **богомил** се јавува и надвор од овој контекст. Имено, во записите на новгородскиот епископ Јоаким се спомнува дека во 988 година, главниот пагански жрец на новгородците (*"высший же над жрецы"*) ги повикувал граѓаните да истапат против покрстувањето, односно зачувувањето на старата вера. Епископот го наведува и името на овој жрец - Богомил, при што напомува дека, поради слаткоречивоста, го нарекувале Соловеј (Славеј).<sup>38</sup> Овие факти наведуваат на тоа дека називот *богомилство*, односно името *Богомил*, постоел уште во словенските пагански традиции, каде што исто така имал некакво сакрално значење, веројатно во врска со молење, т.е. почитување на бога, а во таа смисла и како лично име за свештеник - жрец. Оттука е можно, ова значење да било секундарно приспособено, т.е. употребено и како назив за новата вера на Словените.<sup>39</sup>

Во одредена смисла, ова се поклопува со известувањата на некои средновековни извори според кои, богомилството, наводно, го добило својот назив според името на својот прв проповедник - поп Богомил. Сите истражувачи не го прифаќаат ова мислење.<sup>40</sup>

### б) Бабун / бабуни

Во неколку средновековни извори богомилите се нарекуваат *бабуни*. Во врска со овој назив, во науката се предложени неколку толкувања. Од една страна се оние според кои тој потекнува од грчките зборови: *"борборос"* - назив на гностичката секта борборијани; *"бабас"*, т.е. *"папас"* - во значење на татко, монах; од називот *"абини"*, т.е. *"(б)абини"* со кој, во источните делови на Мала Азија се именувале масалијаните. Од друга страна се толкувањата според кои овој назив има словенска генеза, поврзана со западнословенското *"бобон"*, *"бобона"* (термин во врска со волшепствување / маѓосништво), *"баба"*, или пак, некое општословенско божество со име *"Баба"*.<sup>41</sup>

### в) Дед / дедец

Во изворот овој назив се наведува како важна функција во богомилската религиска организација, т.е. хиерархија. Постојат мислења дека се работи за буквален словенски превод на грчките термини *"папас"* (поп), *"епископ"* или латинското *"ancianus"*. Има мислења дека овој назив, особено во релација со катарскиот *"ancianus"*, имал и свое словенско сакрализирано значење, поврзано со реми-

<sup>38</sup> Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 273, 274. Я. Е. Боровский, Мифологический ... , 32. V. J. Mansikka, Die Religion ... , 131, 132. Според Д. Ангелов (Богомилството ... , 121) антропонимот Богомил бил познат во Бугарија уште во 9 век (пред прифаќањето на богомилството?).

<sup>39</sup> Во врска со ова види: О. Н. Трубачев, Этимологический ... Т. 2, bogomilъ.

<sup>40</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 101 - 104, 108 - 110; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 76 - 78.

<sup>41</sup> За овие теории, види: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 78 - 80; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 98; Д. Ангелов, Богомилството ... , 402 - 404; за митскиот лик Баба: С. Петровиќ, Систем ... , 303 - 308.

нисценции од старата словенска религија, кога религиозните служби ги изведувал најстариот член на заедницата (*дедец*).<sup>42</sup>

На словенската компонента упатуваат уште три термини што се однесуваат на помошниците на *дедецот*. Тоа се **гост**, **старец** и **стројник**. Иако се констатирани само кај еретиците во Босна, со оглед на потврдените врски меѓу нив и останатите балкански еретици, не е исклучена можноста да биле присутни и кај нив, па во тие рамки и во Македонија.<sup>43</sup>

### г) Називи на словенските еретички заедници

Во повеќе западни латински извори се наведуваат називи на неколку еретички организации за кои се смета дека припаѓале на богомилското движење. За нас се интересни три кои се лоцираат на подрачјето на централниот и јужен Балкан. Тоа се дрогувитската, милиншката и бугарската еретичка црква (*eclesia Drugonthiae; Melenguiae; Bulgariae*). Во науката е прифатен ставот дека овие епитети доаѓаат од имињата на етносите во рамките на кои се остварувала дејноста на овие организации. Првите два се називи на словенските племиња, потврдени на просторот на Балканот од 7 до 14 век, и тоа *Дрогувитите* во јужниот и централниот дел на Македонија и *Милинзите*, на Пелопонез. Земајќи го предвид фактот за словенизацијата на Протобугарите во рамките на средовековната Бугарска држава и називот на третата организација може да се третира како словенски етноним.<sup>44</sup>

Евидентно е дека овие епитети, во спомнатите историски извори се појавуваат во улога на диференцијатори на богомилското движење и тоа конкретно:

- на одделните богомилски црковни организации,
- на одредени струи на богомилството (специфични од идеен, т.е. од теолошки аспект),
- на териториите на кои дадената организација или струја егзистирала (како етно-географско определување на нивното јадро),
- на етниконот кој бил главен носител на струјата, т.е. организацијата (етничко определување на средината во која егзистирале).

Генезата на богомилството е сè уште обвиткана со тајни кои се должат на недостигот и противречноста на пишаните извори. Ова особено се однесува на уделот во него на "словенската компонента" која византиските извори речиси воопшто не ја спомнуваат. За тоа најдобро зборуваат наведените "етнички" називи на еретич-

<sup>42</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 164; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 240, 241, 255, 256.

<sup>43</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 240, 241; Д. Драгојловиќ, *Крстјани ...*, стр. 143-146.

<sup>44</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 166 - 177; Д. Драгојловиќ, *Крстјани ...*, стр. 143-146.

ките цркви за кои во византиските извори нема ни трага, а ги дознаваме благодарјеќи на западните латински текстови. Тоа покажува дека истражувањето на богомилството не треба да се базира само врз историските извори кои не се секогаш ниту исцрпни, а најмалку сестрани и објективни. Овој недостаток треба да се компензира со поставување разни модели (дури и такви кои воопшто не изгледаат веројатни), нивно проверување низ разновидни компаративни и интердисциплинарни анализи и потоа прифаќање или отфрлање во зависност од добиените резултати. Во таа смисла, во контекст на погоре наведените тези и трите називи на балканските еретички организации предлагаме неколку такви модели, иако сме свесни за сета нивна моментна хипотетичност и неверојатност. Токму поради тоа ќе ги формулираме како систем од прашања.

*- Дали трите називи на еретичките црковни организации, освен наведените функции, можеле да ги означуваат, т. е. да ги диференцираат и доносителите на ереста? Би се работело за етници (во случајов словенски племиња) кои дадената струја на дуалистичкото учење ја донеле со своето доселување на Балканот. Потоа, на териториите што ги запоседнале, основале и организирале засебни богомилски јадра кои со текот на времето, своето поле на дејствување или влијание го прошириле и на околниот простор.*

*- Дали ова диференцирање на доносителите на ереста би можело да биде последица на факторите поврзани со нејзиното прифаќање уште во старата татковина и тоа: тамошната етно-географска организација на популациите; специфичната дуалистичка струја, т.е. ерес што била прифатена; времето на нејзиното прифаќање?*

*- Дали називот на бугарската еретичка црква, покрај другите значења, би можел да укажува на Бугарите (поточно прото-Бугарите) како доносител на некоја засебна варијанта на дуалистичко учење? Во таа смисла би потсетиле на теориите за прото-Бугарите како доносител на богомилството на Балканот, што веќе ги презентиравме погоре (види стр. 98).*

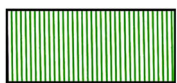
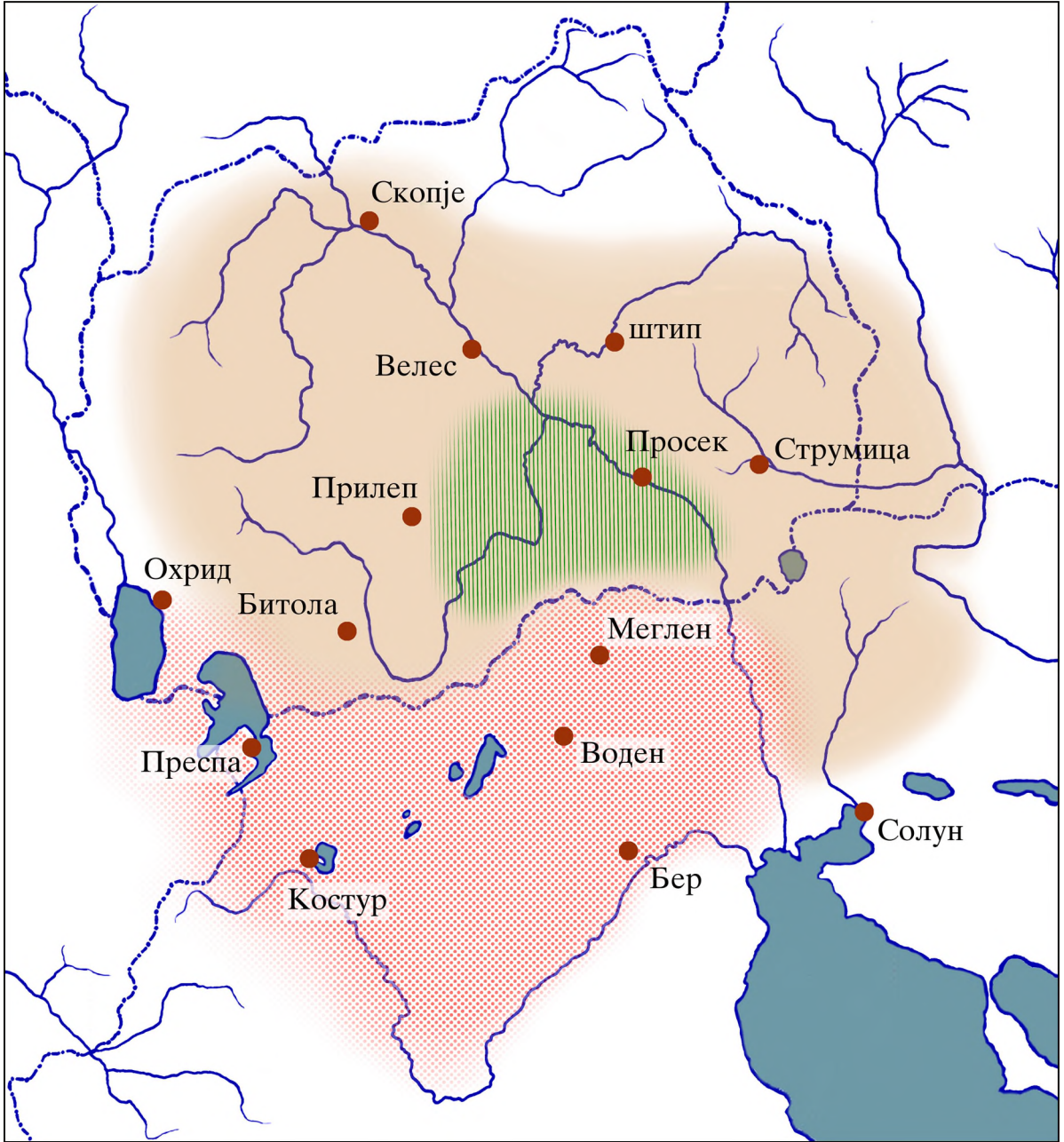
За да го заокружаме доследно овој методолошки принцип ќе допреме уште еден модел кој се однесува на уделот на месната - балканска или условно кажано "византиска" компонента. И таа, како и евентуалната "словенска", можела да одигра улога на диференцијатор на наведените богомилски организации и нивните идејни концепти. Така, во случајот на бугарската богомилска организација, некои истражувачи сметаат на учеството на павликијанското население, кое во раниот среден век од Мала Азија било преселено во Тракија.

*- Дали на оваа специфична компонента би можеле да се должат и идејните разлики на оваа бугарска богомилска струја, во однос на другите и тоа особено дрогувитската? И во случајот со*

вторава се апострофира малоазиската или месната македонска компонента која влијаела на нејзиното формирање, особено ако се прифатат хипотезите дека истава еретичка организација, во пораните византиски извори го носи епитетот *македонска*.

*Ако е така, што значи промената на овој назив? Дали е тоа само интерпретација, т.е. селекција на факти кај средновековните писатели кои потекнувале од два различни културолошки комплекса? Или можеби се работи за историски процес при кој еретичката организација во која доминирале припадници на месното македонско население, го менува називот, како последица на сè поприсутните новодоселени Дрогувити и моќта на нивната словенска компонента?*

Овие и уште многу други прашања не наведоа следните глави да ги посветиме на *дрогувитската еретичка црква*. Сметаме дека за оваа организација и територијата на која се простирала, постојат доволен број податоци кои поради својот интердисциплинарен карактер овозможуваат откривање нови факти и нивоа кои во досегашната наука останаа недопрени или недоразјаснети. Сметаме дека тие ќе фрлат нова светлина во истражувањето на богомилството во Македонија, а посредно и на пошироките области на Балканот и Византија. Овие податоци формираат и една солидна историско-културолошка база, врз која ќе ги спроведеме нашите наредни потраги по ликовните манифестации на дуализмот во рамките на балканското средновековие.



Територија на Кавадаречките надгробни споменици



Јадро на Дрогувитите и веројатно јадро на Дрогувитската еретичка црква



Експанзија во време на “Дрогувитската власт“ (13. век)

## II ДРОГУВИТСКА ЕРЕТИЧКА ЦРКВА

### 1. Дрогувитската еретичка црква во средновековните пишани извори

Дрогувитската еретичка црква, во разни варијанти ("Ecclesia Drogometiae", "Drogovetiae", "Drugutiae"... ) се спомнува во неколку западни латински извори од 12 и 13 век. Најстариот од нив претставува нотација на еден еретички собор одржан во 1167 год. Во расправата на *Рајнерие Сикони* таа, во формата "ecclesia Dugunthiae", се посочува како една од двете најстари еретички цркви на Истокот. Во други извори, овој епитет, во разни варијанти се наведува како учење на еретиците од Дрогувитија. *Бонакурс од Милано*, *Анонимот од Ломбардија* и авторот на "*Кратката расправа ...*" укажуваат на одредено покровителство на оваа црква во однос на катарските еретици од Западна Европа. *Дуран де Хуска* пишува за манихеите од "Drogovetiae" кои се разликуваат од грчките и бугарските манихеи. *Анселм Александриски* тврди дека учењето на Мани од Персија првин се распространило во областите на "*Drugonthia, Bulgaria i Philadelphia*" и дека таму еретиците ги имале своите први епископи. Овие извори јасно говорат дека дрогувитската еретичка црква имала сопствена црковна организација чиешто учење, наспроти другите наведени еретички цркви, се одликувало со екстреман дуализам (за ова види натаму стр. 128).<sup>45</sup>

Во наведените извори не се дадени факти за точната локација, т.е. за зоната на активности на оваа еретичка црква, освен обопштени определувања дека се наоѓа "источно од Босна и Рашка" или "преку море, во соседството на Албанците". Овој недостаток, во науката се компензира преку други средновековни известувања во кои епитетот Дрогувити или Другувити (изворно со значење на етноним), подетално се определува во географска смисла.

<sup>45</sup>Д. Драгојловиќ, *Еретичката црква ...*, 158 - 161; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 74, 89, 168; Д. Драгојловиќ, *Еретичката макед ...*, 153, 154; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 148, 238, 239, 398.



## 2. Географско определување на дрогувитската еретичка црква

### а) Дрогувитите и Дрогувитија во пишаните извори

Епитетот првин се појавува во византиските извори од 7 век (*"Чудата на Св. Димитриј - II"*), како име на едно од словенските племиња што во овој период се населиле близу Солун. Притоа, покрај другото, се спомнуваат и *"кнезовите на племето Дрогувити"*. Кај *Јован Каменијат*, во 10 век се говори за села на Другувити и Сагудати, распространети низ рамницата меѓу Солун и Бер, кои се потчинети на Солун. Од 9 до 12 век, овој епитет се однесува на епископијата и епископите кои биле под јурисдикција на солунскиот митрополит, наведени веднаш по оние од Китар и Бер. Како назив на подрачна единица, тој се јавува и во еден договор склучен меѓу крстоносците и Венеција во 1204 година. Во *Житието на Св. Климент Охридски* е наведено дека тој, во време на цар Симеон (893 - 927 г.) станал епископ на *"Драгвиста"* (*Δραγβιστής*), која некои истражувачи ја идентификуваат со Дрогувитија. Во 13 век, охридскиот архиепископ Димитриј Хоматијан, во два наврата го апострофира овој назив, во врска со одредени судски одлуки спроведени на територијата на неговата архиепископија. Првиот се однесува на имотен спор на еден жител од градот Бер кој настанал *"во време на тиранијата на Другувитите"*, а другиот - на имотен спор меѓу еден монах и еден поп од Полог, во време *"кога власта на Другувитите ја притиснала и областа Полог"*. Последниот навод на овој назив (во формата *"епископ на Другувитија"*) е забележен во 1580 година.<sup>46</sup>

Врз основа на наведените извори може глобално да се дефинира изворното јадро на словенското племе Дрогувити - во средишниот дел на Долна (т.е. Егејска) Македонија (без Халкидик, каде што биле лоцирани Ринхините / карта на **T:XVII**). Може да се заклучи дека средиштето на областа Дрогувитија, во раниот среден век се простирало во регионот лоциран северозападно од Солун, во правец на градот Бер, а секако и пошироките области по течението на Вардар и Бистрица. Од 9 до 13 век оваа област, или барем некои нејзини делови, го задржуваат овој назив, при што тој добива и одредени административни значења (како име на епископија и подрачна единица). За северните зони на дрогувитската територија може да се суди според подоцнежните извори (од 12 - 14 век) според кои, освен подрачјето на Бер, таа го опфаќала и регионот на Меглен (до планината Кожув). Наводите на Димитриј Хоматијан настанати во време на неговото архиепископување (1217 - 1236 г.) се изненадувачки. Наспроти очекуваната асимилација на етносот Дро-

<sup>46</sup> Д. Драгојловиќ, *Еретичката црква ...*, 162, 165, 166; Т. Томоски, *Македонија ...*, 474 - 475, 479; Ф. Баришиќ, Б. Ферјанчиќ, *Вести ...*, 41 - 48. Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 46; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 109.

говити, заборавање на овој стар етноним и негово сведување на административен назив, кај овој автор, тој се појавува со две неочекувани значења. Прво, освен со матичното подрачје на градот Бер, се поврзува и со Полог - една оддалечена област во северозападна Македонија, која во науката обично не се сметала за територија на Дрогувитите, туку поверојатно на соседното словенско племе Березити. Второ, називот се јавува во значење кое има јасни воено-политички конотации "тиранија на Дрогувитите" и "власт на Дрогувитите". Овој извор налага, територијата на Дрогувитија, барем во 13 век да се лоцира во далеку пошироки рамки - северозападно од наведеното јадро, кои би го опфатиле централниот дел на денешна западна Македонија (без Охрид), со Пелагонија, а веројатно и Поречието и целата долина на Вардар со Скопје и Полог.<sup>47</sup>

Овие наводи на Хоматијан очевидно подразбираат некаков драстичен општествено-политички настан, по кој Дрогувитите биле во позиција, на оваа широка територија да вршат тиранија и да наметнуваат своја власт. Истражувачите помислуваат на некое востание кое се случило непосредно пред наводите на овој охридски архиепископ, зад кое стоел дрогувитскиот етнос, некој водач или друга компонента со такво потекло. Анализите на Ф. Баришиќ и Б. Ферјанчиќ, оваа поширока дрогувитска територија ја поврзуваат со владеењето на феудалниот господар Стрез (околу 1207 - 1214 /15 г.) за кого ја врзуваат и наведената "тиранија" и "власт на Дрогувитите". Сметаме дека некои околности придонесуваат значењето на овој епитет да се определи повеќе во воено-политичка, отколку во етничка смисла.<sup>48</sup> Со оглед на бугарското потекло на Стрез (брат на царот Борил), може да се претпостави дека неговото прифаќање на називот Дрогувити / Дрогувитија, укажува на тоа дека историската констелација условила тој да влета во еден веќе започнат процес на национално будење во јадрото на Дрогувитија, кој потоа под негово водство ќе ги надмине првично зацртани просторни и идејни рамки на ова движење. Постојат одредени индикации за силната верска, т.е. еретичка компонента на ова движење. Од една страна тоа се наведените латински извори во кои Дрогувитија се јавува како име на значајна еретичка црковна организација. Можеби во таа смисла треба да се толкува и фактот што кај Стефан Првовенчани, Стрез се поврзува со "Готите" ("*... отметъникоу отъ тогожде племена готви*"; "*... къ своимъ готимъ присвоилъ се*"), најверојатно како погрден термин кој означува безбожници, т.е. еретици (базиран можеби врз некогашната аријанска вера на Готите). Во прилог на ова говори и фактот што кај истиот автор, богомилите или воопшто еретиците во

<sup>47</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 109, 169, 170; Т. Томоски, Македонија ... , 476 - 483; Д. Драгојловиќ, Еретичката црква ... , 161- 170; К. Ациевски, Пелагонија ... , 23 - 30. Други тези за локацијата: 161 - 163; Д. Ангелов, Богомилството ... , 338, 339; Ф. Баришиќ, Б. Ферјанчиќ, Вести ... , 50 - 55.

<sup>48</sup> Ф. Баришиќ, Б. Ферјанчиќ, Вести ... , 51 - 56; Т. Томоски, Македонија ... , 482; Р. Радиќ, Обласни ... , 223 - 234.

повеќе наврати се нарекуваат, т.е. се иденитфикуваат со аријанците (види стр. 246).<sup>49</sup>

Како и во случајот со Бугарите и Готите, терминот *Дрогувити* можел да носи карактер на погрден збор за еретици.

## **б) Присуство на дуалистичките ереси на територијата на Дрогувитија и нејзиното непосредно опкружување**

### **- Пишани извори**

Факт е дека наведените западни извори, на дрогувитската црква ѝ даваат епитет на една од најзначајните, а посредно и најзначајна еретичка црковна организација која имала важен удел во основањето и идејното конституирање на катарските организации во Италија и Франција. Некои конкретни катарски општини го следеле учењето на дрогувитската црква и биле во непосредна комуникација и одредена јурисдикција во однос на нејзините епископи. За овој висок ранг зборува средбата на Марко - еретичкиот епископ на Ломбардија и Никита - раководителот на цариградската еретичка општина, при што се наведува дека вториов го добил овој чин од Симон - раководителот на дрогувитската еретичка црква. Токму под влијание на Никита, ломбардскиот епископ ја напушта умерената дуалистичка определба и ја прифаќа екстремната која ѝ била својствена за дрогувитската црква.<sup>50</sup> Нејзиниот олку висок статус се поклопува со заклучоците на современите истражувачи кои, базирајќи се на пишаните извори, сметаат дека единствено на територијата која се врзува за оваа еретичка организација, може во континуитет низ целиот среден век да се следи егзистенцијата на дуалистичките ереси.<sup>51</sup>

Да ги проследиме сега средновековните извори кои говорат за присуството на ереси во овој регион и во подрачјата лоцирани во негова непосредна близина:

- Постојењето на еретици и конкретно богомили во околината на Лариса, во текот на 11 век го потврдува едно *писмо на патријархот Козма Ерусалимски*, упатено до митрополитот на Лариса и соседните митрополии, во кои им порачува енергично сузбивање на "мракот манихејски". Освен овој, постојат и други извори кои се однесуваат на ересите во Лариса, Атина, Пелопонез и воопшто во Грција.<sup>52</sup>

- Во *житието на Иларион Мегленски*, кој долги години по 1134 г. епископувал и проповедал во околината на градот Меглен,

<sup>49</sup> Цитати според: Е. Ањичков, *Манихеји ...* , 145; за наведеното значење на "готи": Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антик, *Митологумена ...* , 95, 96. За терминот "аријани" кај Стефан Првовенчани и неговата врска со богомилството: Д. Драгојловиќ, *Средновековне ...* , 92 - 101.

<sup>50</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 89, 106 факти за нејзиниот врховен статус: 165; Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 339, 354, 355.

<sup>51</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 28, 150

<sup>52</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 37, 101, 104, 108; Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 298, 299, 335, 336.

се дознава дека голем дел од тамошните жители биле заразени од манихејската (т.е. павликијанска), ерменската и богомилската ерес. Потоа подробно се опишуваат неговите успешни полемики, водени со овие еретици.<sup>53</sup>

- Неколку латински извори соопштуваат за тоа како Норманите, под водство на Боемунд, кон крајот на 11 век, поминувајќи низ Пелагонија, на патот меѓу Битола и Прилеп освоиле и запалиле цела укрепена населба, населена со еретици. Од бројните теории за локацијата на овој еретички град, денес се чини најприфатлива е онаа за еден локалитет кај селото Доброени, Битолско, кој до средината на 20 век бил опкружен со езеро, т.е. со блато, подоцна исушено во процесот на мелиорација на овој регион. Во прилог на ова одат и трите називи на локалитетот - *"Старосело"*, *"Гаволов град"* и *"Катарско"*, при што првиот укажува на постара населба, вториот на нејзините негативни аспекти и третиот, конкретно на неговото еретичко определување (припадност на *катари* - еретици). Според изворите, во време на византиско-норманските војни, организирани павликијански воени групи се наоѓале и околу градот Костур.<sup>54</sup>

На наведената територија, во неколку наврати се дигнати востанија, за кои, врз основа на некои факти присутни во изворите, науката претпоставува дека биле поттикнати, помагани или водени од страна на еретици.

- Повеќе показатели укажуваат на тоа дека во востанието на Петар Делјан (1040 г.), внук на Самоил, важен удел одиграле еретиците. Еден од нив е самото потекло на Делјан, имајќи предвид дека е потомок на Самоиловите деца (конкретно Косара или нејзиниот брат) кои во изворите експлицитно се квалификуваат како еретици. Вториот факт е содржан во еден навод од *"Барските анали"* според кој се заклучува дека некои учесници на ова востание, по неговото задушвање пребегале на Сицилија каде што се наведуваат како *"македонци и павликијани"*.<sup>55</sup>

- Врз основа на црковните казни (анатем) содржани во една новела издадена во првите децении на 11 век, во врска со едно востание во Северна Грција (во темата Навпакт) се заклучува дека зад него, како организатори или учесници стоеле еретици (богомили или павликијани).<sup>56</sup>

- Како што веќе напомниме, постојат индиции дека зад *"тиранијата"* и *"власта на Дрогувитите"* наведена кај охридскиот архи-

<sup>53</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 332, 333; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 135; за автентичноста на изворот: Д. Драгојловиќ, Историографска ... , 139 - 148.

<sup>54</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 292; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 62, 102; Преглед на изворите, на нивните толкувања и на теориите за локацијата на градот: М. Ангеловска, Латинските ... , 129 - 135. За локацијата кај с. Доброени: С. Тодоровски, Археолошки ... , 71 - 74; за еретиците околу Костур: Д. Драгојловиќ, Еретичката црква ... , 166, 167. За терминот катари: Д. Драгојловиќ, Крстјани ... , 118 - 138 и натаму.

<sup>55</sup> За еретичката припадност на Косара и нејзиниот брат: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 54,55; Д. Ангелов, Богомилството ... , 272; за пребеганите востаници: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 62; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 18; Д. Ангелов, Богомилството ... , 286.

<sup>56</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 284.

епископ Димитриј Хоматијан, стоело некое востание организирано најверојатно од еретици, на чиешто чело застанал феудалецот Стрез (види стр. 236,246).<sup>57</sup>

- Никифор Григора, во својата *Историја* (која се однесува на 13 и првата половина на 14 век), во неколку наврати зборува за прогоните на светогорските монаси - масалијани, при што вели дека многумина од нив пребегале во Цариград, Солун и Верија (= Бер). Кај Григорие Акиндин и некои други извори, сред овие монаси се спомнуваат и монахињите Ирина и Порина од Солун, кои биле извор на богомилската "зараза" во целиот регион.<sup>58</sup>

- На почетокот од 15 век, солунскиот митрополит Симеон пишува дека во близината на Солун има големо мноштво "нечестива толпа" безбожни богомили или кудугери, кои тајно му упатуваат молитви на Антихрист, нарекувајќи го "на варварски јазик" Топак (= топарх) на земјата, а тоа значи "жител или виш архонт на гревот и мракот".<sup>59</sup>

Неколку извори експлицитно или имплицитно зборуваат за континуираното присуство на ереси и во поширокото опкружување на дрогувитското јадро, конкретно во охридско-преспанскиот регион.

- Во неколку извори им се оддаваат заслуги на Св. Климент, Св. Наум и Седмочислениците, за елиминирањето на масалијанската и богомилската ерес во овие области. Тоа е еден канон напишан на грчки јазик, "Аколутиј" и "Службата и житието на Св. Јован Владимир". Во "Пространото житие на Св. Климент" се зборува за повторната појава на "злата ерес" по смртта на Климент.<sup>60</sup> Овие извори говорат за раното присуство на еретичките учења во овој регион, уште во 9 и почетокот на 10 век. Иако посредно, на ова упатуваат ликовните претстави (фрески, икони од 18 век), од житијниот циклус на Св. Наум Охридски (види стр. 291).

Земајќи ја предвид лоцираноста на Самоиловата престолнина во овој регион (Преспа и Охрид), во оваа смисла за него може да се врзат и еретичките обележја кои очевидно биле присутни во дворот на Самоил. Во *Житието на Јован Владимир*, се зборува за убиството на овој српски владетел, организирано од страна на неговата сопруга Косара (ќерка на Самоил) и нејзиниот брат, кои се апострофираат како еретици кои "ги прифатиле корените на богомилската и масалијанска ерес".<sup>61</sup> Во прилог на вистинитоста на овие наводи оди и толеранцијата на Самоил кон ересите, забележена од повеќемина истражувачи.

<sup>57</sup> Ф. Баришиќ, Б. Ферјанчиќ, Вести ... , 50 - 56.

<sup>58</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 49; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 177; Д. Ангелов, Богомилството ... , 424.

<sup>59</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 115; Д. Ангелов, Богомилството ... , 20, 459.

<sup>60</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 44, 45, 91, 95; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 55, 56, 102; Д. Ангелов, Богомилството ... , 92, 105, 106.

<sup>61</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 55, 56; Д. Ангелов, Богомилството ... , 272.

Како условен факт, во овој список може да се земе и *Беседата против богомилите* од Презвитер Козма - едно од најпознатите византиски дела посветени на богомилството, имајќи предвид некои хипотези според кои тоа, во периодот меѓу 10 и 13 век било напишано токму во овој регион или неговата непосредна околина.<sup>62</sup>

Присуството на еретици е посведочено и во делата на два охридски архиепископа, *Теофилакт Охридски*, кој столувал кон крајот на 11 и почетокот на 12 век и *Димитриј Хоматијан* (1216 - 1235 г.). На овие извори детално се осврнуваме во наредното поглавја (види стр. 314).

На крајот, треба да се напомене дека во изворите се спомнуваат уште три други еретички цркви кои се лоцираат во дрогувитскиот ареал или неговата околина. Посредно или непосредно, тие укажуваат на густината и силната фреквенција на ересите во овој дел на Балканот.

- Во неколку византиски извори (од втората половина на 7 па до 9 век) се наведува *Македонската еретичка црква*, која според едниот од нив имала павликијански карактер. Некои од изворите ја лоцираат близу Колонеа кај Кибоса во Мала Азија, додека други - во Колонеа кај Касторија / Костур во Јужна Македонија. Невоједна-ченоста на овие наводи, Д. Драгојловиќ се обидува да ја разреши на следниов начин: малаозиската локација на оваа еретичка црква се должи на македонските Словени кои во 7 век биле преселени (депортирани) во Мала Азија и таму го прифатиле павликијанството. Македонската локација, пак, наведена во подоцнежните извори, се должи на повратниот процес при кој, кон средината на 9 век, преселените малаоазиски Словени ја шират оваа ерес меѓу своите сонародници во Македонија со кои очевидно одржувале непосредни контакти. Авторот смета дека е мошне веројатно оти *Дрогувитската црква* од подоцнежните латински текстови е идентична со *Македонската еретичка црква* наведена во постарите византиски извори.<sup>63</sup>

- *Бугарската еретичка црква*, се лоцира на разни места. Некои истражувачи ја ставаат во Македонија, земајќи предвид дека, според тогашната терминологија, со името *Бугарија*, кај византиските писатели најчесто се означувале македонските земји.<sup>64</sup>

- *Милиншката еретичка црква* во изворите не е географски определена, но врз база на нејзиниот назив, во таа смисла се изнесени две хипотези. Според првата, таа се лоцира во Бугарија, во областа на Родопите и градот Мелник. Оваа теорија во последно време се негира со повеќе аргументи, при што се предлага нејзино врзување за словенското племе Милинзи, кое егзистирало на подрач-

<sup>62</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 47 - 50, 98, 117; Б. Примов, *Богомилският ...*, 127.

<sup>63</sup> Д. Драгојловиќ, *Еретичката макед ...*, 147 - 157; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 17, 196, 209; претпоставки за припадноста на Костур кон Дрогувитија: Д. Драгојловиќ, *Еретичката црква ...*, 167.

<sup>64</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 338; Д. Драгојловиќ, *Еретичката црква ...*, 169; Б. Примов, *Богомилският ...*, 127.

јето на Пелопонез од 9 до 15 век. Оваа теорија се поткрепува со бројни пишани извори, историски и лингвистички анализи.<sup>65</sup>

### - Топоними

Во прилог на определувањето на зоната на дрогувитската еретичка црква одат и неколку топоними кои имаат очевидна врска со богомилството или пошироко со дуалистичките ереси.

Неколкумина истражувачи укажуваат на името на селото **Кутугери (Кутугери)**, лоцирано 8 km јужно од градот Воден, кое до првите децении на 20 век било населено исклучиво со македонско население. Овој назив има очевидни релации со терминот "кудугер"/"кутугер", кој во средновековните пишани извори се јавува во функција на апелатив за еретици, вклучително и богомили. Во нашиот случај овој топоним може непосредно да се врзе со наводот на митрополит Симеон Солунски (почеток на 15 век) според кој, во близината на Солун има *големо мноштво "нечестива толпа" безбожни богомили или кудугери*. Село со аналоген топоним (Кутугерци) се наоѓа и во Осоговскиот регион.<sup>66</sup>

Некои истражувачи, еретичко значење му даваат и на топонимот **Асамати** (село покрај Преспанското Езеро), поврзувајќи го со терминот *асомати* во значење на *бестелесни*. Некои од нив се обиделе во ова село да ја видат еретичката населба што Норманите, минувајќи кон крајот на 11 век низ овој дел на Балканот, ја запалиле заедно со нејзините жители.<sup>67</sup>

Очевидна врска со ересите има и веќе наведениот топоним **Катарско** во с. Доброени, Битолско (види стр. 119).

Во планинското подрачје, лоцирано источно од Велес и северно од Прилеп се зачувани три топоними кои мошне убедливо се врзуваат за дуалистичките ереси и конкретно за богомилството. Првиот топоним е **Бабуна** и се однесува на една планина и река во овој регион (западна притока на Вардар). Сличен топоним "Бабунци" се однесува на едно маало во с. Опила кај Крива Паланка (надвор од овде обработениот ареал).<sup>68</sup> Вториот топоним е **Богомила** - назив на поле (**Богомилско Поле**), кое се наоѓа во горниот ток на **река Бабуна** и на село, лоцирано на падините на **планината Бабуна**. Во наведениот регион се забележени и преданија според кои родно место на поп Богомил било селото Богомила и дека крај ова село се наоѓал и неговиот гроб. Таму бил изграден и мал параклис кој според преданието им служел на богомилите како молитвен дом. За ед-

<sup>65</sup> Д. Драгојловиќ, Словенски ... , 107 - 115; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 170, 171.

<sup>66</sup> За селото Кудугери: Т. Симовски, Населените ... , 171; За Кутугерци: Й. Иванов, Богомилски ... , 36, 164; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 81.

За терминот *кутугери* и разните теориите околу неговата генеза: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 82 - 84.

<sup>67</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 81; Дискусија по ова прашање: Т. Томоски, Македонија ... , 481, 562 - 567; С. Антолјак, Средновековна ... , 771- 806, 919 - 933; М. Ангеловска, Латинските ... , 129 - 135.

<sup>68</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 79; Б. Панов, Средновековна ... , 270.

на пештера лоцирана кај близното село **Нежилово**, постои преда-  
ние дека наводно во неа се собирале богомилите.<sup>69</sup> Врз основа на  
турските пописни книги може да се евидентира дека во самиот град  
Костур, меѓу 1445 и 1530 година се појавило маалото **Богомила**. Ова  
може да говори за присуство на еретици во овој град дури и во 16  
век.<sup>70</sup>

Изнесени се претпоставки дека спомнатите топоними (Бабу-  
на) ја условиле појавата на називот "бабуни" кој се однесувал на бо-  
гомилите. Но, денес преовладува обратниот став според кој тие на-  
станале од наведениот назив *бабуни* кој, како што видовме, има сло-  
жена и сè уште неразрешена генеза (види стр. 110). Во минатото се ис-  
кажани тези според кои топонимите Богомила се базираат на името  
на поп Богомил. Денес, како најверојатни се сметаат оние според  
кои и Богомила, како и Бабуна, настанале како последица на интен-  
зивното присуство на богомилите, т.е. на бабуните во овој регион.  
Присуството на овие елементи во вид на комплекс од неколку то-  
поними и преданија, упатуваат на некакво значајно јадро или кул-  
тен центар кој некогаш бил лоциран во овие непристапни предели  
на Македонија.<sup>71</sup>

### - Елементи во фолклорот

За дуалистичките или конкретно за богомилските реликти  
во фолклорот веќе постои значителна литература. Досегашните ана-  
лизи покажуваат дека тие се најраспространети токму во апостро-  
фираниот регион: Леринско, Костурско, Мариово, Битолско, и во по-  
широкиот ареал (Прилепско, Велешко, Охридско, Струмичко итн.).<sup>72</sup>

## 3. Континуитет меѓу манихејските стели од Кавадаречко и дрогувитската еретичка црква

Средишниот дел на обработената територија (условно кажа-  
но регион на *"Дрогувитската богомилска црква"*) се поклопува или  
барем се граничи со областа Тиквеш - регионот во кој се пронајдени  
*римските надгробни споменици од "кавадаречката група"* што ги ин-  
терпретиравме како манихејски (види карта на Т. XVII). Ова секако  
повлекува и можна поврзаност меѓу овие два феномена и соодвет-  
ни импликации кои би произлегле од неа.

<sup>69</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 107, 122 (слични преданија за лопот Богомил се зачувани и близу Ловеч,  
во Бугарија); за топонимот Богомила: Љ. Станковска, Макед. ојконимија ... II, 17.

<sup>70</sup> А. Стојановски, За една ... , 249.

<sup>71</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 81 - 83; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 78 - 80.

<sup>72</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилски ... ; В. Антиќ, Богомилството ... ; В. Антиќ, Мотивот ... ; В. Антиќ, Дуалистички ... ;  
В. Антиќ, Низ страниците ... , 272 - 302; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митолугомена ... .  
Најнов преглед на овие традиции: М. Ангеловска - Панова, Богомилството ... , 180 - 205, кадешто е наведена  
и друга литература.



*Доколку овие врски не се плод на случајна коинциденција, тие би можеле да одразуваат една мошне долга и извонредно значајна линија на континуитет на дуалистичките (можеби и конкретно манихејски) традиции во Македонија. Линија на континуитет која на еден дефиниран простор егзистирала можеби цел милениум - од самите почетоци на манихејството во доцноантичкиот период (3 - 5 век), па сè до неговите средновековни богомилски деривати (9 - 15 век).*

Оваа наша теза има една слаба точка, која сè уште не може да биде сосем елиминирана. Тоа е хијатусот од 4 - 5 века меѓу кавадаречките споменици (засега датирани до 4 век) и првата појава на средновековните дуалистички ереси во Македонија во 9 / 10 век. Но, постојат можности за негово стеснување и релативизирање. Во таа смисла треба де се земе предвид дека спомениците од Кавадаречко сè уште се недоволно прецизно датирани. Освен оние со класично римска форма и типологија, сред нив има и такви кои со својот сосем атипичен облик, силно редуциран ликовен манир, иконографија и натписи, упатуваат на подоцнежнo датирање (примери: **Т.Х: 4,5,6**). Ако веруваме во целосната успешност на византиските антиеретички кампањи, овие споменици не би требало да егзистираат по последните познати прогони на манихејците, во времето на Јустин I (518 - 527 г.) и Јустинијан (527 - 565 г.).<sup>73</sup> Не се сомневаме дека манихејците од Кавадаречко, својата најголема криза навистина ја доживувале во времето на овие императори. Но, веруваме и дека непристапниот предел на Тиквеш, оддалечен од главните комуникации, заедно со грижите на Византија во врска со честите наезди на варварите врз Македонија, им дале шанси да ги пребродат овие прогони, така што едноставно ќе ги одминат или нема да бидат под нивна силна и постојана контрола и репресија.

Наредните векови, во оваа смисла веќе нема да претставуваат особен проблем, поради населувањето на Словените во Македонија и апсолутното губење на контролата на Византија врз нејзините територии. Периодот од словенското колонизирање во 7 век, па до 9 век веќе не треба да се зема како проблематичен по опстанокот на манихејството во кавадаречкиот регион, поради влегувањето на оваа област во рамките на македонските склавинии. Постојат јасни индиции дека во нив имало висок степен на толеранција и соживот меѓу обичното автохтоно население и новодојдените Словени.<sup>74</sup> Претпоставуваме дека во една ваква атмосфера, дошло до приближување меѓу дуалистичките традиции на месните кавадаречки манихејци и оние на Словените, без разлика дали кај нив тие

<sup>73</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, за прогоните на манихејците: 10 - 12.

<sup>74</sup> Одредени размислувања за односот на балканските староседелци и новодојдените Словени, во контекст на дуалистичките ереси: Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 89, 90.

биле исконски или неодамна освежени од дуалистичките влијанија во заддунавската татковина. Во оваа смисла не треба да се исклучи и третата компонента: присуството на новодоселени еретици кои, според изворите, почнувајќи од 8 век, од страна на Византија биле доселувани на Балканот (во Македонија, Грција и Тракија) од Сирија, Ерменија и Мала Азија. На нивното мошне рано присуство во пошироката зона на Дрогувитија укажуваат наведените извори, особено оние во врска со “Македонската еретичка црква” и други наводи, кои главно се однесуваат за околината на Костур и Меглен.<sup>75</sup>

Изворите за наведената “Македонска црква” се важни и за пополнувањето на спомнатиот хијатус меѓу каварадечките споменици и дрогувитската црква. Клучен во таа смисла е наводот на Петар Сикул, според кој, оваа еретичка заедница е основана од павликијанскиот водач Константин - Силван, во втората половина на 7 век. Иако овој податок се однесува на Кибоса кај Колонеа во Мала Азија, името на оваа организација, овој настан го става во некаква очевидна релација со Македонија. На тоа упатува и Георги Монах кој истава еретичка црква ја лоцира во Колонеа кај Касторија (Костур).<sup>76</sup>

Фаворизирајќи го континуитетот на месните дуалистички традиции, оваа наша хипотеза може да се протолкува како комплементарна во однос на претходно претставуваната - за Словените како нивни клучни носители. Но, двете хипотези и не мораат по секоја цена да се исклучуваат. Можеби и во овој случај, како и во оние што ги спомнавме при анализата на предложените модели, дошло до средба и преплетување на две култури со различна етничка припадност и географско потекло, но со слични религиски концепти во нивната духовна култура. Обата наведени модела во принцип не ја исклучуваат и општоприфатената теза за малоазиската генеза на богомилството и неговото пренесување на Балканот преку територијата на Византија (карта на Т.XV). Тие само ја дополнуваат со нови генетски линии, чијшто удел во глобалниот процес ќе треба да се проценува во иднина.<sup>77</sup>

#### **а) Аргументи во прилог на непосредните врски меѓу дрогувитската црква и манихејството**

Наметнувањето на тезата за континуитетот меѓу претпоставената кавадаречка манихејска заедница и дрогувитската еретичка црква повлекува актуелизирање на теоријата за континуитет или барем непосредни релации меѓу манихејството и богомилството или

<sup>75</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 16, 100, Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 84 - 91;

Д. Драгојловиќ, Еретичката макед ... , 152, 153.

<sup>76</sup> Д. Драгојловиќ, Еретичката макед ... , 149 - 152.

<sup>77</sup> Тези за малоазиската генеза на богомилството Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II: 89 - 91.

другите средновековни ереси. Во оваа глава ќе се обидеме да дадеме неколку аргументи во прилог на неа.<sup>78</sup>

Согледани во контекст на горе прикажаниот "кавадаречко дрогувитски" модел, зборовите на Анселм Александриски можеби го добиваат своето вистинско значење, станувајќи дури и потврда на нашата хипотеза во сферата на пишаните извори. Според овој латински извор, учењето на Мани, од Персија првин се распространило во областите на *"Drugonthia, Bulgaria i Philadelphia"*<sup>79</sup> и таму еретиците ги имале своите први епископи. Останува отворено прашањето дали спомнувањето на Другонтија (= Дрогувитија) се однесува на средниот век или можеби на доцната антика, кога учењето на Мани се нашло на кавадаречките споменици (во непосредното соседство на оваа област). Манихејската припадност на дрогувитската црква и нејзините релации со учењето на Мани јасно ја апострофираат и останатите, веќе цитирани латински извори. Дуран де Хуска пишува за манихејите од *"Drogoetiae"* кои се разликуваат од грчките и бугарските манихеи. И Анселм Александриски, покрај наведеното, еретиците од оваа еретичка црква ги нарекува *"дрогувитски манихеи"*.<sup>80</sup>

Како што видовме, и други средновековни извори, говорејќи за присуството на ересите во овој регион, директно ги именуваат *"манихејски"*. Така, во писмото на патријархот Козма Ерусалимски, упатено до митрополитот на Лариса се наведува *"мракот манихејски"*. Во житието на Иларион Мегленски, покрај другите се спомнува и *манихејската ерес*. И солунскиот митрополит, во 15 век, едното поглавје од своето дело, посветено на еретиците во овој крај го именува *"Против Симон Маг и Мани и сличните, како и против безбожните богомили или кудугери"*.

Приложуваме и некои други наводи, иако тие не можат непосредно да се поврзат со обработуваниот ареал. Првите се однесуваат на поп Богомил, за кого се вели дека *"манихејската ерес ја проширил низ бугарската земја"*. Во други, јасно се посочува дека богомилството има и директни генетски врски со манихејството (*претставува мешавина на манихејство и павликијанство или манихејство и масалијанство*). Димитриј, митрополитот Кизички (11 век) инсистира на две констатации: прво на *манихејското потекло на масалијаните* и второ - *идентификацијата на масалијаните и богомилите*. Кај Евтимиј од Периблепта и во некои листи на анатели, Мани се нарекува *"учител и маченик на безбожните фундајажити и богомили"*. Според некои тези, *фундајажити*, најстариот назив на богомили-

<sup>78</sup> За дисконтинуитетот меѓу манихејските и богомилските традиции: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 11, 12. Некои истражувачи сепак ја преферираат можноста за континуитет (види: Е. Ањичков, *Манихеји ...*, 152, 153; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 85).

<sup>79</sup> Областа *Филаделфија* се лоцира во Мала Азија.

<sup>80</sup> Д. Драгојловиќ, *Еретичката црква ...*, 158 - 161; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 74, 89, 168; Д. Драгојловиќ, *Еретичката макед ...*, 153, 154; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 148, 238, 239, 398.

те во Мала Азија доаѓа од Фонда - името на еден ученик на Мани. Слични наводи постојат и во делата на Петар Сикул, Георгиј Монах, патријархот Фотиј, Стилијан и Јован Егзарх. Пишаните извори, ги определуваат како *манихеи* и босанските богомили и катарите од западна Европа.<sup>81</sup>

### б) Релации меѓу богомилството и манихејството

Содржината на овие наводи е во согласност со една општа појава присутна и во многу други извори, богомилството да се идентификува со манихејството и со останатите постари дуалистички ереси. Со оглед на фактот што тоа се појавува 5 века по згаснувањето на манихејството во границите на Византија, оваа идентификација, науката не ја смета за реална. Црквата, а со неа и власта и авторите на списите дојдени до нас, во богомилството (и другите новопојавени ереси) виделе повторно заживување на веќе згаснатото манихејство, поради што и ја наметнале идентификацијата со него. Сите тие, воедно се стремеле да ги изедначат новопојавените ереси со нешто што веќе било познато и јасно определено во старите извори, критикувано во теолошка смисла во црковните канони и правно спроведувано преку законите. Проблемот уште повеќе се усложнува ако се земе предвид дека ваква идентификација се практикувала и во однос на павликијанството. Земајќи го ова предвид, некои од идентификациите или генетските поврзувања меѓу богомилството и манихејството, присутни во изворите можат да се однесуваат и на оваа ерес. Компаративната анализа на бројни византиски, латински и словенски извори наведува на заклучок дека терминот *"манихејство"* во нив се јавува пред сè како општ синоним за ерес, поконкретно *дуалистичка ерес* (во некои случаи и пошироко *шизма*), отколку како конкретно определување на даденото дуалистичко учење.<sup>82</sup>

Земајќи ги предвид наведените извори, Д. Драгојловиќ заклучува: *"тешко е да се поверува дека тие (манихејците) играле или можеле да одиграат некоја позначајна улога во формирањето на богомилското движење на Балканот и во Мала Азија. Влијанието на манихејството во настанувањето и натамошниот развој на богомилството било прилично значајно, но не директно, туку посредно, преку павликијанството и масалијанството, кои претставуваат типични предбогомилски и новодуалистички синкретистички творби"*.<sup>83</sup> Овој заклучок се базира врз пишаните документи во кои Драгојловиќ е

<sup>81</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 10, 11-15, 38, 198 за името фундајанти: 36,73, 75; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 30, 71, 72. Д. Ангелов, Богомилството ... , 108, 139; за босанските богомили и катарите: Д. Драгојловиќ, Средновековне ... , 93, 96.

<sup>82</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 71, 74, 75, 132; идентификација меѓу павликијанството и манихејството: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 129 - 132; Д. Ангелов, Богомилството ... , 337; Д. Драгојловиќ, Средновековне ... , 92 - 97.

<sup>83</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 15.

мошне добро упатен, а секако го споделуваат и други автори чии истражувања се базираат врз оваа граѓа. Но, во нашиот случај, присуството на античките манихејски надгробни споменици од околината на Кавадарци, во зоната на средновекованата дрогувитска еретичка црква, влева ново зрнце сомнеж во оваа теорија, намалувајќи го степенот на нејзината убедливост. Овие надгробни споменици, иако сè уште не го докажуваат, во моментот барем упатуваат на можниот континуитет на дуалистичките ереси во Македонија, од манихејството во доцната антика до богомилството во средниот век. Ако ги прифатиме како доволно цврста база, тргнувајќи од неа, нов контекст и повисок степен на веродостојност добиваат и веќе изнесените пишани извори за идентификацијата или барем за непосредните генетски врски меѓу манихејството и богомилството. Сметаме дека во оваа смисла особено значење имаат оние извори во кои релацијата меѓу двете ереси не се однесува на површното, т.е. на нивните називи, имињата на основоположниците и проповедниците, туку на суштественото - базичните верски, т.е. идејни постулати. Во овој случај, манихејско - богомилските релации најчесто не се експлицитно наведени во изворите, туку имплицитно се содржани во нив (видливи дури преку сложена научна анализа). Оттука, тие не можат толку лесно да се оправдаат преку тезата за манихејството како глобален назив зад кој се криеле најразлични други ереси.

### **в) Екстремниот дуалистички концепт на дрогувитската црква**

Како мошне силен аргумент во прилог на непосредната манихејска генеза на дрогувитската црква, а во тие рамки и нејзините врски со кавадаречките манихејски стели би можел да се земе екстремниот дуалистички концепт кој е поставен во основата на оваа еретичка организација. Ова јасно и експлицитно го наведуваат неколку латински извори.<sup>84</sup> Да потсетиме дека според нив во рамките на богомилството постоеле две дуалистичко - еретички струи.

Од една страна била *умерената струја*, на која ѝ припаѓала *бугарската еретичка црква*. Според неа, на почетокот постоел само добриот бог, а негативниот принцип бил создаден подоцна и можел да дејствува само со божја дозвола. Крајниот исход на оваа ситуација завршува со победа на Бога, т.е. на доброто.

Од друга страна стоела *екстремната струја*, чиј еминентен претставник била *дрогувитската црква*. Според неа, и силата на доброто и силата на злото се почетни принципи кои дејствуваат независно една од друга. Оваа состојба на нивна меѓусебна противставеност и борба е вечна, односно нема крај. Еве како вториов концепт

<sup>84</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 65, 66, 168, интерпретации: 129,130; Б. Примов, Богомилският ... , 125 - 127.

го претставува еден латински извор од 13 век. Тој се однесува на западноевропските еретици кои во овој период биле под силно влијание на дрогувитската црква: *"Еретиците, чија заблуда доаѓа од Другуција (= општината Дрогувитија), тврдат, проповедаат и прифаќаат дека има два бога без почеток и без крај - едниот наполно добар, а другиот наполно зол. Тие тврдат дека секој од нив создал ангели: добриот - добрите (ангели), злиот - злите. Велат исто така дека добриот бог е семоќен во својата небеска татковина, а пак злиот, господари во сета таа земна машина. Проповедаат дека има две природи, едната добра - на бестелесните (суштества), а другата - зла, на животните, на телесните и на земните (суштества), која е создадена од злиот бог. И велат дека Луцифер е син на богот на мракот".*<sup>85</sup>

Строгиот дуализам на дрогувитската еретичка црква до денес ги збунува истражувачите, во смисла на тоа како тој во толку изворна, архаична и доследна форма успеал толку долго, сè до полниот среден век, да преживее во едно место, толку оддалечено од главните источномедитерански и предноазиски јадра на дуалистичките ереси. Таа фасцинираност оди дотаму што некои дури го негираат богомилскиот карактер на оваа црква, идентификувајќи ја со павликијанското учење или во најмала рака врзувајќи ја најнепосредно со него генезата на дрогувитската идеологија.<sup>86</sup>

Постои и хипотеза според која, оваа организација ја создал поп Богомил, под влијание на павликијаните, присутни во нејзиното соседство. Овие теории се темелат на поврзувањето на дрогувитската црква со *тракиските Драгувити*, што во меѓувреме, со повеќе аргументи е негирано од страна на Д. Драгојловиќ. Во својата прва книга, овој автор ја допушта можноста за павликијанскиот карактер на дрогувитската црква, но во наредните дела ја оспорува со повеќе аргументи. Еден од нив е суштествената разлика меѓу павликијанскиот *"дуализам на богот на овој и богот на идниот свет"* (каде што противставеноста на двата опозициони бога е развлечена низ времето) и *"соврешено симетричниот дуализам"* на дрогувитската струја (кадешто двата бога се противставени од почетокот, сега и во иднината). На крајот, авторот нагласува дека се работи за манихејски, а не за павликијански обележја, заклучувајќи дека *"ни еден единствен елемент на учењето на црквата Дроговетија што го наоѓаме во латинските извори, не им припаѓа на павликијаните, туку на манихеите и богомилите"*.<sup>87</sup> Иако овој автор не верува во директни генетски врски меѓу двете ереси, тој сепак констатира: *"Ако ги со-*

<sup>85</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 146 - 148, 338. Аналогна структура е содржана и во апокрифот *"Тиверијадско море"*, во однос на господ и фаволот (види: Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 31).

<sup>86</sup> Б. Примов, Богомилският ... , 113 - 127.

<sup>87</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 200 - 202; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 85, 168 - 170; Д. Драгојловиќ, Еретичката црква ... , 164 - 166, за карактерот на дрогувитскиот дуализам: 168, 169; за павликијанската теза се залага и Д. Ангелов (Богомилството ... , 147).

береме елементите на манихејското учење во богомилството, расфрлени низ средновековните извори, можеме доста верно да го реконструираме целото манихејско наследство во религиозните спекулации на богомилите и на тој начин да ја надолжиме празнината која се јавува во изворите ... ”.<sup>88</sup>

### - Конкретни манихејско-богомилски релации

Богомилските сфаќања на човековата природа се аналогни со оние на масалијаните, а во основа се поклопуваат и со манихејските. Вклопени се во глобалната дуалистичка космолошка шема, според која, од една страна е царството на духот, светлината и доброто, а од друга - царството на материјата, мракот и злото. Согледан во овие рамки, човекот е мешавина на: духот и материјата, доброто и злото, божествената душа или ангелот кои се хипостасни со божеството; демонската душа или демонот кои се хипостасни со Сатана. Забележени се и идеите дека човечките души се создадени пред материјалните тела и дури потоа се затворени во нив, поради што и човековото воскреснување го подразбира воскреснувањето само на душата, а не и на материјалното тело. Овој концепт во основа се поклопува со манихејските догми, за кои веќе детално говоревме (види стр. 29).<sup>89</sup>

*Божествена светлина.* И во богомилството, како и во масалијанството и павликијанството, позитивното начело било претставено преку светлината, манифестирана во базична форма како *божествена светлина*, или преку конкретни манифестации - *сонцето и човековата душа*. Во таа смисла е и верувањето на малоазиските богомили, дека токму овие две нешта се единствените творби на бога, присутни во видливиот свет (не случајно токму нив Сатан ги краде од Господа при создавањето на овој свет). Како последица на ваквата насоченост кон сонцето, според некои истражувачи, кај богомилите се појавиле идеите за хелиоцентризмот, кои потоа се нашле и во сферите на европската егзактна наука. Истражувањата базирани врз иконографијата на еретичките надгробни споменици во Босна и Франција укажуваат на тоа дека кај богомилите и катарите од овие региони се задржало верувањето (особено типично за манихејците) според кое сонцето и месечината се лаѓи, создадени од бога со цел да се извлечат и пренесат до рајот душите на праведниците. Почитта кон овие две небески тела, во рамките на средновековните дуалистички ереси (очевидно како инкарнации на божествената светлина) посредно ја потврдува обичајот на павликијаните, при своите дневни молитви да се вртат кон сонцето, а при ноќните - кон ме-

<sup>88</sup> За односот меѓу богомилството и манихејството: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 10 - 20, цитат: 15.

<sup>89</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 111,112; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 197; Ни се чини малку веројатен наводот во некои извори дека екстремните дуалисти воопшто не верувале во воскреснувањето на мртвите (види: Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 197, 198).

сечината. Вклученоста на овие небески тела во претставите за спасението на човековата душа посредно ги покажува и апокрифот *"Тиверијадско Море"* и неговата голема популарност сред Балканските Словени (секако и еретиците). Таму спасението е прикажано како пловење во чамец по небото, искачување по светлосни скали или светлосни зраци. Богомилските, а секако и постарите масалијански и манихејски претстави за светлината како позитивно начело и Бог ќе повлијаат и на појавата на исихастичкото учење, во рамките на кое, клучно место ќе заземе токму божествената светлина и полемиките околу нејзиното согледување и доживување. Евидентна е сличноста на овие елементи со манихејските претстави за божествената светлина, детално претставени во претходното поглавје (види стр. 29).<sup>90</sup>

- Според *"Јовановата апокалипса"*, по второто пришествие Христово, грешните (царевите, патријарсите...) ќе бидат фрлени во кладенец со седум отвори, лоциран во пеколот.<sup>91</sup> Овој детаљ е во релација со манихејскиот мит според кој по *големата војна* и *владеењето на Исус Христос*, сите непрочистени души ќе бидат збиени во *Топката на темнината*, која ќе се смести во *длабока јама*, покриена со тежок камен (спореди со стр. 30). Средновековниот словенски превод на апокалипсата посредно укажува на прифаќањето на овој мотив и од страна на богомилите.

Постојат и многу други релации помеѓу богомилството и манихејството, на пример негирањето на бракот и осудите во однос на убивањето на животните (особено доследно почитувани од страна на рангот на "совршените"). Првата постапка се базира врз начелото да не се продолжува егзистенцијата на материјалниот свет, а со тоа и кругот на повторно реинкарнирање на човековите души. Втората, пак, се темели на ставот дека во телото на секое суштество е вткаена божествената душа која страда без разлика на рангот на тоа суштество.<sup>92</sup> Некои истражувачи укажуваат на релациите на манихејството и богомилството и во смисла на негирањето на стариот завет, како и богомилските обреди на воведување на верниците во рангот на "совршени".<sup>93</sup>

Конечно, за релациите меѓу овие две ереси мошне јасно говорат некои книжевни дела кои имаат манихејско потекло, а според изворите биле широко користени од страна на богомилите. Такви се *"Поглавја"*, *"Мистерии"* и *"Тезаурус"* од Маниевиот ученик Скитијан, како и *"Списанија"* на Маниевите коментатори Ијерак, (Хе)раклејд и Афтаниј. Дури и *"Тајната книга"*, која неоправдано им се припишува

<sup>90</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 130, 131, 435; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 207; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антик, *Митологумена ...*, 32; за односите со исихазмот: Д. Драгојловиќ, *Исихазам ...*, 21 - 25.

<sup>91</sup> Приложениот навод е според Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 225.

<sup>92</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, против убивањето: 210, против бракот: 215.

<sup>93</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, стар завет: 117, обред: 259.



на богомилите, всушност настанала во ранохристијанскиот период, во рамките на манихејството или гностичките секти, а во кругот на богомилството најверојатно важела како една од најпочитуваните книги.<sup>94</sup>

Мора да го признаеме личниот впечаток дека констатациите прикажани во претходната глава одат во прилог на нашата теорија за континуитетот на манихејските стели од Кавадаречко и дрогувитската црква. Тој секако би бил повеќе аргументиран низ една детална компарација на теолошките основи на манихејството и богомилството. Но, тоа е сложен процес кој бара широк увид во изворните текстови и древните јазици на кои тие се напишани, како и длабоки познавања на духовната култура и историските прилики во антиката и средниот век. Во таа смисла, тука нашата можност беше ограничена на само неколку највпечатливи и илустративни примери кои главно се веќе наведени и кај претходните истражувачи на оваа тема.

---

\* Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 187 - 190; Д. Драгојловиќ, Манихејска ... , 512 - 515; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 123.

### III

## СПОЈ ИЛИ СИНКРЕТИЗАМ НА СЛОВЕНСКОТО ПАГАНСТВО И БОГОМИЛСТВОТО

Богомилството ѝ припаѓа на категоријата дуалистички религиозни учења чија езотерична доктрина е тешко прифатлива за обичниот човек, особено за припадникот на една архаична средновековна културна средина. Добро е познато дека неговата моќ не се остварувала преку обредот кој е многу поприемлив за народот, туку преку зборот - напишан во светите книги или изговорен од страна на проповедниците. Тоа од верникот барало многу: описменување, стрпливо читање и слушање на сложени и долги проповеди, постојано повторување на молитвите и основните принципи на верското учење. Во богомилството бил содржан мошне конзистентен морално-етички систем, опкружен со сплет од правила и забрани, според кои требало секојдневно да се живее. Во нив биле вклучени бројни постапки со аскетски обележја, чести молитви, откажување од одредени видови храна, полови активности, брак, разни производствени активности, стекнување богатства, живеење во луксуз и изобилие, убивање и други форми на агресивност. Сево ова барало комплетно посветување на верникот кон учењето и целосно жртвување на неговиот живот во име на верата.

Многумина не можеле да одговорат на овие барања, особено ако се земе предвид дека се работи за епоха во која голата егзистенција на обичниот човек зависела од неговата секојдневна работа и немилосрдната борба за сопственото преживување, најчесто на сметка на нечиј друг живот и егзистенција. Прифаќањето на овие барања, за еден просечен жител на Балканот во Средниот век би значело одземање на најголемиот дел од неговата физичка и духовна енергија.

Мора да се признае дека ова се коси со општоприфатените ставови за големата распространетост на богомилството на Балканот и неговата експанзија токму низ широките народни маси, вклучувајќи го тука пред сè просечното граѓанство и осиромашените се-

лани.<sup>95</sup> Притоа, како едно од клучните оправдувања за оваа нелогичност се зема токму очајот на овој популациски слој, кој наоѓајќи се во безизлез, на самиот раб од смртта, се решавал на екстремна постапка - тотално откажување од материјалниот свет и општествениот живот, бегајќи во апсолутната духовност на религиското учење кое ветувало вечен спас на единственото што го имал - сопствената душа.

Но, оваа контрадикција се разрешува и на друг начин. Изворите јасно соопштуваат дека припадниците на богомилските заедници биле расчленети на неколку рангови, т.е. хиерархиски нивоа:<sup>96</sup>

- *“Совршени”*. Овој ранг го сочинувале еретичките родоначалници, проповедниците и учителите, кои не биле многумина на број.<sup>97</sup>

- *Обични верници*. Верниците од оваа категорија биле посветени, т.е. воведени во учењето, односно вклучени во некои аспекти на култот. Дobar модел на оваа средна категорија дава Д. Ангелов. Според него, еден типичен претставник на оваа класа го прифаќа учењето, сака да го постигне спасението на душата, но не сака да стане аскет, да се откаже од материјалните блага, од сопствениот дом и семејството. Тоа е човек кој не гледа само кон небото, туку цврсто стои и на земјата. Таквите го сочинуваат мнозинството на еретичката заедница, која го определува обликот на движењето во неговата општествена смисла.<sup>98</sup>

- *Пасивни симпатизери*. Станува збор за обични приврзаници на верата или слушатели. Тие го помагале движењето со парични средства, со отстапување на дел од својот имот или остварување материјални услуги. Ги слушале проповедите, но не биле активно вклучени во нив и пошироко во култот.<sup>99</sup>

Некаде меѓу последните две категории треба да ја сместиме категоријата *феудалци - приврзаници или следбеници на богомилството*, за кои не известуваат изворите. Овие членови, како “носители и продолжувачи на земното зло” не можеле да се вклопат како позитивни личности во строгата и доследна богомилска идеологија. Конечно и основните животни принципи и стремежи, иманентни на оваа категорија верници, јасно се коселе со начелата на ова учење. Оттука, мора да се претпостави дека нивната врска со богомилството била вон-институционална, веројатно и конспиративна, базирана на еден обостран компромис, мотивиран со заемна корист. Богомилите го прифаќале афинитетот на моќните феудалци за да

<sup>95</sup> Податоци за широката распространетост на учењето сред простите и неуките, сиромасите, селаните, но и имотните селани и граѓаните: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 148 - 151. Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 11, 113, 235.

<sup>96</sup> Детално за ова расчленување: Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 232 - 238, 408.

<sup>97</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 248, 249.

<sup>98</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 470.

<sup>99</sup> За оваа категорија: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 156.

ја спречат нивната евентуална репресија во однос на себе, или пак, за да ги заштитат од други феудалци кои биле непријателски настроени кон богомилството. Феудалецот, пак, се вклучува во ова религиозно движење за да се опкружи себеси со позитивна духовна аура и со тоа да ги придобие на своја страна народните маси. Не е исклучено, во многу случаи овој однос да се базирал и на искрен афинитет кон богомилството. Со оглед на просветеноста на овој слој граѓани, тие имале можност и способност да се запознаат со најдлабоките нивоа на ова учење. Претпоставуваме дека поради строгите барања, оваа категорија не можела да го надмине третото или второто ниво од наведената хиерархија.

Како и секое религиозно учење, и богомилството се базирало пред сè врз содржината на светите книги и на изговорените проповеди. Тоа значи дека не било особено приспособено за необразованите маси кои го сочинувале најголемиот дел од популацијата на Балканските Словени. Има сознанија дека високопарните средновековни езотерични доктрини биле доближувани до обичните верници преку метафорични алегориски сижеа, составени во духот на старите митови кои во тоа време сè уште биле живи во народните традиции. Тоа се правело така што, дуалистичкиот и некои други базични модели се “пронаоѓани” во постојните митолошки системи и во нив бил всадуван аналогниот еретички концепт, при што старите ликови и сижеа се употребувани во нов контекст. Не мислиме дека овој процес секогаш се одвивал свесно, со однапред зададена цел, туку често и сосем спонтано, како интерференција на двата система, што се случувала во умот и во душата на секој верник кој го прифаќал богомилството, а притоа сè уште ја немал заборавено паганската вера на своите предци. Всушност, оваа стратегија му се припишува уште на манихејскиот основоположник Мани, чиешто движење доживува огромна експанзија низ Стариот свет, токму поради приспособливоста и пропустливоста во однос на културите и религиите кон кои се ширело (оттука во него покрај другото, се нашле и елементи на будизмот, христијанството и античката филозофија).

Отсуството на цврста црковна организација, придружена со канони, контрола на проповедите и на нивните реперкусии во народните маси, придонесле до уште поинтензивно и поспонтано органско проткајување на новото еретичко учење со старите паганословенски митско религиозни традиции. Притоа, прелевања се случиле во обете насоки - дуалистичкиот концепт од богомилството се инкорпорирал во древните митски структури од народните средини и обратно - добро познатите и приемливи архетипски народни сижеа биле употребувани како симболички модели во спознавањето на најсуптилните дуалистички доктрини. Истражувањата покажуваат де-

ка во овие процеси биле вклучени и преживеаните митско религиски структури на старобалканските религии (Дионис, Сибила...).<sup>100</sup>

Сево ова резултирало со формирање на еден синкретистичен конгломерат во кој дури и тогаш (а особено денес) било тешко да се расчлени што е богомилство или дуалистичка доктрина, а што словенски или старобалкански пагански традиции.

Постојаните прогони на богомилството и на крајот неговото згаснување како организирана религиска заедница придонесло проповедите (во чиста форма или смешани со древните митски сужеа) по некое време да останат без својот идеолошки стожер. Поради тоа, тие ќе продолжат да еволуираат според внатрешните приципи на народната култура, законите на усните книжевни форми и шемите на нивните конкретни жанрови. Поинаку кажано, тие ќе се менуваат според принципите и афинитетите својствени на обичниот човек. За неколку века, во нив ќе превладеат исконските обележја, при што некогашниот дуалистички религиски концепт ќе преживе во вид на сенка, односно во форма на едвај видлив семиотички или симболошки концепт или базична наратолошка структура.

Овој аспект на богомилството го допреле повеќето од досегашните негови истражувачи. Таков е случајот и со Д. Ангелов кој иако доаѓа до самиот негов раб не успева да го премине.<sup>101</sup> Не е случајно што овој аспект не е во толкава мера актуелизиран кај досегашните истражувачи на богомилството. Повеќето од нив биле филолози и историчари, односно им припаѓале на научните дисциплини кои се базираат врз пишаните документи во кои, мора да се признае, наведениот аспект не е доволно јасно документиран.

До пред неколку децении постоело бело петно во однос на сознанијата за паганската религија на Словените и уште пострашно - силен скептицизам во однос на можноста за негово научно истражување. Денес се наоѓаме во значително поповолна ситуација. Монополот на вербалните науки во однос на истражувањето на минатото е сериозно разнишан и сè повеќе се заменува со интердисциплинарните пристапи. Благодареејќи на компаративните методи на етнологијата, археологијата, лингвистиката и другите науки, истражувањето на паганската религија на Словените е поставено на цврсти нозе. Такви приоди навлегле и при истражувањето на богомилството. Токму ваквата интердисциплинарна точка на гледање ни овозможува денес да го видиме и тешко дофатливиот синкретизам на словенското паганство и богомилството. Во таа смисла особен удел им даваме на трагите зачувани во ликовниот медиум.

<sup>100</sup> За овие аспекти: А. Савић Ребац, *О народној ...*, 258; За присуството на наведените и други антички ликови во дуалистичките ереси: Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...*, 73 - 101.

<sup>101</sup> Д. Ангелов, *Богомилст. в Бџлг. ...*, 92 - 102; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 73 - 76; и во други наслови (на пример: В. Антиќ, *Дуалистички ...*, 121) главно се доаѓа само до нотирањето на проблемот.

Оттука не е чудно што филолозите, па ни етнологите, досега не биле во состојба да го детектираат. Граѓата со која тие се занимаваат, или не ја допира оваа сфера (средновековни книжевни дела) или датира од поново време (усни традиции), во кое наведениот процес бил во одмината фаза. Овој недостаток го компензираат материјалните остатоци, односно ликовните дела настанати токму во времето и духовната средина за која говориме. Најдобра материјална потврда на овој процес се **стејците** - камени надгробни споменици од Средниот век и подоцнежните периоди, распространети на подрачјето на Босна, Херцеговина и околните области кои се поклопуваат во ареалот на босанските еретички заедници. Нивната дуалистичка, т.е. богомилско-катарска симболика ја откри А. Соловјев - познат истражувач на богомилските пишани извори. Неговото толкување, во научните средини наиде на одобрување, но и на начелна несогласност (види стр. 328).<sup>102</sup>

Не задоволувајќи се со некои негови толкувања, и ние во неколку наврати ги истражувавме овие споменици, насочувајќи се кон откривање на нивниот пагано-словенски иконографски слој.<sup>103</sup> Сега, по долгогодишни размислувања, можеме да заклучиме дека стејците низ своите ликовни претстави го манифестираат она што ниту Соловјев, па ниту ние, до пред неколку години не можевме да го видиме. Сплотувањето - синкретизмот на паганската религија на Словените со богомилството и други слични на него еретички движења.

Некој ќе ја постави како контра-аргумент тезата дека богомилството се развивало во време кога паганството кај Јужните Словени веќе било елиминирано (земајќи предвид дека покрстувањето на Словените во Македонија и во Бугарија се случувало во 8 и 9 век.

Но, некои извори зборуваат за спротивното - дека во многу случаи борбата на христијанството се водела паралелно и со паганите и со дуалистичките ереси. Таков е случајот со Св. Климент и Св. Наум, чијашто активност во охридскиот крај, во житијата е прикажана и како борба со еретиците, но и со "езичниците". И Јован Егзарх, во своето дело полемизира со "манихеите" и "словенските пагани", конкретно во врска со претставите за сонцето и ѓаволот како постар божји син.<sup>104</sup>

За несомненото жилаво и долготрајно опстојување на втората, т.е. пагано-словенската компонента, на просторот што го населувале *Дрогувитите* (познати по нивната дрогувитска еретичка црква) или соседните на нив словенски племиња (*Сагудати*, *Ринхини*),

<sup>102</sup> А. Соловјев, *Симболика ...* ; А. Soloviev, *Bogomilentum ...* ; Е. Папазова, *Богомилски ...* ; преглед на реакциите: *Š. Bešliagić, Stećci ...* , 485 - 519.

<sup>103</sup> Н. Чаусидис, *Митските ...* ; и други тука цитирани статии.

<sup>104</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 55, 56, 102; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 44, 45, 91, 95. Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 73, 74, 92, 105.

говори **Житието на св. Георги Агиорит**, во кое се говори за уништувањето на мермерен идол на паганска божица во едно словенско село, во планините близу северната периферија на Солун. Потенцираме дека настанот се случува во 11 век (меѓу 1044 и 1066 г.), на самиот раб од главната византиска метропола на Балканот:

Соодветно е, исто така, да се спомене големото апостолско дело направено од светецот (св. Георги Агиорит): зборувам за уништувањето на идолите и култот што им припаѓал. Тоа возвишено дело на божествената сјајност блажениот го изврши во наше време. Имено, постои меѓу поседите на Света Гора некое село по име Ливадија, место кое е вовлечено во некоја долина (sinus), во пуста самотија, меѓу стравотни сртови со дабова шума, каде што, мислам, никогаш никој од светците не живеел. Токму таму, подоцна се населиле Бугарите кои (себеси) се нарекуваат Словени (sclavi), луѓе особено глупави, налик на лудаци, недостојни за почит, кои јадат гнасни влекачи. Значи, во ова село, како што рековме, од дамнешни времиња па сè до нашево време опстоил кип (simulacrum) изведен од мермер со претстава на женска фигура: оние, како што рековме, глупави луѓе, дури дотогаш суеверно го почитувале велејќи: "Благотворната сончева топлина (apricitas), дождот и сите добра произлегуваат (descendunt - се симнуваат) од него; зашто животот и смртта на кој било зависат од неговиот суд". Значи, кога видел дека тие луѓе, почитувачи на тој идол, преку секоја мерка отишле напред во толкава безбожност, се трогнал од милосрдие и нивната пропаст тешко ја поднел.

Така, кога еднаш повторно тргнал кон царскиот град (Цариград), светецот поминал низ селото што погоре го спомнавме, кон него пристапиле оние безумни луѓе и му рекле: "Ако сакаш да имаш успех во сите твои дејности, моли ја нашата божица да те застапува пред царот". Светецот им рекол: "Одлично! Одлично! Одете и покажете ми ја! За толку благопријатен глас ви должам голема благодарност." И така оние луѓе го доведоа светецот кај својата нема и лишена од душа божица; кога овој ја здогледа, им рече: "Доста е до овде; утре сам за себе ќе дојдам и ќе ја разгледувам.

Следниот ден взори заповеда да му дадат тежок железен чекан и отиде, самиот старец заедно со економот и двајца други придружници. Кога се доближија до местото, си го испиша на своето чело знакот на почитуваниот крст и започна да го говори евангелието по Јована: "Во почетокот беше Збор и останатото".

Оние, пак, луѓе му рекле: "Тешко тебе! Си ја посакуваш смртта." Старецот се поднасмеал и како храбар борец, вооружен со Христовиот крст, ненадејно се втурна кон кипот, почна да го удира со растресениот чекан и веднаш, парче по парче, го искрши. Исхо-

дот на ова дело и досега им се открива на оние што го гледаат и сведочи за божествениот стремеж на божјиот човек.<sup>105</sup>

Времето и просторот во кој се случува овој настан говорат во прилог на тоа дека во Македонија (а веројатно и на Балканот, воопшто) имало хронолошко и географско поклопување на пагано-словенските и дуалистичките јадра. Ова секако наметнува една сосем логична претпоставката дека паганите и богомилите често живееле заедно - во исти региони, недостапни или заштитени од нивниот заеднички непријател - ортодоксното христијанство. Во една ваква атмосфера на заедништво и заемна верска толеранција (за која веќе говоревме), можел непречено да се развива синкретизмот меѓу овие две религии.

Со оглед на важноста на ова прашање, се решивме, базирајќи се на предложената културолошко-историска основа, да претставиме неколку примери на дуални структури во митологијата на Јужните Словени во кои можат да се детектираат елементите на овој синкретизам - исконската дуалистичка база на словенското паганство и идеолошките компоненти на дуалистичките ереси. Станува збор за неколку пара теоними или ликовни претстави кои одразуваат заеден дуалистички однос. Зад повеќето од нив најверојатно стои еден ист пар богови, кои во одделни словенски етно-културни групации или разни периоди се манифестираат преку различни теоними или епифании на божествата.

---

<sup>105</sup> Т. Герасимов, Сведение ... ; Я. Цинцадзе, Българска ... . Превод и толкување на изворот (од латински): Н. Чаусидис, Митските ... , 27, 28.

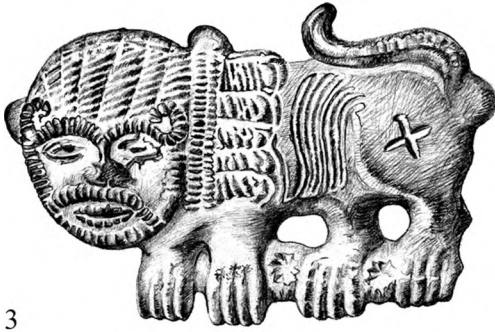




1



2



3



4



5

## IV ПРИМЕРИ НА ПАГАНО-СЛОВЕНСКИОТ ДУАЛИЗАМ

### - Белобог - Црнобог

Хелмолд - едниот од клучните извори за историјата и паганската религија на Западните Словени, во својата **“Словенска хроника”** вели дека Поморските Словени, за време на гозби и свечености пуштаат сред присутните да кружи чаша со пијалак, произнесувајќи заклетва во име на добриот и лошиот бог, сметајќи дека сите успеси доаѓаат од добриот, а сите несреќи од лошиот бог. Затоа, тие лошиот бог, на својот јазик го нарекуваат *ѓавол* или *Чернобог*.<sup>106</sup>

Иако името на добриот бог во изворот не е наведено, опсежните интердисциплинарни истражувања покажуваат дека тоа е *Белобог*. Потврда на оваа митолошка целина се бројни фолклорни традиции, зачувани во разни делови на словенската екумена. Така, Белобог е често присутен во народната фразеологија, особено во некои јужнословенски говори, каде што најчесто го носи значењето на ден, дневна светлина, небо, голема далечина и изобилие.<sup>107</sup> Оваа дуалистичка структура најдобро ја потврдуваат топонимите. Станува збор за топонимистички целини, најчесто составени од две близни возвишенија меѓу кои тече река или се протега суводолица. Едниот од овие ридови го носи називот на *Белобог* или некои други застапници на небото, светлината и позитивното начело (*Перун, Вид* и нивните христијански заменици *Св. Илија, Св. Вид* итн.), додека спротивното возвишение - називот *Црнобог* или имињата и епитетите на други застапници на хтонскиот бог (*Велес, Волос*, или нивни христијански заменици, *Св. Влас, Св. Димитриј, Ѓаволот* итн.).<sup>108</sup>

Извонредно илустративен пример, дури и со зачувани свети места и траги на култ на обете возвишенија, имаме и во јадрото на

<sup>106</sup> Helmold, I, cap.52; (според: Гельмолд, Славянская ... , 129, 130).

<sup>107</sup> За изворот и фолклорните традиции: Славянские древности ... 1, 151. Треба да се напомене дека и името на Ахура Мазда - иранскиот претставник на позитивното начело, всушност значи *“Бел Бог”* (Н. Lovmјanski, Religija ... , 42).

<sup>108</sup> I. Pilar, O dualizmu ... , 16 и натаму; J. Peisker, Koje su vjere ... , 55 и натаму; примери кај Источните Словени и во Македонија: Н. Чаусидис, Митските ... , 395 - 402, 441 - 445.

Македонија, кај остатоците на средновековниот град Велес (локација на хтонскиот бог) и ридот Св. Илија, од другата страна на реката Вардар (локација на небескиот бог - изворно Перун, Сварог или Вид).<sup>109</sup> Овој пример илустрира уште еден пар паганословенски теоними - *Перун и Велес* (т.е. *Волос*), чијшто заемен дуалистички, т.е. опозициски однос е детално елабориран.<sup>110</sup>

Во Македонија се познати два топонима кои можат да се поврзат со Црнобог - едниот е село *Црнобуки*, Битолско, а другиот - месноста "*Црнобоци*" кај село Бајрамовци, Дебарско. Обата се забележени како називи на села во турските пописни документи од 15 и 16 век, при што битолското во формата *Црнобоки*, а дебарското како *Црнобуки*.<sup>111</sup> Оваа состојба укажува на трансформацијата на изворното *Црнобог* во *Црнобок* (спореди го преминот од *Сварог* во *Сварок* - стр. 164), по што, поради забрана или заборавање на изворното значење, следела паретимологизација, т.е. внесување ново значење (*Црнобуки* од фитонимот *црна бука*, т.е. *црнобука*). Љ. Станковска не го апострофира наведениот модел, но посочува факт кој укажува на него. Според неа, формата *Црнобоци* настанала како множинска форма од *Црнобок* сфатен како именка од машки род (според нас теонимот *Црнобог*). Името *Црнобог* е забележено и во Бугарија, во еден документ од 1856 г. како негативен лик кој ги олицетворува Османлиите.<sup>112</sup>

Застапници на овие дуалистички компоненти се и други називи (од типот "*Дева*" ("*Вида*") - "*Пешна*", "*Бела Вода*" - "*Црна Вода*", "*Бел Камен*" - "*Црн Камен*" итн.<sup>113</sup>

### **- Сварог / Сварожич - Дажбог**

Елаборирањето на дуалистичкиот однос меѓу словенските богови посочени во насловот, ќе го започнеме со изворот за кој сметаме дека е клучен за нивното осознавање - словенскиот превод на "**Хрониката на светот**" од **Јован Малала**. Тоа е едно од оние ретки средновековни книжевни дела настанати на Балканот, каде што, покрај имињата на паганословенските божества се наведени и одредени нивни карактеристики и функции. Токму поради тоа, овој извор предизвикува постојано внимание кај истражувачите на словенската култура и особено на нивната паганска религија и митологија. Пасусот со словенските божества претставува дополнителна интерполација, која според некои истражувачи не доспеала во овој текст преку неговата руска редакција (од 12-13 век), туку постоел уште во првиот превод, создаден во 10 или најдоцна до 12 век,

<sup>109</sup> Н. Чаусидис, *Митските ...*, 441 - 445.

<sup>110</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования ...*; Р. Katičić, *Nachlese ...*

<sup>111</sup> Љ. Станковска, *Макед. ојконимија ... II*, 328 - 330.

<sup>112</sup> И. Г. Панчовски, *Пантеонът ...*, 29.

<sup>113</sup> Податоци врз основа на топографски карти на Македонија (издадени од Воено-географскиот институт, Белград) или од лични согледувања на теренот. Бројни примери види: С. Петровиќ, *Митолошке ...*

некаде во јужнословенскиот ареал. Според некои, конкретно би се работело за Бугарија, што имплицитно може да се однесува и на Македонија. Ова значи дека и авторот на овие додатоци потекнувал од јужнословенскиот јазички ареал, што говори и за припадноста и присуството на наведените богови во паганските традиции на Балканските Словени.<sup>114</sup> Сметаме дека во овие додатоци се присутни и докази за некогашната проткаеност на паганската словенска религија и митологија и дуалистичките еретички учења, а можеби и конкретно манихејството или богомилството.<sup>115</sup>

Станува збор за делот во кој се презентира митологизирано историско предание за владеењето на древните богови, нивните заслуги за човечкиот род и процесот на пренесување на овие функции на други богови - нивни наследници. Словенскиот преведувач на ова дело, медитеранските антички божества во грчкиот оригинал ги приспособил на словенската средина, заменувајќи ги со ликовите од пагано-словенската митологија. Така, првин се спомнува царствувањето на Сварог и неговите заслуги за човештвото, а потоа се наведува дека по него царствувал син му по име Сонце, наречен Дажбог, наведен како *“Сонце - цар, син Сварогов односно Дажбог”*.

Еве ги клучните делови на пасусот од словенскиот превод на **“Хрониката на Јован Малала”**, кои се воедно присутни и во **“Ипатјевскиот летопис”**:

*“(...) поча цѣсарьствовати (...) по немь Феоста, иже и Сварога (во оригиналот стои: Соварога, Зварога) нарекоша Бг҃упѣтяне. (...) въ время цѣсарства его, съпадоша клѣщѣ съ небесе, и нача ковати оружиѣ, преже во того палицами и каменнемь бивахуся. Тъже Феоста законъ ұстави женамъ за единъ мужь посагати и ходити говѣющи (...) и ұстави единому мужю едину жену имѣти и женѣ за единъ мужь посагати; аще ли кто переступитъ, да въвьргутъ и пещ въ огньнѣ. Сего ради прозѣваша и Сварогъмь, и блажиша и Бг҃упѣтяне. И по семь цѣсарьствова сынъ его, именемь Стъльнице, егоже наричють Дажьвогъ ... Стъльнице цѣсарь, сынъ Свароговъ, еже естъ Дажьвогъ, въ мужь сильнъ; (...) не хотя отъца своего закона расыпати, Сварожа.(...)”*<sup>116</sup>

Овој пасус им создаде големи проблеми на истражувачите на словенскиот јазик, книжевност и религија, главно поради наводот во кој богот Дажбог се изедначува со Сонцето. Ова е донекаде во согласност со некои други средновековни пишани извори, во кои ова божество се спомнува во сличен контекст, но во контрадикција со неговите траги зачувани во јужнословенскиот фолклор. Токму поради тоа, елаборацијата на изворите за Дажбог ќе ја започнеме со фактите зачувани во фолклорот.

<sup>114</sup> Детално за наведените теории: Н. Lovmјanski, *Religija ...*, 71 - 76; L. Niederle, *Slovanske ...*, 105 - 107.

<sup>115</sup> За нашите претходни истражувања на овој проблем: Н. Чаусидис, *Словенските ...*; Н. Чаусидис, *Дажбог ...*.

<sup>116</sup> Цитати и толкувања: V. J. Mansikka, *Die Religion ...*, 66 - 68; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Сварог ...*, 348, 349; Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...*, 9, 10.

## 1. Дажбог

### а) Дажбог во фолклорните традиции

Главната причина за критичкиот однос кон пасусот од словенскиот превод на “Хрониката” доаѓаат од балканските, поточно од српските фолклорни традиции, врзани за митски ликови со имиња соодветни на Дажбог. Станува збор за *Дајбог*, *Дабог* и *Даба* кои тука се појавуваат со јасен хтонски предзнак - како митски ликови, поврзани со подземните зони: водата, смртта и злото.

### - Приказни за Дабог од Мачва

Еве ги клучните делови од овие приказни:

*“Бил Дабог Цар на земјата, а Господ Бог на небото. Па се спогодиле: грешните души на луѓето да одат кај Дабог, а праведните души кај Господ Бог на небото. Тоа траело толку долго, сè додека Господ Бог не се расжалил што Дабог многу, прекумерно души прождира, па почна да мисли како силата Дабогова да ја скроти”. Натаму се раскажува како на Богот му се раѓа син кој отишол да го бара од Дабог она што му припаѓало како наследство од татко му. Тогаш Дабог “од тешка јарост толку зинал што едната од огромните вилици му се влечела по земја, а со другата го допирал небото, да не би синот Божји да го изеде. Но синот Божји не му даде ни да здивне, туку го удри со копјето во долната вилица и го исправи копјето, така што и горната вилица на копјето му се набоде. И како што тогаш синот Божји со копје вилиците ги растргна така стојат и денес, и ќе стојат навек амин. А сите грешни души што Дабог од памтивек ги прождираше, излегоа од устата и отидоа со синот на Господ Бог на небо”.<sup>117</sup>*

Според Ш. Кулишиќ, во некои босански варијанти на оваа приказна, на местото на Дабог се појавува Св. Архангел, “како наследник на овој стар бог на мртвите”.<sup>118</sup>

### - Преданија за “Сребрениот цар”

Втората група фолклорни традиции ја сочинуваат неколку српски преданија, запишани од разни автори и во развојно време. Тие се однесуваат на “Сребрениот цар”, претставен како заштитник на рудниците, а во случајов, конкретно - рудникот Кучајна во североисточна Србија. Прикажан е како антропоморфен лик (некогаш и дете или џуџе), чие цело тело, или барем главата, се од сребро. Престојува во подземјето или конкретно во рударските окна. На руда-

<sup>117</sup> Цитат според: В. Чајкановиќ, О српском ... , 93, 94 (приказната е изворно објавена во: Вила 2, 1866, 642). Авторот наведува уште една слична приказна, собрана од истото место и истиот собирач (објавена во Вила 3, 1867, 655).

<sup>118</sup> Š. Kulišić, Dabog ... , 204; Српски мит. речник ... , 141; слично сиже е присутно и во една македонска народна приказна (Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 39). За дуалистичките сказани кај Словените и соодветна библиографија: Д. Ангелов, Богомилството ... , 369.

рите им дава руда во изобилие, но кога тие се обиделе и него со сила да го извадат од рудникот, тоа ги повикува ближните реки да дотечат во рудникот и ги потопува сите рудари. На врската меѓу овој и претходниот лик укажува фактот што, според преданијата, ридот во кој живеел овој цар го носел името *Дајбог*. Во некои примери сребрениот цар се нарекува и *Радован*. Аналоген лик се појавува и во неколку праданија и приказни од Мачва, Копачица и Херцеговина. Во нив се зборува како луѓето, наместо да му се молат на “вистинскиот бог”, му се молеле на “богот сребрен” (кој во еден пример сами од сребро го исковале), поради што ќе бидат казнети од Бога.<sup>119</sup>

Релациите на *сребрениот бог* од овие приказни, со *сребрениот цар* и со *Дабог*, секако ги покажува епитетот *сребрен*, но и присуството на типичните htonски обележја: опозицијата во однос на вистинскиот (позитивен) Бог, која резултира со казнување на неговите почитувачи; водната компонента (езеро); аждерот населен во езерото, на кој му се жртвуваат деца.

Поради присуството на наведените и многу други htonски функции, на оваа категорија ѝ се мошне сродни и преданијата и приказните за следните ликови: “*Змијски цар*” “*Ѓавољи цар*”, “*цар Дукљаник*” и “*цар Тројан*” / “*цар Трајан*”.<sup>120</sup>

#### - Традиции за Даба

Третата целина ја сочинуваат фолклорните традиции врзани за ликот *Даба*, т.е. *Дабо*, најчесто со епитетот *Хроми Даба*, кој се јавува во функција на *хипокористик* за *Дајбог* / *Дабог*, односно како име за главниот *ѓавол*. Неговата функција на опонент на позитивниот митски лик е одразена и во некои сижеа врзани за циклусот на *Крале Марко*.<sup>121</sup>

#### - Други остатоци во фолклорот

Собирачите на балканското народно творештво, во 19 век публикувале народни песни и други усни форми во кои се појавува ликот на “*Дажбог*” и на “*Дажни бог*”.<sup>122</sup> Без разлика на тоа што науката изразува сомневања во нивната автентичност, тие без особен коментар се појавуваат како граѓа и во некои современи научни дела.<sup>123</sup> Во ова истражување нема да ги вклучиме, но не затоа што а priori ги третираме како неавтентични, туку бидејќи сметаме дека на тоа нужно би требало да му претходи сложена постапка за до-

<sup>119</sup> Податоци според В. Чајкановиќ (О српском ... , 95, 96), каде е наведена и изворната литература. За релацијата *Дајбог* - *ѓавол* - металургија: Š. Kulišić, *Dabog* ... , 204; Српски мит. речник ... , 416, 417; A. Loma, *Interpretations* ... , 45 - 51.

<sup>120</sup> A. Loma, *Interpretations* ... , 48 - 49; A. Савиќ Ребац, О народној ...

<sup>121</sup> В. Чајкановиќ, О српском ... , 96, 97; Српски мит. речник ... , 141; А. Лома, *Древние* ... , 3;

В. Н. Топоров, *Об Иранском* ... , 40.

<sup>122</sup> “*Дажбог*” кај М. С. Милојевиќ, *Песме* ... ; “*Дажни Бог*” кај С. И. Верковичъ, *Веда* ...

<sup>123</sup> S. Petrović, *Mitologija* ... , 375 - 377; С. Петровиќ, *Систем* ... , 217, 218; В. В. Мартынов, *Сакралный* ... , 69, 70.

кажување на нивната припадност кон изворната народна култура. Тој обид ќе го преземеме во некое од нашите идни истражувања.

Територијата на која се евидентирани традициите за Дајбог / Дабог, т.е. “Сребрениот цар” е српскиот дел на течението на Сава и Дунав. За нивната распространетост во минатите епохи говори и топонимот *Daybok*, регистриран во овој регион (Бачка) во Средниот век.<sup>124</sup> Присуството на ликот Даба се следи низ многу поширок ареал.

Дажбог е присутен и во украинските народни песни. Во една од нив (од Волин) е претставен како го испраќа славејот (поточно женка од славеј) да го отлучи летото и да ја заклучи зимата. Притоа ѝ дава клучеви, и тоа - со десната рака, клуч за отклучување на летото, а со левата - клуч за заклучување на зимата. Во песната е содржан и мотивот на прекумерната топлина, т.е. пожарот кој ги спалува пилињата на славејот. Другата песна е свадбарска и се пее при патувањето на невестата кон младоженецот. Во неа, “кнезот” (младоженец) патувајќи на свадба, на изгрејсонце се сретнува со Дажбог.<sup>125</sup>

## б) Средновековни извори

Освен преводот на “Хрониката” на Малала, познати се уште неколку средновековни текстови во кои се спомнува името на богот Дажбог. Повеќето од истражувачите ги акцентираат токму оние аспекти од извориве кои одат во прилог на соларниот карактер на овој бог. Во продолжение ги наведуваме овие извори, коментирајќи ги предложените соларни толкувања:

- Во “**Повесть временных лет**” (980 г.), покрај останатите идоли, подигнати во киевскиот храм на Владимир, се спомнува и името на Дажбог, без никакви други епитети или информации. Фактот што при набројувањето на боговите, единствено меѓу Хорс (т.е. Хрс) и Дажбог не стои сврзникот “и” со придружната интерпункција, некои истражувачи го објаснуваат како заемна релација меѓу двата теонима (Дажбог како епитет на Хорс). Имајќи го предвид соларниот карактер на Хорс, ова се зема како потврда и на соларниот карактер на Дажбог (*Дажбог = Хорс; Хорс = сонце; Дажбог = сонце*).<sup>126</sup> Се разбира, отсуството на сврзникот “и” може да се должи и на некои други причини, на што, впрочем, упатува фактот што во **Ипатјевскиот летопис**, сврзникот меѓу двава бога постои. Според тоа, истиов извор подеднакво може да се земе и како доказ за несоларниот карактер на Дажбог. Имено, доколку Хорс не е исто што и Даж-

<sup>124</sup> А. Лома, *Древние ...* , 3; авторот упатува и на уделот на старобалканските и римските аналогни култови во формирањето на овие традиции.

<sup>125</sup> В. Н. Топоров, *Об Иранском ...* , 39, 40; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Дажьбог ...* , 153, 154; В. Н. Топоров, *Боги ...* , 208, 209.

<sup>126</sup> Н. Lovtjanski, *Religija ...* , 93; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Дажьбог ...* , 153, 154; В. Н. Топоров, *Об Иранском ...* , 39.

бог, а притоа е соларен бог, тогаш ваквиот негов карактер а priori го негира соларниот карактер и на Дажбог, т.е. постоењето на уште еден соларен бог во истиот пантеон.<sup>127</sup> Соларниот карактер на Дажбог некои истражувачи се обидуваат да го поткрепат и со други аргументи. Х. Ловмјански и В. Н. Топоров ја пласираат тезата дека Дажбог бил соларниот бог на Киевците (т. е. Русите односно Словените), а Хорс - негов еквивалент, почитуван од граѓаните на Тмуторокан (Хазарите, т.е. Иранците). Б. А. Рыбаков смета дека дуплирањето се должи на тоа што Дажбог бил застапник на светлината и топлината воопшто (аналоген на Аполон), додека Хорс - бог на самиот сончев диск (аналоген на Хелиос).<sup>128</sup>

- Аргументи за релацијата меѓу Дажбог и сонцето има и во едно дополнување на летописот **“Повесть временных лет”**, каде што се наведува дека во време на Дажбог, лунарното броење на времето било заменето со соларен календар.<sup>129</sup> Но, неговото присуство во овој навод би можело да се протолкува и на друг начин, во врска со елохата што овој бог ја означува (токму во контекстот присутен и во **“Хрониката”** на Малала), што не мора нужно да го подразбира и неговиот соларен карактер.

- Во средновековниот еп **“Слово о полку Игорову”**, во два наврата, Русите се наведуваат под епитетот *Дажбогови внуци*: *“погыбашеть жизнь Дажбожья внука”* (гине благо на Дажбоговите потомци); *“въстала обида въ силахъ Дажьбожья внука”* (влезе кавга меѓу војската на Дажбоговите потомци). Од овие стихови не можат да се извлечат заклучоци ни за, ниту против соларниот карактер на овој бог. Врз основа на овие наводи, може да се претпостави дека Дажбог носи и обележје на бог - предок - родоначалник, т.е. покровител на руската војска, на рускиот етнос или на рускиот кнез.<sup>130</sup> Како последица на ваквиот родоначалнички карактер на овој бог, можат да се сметаат сопствените имиња (антропоними) од типот *Дажбогович*, наведени во една украинска грамота од 14 век и *Dadzbog*, присутни во некои полски извори од 13-15 век.<sup>131</sup>

- Во неколку средновековни извори, името на Дажбог е констатирано и во форма на топоним: веќе наведениот *Daybog* во Бачка (Северна Србија); *Daczbog* и *Daczbog* (= *\*Dadžbogi*) во Полска, во 16 век.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> В. В. Мартынов, Сакральный ... , 66, 67.

<sup>128</sup> В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 28, 29; Н. Lovmjanski, Religija ... , 90; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 433, 434.

<sup>129</sup> Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 441, 442.

<sup>130</sup> Цитат според: Слово о полку ... , 215 (стр. 49), 250 (51); толкувања: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Дажьбог ... , 153, 154; В. В. Мартынов, Сакральный ... , 68, 69.

<sup>131</sup> В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 40; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Дажьбог ... , 153, 154; А. Гейцор, Митология ... , 155.

<sup>132</sup> А. Лома, Древние ... , 3; В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 40; За други топоними со основата *Даже / Дажи* (назив на езеро, шума ...) констатирани во 12 - 14 век во областа Макленбург, види: И. Г. Панчовски, Пантеонът ... , 55.



### в) Компаративна анализа

Овие два комплекса податоци за Дажбог иницирале појава на неколку различни концепти за решавање на карактерот на овој бог, кои теоретски можат да се расчленат на четири категории:

- Според првиот концепт, најрелевантни се фактите од “Хрониката” на Малала, и другите наведени средновековни пишани извори, кај кои Дажбог има обележја на соларен бог. Во прилог на тоа се земаат и наведените украински песни.<sup>133</sup>

- Во вториот концепт се преферираат јужнословенските фолклорни примери, според кои Дајбог / Дажбог се определува како хтонски бог. Притоа, во некои случаи наводот од “Хрониката” се маргинализира, т.е. се оценува како сомнителен од аспект на автентичноста.<sup>134</sup>

- Кај третиот, источнословенскиот Дажбог и јужнословенскиот Дајбог / Дабог припаѓаат на две различни традиции. Источнословенскиот бил соларен бог, а јужнословенскиот Дајбог / Дабог хтонски бог.<sup>135</sup>

- Според четвртиот концепт, на Дажбог / Дајбог му е иманентна функцијата “*deus dator*” (бог давател) која не мора да се врзува ниту за соларниот, ниту за хтонскиот концепт, туку за некој трет (на пример лунарниот), или пак, стои сама за себе.<sup>136</sup>

Во приказаните три групи јужнословенски фолклорни примери се евидентни следниве две компоненти:

- Јасен дуалистички митолошки концепт во кој се јавуваат пар ликови, ставени во улога на опоненти, кој го навеле уште В. Чајкановиќ и В. Јагиќ, неговата предлошка да ја побараат во иранскиот или поконкретно во манихејскиот дуализам.<sup>137</sup> В. В. Мартынов, прифаќајќи го овој концепт и хтонскиот, т.е. негативен предзнак на Дажбог, прави обид овој теоним да го објасни како дериват од иранското \**dužbaya* (зол бог) кое во прасловенска средина би требало да даде \**dužь-bog*.<sup>138</sup>

- Во сите три групи, Дајбог (т.е. Дабог и Дабо) има јасни обележја на хтонски митски лик со функции на покровител на подземјето, на смртта и на покојниците и со обележје на зло суштество. Базирајќи се на сижето и исказите на известувачите, според кои Дајбог “*Боже прости, бил силен како Господ Бог на небото*”, Чајкановиќ заклучува дека во српските народни приказни и преданија тој е “најголем противник Божји”.<sup>139</sup>

<sup>133</sup> В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 38 - 43; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Дажьбог ... , 153, 154; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 432 - 434; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси, 430 - 445; Н. Lovmjanski, Religija ... , 75, 90, 93.

<sup>134</sup> В. Чајкановиќ, О српском ... , 93 - 97; А. Лома, Древние ... , 3; А. Loma, Interpretations ... , 53; Н. Lovmjanski, Religija ... , 91, 92; В. В. Мартынов, Сакралный ... , 66 - 71.

<sup>135</sup> С. Петровиќ, Систем ... , 211 - 219; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антик, Митологумена ... , 57, 58.

<sup>136</sup> А. Гейцор, Митология ... , 154 - 155; Š. Kulišić, Stara ... , 161-162; Š. Kulišić, Dabog ... , 203 - 209 (со акцент на лунарниот карактер на богот).

<sup>137</sup> В. Чајкановиќ, О српском ... , 93 - 97.

<sup>138</sup> В. В. Мартынов, Сакралный ... , 66, 67, 70, 71.

<sup>139</sup> В. Чајкановиќ, О српском ... , 93, 94.

Чајкановиќ и Јагиќ сметаат дека праобразецот на овие приказни треба да се бара веројатно во иранските дуалистички сказни кои доспеале на Балканот преку богомилските традиции.<sup>140</sup>

Д. Драгојловиќ и В. Стојчевска - Антиќ, пласираат теорија според која присуството на ликот на Дајбог, Дабог и Дабо во српските преданија се должи на старобалканските и анадолките традиции, или конкретено - тракискиот митски лик *Даба / Дава* и фригискиот *Давос*. Се работи за лик со хтонски обележја (во Мала Азија, прикажуван како куцо божество или како волк), кој преку семитското *Дава - ол* (во значење Дава - бог / Зол бог) преминал во грчкиот и латинскиот, во форма *Διαβολος / Diabolus*, од каде што се нашол и во христијанството, како назив за негативниот митски лик - *ѓавол* (додаваме дека во оваа смисла би бил интересен и предримскиот пајонски бог *Dualos*). Врз основа на овие факти се заклучува дека српскиот *Дабо* не е скратен дериват (хипокористик) од постарото *Дајбог*, туку обратно: основа од која секундарно преку адаптација настанало *Дајбог*. Врз база на овие факти, авторите заклучуваат дека *“основната структура на митот за Бог и Дабог, со видливи траги на богомилската идеологија, сигурно е од ориентално потекло, но прифатена од Словените со тракиско посредништво”*.<sup>141</sup>

Станува збор за важни факти кои имаат голем удел во откривањето на сложената генеза на *Дајбог*. Наведените автори, како паралела на српскиот *Дабог*, покрај старобалканските и малоазиски аналогии ги приложуваат и соодветните балтиски и иранско-авестиски примери (*Даева* и *Деива*). Притоа занемаруваат една можност на која сиве овие примери упатуваат - за автохтоното, односно подамнешно присуство на овој теоним и во паганословенските традиции, базирано на заедничкото индоевропско потекло, или некои подоцнежни релации (балто-словенски или ирано-словенски), на кои укажавме во претходното поглавје. Да потсетиме дека во словенскиот и особено во јужнословенскиот ареал се присутни бројни топоними со коренот *дева*, и тоа како хтонска компонента (име или епитет на хтонскиот бог) ставена во опозиција со друг соседен топоним кој го претставува името на неговиот небески опонент. Неколкумина истражувачи (И. Пилар, Ј. Пајскер) во врска со овие топоними исто така се решаваат за надворешна, овојпат иранска или конкретено зороастриска, генеза на овие словенски теоними (види стр. 94).<sup>142</sup>

Како еден од аргументите во прилог на својата теза, Драгојловиќ и Стојчевска - Антиќ ги апострофираат разликите меѓу имињата и функциите на балканскиот хтонски *Дајбог / Дабог* и источно-

<sup>140</sup> В. Чајкановиќ, О српском ... , 93 - 97.

<sup>141</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 57 - 61;

Д. Драгојловиќ, Критички ... .

<sup>142</sup> I. Pilar, О dualizmu ... ; J. Peisker, Koje su vjere ... .

словенскиот соларен Дажбог.<sup>143</sup> Сметаме дека соларниот карактер на Дажбог не може со сигурност да се докаже врз основа на историските извори, ниту пак, на источнословенските фолклорни традиции.

Во наведените песни од Украина, Дажбог се јавува во контекст кој е поинаков од оние присутни во српските преданија. Тој на прв поглед навистина упатува на врска со соларните циклуси и тоа годишниот (*заклучување на зимата и отклучување на летото*) или дневниот (*средба со “кнезот” на изгрејсонце*).<sup>144</sup> Некои истражувачи се убедени дека ваквиот соларен карактер на Дажбог е имплицитно содржан и во пишаните извори. При наведувањето на овие извори, веќе ги посочивме овие елементи и укажавме на условноста на оваа констатација. Сепак, не негирајќи го апсолутно овој заклучок, пласираме и едно друго толкување на овие украински песни.

Движењето на сонцето, т.е. Богот - Сонце, во митовите не се одвива секогаш по негова волја, туку често е раководено од некое друго божество (врховниот владетел на вселената, покровителот на небото или пак, господарот на хтонските предели). Самиот мотив на заклучување и отклучување на летото и зимата, имплицира на заробувањето и ослободувањето на сонцето, што и ја условува промената на годишните времиња. Земајќи ја предвид митологемата за ноќта и зимата како последица на *заробувањето на сонцето во подземјето*, мотивот на отклучувањето, прикажан во наведената песна би можел да упатува и на хтонскиот карактер на Дажбог - кој е сопственик на клучевите. Во другата песна, Дажбог е ставен во слична *функција на премин*, овој пат не на сонцето, туку на невестата (од статусот “слободна” во статусот “венчана”, “заробена”).<sup>145</sup> Во таа смисла оваа песна покажува блискости со некои од прикажаните српски преданија во кои подземниот цар ги заробува девојките во своето хтонско царство (венчавајќи се со нив).

Тука би морале делумно да се согласиме со укажувањата на А. Лома, според кои Дажбог - Хелиос во “Хрониката” на Малала “не смее да се третира како соларно божество во полната смисла на зборот (во рамките на древнорускиот пантеон тоа бил Хорс); тој се јавува во (псевдо)историска перспектива, како привремен владетел на Сонцето, сроден со Диоклецијан - Дукљан и Гаволскиот цар (Даба / Дабог) од српските традиции, кој во варијантите на космолошкиот мит фигурира со карактерот на грабнувач на сонцето и узурпатор на Божјата власт”.<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 57, 58; В. В. Мартынов (Сакралный ... , 70) исто така ја акцентира лингвистичката неспоредливост на рускиот Дажбог и српскиот Дајбог.

<sup>144</sup> В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 39, 40; В. Н. Топоров, Боги ... , 208, 209.

<sup>145</sup> За митскиот субјект - водител на соларниот циклус: Н. Чаусидис, Митските ... , 104 - 122; прикажан со птици во рацете: 127 - 129; За заробувањето на сонцето од страна на хтонските митски ликови: Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 375, 431, 432; Н. Чаусидис, Ран. бронз. рака ... , 48-53.

<sup>146</sup> A. Loma, Interpretations ... , 53.

Во прилог на ваквиот - хтонски карактер на Дажбог одат и најновите етимолошки анализи на неговото име, кои базирајќи се на индоирански паралели, упатуваат на следниве значења: првиот дел \*дажь, \*дајь - во врска со функцијата “давање”, “делење”, “распределување” и вториот дел \*богь - во значење на “богатство”, “изобилие”, “благо”. Овие функции го определуваат Дажбог како *давател т.е. распределувач на богатствата и изобилието*, што земајќи ја предвид земјоделско-сточарската стопанска база на словенската култура повеќе би било својствено за хтонските божества, покровители на вегетацијата и добитокот. Со хтонскиот карактер на Дајбог не се во контрадикција ни тезите на В. В. Мартинов за Дажбог како *зол бог* (прифатен од иранското \* *dužbaya*).<sup>147</sup>

Во “Слово о полку Игорову”, Бојан е претставен како внук на Велес, од што, сметаме, може да следи дека Велес е предок на Бојан и по родовско-етничка линија, а не само по линија на покровителство над музичарите и жреците.<sup>148</sup> Земајќи предвид дека функцијата предок (на Русите), во истото дело ја носи и Дажбог, се наметнува следнава релација “Дажбог - предок; Велес - предок; Дажбог = Велес”. Имајќи го предвид несомнениот хтонски карактер на Велес, ова својство се фаворизира и кај источнословенскиот Дажбог, со што тој се доближува до јужнословенскиот Дајбог кој, како што видовме, носи јасни хтонски обележја. Можеби токму на оваа релација се должи отсуството на Велес во киевскиот пантеон на Владимир, каде што хтонскиот бог можел да биде застапен преку Дажбог, во функција на еквивалент или епитет на Волос, т.е. Велес.<sup>149</sup>

Наведените функции на словенскиот хтонски бог (од типот на Дажбог или Велес), предочени врз база на толкувањето на историските извори, фолклорните традиции и етимологијата на теонимите се потврдуваат и преку бројни ликовни претстави од Средниот век и фолклорот кои мошне аргументирано можат да се поврзат со наведените словенски божества. Ваквите слики се предмет на следните глави од оваа книга (стр. 175, 263).

### г) Предлог за ново толкување на наводот од “Хрониката” на Јован Малала

Сметаме дека решението на проблемот со словенските богови од ова средновековно книжевно дело треба да се бара во сферата што е тема на оваа поглавје - односот меѓу паганословенските и богомилските или пошироко еретичко-дуалистичките традиции.

<sup>147</sup> За етимологијата: В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 40, 41; В. В. Мартынов, Сакральный ... , 69 - 71; За припадноста на овие функции на словенскиот хтонски бог: Н. Чаусидис, Митските ... , 382- 402; Н. Чаусидис, Претставите ... , 64, 65; детално: Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 407 - 482.

<sup>148</sup> За изворот: Слово о полку ... , 70 (стр. 35); некои толкувања: Б. А. Рыбакъв, Яз. др. Славян ... , 431; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... , 65, 66.

<sup>149</sup> Отсуството на Велес, некои истражувачи го објаснуваат со присуството на друго светилиште во Киев, кое му било посветено само нему: В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 26 - фуснота 3.

Поттикот за овој приод не може да биде наводот од “Хрониката”, во кој нема никакви елементи на дуализам, туку во наведените фолклорни традиции за Дајбог. Како што видовме, хтонското значење на Дајбог, па и Дажбог го искажаа или го прифатија не мал број истражувачи. Но, во таквото толкување, тие не го вклопуваат наводот од словенскиот превод на “Хрониката”, туку го игнорираат и отфрлаат без особени коментари, сметајќи го како погрешен, неавтентичен и како литерарна компилација и фикција. Во оваа смисла поголемо внимание му обрнува А. Лома, кој смета дека релацијата меѓу Дажбог и сонцето се должи на поседништвото, т.е. на заробувањето на овој космички елемент, од страна на богот, и тоа во контекст на значењето на сонцето како симбол на универзалната власт.<sup>150</sup>

И нашиот придонес го гледаме токму во поврзувањето на историските и фолклорните факти и пристапот преку кој, во *хтонската теза* за Дажбог би можел да се вклопи и овој навод од “Хрониката”. Сметаме дека ваквото поврзување на средновековниот книжевен текст и на фолклорните традиции може да се оствари преку примената на дуалистичкиот модел, за што како поттик може да ни послужат мачванските приказни за Дажбог, во кои тој е сосем евидентен.

Релациите меѓу наведените приказни и преданија и наводот од “Хрониката” се очевидни. Освен името Дажбог (т.е. Дајбог / Дабог) во обата случаи се јавува и неговиот татко (во хрониката Сварог, а во приказните “*Господ Бог на небото*”),<sup>151</sup> како и функцијата *наследник*, што ја носи неговиот син. Во наведената приказна тоа е синот на Господ Бог (со обележја на јунак), кој се бори со Дабог, додека во “Хрониката” - самиот Дажбог (“*Сонцето цар, синот Сварогов односно Дажбог*”). Во овие детали се крие основната разлика и клучниот проблем. Упатувајќи се по стапките што ги трасирал уште В. Чајкановиќ, пронајдовме мит кој би можел да послужи како матрица за решавање на проблемот.

### - Митот за Зрван

Во иранските религиски традиции, почнувајќи од најраните авестијски химни, па преку маздаизмот и зороастризмот, сè до манихејството и неговите средновековни манифестации, се провлекува ликот на Зрван (Зерван, Зурван) кој носи обележја на апсолутен и исонски господар и творец на космосот, поистоветен со него или со небото и со бесконечното време. Според митовите, Зрван посакал да му се роди син (Ахурамазда, т.е. Ормазд), но поради неговиот сомнеж во ползата од овој чин, во него ќе се зачне, а заедно со

<sup>150</sup> А. Лома, *Древние ...* , 3; А. Loma, *Interpretations ...* , 53.

<sup>151</sup> За врските меѓу Сварог и небото види натаму (стр. 157)

Ормазд ќе се породи и Ахриман - лик со одвратен изглед и склон кон злото. Ахриман ќе се изроди прв, така што ќе ја раскине утробата на таткото, излегувајќи директно од неговиот стомак, т.е. од градите. Поради тоа што е првороден, Зрван ќе мора нему да му ја отстапи власта над светот, но во траење од само 90 000 години, по што ќе настапи времето на Ормазд.<sup>152</sup>

Наводот од “Хрониката” на Малала, согледан во контекст на фолклорните и на оваа иранска парадигма, покажува и јасни релации, но и една разлика - во него се наведени само два, а не три лика.<sup>153</sup> Наспроти тоа, ако во него се избројат имињата и епитетите, ќе се покаже дека, покрај таткото, т.е. *Сварог*, всушност се спомнати уште две имиња - *Сонце (цар)* и *Дажбог*. Се чини дека во овој дел од наводот, односно словенскиот превод, се поткраднала недоследност или грешка која се состои во поистоветувањето на *Дажбог* со *Сонце - цар*. Сметаме дека во изворната парадигма, *Сварог* кој би соодветствувал на *Зрван*, имал два сина, опозициони по космолошката сфера и елементите што ги застапувале: *Дажбог*, застапник на земјата и злото (аналоген на *Ахриман*) и “*Сонце - цар*”, застапник на светлината, сонцето и позитивните начела (во релација со *Ормузд*). Во прилог на врската “*Сонце*” како син на *Сварог*, како што натаму ќе видиме, оди и присуството на словенскиот теоним *Сварожич* (патронимска форма од *Сварог*), кој во други средновековни извори е експлицитно изедначен со сонцето и огнот.

Зрван	Сварог
Ахурамазда - Ормазд : Ахриман	Сонце - Сварожич : Дажбог

Освен наведените факти, во прилог на оваа иранска релација и парадигма на “Хрониката на светиот” може да се земе и сириското потекло на нејзиниот автор Јован Малала.<sup>154</sup>

Доколку оваа предложена реконструкција на митските ликови од “Хрониката” на Малала се прифати како можна, се наметнуваат неколку причини кои можеле да доведат до ваквата недоследност, т.е. до нарушувањето на нивниот изворен дуалистички карактер и структура:

<sup>152</sup> М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, *Култура ...*, 66-68, 310; Э. А. Грантовский, *Зерван ...*, 467; М. Брандт, *Извори ...*, за општата староиранска религиска констелација: 410 - 471, за зрванизмот: 414, 467. А. Савић Ребац, *О народној ...*, 256. Иранската верзија на овој мит била позната на Балканот уште во антиката, а преку филозофско-книжевните дела е пренесена сè до средниот век - на пример, од Евдем од Род(ос), во втората половина на 4 век п. н. е., па сè до Дамаскиј во 6 век (М. Брандт, *Извори ...* 467).

<sup>153</sup> Всушност, во оригиналот, пред Хефајст се наведуваат уште два бога (Н. Lovmјanski, *Religija ...*, 71).

<sup>154</sup> За сириското потекло на Малала Н. Lovmјanski, *Religija ...*, 75. Во своето дело тој ги спомнува манихејците (В. Г. Луконин, *Картир ...*, 65).



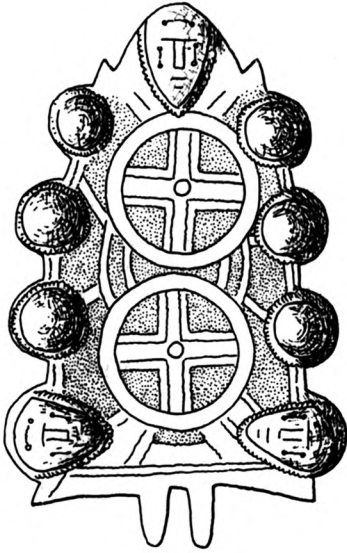
1



2



3



4



5



6



7



8



9

1. До преведувачот втасала неавтентична, секундарна, т.е. оштетена верзија на митот;

2. До преведувачот втасала предложената (изворна) верзија на митот, но тој не го навел во автентична форма, поради три можни причини:

- за да го приспособи митот на структурата што ја преведувал;
- поради тоа што не го разбрал митот во изворниот контекст;
- не сакал или не смеел да го наведе автентично, поради еретичкиот дуализам содржан во него.

3. Преведувачот го превел текстот во формата што ја предлагаме, при што грешката, т.е. трансформацијата се случила во подоцнежните преписи и адаптации на делото.

Засега ќе се задоволиме само со наведувањето на овие опции. Проценките на нивната веројатност ќе ги оставиме за завршниот дел на ова поглавје (стр. 226).

Веруваме дека во наведената граѓа, преку споредбената анализа на пишаните и фолклорни извори, успеавме да укажеме на скриеното присуство на дуалистичкиот концепт во “Хрониката” на Јован Малала и да го определиме htonскиот карактер на Дажбог - најпроблематичниот лик во овој извор. Во наредната глава ќе имаме нешто полесна задача - да ги определиме карактерот и функциите на останатите два лика, т.е. да покажеме дека Сварог е врховно и небеско божество (аналогно на Зрван), а неговиот син Сонце - Цар, еквивалент на старословенските богови Сварожич и Хорс и на иранскиот Ормузд.

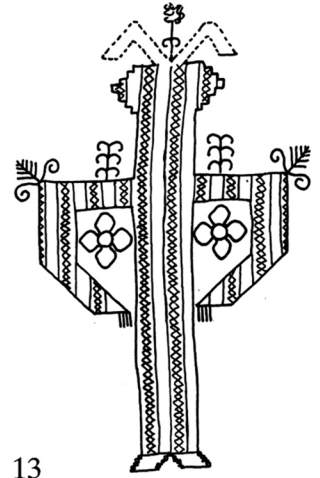
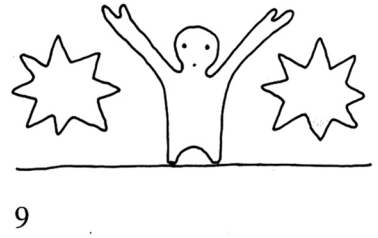
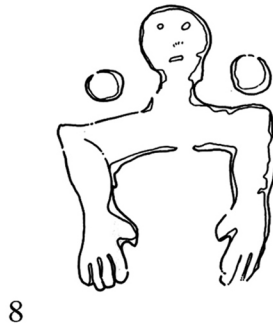
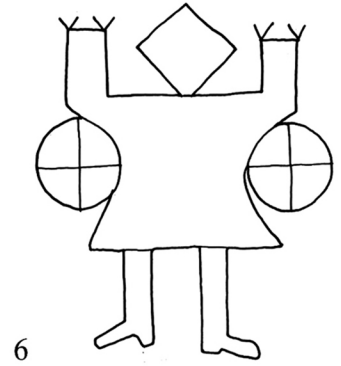
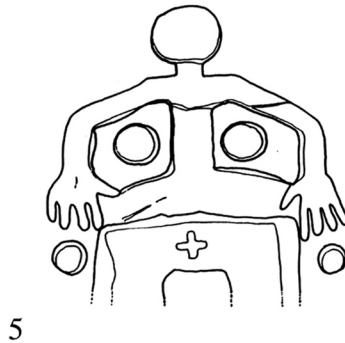
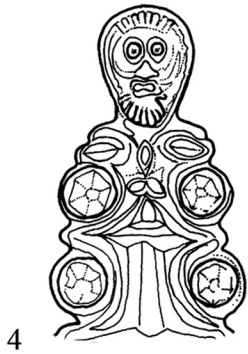
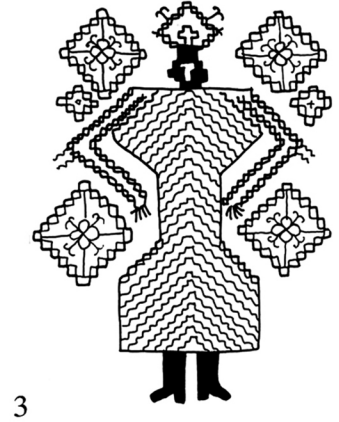
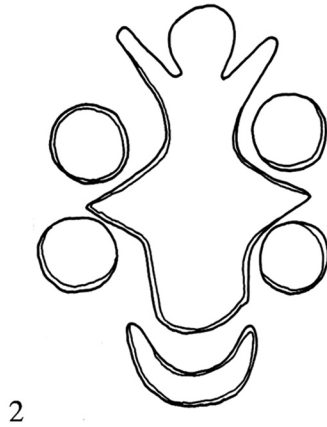
## 2. Сварог / Сварожич

Во досегашните истражувања на словенските митолошко-религиски системи или конкретно на пантеоните, ликовните претстави на словенските божества биле во мала мера користени како базичен, почетен и автономен материјал, туку многу почесто, само како потврда или илустрација на резултатите, остварени врз основа на историските, лингвистичките и етнолошките истражувања.<sup>155</sup>

Оваа глава е резултат на едно наше глобално истражување кое тргнува токму од ликовните претстави на словенските богови, изобразени на разни предмети (пред сè археолошки наоди) кои можат да го носат епитетот “словенски”. До карактерот и значењето на прикажаните ликови (општо, а по можност и конкретно), доаѓаме првин преку методите на симболичката анализа на прикажаните фигури (според друга терминологија *семиотичка анализа*), а дури по-

<sup>155</sup> Во оваа смисла донекаде би ги издвоиле истражувањата на Рыбаков. (Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... ; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ....).





тоа правиме обид, добиените резултати да ги поврземе, прошири-  
ме, конкретизираме и провериме по пат на нивно сопоставување со  
соодветните историски извори, лингвистичките и етнолошки факти,  
како и преку компарирање со аналогните феномени од други кул-  
тури.<sup>156</sup>

#### а) Сварог и Сварожич во митските слики

Во нашите досегашни истражувања, во неколку наврати обр-  
навме внимание на една специфична митска слика, застапена во  
повеќе археолошки комплекси кои носат словенски обележја. Ста-  
нува збор за симболичка претстава на небесниот свод, изедначен  
со човечко торзо на кое се прикажани фазите од соларниот циклус  
(види: Т. XIX; Т. XX). Во контекст на нашата симболичко-иконограф-  
ска анализа, неа ја идентификувавме како претстава на сло-  
венското небеско божество. Во продолжение ќе се обидеме оваа  
претстава да ја поврземе конкретно со словенскиот бог Сварог.<sup>157</sup>

#### - Метална плочка од Велестино, Тесалија

Клучна претстава за определување на значењето на овој  
иконографски тип е металната плочка (висина 9 cm) која ѝ припаѓа  
на една остава составена од уште 20 слични плочки, пронајдени во  
Тесалија (кај село *Велестино*). Датирани се во 7 век, а поврзани со  
словенското племе *Велегизити*, кое почнувајќи од 6 - 7 век го насе-  
лувало овој регион (Т. XVIII:1; Т. XIX:3; Т. XX:1).<sup>158</sup> Плочката е релјефно  
обликувана, во вид на машка фигура со полукружно торзо, намет-  
нато со плашт, т.е. туника, на рабовите дополнета со 4 розети. На  
градите се наоѓа кружен, а под него листест сегмент. Фигурата е без  
раце, со убаво обликувана глава, со бујна коса, брада и мустаќи;  
долу, под облеката, се гледаат потколениците.

Врз основа на компаративни истражувања можеме да пред-  
ложиме неколку типолошки одлики и значења на прикажаното бо-  
жество:

- бог, поистоветен со небото, т.е. со небесниот свод, или об-  
ратно - антропоморфизирани, т.е. деифицирани небо;
- во раскошна облека која ја симболизира дневната светли-  
на што го исполнува небото;
- со розети на работ од облеката што ги претставуваат оддел-  
ните фази од дневното движење на сонцето по небесниот свод.

<sup>156</sup> За нашите претходни истражувања од ваков карактер види: Н. Чаусидис, Митските ... ; за методите  
на симболичката анализа: 38 - 67; N. Čausidis, Mythical ...

<sup>157</sup> Нашите претходни истражувања на оваа тема: Н. Чаусидис, Митските ... , 105 - 122; Н. Чаусидис,  
Словенските ... ; Најдетални и сè уште непубликувани истражувања: Н. Чаусидис, Раносредновековните ... ,  
520 - 537, 552 - 574.

<sup>158</sup> За предметите: J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , 3 - 8; толкување на овие наоди во контекст на словенската  
паганска религија и митологија: Н. Чаусидис, Пагано-словенски ... , (I) 141 - 166; (II) 159 - 178; Н. Чаусидис,  
Митските ... , 120 и натаму.



1



3



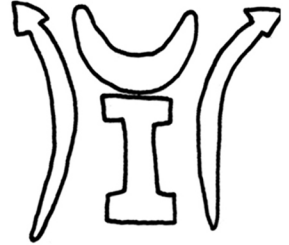
5



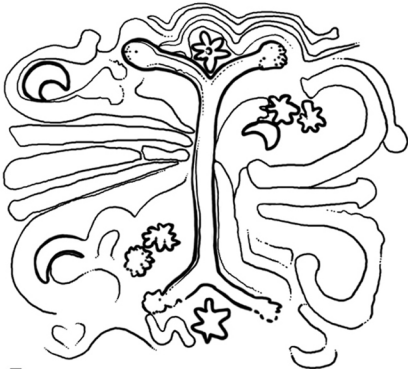
2



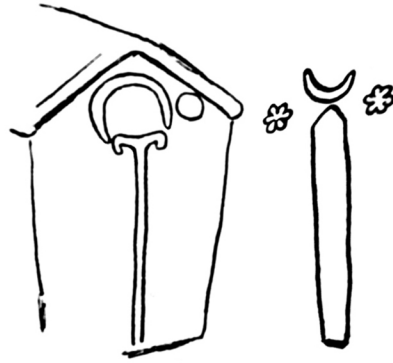
4



6



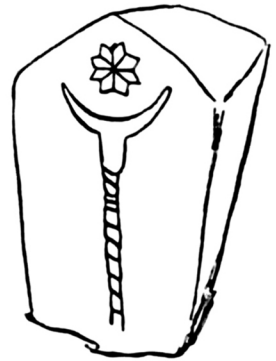
7



8



9



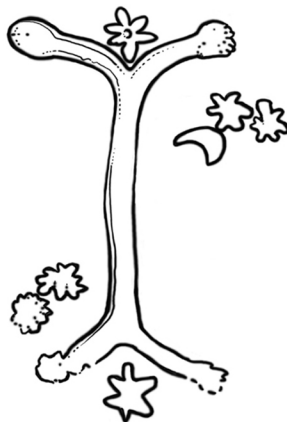
10



11



12



13



14

Од овие одлики следат и основните функции на ова божество поврзани со *покровителството над небото* како простор, т.е. како космичка зона, на *соларниот циклус* и веројатно на некои други процеси што се одвиваат на него.

На претставата од Велестино, според сите одделни елементи ѝ се приближуваат неколку ликовни манифестации на истиот иконографски тип,<sup>159</sup> различни по хронологија и по карактер.

#### - Словенски двоплочести копчи (фибули)

Во археолошката литература се познати и како *прстести* и *зооморфни фибули*. Како и претходниот предмет, потекнуваат од 6-7 век, се поврзуваат со Словените, а според некои автори и конкретно со Антите (Т.ХИХ:2,5-9). Со прикажаниот предмет од Велестино се во релација мотивите од издолжената плочка на 5 такви фибули кои се категоризираат како тип "*Sparta - Linkuhnen - Cosoveni*". Пронајдени се во зоните опфатени со миграциите на Словените, и тоа: Панонија и Подунавјето (Т.ХИХ:2,6,7), Албанија (Т.ХИХ:8,9) и Мала Азија (Т.ХИХ:5; изглед на целите фибули - Т.ХХVII:5). Во таа смисла можат да се посочат следниве заеднички црти: пропорции на торзото и на брадестата глава; внатрешни расчленувања; облик, број и распоред на четирите розети. Забележливи се и одредени разлики: отсуство на нозе; схематизација и "растворање" на фигурата, како плод на специфичниот карактер и функциите на накитот.<sup>160</sup> Слична композиција е присутна и на некои типови старогермански накит кој веќе се нашол во публикации посветени на богомилството, но според нас врз основа на некои периферни иконографски елементи (Т.ХИХ:4).<sup>161</sup>

#### - Надгробни споменици - "стеќци"

Станува збор за надгробни споменици датирани во доцниот Среден или во Новиот век. За разлика од претходните аналогии, овие мотиви се блиски на плочката од Велестино само на ниво на основните елементи: централна фронтална фигура схематизирана на поинаков начин, овојпат со прикажани раце, без елементи на лицето, опкружена со четири или со два круга, односно розети (Т.ХХ:2, 5,8,9; Т.ХХI:7).<sup>162</sup> На два примерока (Т.ХХ:2; Т.ХХI:7), освен розетите, околу фигурата се наоѓа и млада месечина, што е доказ за дневно-ноќното значење на оваа митска претстава. Разликите во компози-

<sup>159</sup> Детално за овој иконографски тип: Н. Чаусидис, Пагано-словенски ... , 141 - 166; 159 - 178; Н. Чаусидис, Митските ... , 120 и натаму; во контекст на хтонскиот бог: Н. Чаусидис, Претставите ... , 58 - 61; Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 520 - 537, 552 - 574.

<sup>160</sup> За митско-религискиот хоризонт во овие фибули и научниот пристап кон нив: Н. Чаусидис, Как изучава ... ; за претставите на словенските богови - опоненти на нив: Н. Чаусидис, Претставите ... , 62 - 64; Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 562 - 574; околу причините за "растворањето": N. Chausidis, The magic ... ; Н. Чаусидис, Магиската ... .

<sup>161</sup> G. Wild, Vogumilen ... , 139, 140 - Abb. 27.

<sup>162</sup> Освен наведените, други примери види: А. Соловјев, Символика ... , 159 - сл. 20, 21.

цијата, стилот и деталите се должат на хронолошката оддалеченост на овие предмети и спецификите на ликовната техниката во која се изведени (релјеф во камен, најверојатно според дрвени прототипови).

### - Накит

Во балканскиот регион, овој мотив се следи и на средновековниот накит и графитите. Ваква фигура е вгравирана на еден *прстен од Косово* (Т.ХХI:3,4; детаљ: Т.ХХ:10), датиран во 15 век, чишто горни делови се трансформираат во небески тела (месечев срп, сонце или ѕвезда). Фигурата го зафаќа централниот дел на композицијата, опкружена со пет крукчиња, а од двете страни придружена со симетрично поставени птици. Слична претстава е изгравирана и на *прстенот од Лешје* (Србија), од 12 - 13 век (Т.ХХI:1,2). Тука, централната фигура е сосем стилизирана, во вид на издолжен столб, кој горе завршува со круг (= глава?). Двата странични сегмента во горниот дел би можеле да ги прикажуваат рацете или крилата. Долниот пар сегменти алудираат на раширените нозе, изедначени со некакво растение, при што кружниот мотив (најверојатно човечка глава) прикажан меѓу нив може да се земе како остаток на некогашниот соларен круг околу фигурата. И тука фигурата е придружена со две неидентификувани птици. Мотив близок на нашата централна фигура се јавува и на средновековниот прстен од Рудина, кај Стари Костолац (Србија), каде што антропоморфизираното дрво е опкружено со пар крукчиња, розета и млада месечина (Т.ХХI:5).<sup>163</sup>

### - Графити

Врз една фреска во црквата *Св. Георгиј во село Горни Козјак*, Штипско (Р. Македонија), се врежани повеќе графити кои можат релативно прецизно да се датираат меѓу втората половина на 13 и средината на 14 век. Еден од нив претставува редуцирана варијанта на нашиот тип. Тука, фигурата има облик на стилизирано дрво со корења, глава и раширени раце (Т.ХХ:11; Т.ХХI:11), при што соларниот циклус е застапен преку два круга назначени лево и десно од вратот (види стр. 250).<sup>164</sup>

### - Текстилна орнаментика

Фигурата со наведените обележја се следи и во текстилната орнаментика, засега само на примери од подрачјето на Источните Словени, датирани во 19 и почетокот на 20 век (Т.ХХ:3,6,12,13). Присутна е со сите наведени иконографски елементи, но само на ниво на содржината (не и формата и стилот), што се должи на специфич-

<sup>163</sup> В. Radojković, *Nakit ...* , 101, 120, 342, 348, 349; Н. Чаусидис, *Раносредновековните ...* , Т.Г6а:1.

<sup>164</sup> З. Расолкоска - Николовска, *Црквата ...* , 220 - 226; Б. Алексова, *Епископијата ...* , 309 - сл. 160.

ната стилизација што ја диктира технологијата на ткаење и везење и, како во претходниот случај, временската и културно-географска дистанца во однос на парадигмата од Велестино.<sup>165</sup>

Дотука претставениот материјал ни овозможи општа идентификација на значењето на оваа митска слика, потврдување на поширокиот словенски карактер и нејзино начелно поврзување со соодветните словенски теоними (што им припаѓале на небески и врховни божества, како што се Вид, Сварог и Род), но без аргументи за каква било конкретна релација.<sup>166</sup>

Една таква можност неочекувано се појави кога нашиот тип, и особено плочката од Велестино, ги споредивме со една аналогија која не е особено блиска по својата хронологија и културната припадност: централната фигура од една сребрена плочка од познатиот комплекс на *луристанските метални предмети*, откриени во истоимената област на Иран и датирани во 8 век п.н.е. (Т.XVIII:2,5).<sup>167</sup> Со оглед на хронолошката разлика од околу 1 500 години, блискоста на овие претстави се покажа како изненадувачка (спореди: Т.XVIII: 1,2): слична композиција, т.е. габарит; аналогно обработена глава, со голем кружен череп, хоризонтален раб на фризурата и патец на сретчело; строго лице со правилни црти, со слични мустаќи и вертикални прамени на брадата; своновидно торзо, т.е. наметка, орнаментирана и со централен кружен мотив на градите.

Се појавуваат и одредени разлики:

- *На луристанската плочка, во медалјонот е прикажано машко лице кое на велестинската или го нема или не е констатирано.* Со оглед на несовршената фотографија според која работевме, таквата можност не е исклучена. Во оваа смисла е интересна врската со идолите на два западнословенски бога, познати според средновековните пишани извори. Едниот е *Поренут*, чиј идол на главата имал четири лица, при што уште едно - петто лице, било поставено на неговите гради. И на идолот на *Редигаст - Сварожич*, на градите била прикажана глава, овојпат не човечка, туку од бик.<sup>168</sup>

- *На фигурата од Велестино, во контекст на луристанската аналогија, можат да се препознаат и веќе сосем орнаментираните крила.*

- *За разлика од тесалиската фигура, луристанската го нема листестиот сегмент и нозете, кои тука се сосем покриени од долгата туника.*

<sup>165</sup> За последнава и претходните категории предмети: Н. Чаусидис, *Митските ...*, 120 - 122.

<sup>166</sup> За првите претпоставки околу врската на прикажаните словенски митски претстави со Сварог: Н. Чаусидис, *Пага̀но - словенски ...*, (I), 144.

<sup>167</sup> "Луристански бронзи", е категорија метални предмети со култен карактер, пронајдени во Луристан - планинска област во југозападен Иран. Датирани се во вториот и првиот милениум п.н.е. (М. Н. Погребова, *Закавказье ...*). Наведената плочка денес се чува во музејот во Синсинати - САД (М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, *Култура ...*, 68; фотографија: *New Larouse ...*, 323).

<sup>168</sup> Види: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские ...*, 38, 40, 45, 48.

- Велестинската фигура ги нема двете симетрични човечки бисти кои извираат од рамењата на првата (Т.XVIII:5). Сметаме дека овие две бисти (гледано од ликовно-композициски аспект) не се органски поврзани со основната фигура, што упатува на тоа дека не егзистирале (т.е. не се развивале) со овој иконографски тип, туку се производ на секундарни додавања.<sup>169</sup>

Релациите со велестинската плочка и воопшто со иконографскиот тип што го дефиниравме, се уште поинтересни на ниво на предлозите за идентификација на луристанската фигура, односно нејзиното поврзување со иранската, т.е. авестинската митологија. Како најсоодветна се покажува нејзината идентификација со веќе наведениот Зрван (Зерван, Зурван) - богот на времето, или фактички, самиот инкарнација / персонификација на “вечното време”, т.е. на “бесконечното” или на “почетното време” (време на ембрионалната егзистенција на светот).<sup>170</sup> Од разните епитети и функции на овој бог, дијахроно распоредени во текот на неговата речиси двеилјадна егзистенција, освен спомнатата, се издвојуваат и следниве: тој е двополово, т. е. андрогино божество; го предодредува сето што се одвива на овој свет, вклучително и човековиот живот; ги создава (пораѓа) боговите кои се инкарнација на двете етички начела (доброто и злото); самиот фигурира над овие етички категории; станува врховен бог на одделно религиозно движење (по него наречено *зрванизам*), кое му било противставено на маздаизмот.<sup>171</sup>

Уште едно изненадување предизвикува фактот што овие авестински епитети на Зрван, многу подобро кореспондираат токму со некои детали од велестинската претстава, кои пак, од своја страна, отсутнуваат на луристанската. Склони сме ова да го протолкуваме како повисок степен на изворност на првата, во однос на предложената индоиранска или индоевропска парадигма, пројавена преку Авестата. Станува збор за следниве елементи (споредувај со Т.XVIII:1):

- *Розетите на фигурата од Велестино, веќе порано (независно од релацијата со Зрван) ги идентификувавме како фази од соларниот циклус.*<sup>172</sup> Тие совршено соодветствуваат на епитетот на Зрван, како *“небеско божество и персонификација на вечното бесконечно време”*.

- *Листестиот мотив во пределот на гениталиите е во релација со обликот на отворена вулва (на што исто така укажавме порано).*<sup>173</sup> Со оглед на изразито машкиот лик на божеството, тој се јавува како несомнен атрибут на неговата *двополовост* т.е. *андрогиност*.

<sup>169</sup> Со ова не ги негираме, туку како елементи на друга варијанта од истиов иконографски тип, ги оставаме за едно засебно истражување.

<sup>170</sup> Идентификација на R. Ghirshman (L'Iran des origines a l' Islam, Paris, 1976, 100 -101, t. III, IV /2/) - цитирано според: М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, *Култура ...*, 68.

<sup>171</sup> М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, *Култура ...*, 66 - 68, 310; Э. А. Грантовский, *Зерван ...*, 414, 467; во контекст на зороастризмот: П. ди Бреј, *Заратустра ...*; R. C. Zaehner, *Zurvan ...*.

<sup>172</sup> Н. Чаусидис, *Митските ...*, 120 - 122.

<sup>173</sup> Н. Чаусидис, *Претставите ...*, 64 - фус нота 24.

Доколку идните опсервации ќе покажат дека и на *медалјонот* од тесалискиот примерок е претставен човечки лик, тој мотив би можел да се поврзе со уште една функција на ова божество - раѓањето на едниот од Зрвановите синови (Ахриман или Ормузд) од утробата на божеството, преку отвор на неговото тело (на градите или стомакот).

### б) Релации на ниво на теонимите

Не само сликата, туку и името на овој авестијско - ирански бог може да се постави во релација со словенските богови. Неколку факти одат во прилог на врската *Зрван - Сварог*, што ни се наметна уште при иконографската анализа.

Ако се земе предвид дека слоогообразовниот карактер на “р” во името на *Зрван*, сочинува консонантска група која, поради тешкиот изговор, предизвикува метатези (преместување на гласовите), можно е хипотетичното \**Звр - ан*; \**Звар - ан*, што е на чекор од *Свар - ог* кој, меѓу другото, во изворите се сретнува и како *Соварог* и *Зварог*. Разликите во суфиксот донекаде ги релативизира балтскиот теоним *Жворуна*,<sup>174</sup> и готското *swaran*,<sup>175</sup> кои би можеле да индицираат на хипотетичните \**Зварун*, \**Зварен*, \**Зваран*, (т.е. \**Сварун*, \**Сварен*, \**Сваран*), што би претставувале корелат на Сварог и Зрван. Конечно, на ова упатува и формата *Σουαρουνας* (*Сварун*) присутна во византиските пишани извори од 6 век (**Агатиј** и **Менандар**), како машко име што го носел некој Словен, т.е. Ант.<sup>176</sup>

Претставените иконографски и фонетски релации добиваат потврда и на семантичко-етимолошко ниво. Коренот на теонимот Сварог се сведува на “свар” или “сварг” и во релација со индо-ирански паралели се толкува како *небо, светло, т.е. сјајно небо, небеска светлина, сонце*.<sup>177</sup> Во прилог на ова оди гласата *svog* (во делото “*Mater verborum*”), во значење на *zodiacus*, што во овој случај би можело да значи: *небо во движење или, во потесната смисла на зборот, “соларен круг” (“сунцопас”), “сончева патека”, пат по кој се движи сонцето, што е во согласност со добиените иконографски толкувања (Бог - Небо, по кој се движи сонцето)*.<sup>178</sup>

Тука мора да напоменеме дека независно од приложениве паралели, релацијата меѓу Сварог и Зрван според нашите согледувања прва ја предложила М. Гимбутас.

<sup>174</sup> За Жворуна: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Балтийская ... , 174-155. Индикативно е што името на оваа, инаку нејасна по карактер божича, се појавува во контекст на ковањето на сонцето - функција соодветна на Сварог (види: V. J. Mansikka, Die Religion ... , 69-70).

<sup>175</sup> Со поинакво значење (P. Skok, Etimologijski ... ).

<sup>176</sup> Види: С. Зоговиќ, Етничките ... , 209 - 211.

<sup>177</sup> М. Фасмер, Этимологический ... ; М. Ježić, R-gvedski ... , 35; Mayrhofer, A concise ... , (види: *svargah, svamarah*).

<sup>178</sup> Ова значење го актуелизирал уште А. Афанасьев (Поэтические ... I, 129, 130).



### в) Историски извори

Во прилог на оваа релација говорат и функциите на Сварог, содржани во пишаните средновековни извори, кои, за жал, се малубројни и проблематични. Ваквиот нивни карактер, наложи до овие функции да се дојде преку сложена анализа на нивната содржина и бројни споредувања со други соодветни факти, што е направено во нашите претходни истражувања, а сожето е наведено во завршните пасуси на ова глава. Овие извори се делат на две групи - оние кои богот го наведуваат непосредно како Сварог или посредно, преку патронимската форма Сварожич.

#### - Извори за Сварог

Најзначајниот од овие извори е веќе цитираниот пасус од словенскиот превод на **“Хрониката на светот”** од Јован Малала (види стр. 143).

- Еден доцнежен извор (**Филарет**), кој очевидно се повикува на постари известувања, директно го наведува она на што посредно укажуваат претходните текстови. Таму, меѓу другото, се говори како просветениот христијанин Кинамон (во 9 век) го убедувал бугарскиот пагански кнез Бојан дека *“огнот е исто така творба Божја, а не Бог сварог”* (*“огонь также творение Божие, а не Богъ сварогъ”*, можеби изворно: *“Бога сварога”* - на Богот Сварог?).<sup>179</sup>

- Тука треба да се спомне и натписот **“СВАРОК”** врежан на дното од еден средновековен керамички сад од 13 - 14 век, откриен на локалитетот **“Царевец”, Велико Трново** во Бугарија. Тој го докажува присуството на овој теоним на Балканот, дури и ако во конкретниот случај можел да го означува само личното име на сопственикот на садот.<sup>180</sup>

- Во оваа смисла потсетуваме и на веќе спомнатото *Σουαρο-υνας* (**Сварун**), наведено во два византиски извори од 6 век (**Агатиј** и **Менандар**), како име што го носел еден словенски, т.е. антски маж.<sup>181</sup>

#### - Извори за Сварожич

Во неколку руски средновековни извори (**“Слово некоего христоројбца”**; **“Слово о том как погани суще языци кланялися идоломъ”**) се вели дека паганите, т.е. “двоверците” се молат на огнот, нарекувајќи го Сварожич (*“огневи молять же ся зовуце его сварожичемъ”*) или пак, *“кокошки колат и му се молат на огнот нарекувајќи го Сварожич (‘коуры режють и огневи молять же ся зовуце его сварожичемъ’)*.”<sup>182</sup>

<sup>179</sup> Филарет, Святыя ... , 70.

<sup>180</sup> С. Георгиева, Керамиката ... ; 11, 12, 53: обр. 41/2, 56; обр. 41; С. Георгиева, Вещественные ... .

<sup>181</sup> С. Зоговик, Етничките ... , 209 - 211.

<sup>182</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские ... , 17; Б. А. Успенский, Филологические ... , 154; други варијанти: V. J. Mansikka, Die Religion ... , 174, L. Niederle, Slovanske ... , 106;

- Сварожич е присутен и во изворите што се однесуваат на балтиските Словени во градот Ретра. Според **Хелмолд**: "... Ретра е центар на идеопоклонството. Тука е изграден голем храм за боговите. Главен од нив е Радегаст. Неговиот идол е направен од злато, а ложата (постамент ?) од пурпур".<sup>183</sup> Но **Титмар**, при описите на истиот храм, доминантниот бог го наведува под друго име (*Zuarasici* = Сварожич): "Во внатрешноста на храмот се издигаат боговите изработени со рака, носејќи го секој врежано (на себе?) своето име, облечени во некаков страшен оклоп со шлем на главата. Првиот меѓу нив се вика Сварожич. Него сите незнабожци го обожаваат повеќе отколку останатите. Зад овие богови се наоѓаат нивните знамиња кои се изнесуваат од храмот само при тргнување во војна".<sup>184</sup>

Во овие извори, космолошките (се чини главно соларни) функции на богот се во сенка на воено општествените. Сепак, одредени негови обележја и култ даваат можност тој да се поврзе со Сонцето. Пред сè, тоа е врската на неговото второ име Радогост со карактерот *радо гостен бог*, кој во словенските традиции и пошироко, најчесто се однесува на соларниот бог кој циклично се раѓа секоја нова година и во вид на новороден - млад бог се симнува од небото на земјата. Притоа ги посетува куќите, каде што му се подготвува пречек со цел семејството во идната година да има среќа и успех.<sup>185</sup>

### г) Топоними

Топонимите што го содржат во себе името на Сварог, барем во сегашниот степен на истраженост (во контекст на карактерот на местата на кои се однесуваат), пласираат само еден факт - за некогашната распространетост на овој теоним, а оттука и на самото божество и неговиот култ низ словенската екумена. Ги наведуваме следните: село *Саварка* на реката Рось (по преданија *Савара*); градиште *Саварка* (денес село *Сваромье*) близу Киев;<sup>186</sup> *Сваружево*, *Сварыж* (Псковска губернија); *Swaryczen*, *Swarzevo*, *Swarynie*, *Swarocin*, *Swarzadz*, *Svarov* (Полска); *Svaroženo* (Кашупска земја); *Zwartow*, *Zwartovek*, *Swarzewo*, *Swariseno*;<sup>187</sup> *Twarog*, *Twarožna gora*, *Swarožyno siodlo* (повторно на Кашупско подрачје).<sup>188</sup> Топоними на Сварог се евидентирани и на Балканот, т.е. во Бугарија: *Сварог* - назив на возвишено место крај селската река до с. Ракита, Брезнишко;<sup>189</sup> "*Сварогово место*" (со осамен даб), близу Софија.<sup>190</sup> Тие говорат во прилог на присуството на овој теоним и во јужнословенските традиции.

<sup>183</sup> Helmold, I, cap.2; (според: Гельмолд, Славянская ... , 37).

<sup>184</sup> Thietmar VI, 23. (превод според L. Leže, Slovenska ... , 107).

<sup>185</sup> Н. Чаусидис, Митските ... , 309 - 331; Н. Чаусидис, Митолошката ... .

<sup>186</sup> Я. Е. Боровский, Мифологический ... , 13 (на последното место се претпоставува светилиште на Сварог). Можно е некои од овие и наредните топоними да не биле директно поврзани со Сварог, туку со веќе наведените сродни или сосем други значења на коренот "свар" (за овие значења: P. Skok, Etimologijski....).

<sup>187</sup> Според: L. Niederle, Slovanske ... , 106 - фус нота 3.

<sup>188</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские ... , 141. Тука треба да се спомне и чешката персоналија *Свар* (12. век) која во аналогна форма, во 13 век се јавува и во документите од Померанија (L. Niederle, Slovanske ... , 108 - фус нота 4, 109).

<sup>189</sup> Т. Герасимов, Сведения ... , 557 - фус нота 3.

<sup>190</sup> Ж. Вџарова, Язычество ... .

На крајот, во рамките на оваа граѓа за Сварог и Сварожич, неопходно е да се сумира и акцентира значителното присуство на факти за овие божества во ареалот на Јужните Словени и тоа:

- повеќето од обработените митски слики
- наведените топоними од Бугарија
- натписот на садот од “Царевец”
- фрагментот од житието на Бојан
- наводот на антропонимот Σουαρουνας, кај Агатиј и Менандар
- пасусот за Сварог од “Хоринаката” на Малала, земајќи ги пред вид тезите за балканското потекло на нејзиниот словенски превод.

#### **д) Реконструкција на карактерот и функциите на Сварог**

Во Малалината “Хроника” - најобемниот од пишуваните извори за Сварог, овој бог (како ни Дажбог) не е основна цел на исказот, туку средство преку кое, едно егзотично по култура и време античко сиже (еднаш веќе реинтерпретирано во христијански контекст), требало да биде доближено до читателот кој ѝ припаѓал на една средновековна словенска култура. Оттука, во однос на научната употребливост на овој извор се поставува како клучно прашањето, до кој степен и во кои конкретни елементи, словенските богови од преводот (и особено Сварог) се совпаѓале со античките парадигми од оригиналот, а во кои не. Сметаме дека досега применуваниот принцип на “прифаќање само на различното” е премногу рестриктивен, бидејќи го исклучува словенскиот карактер на сите факти од преводот што се присутни и во грчкиот оригинал. Со тоа се анулираат оние особености што евентуално би биле заеднички за Феост, т.е. Хефест од “Хрониката” и за Сварог, а кои всушност и го навеле словенскиот преведувач да го земе вториот како еквивалент на првиот. Бидејќи таквото детално оценување на фактите не го овозможува самиот текст, ниту кои било други извори, се решивме да го изведеме на интердисциплинарно ниво, споредувајќи ги елементите од содржината на текстот со соодветни факти од други сфери на традиционалната култура на Словените. Ваквиот пристап го применуваме во нашите претходни истражувања на Сварог, свесни дека тој не обезбедува апсолутна потврда на фактите од текстот, туку претставува прилог во долгиот процес на доближување кон вистинските решенија.

Во контекст на постојните тези и на сопствените согледувања, од фактите наведени во “Хрониката” и од останатите извори ги издвоивме и групиравме сите потенцијални односи, карактери и функции, ставени под името на Сварог (т.е. Феост). Се решивме да не ги анулираме ни оние за кои во науката постои начелен (но, неаргументиран) став дека не можеле да му припаѓаат на Сварог.

Со оглед на обемноста на зафатот и не толку малиот број добиени карактери и функции, тука ги приложуваме главните, придружени со неколку патемни образложенија, базирани врз другите пишани извори, или елементи кои припаѓаат во сферите на етнографијата и лингвистиката.<sup>191</sup>

**1. Цар, т.е. владетел и творец на глобални сфери (вселената, човештвото).** Во контекст на овој карактер може да се земат чешките глоси *Sveboh* (антропоним) и *svebohy* (топоним), во кои се крие и епитетот на првобитниот и врховен бог (би додале сеопфатен, апсолутен бог кој го опфаќа сето, меѓу другото и сите богови).<sup>192</sup>

**2. Репрезент на митолошки сфатениот ран, т.е. првичен период од егзистенцијата на вселената или човештвото.** Во чешкиот и словачкиот јазик постоела глоса *praboh, prabuh* (прабог), која може да биде одраз на оваа функција.<sup>193</sup>

**3. Покровител на редот - поредокот на светот (закон, казна, уредување, делење, организирање).** Според Ј. Мирољубов, во регионот на *Јурјевка*, над иконите се обесувало крвче, нарекувано “зворжим” или “зворожим” (спореди “зворожий” со Сварог, Зварог), кое имало повеќе краци, така што обликот на крст се гледал и отстрана. Се верувало дека таков крст ја дели земјата на четири дела.<sup>194</sup>

**4. Родител на боговите.** Во прилог на постоењето таков однос меѓу врховниот и останатите богови од словенските пантеони, говорат и други извори: според *Хелмолд*, Ободритите веруваат дека постои на небото еден врховен бог “... а другите богови ... потекнуваат од неговата крв ...”; говорејќи за Русите и Бугарите на Волга, *Ибн - Фадлан* го спомнува главното божество (“нашиот господ”) чијшто идол, во светилиштето се издигал над помалите фигури што го опкружувале и ги прикажувале “... жените на нашиот господ, ќерките негови и синовите негови”. А. Афанасјев, во врска со словенскиот врховен бог го актуелизира терминот “прибоги”, во значење на богови, кои се помлади или произлезени од него.<sup>195</sup>

**5. Основач и покровител на семејството, а посредно и на плодноста на луѓето.** Оваа функција можела да биде овоплотена преку засебна хипостаса на врховниот бог, манифестирана преку посебен теоним (*Род*), кој е наведен во изворите, придружен и со соодветна митска слика (во вид на антропоморфизиран фалус).<sup>196</sup>

**6. Покровителство и други врски со огнот, металургијата, сонцето и особено со небото.** Во прилог на ова одат: словенската

<sup>191</sup> Подетално, овие функции се прикажани во: Н. Чаусидис, *Словенските ...*, 83 - 86.

<sup>192</sup> Види: L. Leže, *Slovenska ...*, 55.

<sup>193</sup> Види: L. Leže, *Slovenska ...*, 55, 56; А. Афанасјев, *Поэтические ...* I, 133.

<sup>194</sup> Ю. Мирољубов, *Риг - Веда и ...*, 213; За крстот и врховниот пагански бог: Н. Чаусидис, *Митските ...*, 471 - 473.

<sup>195</sup> *Helmold: cap. 84 s. 160* (според: Гельмолд, *Славянская ...*, 186); *Ибн Фадлан: 99 / 210 б*

(според: А. П. Ковалевский, *Книга ...*, 142, 143); А. Афанасјев, *Поэтические ...* I, 133.

<sup>196</sup> За *Род*: Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...*, 438 - 470; за антропоморфизираниот фалус: Н. Чаусидис, *Митските ...*, 341 - 365, 446 - 453.

позајмица *sfarog* во романскиот, со карактер на придавка, во значење на “сув”, “изгорен”; *Farog* - огнен дух од чешките, словачките и украинските баења, најверојатно во врска со Сварог (како и словенечката форма *Сваровшек*); сродната по име балтичка божица *Жворуна* која се појавува во контекст на ковањето на сонцето. Во некои словенски јазици “свар” е вклучен во поими поврзани со металургијата (на пример: “сварка” = ковање, спојување), но изгледа во поширок контекст на “термичка обработка”, која вклучува и готвење (варење). Според С. Василјев, во “Ипатијевскиот летопис” се вели дека Словените, небото го нарекоа Сварог. Во прилог на ова оди и веќе наведената глоса *svor* (во делото “*Mater verborum*”), во значење на *zodiacus* = небо во движење.<sup>197</sup>

**7. Карактер на главен - врховен, па дури и единствен (во вистинска смисла на зборот) бог.** Произлегува непосредно од наводот во “Хрониката” и посредно од другите функции на богот.

**8. Карактер на творец на вселената и на некои конкретни елементи и категории (сонце, оган, металургија, закон, семејство).** Произлегува аналогно на претходната функција.

**9. Татко на Сонцето - Цар.** Бидејќи денот настапувал пред појавата на сонцето, архаичниот човек не го третирал сонцето како причина за појавата на дневната светлина, туку обратно, како нејзин објект, т.е. последица. Во изворите тоа е “*дневное око*” (око на денот) “*вещ бо есть слнце свету*” (сонцето е ствар на денот). Оваа функција ја одразува и познатата јужнословенска митолошка песна “*Цар небесни кад жењаше сунце*”. Во јужнословенските песни (во контекст на новогодишните обреди околу палењето на светиот оган), експлицитно се појавува односот “*Бадњак = стар бог / Божиќ = млад бог*”, кој дозволува релација “*Бадњак = Сварог = стар бог / Божиќ = Сварожич = млад бог*”. Својството “Сварог - стар бог” оди и во прилог на функцијата 1 и 2 од нашата листа.<sup>198</sup>

**10. Татко на Дажбог.** Оваа функција ја покажува погоре спроведената анализа на Дажбог (види стр. 144).

Сметаме дека приложените факти укажуваат на согласјето меѓу повеќето спорни функции на Сварог од словенскиот превод на Малалината “Хроника” и изворните словенски митолошко-религиски традиции, што говори во прилог на тоа дека повеќето од функциите на Феост / Хефајст од овој извор, барем во општа смисла соодветствувале на карактерот и функциите на неговиот словенски еквивалент Сварог.

<sup>197</sup> За романското *sfarog*: P. Skok, *Etimologijski ...*; за *Papor*: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские ...*, 141, за формата *Svarovšek*: 61. За *Жворуна*: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Балтийская ...*, 155. За зодијакот во “*Mater verborum*”: А. Афанасьев, *Поэтические ...* I, 129, 130; За небото, наречено “сварог”: S. Vasiljev, *Slovenska ...*, 40 (факт кој не успеавме да го провериме во изворите).

<sup>198</sup> Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Руси ...*, 440, 441; N. Nodilo, *Stara ...*, 148, 241; за бадникот: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Славянские ...*, 133, 134.

### ѓ) Завршни согледувања

По спроведеново истражување, претставите за словенскиот бог Сварог значително се прошируваат, ако не повеќе, тогаш барем во смисла на некакви нови потенцијални насоки во чишто рамки, во иднина, би можеле да се бараат дополнителни аргументи и докази.

Особено е важно што сите категории на факти, дојдени од разни научни дисциплини, се сложуваат околу небото и светлината, поточно “светлото небо” или “небеската светлина” како суштествен симбол и елемент на Сварог. Во однос на уточнувањето и правилното разбирање на, се чини, прилично езотеричната суштина на ова божество, од особено значење се двете негови еманации - сонцето и огнот (персонализирани во засебни богови), околу кои, меѓу другото, се одвивале и основните недоразбирања на повеќето од досегашните истражувачи.<sup>199</sup> Иако врската на Сварог со сонцето и огнот не може да се оспори, тој, всушност, го застапува само она што е заедничко за овие два елемента и што, во претставите на древниот човек се јавува како нивна причина, т.е. генератор, а тоа е *елементарната, т.е. супстанцијалната светлина*, изворно иманентна на дневното небо, самата недофатна, непознатлива, дури и неделотворна, но содржана во овие два (како и во уште некои) космички елементи. Такви својства таа му влева и на богот што ја овоплотува и персонализира. Затоа и Сварог, судејќи според наведените факти е самиот нематеријален, неопиплив, недофатлив, неконкретен, неделотворен дури и “несегашен” и не докрај антропоморфен, сè додека не се овоплоти, генерира во своите конкретни и делотворни еманации - *сонцето* (“небескиот оган”) и *огнот* (сфатен како “земски” или “домашен оган”), обете персонализирани преку неговиот син Сварожич.

Овие одлики го вбројуваат во добро познатата и темелно истражена категорија богови од типот “*deus otiosus*” (предодредена за врховните небесни богови), за кои се својствени функциите: владеење со светот во дамнешни, митски, идеални времиња; потоа, повлекување од конкретните функции и воопшто од сферите дофатливи на човекот; престој во космички (пред сè, небески) зони, недостапни за луѓето; оставање намесник (наследник, син) на земјата, кој го продолжува владеењето.<sup>200</sup>

Фактот што Сварог и неговите идоли не се спомнуваат во средновековните слова против паганството, што го нема ни во познатите словенски пантеони, во контекст на претходните информации укажува на тоа дека навистина се работи или за врховен бог “во

<sup>199</sup> Види: Š. Kulišić, *Stara ...*, 170 - 173. Идентификацијата на Сварог со огнот се провлекува и во најновите трудови (на пример: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Сварог ...*, 348, 349) и покрај тоа што, според нас вистинското решение е веќе одамна апострофирано (А. Афанасьев, *Поэтические ...* I, 129 - 132).

<sup>200</sup> М. Елијаде, *Свето ...*, 118 - 120; М. Елијаде, *Аспекти ...*, 104 - 109.

сенка” кој дејствува преку свои намесници, а непосредно само во особено неопходни случаи, или пак, дека е навистина “стар”, т.е. “древен” бог кој на ниво на култот е заменет од наследници, па оттука, во Средниот век е присутен само во митологијата, од каде што ќе навлезе и во делата со книжевно-историски карактер. Ваквата негова неактуелна состојба од аспект на култот, изгледа не била доволна да ги иницира христијаните за критика (што не се однесува и на неговиот имењак Сварожич).

Враќајќи се, по оваа сложена анализа на Свароговиот лик, кон историските извори добро познати во науката, не можеме, а да не ги согледаме како далековиди и актуелни тезите изречени уште од А. Афанасјев, дека зад безимениот врховен бог на Словените наведен кај Прокопиј и Хелмолд се крие божество од спомнатиот тип, а можеби и конкретно Сварог.<sup>201</sup>

Видовме дека предложените обележја и функции мошне непосредно го поврзуваат Сварог со иранскиот Зрван, но и со некои други митски ликови кои, како и тој, носат печат на “прастари божества” што го загубиле својот култен карактер, преживувајќи единствено во медиумот на митот (грчкиот *Кронос*, римскиот *Сатурн*, германскиот *Имир*, ведискиот *Пуруша*...). Како и претпоставениот Сварог од прикажаните митски слики, и овие негови аналогони го носат карактерот на прасуштества со гигантски макрокосмички размери, често бесполови или хермафродитни, ставени во функција на градители, организатори или поддржувачи на небото или пошироко на космосот. Релацијата меѓу Хефајст и Сварог во словенскиот превод на “Хрониката” на Јован Малала, меѓу другото, го покажува и нашето недоволно познавање на вистинскиот карактер на архаичниот, пред-олимписки Хефајст. Клучната функција, заедничка за оба-та бога е секако господарството со огнот. Во контекст на нашава релација со карактерот на Сварог и неговите митски слики, заслужува внимание и хипотетичната етимологија (можеби изворна паретимологија) на името на Хефајст, која според Р. Гревс изворно гласела “*hemero-phaistos*”, во значење на “*оној кој сјае дење*”. Истиот автор предлага, дваесетте Хефајстови триножници да се толкуваат како златни сончеви дискови со три нозе, што вграмувале некоја негова рана икона (спореди ги со соларните розети околу телото на словенскиот бог: **Т.XVIII:1**). Во оваа смисла се чини близок и иконографскиот тип на хиндуистичкиот *Шива - Натараџа*, кој го игра танцот на космичките циклуси под свод (или во круг) од мултиплицирани пламени.<sup>202</sup>

Согледан во дијахрониски и компаративно-митолошки контекст, Сварог е средна фаза на еден религиски процес на кој може-

<sup>201</sup> А. Афанасјев, *Поэтические ...* I, 131 - 133.

<sup>202</sup> За Хефајст: Р. Graves, *Grčki ...*, глава 23 /1, 2. За Шива: v. Ions, *Indiska ...*, 46, 47.

#### *IV Примери на пагано-словенскиот дуализам*

ло да му претходи женско божество со макрокосмички карактер, манифестирано преку типот на таканаречена “фалусна мајка” (на пример: *Горгона - Медуза, Дурга - Кали, Белона ...*), а му следи некој тесно специјализиран врховен бог (кај Словените, покрај спомнатите, особено громовникот и конкретно *Перун*), кој ќе наследи многу од неговите функции и својства.





1



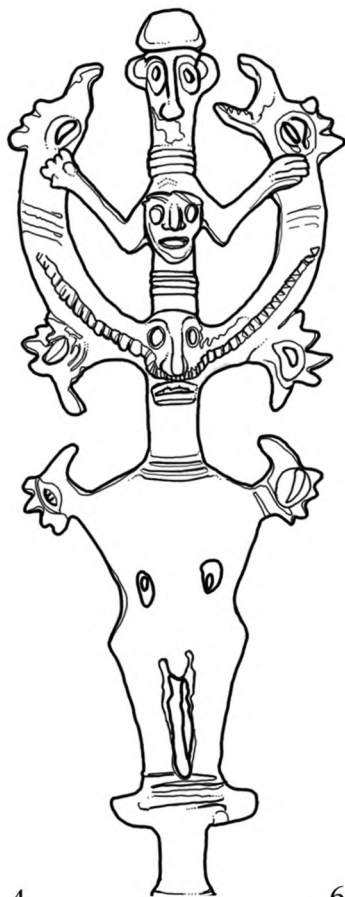
2



5



3



4



6

## V

# ЛИКОВНИ МАНИФЕСТАЦИИ НА СЛОВЕНСКИТЕ ДУАЛИСТИЧКИ МИТОВИ

Во претходните глави се занимававме со одделните ликови што формираат две за нас интересни митолошки структури. Тоа е *парот дуалистички противставени божества* и неговата проширена варијанта со *тријадата од историски распоредени богови*. Во продолжение ќе ги откриеме и ликовните манифестации на овие митски структури. Ќе започнеме со најстариот пример кој се однесува на иранскиот ареал, од каде потекнува и митот за Зрван, т.е. матрицата што ни послужи во реконструирањето на едната од словенските варијанти на овие митови.

### - Луристански бронзи

Митот за Зрван и раѓањето на неговите два сина, го пронајдовме на една категорија предмети од групата *луристански бронзи*, веќе спомната во претходните глави (стр. 161). Станува збор за предметите познати како *“бајраци” (standards)* во кои овој мит е вткаен сред неколкуте други паралелни иконографски слоеви со космолошко значење (примери: **T.XXII:3,4**). Зрван е претставен во вид на столбовидна фигура, изедначена со оската на светот (*axis mundi*), но и со фалусот. Има хермафродитни обележја, т.е. нозе раширени во породилна поза кои завршуваат во вид на вратови и глави на животни. Од местото каде што се спојуваат, односно гениталната зона, надолу се спушта една машка фигура. Другата е застапена само со главата, лоцирана во пределот на неговите гради или стомакот. Заклучивме дека преку овие два лика е кодирано раѓањето на двата сина на Зрван, едниот - “функционално”, од неговите гениталии, а другиот насилно - од неговите гради.<sup>203</sup>

---

<sup>203</sup> Детално за овој и другите иконографски слоеви на овие предмети: Н. Чаусидис, *Раносредновековните ...*, 117 - 127.

### - Германски копчи

Сите клучни иконографски елементи присутни на претходни-ве предмети и на плочката со небескиот бог од Тесалија, во распоред соодветен на луристанските бронзи, ги пронајдеваме и на една категорија раносредновековни двоплочести копчи (фибули) кои се датираат во 6 век, а им се припишуваат на германските популации. Претставени се во мошне схемантизирана и орнаментирана форма, во ромбичниот корпус на едниот од типовите ваков накит, познат како *Langwied* (Т.ХХII:5,6). Најсоодветен, во оваа смисла е примерокот од *Fridaythorpe* (Т.ХХII:6), каде што торзото на небескиот бог е претставено преку корпусот на ромбичната плочка, при што неговите раширени нозе се изедначени со парот вратови и глави на животни.<sup>204</sup> Главата му е прикажана на врвот од плочката, при што другите два агла се дополнети со кружни сегменти (фази од соларниот циклус што се одвива низ неговото тело). Во внатрешното орнаментирано поле, над централниот кружен сегмент дополнет со точка (стомак со папок) е прикажан схематизиран човечки лик (едниот од синовите кој се раѓа од градите на таткото). Во долниот дел од фигурата, т.е. пределот меѓу двете раширени и зооморфизирани нозе (генитална зона) се наоѓа уште една глава прикажана со голем нос и исплазен долг фалусовиден јазик. Со оглед на гротескноста на последниот лик и акцентирањето на неговиот јазик, сметаме дека токму тој подобро интерферира со хтонскиот син (еквивалент на Ахриман).

Оваа сцена ја наоѓаме и на други фибули од овој тип, иако во не толку доследна и заокружена форма и со отсуство на некои елементи. На примерокот од *Tabingen* (Т.ХХII:5), истата композиција е дополнета со три човечки глави, лоцирани на трите агли од ромбот (фази од соларниот циклус, застапени преку човечки глави). Во средината на корпусот (торзо на Небескиот Татко) се наоѓа гротескент чудовиштен лик со исплазен јазик (кој во случајов секако соодветствува на Ахриман), кој излегува од stomachот или од градите на Зрван. Другиот лик на оваа фибула не е прикажан.

Не е едноставно да се најде историско и културолошко покривање за присуството на овој мит во германските фибули. Со оглед на припадноста на германскиот етнос кон групата индоевропски народи, наведените елементи би можеле да укажуваат на автохтоната германска варијанта на овој мит. Од друга страна, присуството на Германите во Северното Прицрноморје и долниот тек на Дунав (пред и во време на појавата на овие фибули) може да говори за прифаќањето на овој мит од месните иранојазички народи (Сармати, Ски-

<sup>204</sup> За овие фибули: А. Koch, *Bügel fibeln ...* (Tafelband); Н. Kühn, *Die germanischen ...*, Taf. 103: 40,3; 40,4; 40,7; 40,9. За нашите истражувања на иконографијата на овој накит, види: Н. Чаусидис, *Раносредновековните ...*, 531.

ти). Како што веќе напознавме (види стр. 107), во оваа смисла не е исклучен ни уделот на некои конкретни еретички доктрини (манихејство, масалијанство, аријанство...), со оглед на присуството во нив на митот за Зрван и прифаќањето на овие учења од страна на некои германски етноси.

Има индикации дека оваа митска слика, во германскиот ареал преживеала и во полниот Среден век. В. Матиќ наведува еден релјеф од Франкфурт, датиран во 13 век, на кој е застапен аналоген мотив - фигура на човек во вид на кумир (идол), со човечко лице претставено на градите.<sup>205</sup>

### **- Раносредновековни ликовни претстави од словенскиот ареал**

Оваа опозиција е констатирана и на раносредновековните археолошки наоди за кои се смета дека им припаѓале на Словените во текот на нивното доселување на Балканот или непосредно потоа. Во таа смисла истакнуваме неколку категории наоди, од кои првата веќе ја спознавме при елаборирањето на Сварог.

## **1. Метални плочки од село Велестино, Тесалија**

Во претходните глави обработивме една од плочките, откриени како збирен наод близу селото Велестино, која го прикажувала словенскиот небески бог (види стр. 157; **T.XVIII:1**). Во случајов, за нас се значајни уште два примерока од оваа остава за кои сметаме дека ги прикажувале останатите ликови на нашиот мит - претставата на Богот - Сонце (**T.XVIII:4**) и хтонскиот бог, прикажан како териоморфен (животински) и чудовиштен лик (**T.XVIII:3**). Иако на плочките не е претставена сцена од самото дејствие на дуалистичкиот мит, паралелното присуство на овие три лика во еден ист збирен наод говори во прилог на тоа дека во 7 век тој бил присутен во духовната култура на словенското племе Велегизити, на кои им се припишуваат овие предмети.

### **а) Плочка со претстава на хтонскиот бог (Велес / Црнобог / Дажбог?)**

На плочката е претставено зоо-антропоморфно суштество со тело во облик на не сосем дефинирано животно (лав, мечка?..) со човечка глава (**T.XVIII:3**; **T.XXIII:2**). Животинското торзо е прикажано во профил. Одзади, по грбот се извира долг опаш, долу се спуштаат кратки нозе со силни шепи, на стомакот има извиени бразди, а на рамењата расчленување кое може да асоцира на грива (од лав?). Крат-

<sup>205</sup> V. Matić, Psihoanaliza ... , 15.



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



11



12



13



14



15

ката брада, мустаќите, усните и специфично извиените веѓи споени со носот, се претставени со пластично расчленета бордура.<sup>206</sup> Оваа плочка претставува парадигматичен пример за еден специфичен тип митски слики на хтонскиот бог кои можат директно или посредно да се поврзат со словенската паганска религија и митологија (Т.ХХIII; Т.ХХIV).

Зооморфната база на овој иконографски тип хтонски ликови ја сочинува композитно суштество, чијашто фигура е составена, пред сè, од сувоземни животни (тело, екстремитети), некогаш и птици (крилја, птичји нозе, обраснатост со пердуви), како и влекачи (завршеток на опашот во вид на змиска глава). Антропоморфните елементи се најчесто застапени преку главата, која вообичаено има јасни машини обележја (мустаќи, брада), а некогаш и горен дел од телото, заедно со рацете. Овој иконографски тип го дефинираме врз основа на бројни примери застапени, пред сè, на средновековните археолошки наоди.

Композитните зоо-антропоморфни фигури со вакви елементи и композиција, се јавуваат и на други археолошки наоди од овој период. Со оглед на историските релации (преселбата на Словените), особено е интересна плочката од Скибинци, Украина (Т.ХХIII:9). И покрај оштетеноста на главата, токму тука се главните хтонски обележја на оваа фигура: - зоо-антропоморфизираниот (можеби и конкретно лавја) глава и особено отворената и предимензионирана уста, секако во функција на митското дејствие *"голтање / исфрлање на разни космички елементи од устата на хтонскиот митски лик"*.<sup>207</sup>

Следните примери (Т.ХХIII:4,5,8,11) се изведени на раносредновековниот накит, т.е. *метални јазичиња за појас*, типични за популациите, кои во раниот Среден век егзистирале во Панонија (вклучително и Словените). Хтонскиот карактер го потврдува поширокиот иконографски контекст на овие фигури во рамките на целата композиција на јазичињата, каде што тие се поставени како опоненти на грифонот или на други ликови со небеско-соларен карактер (види ја наредната глава - стр. 198.).

Во истиот панонски ареал, овој лик се среќава и на луксузните рано-средновековни вази од Наѓ - Сент - Миклош (Т.ХХIII:12,13,14). Специфично за овие фигури е акцентирањето на антропоморфниот карактер на нивното лице и целиот горен дел од торзото. На главата од овие ликови стојат симболи кои го потврдуваат нивното хтонско значење. Во едниот случај (Т.ХХIII:12) тоа е круната со млада месечина (круна = владетел; месечина = ноќ, мрак, подземје).<sup>208</sup> Во

<sup>206</sup> Оваа и другите плочки веќе беа предмет на нашите истражувања: Н. Чаусидис, Претставите ... , 60, 61; Н. Чаусидис, Дажбог ... , 36 - 39; Н. Чаусидис, Митските опоненти ...

<sup>207</sup> За овој иконографски елемент види: Н. Чаусидис, Митските ... , 370 - 369; Н. Чаусидис, Претставите ... , 64, 65; детално: Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 373 - 403, 438 - 482.

<sup>208</sup> Детално за односот меѓу хтонските божества и месечината: Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 471 - 477.



1



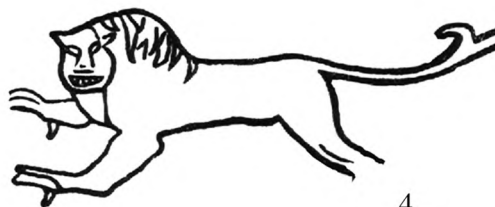
2



3



2



4



5



6

другите случаи (**T.XXIII:13,14**) над темето е претставен тролистен растителен мотив - едно од типичните обележја за хтонските машки ликови во врска со нивната функција на покровители на вегетацијата (види стр. 263;**T.XL**).

Антропоморфизираниот хтонски змеј, без оглед на својот типичен пагански изглед и обележја, влегол и во христијанската иконографија, најчесто како симбол и персонификација на негативните ликови и начела (ѓаволот, злото и други негативни категории), но и како класификатор на долните зони од вселената (подземје, пекол). Токму ваквиот контекст го одразуваат наредните примери. На камениот релјеф од црквата Св. Никола во Нир, крај Скопје (детал: **T.XXIII:7**; цела фигура: **T.XXIV:3<sup>209</sup>**) и мотивот на дрвена резба од Рилскиот манастир, Бугарија (**T.XXIV:6**), освен наведените базични компоненти, тука се провлекуваат и некои од веќе спомнатите дополнителни обележја (круна на главата, опаш дополнет со листови и пупки, растителен или друг елемент кој излегува од устата). Опашот, претворен во растение се јавува и на ликот врежан на еден жичен музички инструмент од Новгород (12 век), изработен од дрво (**T.XXIV:4**). Во неколку варијанти, овој лик се следи на познатиот дрвен ковчег од Терачина, датиран околу 9 век, веројатно по потекло од Бугарија или Македонија (**T.XXIV:1,2**; детално за предметот види: стр. 275).

Бројни фолклорни примери укажуваат на жилавото опстојување на овој лик во словенскиот фолклор, со сите негови клучни обележја. Во овие традиции, тој се јавува во два контекста: во своето базично хтонско значење кое корените ги влече директно преку паганските традиции; во делумно христијанизиран контекст, променет во содејство на старите традиции со христијанската иконографија и догматика. Претставник на првиот контекст е ликот изрезбарен во дрво на еден елемент од покуќнина, од подрачјето на Русија (**T.XXIII:1**). Фактот што е придружен со претстава на брегина, т.е. русалка, ги потврдува во тоа време сè уште живите сеќавања за неговиот хтонски карактер. Вториот лик е дел на посложена слика од реонот на Благоевград, Бугарија, претставена во христијански храм (19 век), со цел да го одврати народот од паганските или еретичките суеверија (**T.XXIII:15**). Во случајов се работи за магискиот обред "симнување и доење на месечината", кој во народните традиции очевидно е поврзуван со некој хтонски лик од нашиот тип, кој од црковните отци бил поистоветен со ѓаволот.

Историското следење на овој зоо-антропоморфен митски лик, нè води наназад до Стариот век и конкретно до цивилизациите што во овој период егзистирале во Месопотамија и пошироко на Блискиот Исток. Во овие периоди, на наведените простори егзистирале

<sup>209</sup> На овој споменик е претставен специфичен иконографски тип (би можеле да го наречеме "удвоен хтонски бог"); види: В. Лилчиќ, Матка ... , 101 - сл. 55.



претстави на сличен лик, најчесто со тело на бик и глава на човек (Т.ХХIII:3,6). Овие фигури, обично се поврзуваат со *Шедим*, т.е. *Шеду* - митско суштество со карактер на зол дух, демон, т.е. бес, чиешто име во старите текстови (меѓу другото и во Стариот завет) обично се поврзува со значењата на “*оној кој граба, опустошува*” или “*обраснат со влакна*”. За нас е интересно што наведениве толкувања ги потврдуваат визуелните релации меѓу овој лик и прикажаните средновековни (пред сè, словенски) примери. Тука ја имаме предвид и релацијата со словенскиот хтонски бог Волос - Велес, кој во историските извори исто така се атрибуира или поврзува со ѓаволот, демоните, злите духови и животните. Постојат дури и предлози за аналогна етимологија на неговото име (*волос = влакнест*).<sup>210</sup>

Овие словенско-блискоисточни паралели добиваат и реална историска поткрепа ако се земе предвид значителното учество на иранојазичните (прицрноморски, кавкаски) народи во културното и етничко конституирање на Словените и нивната духовна култура (види стр. 104). На Т.ХХIII:10 приложуваме еден мотив што ја игра улогата на спона која во хронолошка, географска и културолошка смисла ги поврзува наведениве два, меѓу себе, временски мошне оддалечени комплекси. Се работи за мотив од еден метален култен предмет кој им се припишува на Сарматите, кај кој се застапени сите обележја на обработуваниот митски лик, вклучително со ѓавачот и растителните мотиви на телото од хтонскиот лик (спореди Т.ХХIII:10 со 13,14).

Тука обработениот зоо-антропоморфен хтонски лик соодветствува и на описите за изгледот на *Ахриман* - лик од иранската зороастриска митологија, со негативен предзнак, инкарнација на материјата и злото и опонент на *Ахурамазда* - персонификација на светлината и доброто. Замислуван е аналогно на овде веќе обработениот лик (со тело на лав или на друго животно и човечка глава со ужасен изглед). И на ова ликовно ниво на прв поглед се покажува малку веројатната иранско-словенска релација. Како што веќе посочивме, во словенските традиции таа можела да доспее преку иранската компонента, вклучена во етногенезата на Словените или преку дуалистичките доктрини (манихејство - богомилство ...) кои биле прифатени во словенските средини во текот на Средниот век. Овде, овој лик можел да се поистовети со зооморфната хипостаса на словенскиот хтонски бог (Волос / Велес, Дажбог, Црнбог) кој имал аналогни обележја (зоо-антропоморфен изглед, обраснатост со влакна, мустаќи). Конкретно, во прилог на териоморфноста на источно-словенскиот Волос / Велес (негов животински изглед), говорат неколку средновековни извори во кои тој се наведува како “*скоти бог*”

<sup>210</sup> За компонентата *влакнестост* кај словенскиот хтонски бог, види: Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 381 - 387.

(животински бог), што може да се подразбере како *бог на животните* или *бог - животно* (за ова види стр. 265).<sup>211</sup>

### б) Плочка со претстава на соларниот бог (Сонце - Цар / Сварожич / Хорс ?)

Митските претстави за сонцето се функционално базирани, односно ги опфаќаат неговите три клучни аспекти - кружниот облик, динамиката, т.е. движењето по небескиот свод и светлината и топлината што ги зрачи. Секој од овие аспекти ќе најде свој одделен израз и во митските претстави за ова небеско тело, било да се манифестираани во говорна форма, обред или ликовна претстава, т.е. митска слика.<sup>212</sup>

Една од доминантните форми на митологизацијата на сонцето е *соларниот коњаник* кој ги овоплотува во себе трите наведени аспекти. Динамиката на сонцето во него е претставена преку коњот на кој јава по небото, *обликот на сонцето* преку неговата глава, или штитот во неговите раце, а *зрачењето на светлината и топлината* преку карактерот на главата или штитот (бело или златно лице, златна коса, круна, венец, златен штит) или пак, преку оружјето со кое дејствува (стрелите и копјето кои се изедначени со моќните сончеви зраци). Фактот што е сонцето прикажано во вид на суштество, одразува уште еден аспект на неговата митологизација - потребата да се персонализира, т. е. да се претстави не како објект, т.е. елемент на неживата природа, туку како живо суштество и субјект во кој се содржани категориите *волја, ред, логика, постојаност и ритам*, кои биле клучни за уделот на сонцето во егзистенцијата на архаичниот човек.<sup>213</sup>

Едни од најархаичните ликовни манифестации на овој симболичко-митолошки концепт се откриени токму во средновековните култури кои им се припишуваат на Јужните Словени. Издвојуваме две такви иконографски форми.

На една категорија **бронзени амулети**, откриени во Бугарија (Т.ХХV:7), Македонија (Т.ХХV:8) и Србија (Т.ХХV:10, 11), датирани во 8 - 9 век, е претставен коњ во галоп, на чијшто грб стои човечка глава.<sup>214</sup> Го среќаваме и на неколку графити, вцртани во керамика и камен (Т.ХХV:2,3). Во нашите претходни анализи заклучивме дека оваа форма ги одразува почетните фази од персонализацијата на сонцето, односно неговото претворање во Бог-Сонце, кога тоа сè уште не го добило обликот на целосно антропоморфизиран лик.<sup>215</sup> На еден

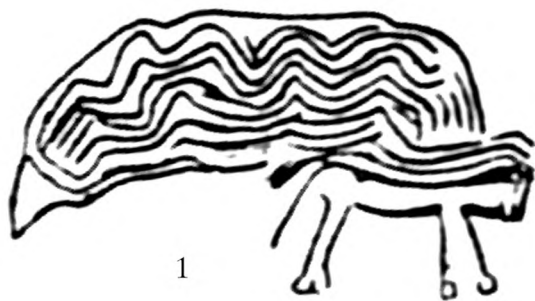
<sup>211</sup> За можната манихејско - богомилска база на овие паралели веќе пишувавме: Н. Чаусидис, Дажбог ... ; Н. Чаусидис, Дуалистичкиот ... , 65 - 80; За животинските аспекти на Велес и за спомнатите извори: Н. Чаусидис, Митските .... , 384, 385; V. Živančević, Volos - Veles ... ; Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 353 - 369.

<sup>212</sup> Н. Чаусидис, Митските .... , 259 и натаму.

<sup>213</sup> За овој иконографски тип и за наредните примери: Н. Чаусидис, Митските ... , 259 - 295.

<sup>214</sup> Листа на наодите и литература: В. Иванишевиќ, Амулети ... , 97 - 100.

<sup>215</sup> Н. Чаусидис, Митските ... , 283 - 288.



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



11

примерок од околината на Браничево, Србија (Т.ХХV:11) се следи трансформацијата на главата во крст, што може да се земе како показател за можно присуство на еретичко-дуалистички контекст, земајќи ја предвид идентификацијата на Христос со сонцето, забележена во овие учења (види стр. 58,341,376).

На **стеќците - средновековните надгробни споменици** од Босна и соседните региони, е фиксирана втората фаза на овој процес на персонализација, каде што сонцето е претставено како речиси сосем оформен коњаник, кој наместо човечка глава и лице, на вратот носи соларен диск, претставен во вид на розета, т.е. круг, обрабен со зрачеста бордура (примери: Т.ХХVI:6,7; Т.ХХХVIII:7,8). Аналогни претстави се констатирани и на **средновековите графити** од Бугарија и Македонија (Т.ХХVI:3,4). Таков графит, врежан врз една фреска од веќе спомнатата црква Св. Георги, во с. Горни Козјак, Штипско, може релативно прецизно да се датира во 13/14 век (Т.ХХVI:3). Во овој случај главата на коњаникот е претставена во вид на круг со впишан крст, односно тркало - уште еден универзален симбол на сонцето (детално за ова - види стр. 250).

Големото значење на овој митски лик и неговото долговековно опстојување во словенската народна култура го покажуваат бројни источнословенски примери од **народната везбена орнаментика**, датирани во втората половина на 19 и почетокот на 20 век (примери: Т.ХХVI:8,9). Во геометризираните елементи на овој лик ги препознаваме сите клучни обележја на коњаниците од стеќците и од балканските графити. И тука се работи за коњаник чијашто глава е прикажана без лице, трансформирана во сончев диск опкружен со зраци.

Судејќи според наведените и уште многу други примери, можеме да заклучиме дека во депото од Велестино, словенскиот соларен коњаник бил застапен низ својата трета - сосем антропоморфизирана варијанта на коњаник (Т.ХVIII:4; Т.ХХVI:2). Претставен е без облека, со меч во едната и голем кружен штит во другата рака. На неговата глава, овој пат прикажана сосем реално, дополнета со мустаки и брада, може да се идентификува полукружен шлем. И тука, динамиката на сонцето ја претставува брзиот коњ што јури под коњаникот. Големиот кружен штит што богот го држи пред себе го симболизира соларниот диск, а пак, подигнатиот меч - делотворната сила со која сонцето ги победува студот и мракот и го обезбедува животот во вселената.<sup>216</sup> Врз основа на овие сумирани факти, со голем степен на сигурност може да се претпостави дека оваа плочка го претставувала соларниот бог. Во прилог на ова оди присус-

<sup>216</sup> Н. Чаусидис, Митските ..., 293 - 295; Н. Чаусидис, Пагаано - словенски ... (I), 145, 146.



1



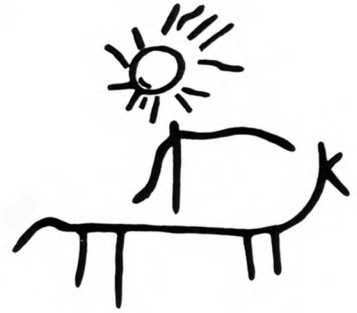
2



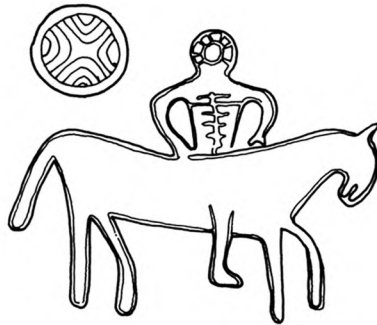
5



3



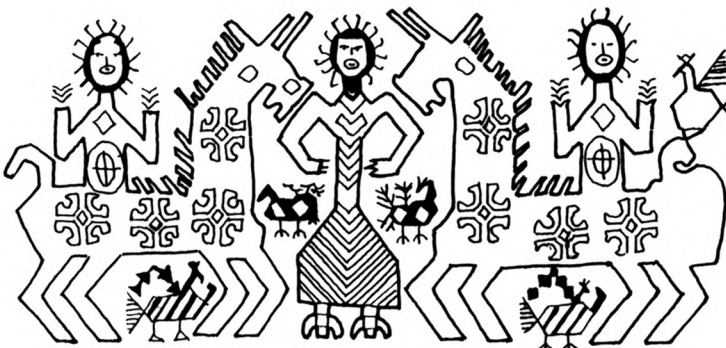
4



6



7



8



9

твото на овој лик во други два словенски култни комплекса - познатиот идол од реката Збруч, на подрачјето на денешна Украина (**T.XXVI:5**) и култниот камен од Љежно во Полска (**T.XXVI:1**).<sup>217</sup>

Не е можно со сигурност да се определи кое од познатите имиња на словенскиот соларен бог се однесувало на оваа претстава на Велегизитите од Тесалија - дали *Сварожич*, *Хорс* или можеби *Радогост* или *Колед*. Паѓаат в очи релациите меѓу соларните обележја на коњаникот од Велестино со оние содржани во Сонцето - Цар, од "Хрониката" на Малала, прикажан како син на Сварог (што значи Сварожич). Како што ќе видиме (види стр. 237), соларната компонента од нашиот лик е содржана и во името на Хорс, па и Колед, што и нив не ги исклучува од потенцијалните теоними на овој бог. Војничките обележја на коњаникот од Тесалија упатуваат на релации и со оние на западнословенскиот бог Радогост - Сварожич.

И покрај тоа што богот од оваа метална плочка не можеме да го именуваме со сигурност, сметаме дека во него можеме да го видиме ликот на Сонцето - Цар, кој во преводот на малалината "Хроника на светот" се јавува во улога на наследник на Сварог, а во приказните од Мачва и како борец против хтонскиот Дабог.

## 2. Словенски двоплочести копчи (фибули)

Веќе напомниме дека се работи за една специфична форма на накит која се јавува во времето на преселбите на Словените и е карактеристична речиси за сите простори што тие ги населувале во текот на 6 и 7 век (примери: **T.XXVII:1,2**). Без разлика на типолошката или иконографска варијанта, секој тип на овие фибули е расчленет на два дела, од кои едниот го претставува горниот дел на вселената, т.е. небото, додека другиот - нејзините нижни предели, со земјата и подземјето. Овие зони, на фибулите се застапени преку разновидни ликовни мотиви со карактер на симболи и идеограми (геометриски, зооморфни), а се јавуваат и схематизирани претстави на боговите, во улога на застапници на дадената космичка зона. За нас се особено важни оние типови, на кои небото и земјата се претставени преку фигури на богови кои по своите обележја се надоврзуваат на погоре обработените митски опоненти. Во претходните глави ја прикажавме стилизираната претстава на небескиот бог, присутна на овие фибули, која по својата композициска схема се покажа како мошне сродна со онаа на плочката од Велестино (види стр. 159; **T.XIX:2,5-9**). Но, покрај небескиот бог, на некои примероци од овој тип фибули го пронајдовме и неговиот хтонски опонент, застапен само преку својата гротескна глава (**T.XXVII**).

<sup>217</sup> За овие култни претстави: Н. Чаусидис, *Раносредновековните ...*, 586 - 589; за стилските блискости меѓу сите горенаведени примери: Н. Чаусидис, *Сликите ...*



1



5



2



6



3



7



4



8

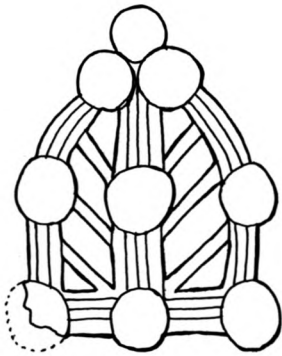
Сметаме дека приложената анализа и компаративниот материјал доволно уверливо покажаа дека на издолжената плочка на фибулите од категоријата *Sparta - Linkuhnen - Cosoveni*, во схематизирана форма е прикажано небеското божество, чиешто тело било поистоветено со небото или во случајов, непосредно со соларниот циклус што се одвива на него (види стр. 159; **T.XIX**). Доколку сакаме докрај да го откриеме карактерот на овој лик во рамките на конкретниот накит, мора да го согледаме и во глобален контекст, заедно со ликовните претстави од полукружната плочка.

На неколку фибули од наведениот тип, во внатрешното поле на полукружната плочка, исполнето со вообичаените цик-цак линии, е втопена схематизирана човечка глава (**T.XXVII:5-8**; **T.XXVIII:5,7,8**). Ликот е намерно схематизиран, односно на извонредно инвентивен начин втопен, т.е. изедначен со орнаментот, со цел да се укаже на поврзаноста на прикажаниот бог со него и со *земните води* што ги симболизираше (**T.XXVII:6**). Затоа, мотивите за ваквата негова стилизација никако не би смеееле да се бараат во редукцијата на ликовната, т.е. производствената постапка, ниту пак, во простото поигрување на мајсторот со формата, туку во стремезот, суштината на митот и на симболиката доследно да се преточат во слика. Од симболички аспект, овој спој може да се сфати како постапка на поврзување, т.е. изедначување на еден космички елемент (во случајов водата) и нејзиниот покровител (хтонскиот бог). Ликот е обиколен со перјесто расчленетите “прсти” на полукружната плочка и листести сегменти поставени во пределот на неговата отворена уста (**T.XXVII:6**). Обата мотива би можеле да се земат како уште едно хтонско обележје, односно да се протолкуваат како билни елементи кои растат од главата на божеството и неговата отворена уста (за ова види стр. 263; спореди: **T.XXVII:6** со **T.XL**).<sup>218</sup> Познат е и друг тип словенски фибули каде што главата на хтонскиот бог е прикажана со доминантни животински обележја (ококорени очи, шилести уши: **T.XXVII:1,2,3**).

Во нашите поранешни истражувања, заедничкото присуство на овие противставени митски ликови во фибулите го објаснивме во контекст на едната од најфреквентните митски структури, присутни во индоевропскиот комплекс и пошироко, а тоа е *противставеноста меѓу небескиот и хтонскиот бог, како застапници на двете клучни зони од вселената*. На нашите копчи, оваа опозиционираност е одразена и преку лоцираноста на ликовите во двете плочки од фибулата - небескиот бог на издолжената, а хтонскиот на полукружната. Целата фибула, во контекст на оваа митска структура може да се прочита на два начина.

<sup>218</sup> Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 461- 464.

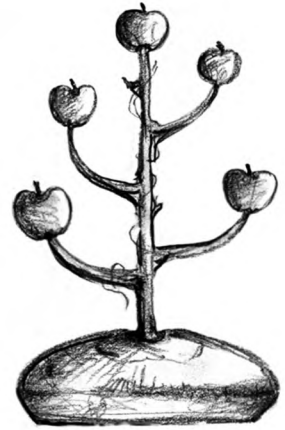




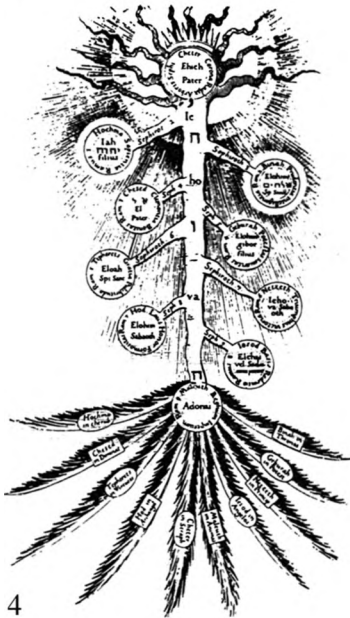
1



2



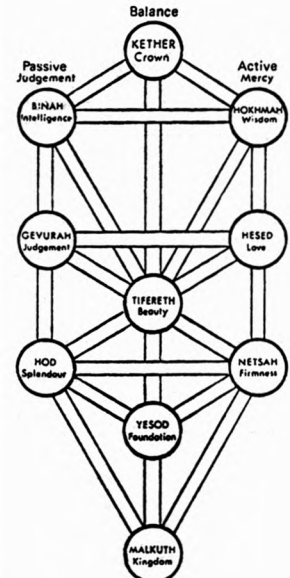
3



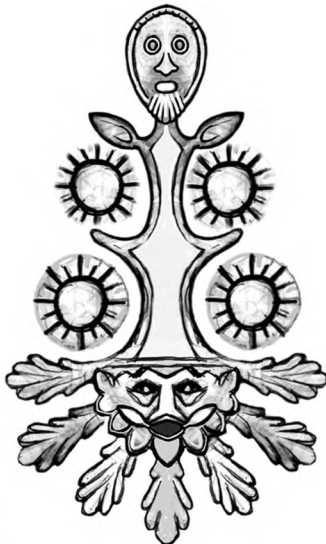
4



5



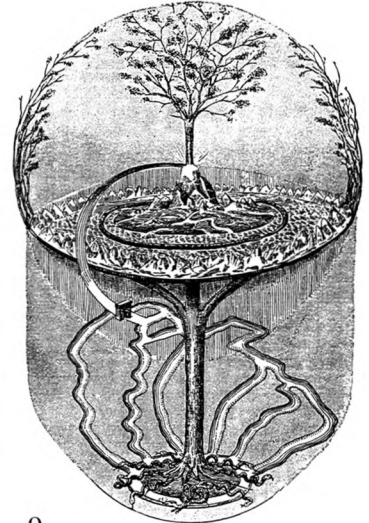
6



7



8



9

**а) Толкување од просторен аспект:  
“Небескиот и хтонскиот бог изедначени  
или вклопени во космичкото дрво”**

Доколку целата фибула од прикажаниот тип се согледа во просторен контекст, како космос, кодиран преку митски ликови и други елементи, во неа може да се идентификува *космичкото дрво*, во чијшто горен дел е вклопено небеското божество, а во долниот - хтонското. Ги елаборираме трите главни елементи на оваа слика:

- **Корења на космичкото дрво.** Тие се претставени преку седумте перјести “прсти” на полукружната плочка од фибулите. Присуството на главата на хтонскиот бог во неа, сред корењата на космичкото дрво, добро се вклопува во митологемите според кои ликовите од оваа категорија престојуваат или се скриваат токму под или во корењата на космичкото дрво (спореди **T.XXVIII** схема **7** со **5,8**). Во некои митови, овој лик ги гризе овие корења, што доведува до уривање на дрвото, а со него и на светот. Во оваа смисла, како паралела се интересни митовите на сибирските Јакути во кои, корењата на космичкото дрво продираат во долниот свет, каде што стануваат столбови за чудовишните митски суштества.<sup>219</sup>

- **Стебло на дрвото.** Овој космолошки елемент е претставен преку оние делови што и фактички ја сочинуваат основата на фибулата, на која се додадени останатите сегменти. Тоа е нејзиниот лак и корпусот на издолжената плочка (спореди: **T.XXVIII:7** со **5,8**).

- **Круна, т.е. гранки на дрвото.** Сметаме дека овој елемент на фибулите е претставен преку кружните сегменти на издолжената плочка. Главата на нејзиниот врв го кодира присуството на небескиот бог, чијашто фигура се изедначува со небото, со соларниот циклус што се одвива на него и со круната на космичкото дрво (спореди: **T.XXVIII:7,8**; **T.XX:10-13**). На нашите фибули, релацијата меѓу круговите - сонца и гранките на космичкото дрво, на формално ниво не е јасно изразена. Но, неа ја потврдуваат неколку митологеми во кои небото и небеската, т.е. дневната светлина се изедначува со круната, т.е. со гранките на космичкото дрво.

Едната од нив се базира врз визуелната идентификација на зраците кои се шират од сонцето кон земјата и гранките кои растат од стеблото. Се смета дека оваа идентификација е едниот од мотивите за појавата на митологемата за космичкото дрво посадено на опаку, со корењата нагоре и гранките упатени кон земјата. Според еден кабалистички мистик “*дрвото на животот се шири озгора надолу и тоа е сонце коешто сите ги осветлува*”. Слични митови се констатирани во исламот, хиндуистичката духовна култура, фолклорните традиции на Исланд, Финска и кај австралиските староседелци.<sup>220</sup> Во погоре наведениот јакутски мит, низ гранките на космич-

<sup>219</sup> За последниот податок: Р. Кук, Дрво ... , 191; За сончевите зраци како столбови: N. Nodilo, Stara ... , 226.

<sup>220</sup> Р. Кук, Дрво ... , 196; J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ... , 630, 631.

кото дрво тече светлина, при што тие го параат небото, пробивајќи ги неговите седум нивоа. На врвот од дрвото, слично на нашите фибули е седиштето на врховниот бог.<sup>221</sup> Траги на оваа идентификација се наоѓаат и во словенските традиции. Во фолклорот често се појавува “златно дрво плодовито” кое расте до небо. Епитетот *златно* може да се должи на неговото изедначување со небеската светлина или сончевите зраци. Оваа релација ја одразува *јасенот*, кој често се изедначува со космичкото дрво (како што е случајот со скандинавското Игдрасил). Притоа, неговиот назив интерферира со значењето *јасно* = *сјајно*, *светло* (јасно небо = светло, сјајно, ведро небо).<sup>222</sup>

Во ликовниот медиум, релациите меѓу нашите фибули и претставите на космичкото дрво се уште поевидентни. На мошне едноставен начин тоа го покажува украсната глава на една игла од епохата на металите, откриена во Словакија (**Т. XXVIII:1**). Нејзината полукружна глава ја кодира контурата на небото, т.е. космосот (прикажани во својата вертикална проекција, т.е. како “пресечен космос”), кадешто небото е лак а земјата - линија на хоризонтот. Внатрешноста на полукругот е исполнета со систем од спони кои формираат стилизирана претстава на космичкото дрво, при што на стеблото, на некои од гранките и лакот, се поставени кружни апликации. Овие кругови, како и на нашите фибули, го претставуваат движењето на сонцето по небото, но воедно се во релација со дрвото (можеби како плодови на неговите гранки). Мошне е интересна релацијата со две иконографски форми на космичкото дрво, присутни во кабалистичката мистика. Едната се јавува во јасна растителна форма, како дрво обратно ориентирано - со корењата нагоре (**Т. XXVIII:4**). Другата, пак, има форма на апстрактна геометриска схема која се става во релација со универзумот и човечката фигура (**Т. XXVIII:6**).<sup>223</sup>

На крајот, аналогна слика одразува и *бајракот* - реквизит типичен за балканските фолклорни традиции (свадбарски, погребни и други обреди) кој се носи како знаме, се става на покрив, на гроб, се набодува на погача ... (**Т. XXVIII:3**). Се прави од стебленце на некое дрвце или грмушка од кое настрана и нагоре се разгрануваат неколку гранчиња. На секое од нив се набодува по едно јаболко (често со епитетот “златно”) кое во еден ваков космолошки контекст интерферира со фазите од соларниот циклус, организирани околу космичкото дрво. Врвот на бајракот, како и воопшто космичкото дрво, во балканскиот фолклор е кодиран со соларни симболи (розета, орел, палење оган...)<sup>224</sup>

Разгранетите перјести “прсти” на нашите фибули добро соодветствуваат не само со корењата, туку и со гранките на космич-

<sup>221</sup> Р. Кук, *Дрво ...*, 191.

<sup>222</sup> N. Nodilo, *Stara ...*, 155 - 160; И. М. Дьяконов, *Архаические ...*, 55; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования ...*, 31, 32.

<sup>223</sup> Р. Кук, *Дрво ...*, 197.

<sup>224</sup> И. Георгиева, *Българска ...*, 33 - 35.

кото дрво кое според наведените митологеми е посадено наопаку - со круната во земјата и корењата во небото (спореди: T.XXVIII:4,5).

### б) Толкување од наративен аспект:

#### “Борбата меѓу небескиот и хтонскиот бог”

Доколку целата фибула од наведениот тип се согледа од митолошко-наративен аспект, елементите претставени на неа можат да се идентификуваат и како учесници на митолошко сиже, или конкретно дејствие на космолошкиот мит за борбата меѓу небескиот и хтонскиот бог. Интердисциплинарните истражувања базирани врз факти од сферата на историографијата, лингвистиката, фолклорот и археологијата, овозможуваат реконструирање на словенската варијанта на овој мит.<sup>225</sup> Во неа, небескиот бог, често претставен и како громовник, се бори или го прогонува хтонскиот бог, сè додека овој не биде онеспособен, убиен, жртвуван, прстеран во хтонските предели или натеран да ги врати назад елементите што пред тоа ги приграбил. Тогаш запира нивната борба, бидејќи состојбата се враќа во својата идеална форма - секој лик и елемент е лоциран во космичката зона која му е својствена. Како илустрација на ова сиже го приложуваме дијалогот меѓу двата лика, типичен за една категорија белоруски приказни:

Перун: - “*Јас ќе те убијам*”. Неговиот хтонски опонент му одговара: - “*Како ли ќе ме убиеш? Па јас ќе се скријам!*” - “*Каде?*” - “*Под човекот!*” - “*Јас ќе го убијам човекот - и тебе ќе те убијам*”. - “*А јас ќе се скријам под коњот!*” - “*Тогаш јас и коњот ќе го убијам - и тебе ќе те убијам!*”. - “*А јас под кравата ќе се скријам!*” - “*Јас и кравата ќе ја убијам - и тебе ќе те убијам!*” - “*А јас под дрво ќе се скријам: таму нема да ме убиеш*”. - “*Јас дрвото ќе го расцепам - и ќе те убијам!*” - “*А јас под камен ќе се скријам!*” - “*Јас и каменот ќе го столчам и ќе те убијам*”. - “*Тогаш, пак, ќе се скријам во водата*”. - “*Е таму и ти е место-то, таму и остани*”.<sup>226</sup>

Истражувањата на овој тип митски традиции се одвиваат пред сè во вербалните и донекаде во обредните форми на митот, при што нивните ликовните манифестации досега не се доволно проучувани. Во таа смисла, како поткрепа на подолу предложените решенија ги наведуваме нашите претходни истражувања на оваа тема кои главно се однесуваат на словенскиот културен ареал.<sup>227</sup>

Во контекст на наведениот мит за борбата на боговите - опоненти, претставите на анализираните фибули би можеле да се толкуваат како состојба *post festum* (продукт, статична фаза, завршна фаза) во однос на основното дејствие. Борбата меѓу боговите,

<sup>225</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... ; R. Katičić, Nachlese ...

<sup>226</sup> Превод според наводот кај В. В. Иванов, В. Н. Топоров (Исследования ... , 5).

<sup>227</sup> Н. Чаусидис, Претставите ... ; Н. Чаусидис, Митските опоненти ... ; Н. Чаусидис, Дажбог ... ; Н. Чаусидис, Оловен ...

1



2



3



4



5



6



7



во дадениот момент не се одвива. Таа е завршена така што секој од ликовите е “на своето место”: небесниот бог е горе - на небото, изедначен со петте небески фази од соларниот циклус и круната на космичкото дрво, а хтонскиот бог е под него, прикажан како зјапа од подводните или подземните пространства (т.е. корењата на космичкото дрво) во кои е прогонет од страна на врховниот бог (спореди: **T.XXVIII:7,8**). Ако лакот на фибулата и во овој случај го носел значењето на столб на вселената и на небото, тогаш фактот што е вперен кон темето на хтонскиот бог, му го дава на овој лик и својството на *темел на космичкиот столб, а со тоа и на целата вселена (спореди со (T.XXVIII:1,3,7)*. На нашите фибули е прикажана само главата на хтонскиот бог. Можеби тоа е знак дека небесниот бог по победата го жртвувал, отсекувајќи му ја главата, со што од неа и од разјапената уста започнале повторно да никнуваат растенијата што пред тоа биле голтани од страна на чудовишниот бог. Како плод на оваа космогониска жртва, земјата (=корпусот на полукружната плочка) на сите страни раѓа билки (седумте перјести “прсти”). Мотивот на *билки што растат од главата* е едното од клучните обележја на митските слики специфични за машкиот хтонски бог. Поголемо внимание им обраќаеме во една од наредните глави (стр. 263).<sup>228</sup>

Сепак, судирот на митските опоненти, на претставените предмети е прикажан посредно - прилегајќи повеќе на хералдичка композиција, отколку на сцена од митско дејствие. Во нешто поконкретна и понаративна форма ја наоѓаеме на следната категорија митски слики.

### 3. Метални јазичиња за појас

Раносредновековните појасни јазичиња се елементи на машка облека која вообичаено се врзува за аварската култура. Но, во современата наука сè повеќе се акцентира тезата, според која овие елементи биле составен дел на облеката и на другите популации (вклучително и ненوماдските) кои биле опфатени во границите на *Аварскиот каганат* или се наоѓале под негово политичко и културно влијание. На неколку типови такви јазичиња, датирани во доцните фази на аварската култура (крај на 7 - крај на 8 век) во централното иконографско поле се во релјеф претставени три фигури во профил (зооморфни, зоо-антропоморфни или антропоморфни), од кои двете крајни фигури се најчесто свртени кон централната (**T.XXIX; T.XXX; T.XXXI**).<sup>229</sup>

<sup>228</sup> Детално за оваа и претходната интерпретација на перјестите прсти на фибулата: Н. Чаусидис, *Раносредновековните ...*, 438 и натаму.

<sup>229</sup> До денес, во науката се води спор околу генезата на овие појасни гарнитури и нивната специфична иконографија. Основни податоци за нив и соодветна библиографија: Ј. Ковачевиќ, *Аварски ...*, 164-180; D. Mrkobrad, *Arheološki ...*, 80-89, и особено 87, 88; В. В. Седов, *Славяне в раннем ...*, 114-115, 129. Прикази на повеќе примероци: E. Garam, *Avar ...*; E. Garam, *Das avarenzeitliche ...*; J. Zaboјnik, *K problematike ...*; Z. Čilinska, *Kov ...*

1



2



3



4



5



6



7



Врз основа на увидот и анализата на приложените примероци, поставивме теза дека во оваа композиција е прикажан судир, т.е. дуел меѓу два лика (по правило крајните фигури), настанат околу поседништвото на третиот (по правило централната фигура). Убедени сме дека оваа сцена имала митско-религиски карактер, т.е. го прикажувала (поточно кажано, само го евоцирала) митот за борбата меѓу противставените богови - опоненти (застапени преку страничните животни) околу поседништвото на стадата добиток, симболички претставени преку централната животинска фигура. Ваквата митска димензија на оваа сцена и особено теистичкиот карактер на опонентите, го покажуваат неколку нетипични јазичиња, во чијашто внатрешна композиција опонентите се застапени преку зоо-антропоморфни и антропоморфни фигури (Т.ХХХII; Т.ХХХIII:1).

Тргувајќи од моментните сознанија за полиетничката структура на населението што егзистирало во границите на аварскиот каганат и во зоните на неговото влијание, ги актуелизираме хипотезите според кои овој накит можел да им припаѓа и на другите популации што егзистирале на неговата територија, пред и во време на владеењето на Аварите (севернобалкански популации, познати под административните називи Панонци и Нориќани, потоа Сармати, германски народи, Бугари, Кутригури, Словени, Анти ...).<sup>230</sup> Новите согледувањата од областа на археологијата, историографија и лингвистиката сè повеќе укажуваат на значителното присуство на словенски популации во Панонија во овој период.<sup>231</sup> Изнесени се и теории според кои значителен дел од елементите на аварската култура (вклучително и накитот од овде приложените типови) конкретно се поврзуваат со Словените.<sup>232</sup> И нашите анализи на наведената митска содржина од овие јазичиња, со оглед на нејзиното нагласено присуство во словенските традиции, оди во прилог на директната или индиректната врска на овој накит со Словените. Притоа мислиме на припадноста на елаборираните јазичиња (а со тоа и на митската слика прикажана на нив), на Словените или пак, на другите популации кои во овие векови ги населувале панонските области, а ќе бидат вклучени во словенската етногенеза.

Врз основа на изгледот и организацијата на фигурите од централната композиција, јазичињата ги поделивме на три основни групи:

- Група I - Сцени со јасно диференцирани зооморфни фигури*
- Група II - Сцени со преплетени зооморфни фигури*
- Група III - Сцени со зооморфни, зоо-антропоморфни и антропоморфни фигури*

<sup>230</sup> Концизен приказ на полиетничкиот состав на Аварскиот Каганат: Ј. Ковачевиќ, Аварски ..., 141-147; В. В. Седов, Славјане в раннем ..., 109 - 137.

<sup>231</sup> Тези и факти за Словените во Панонија, и тоа археолошко - историски: В. В. Седов, Славјане в раннем ..., 109 - 137; Филолошки: О. Н. Трубачёв, Этногенез ..., А. Лома, Podunavska ...

<sup>232</sup> Тези за словенскиот карактер (конкретно производство) на вакви појасни гарнитури: В. В. Седов, Славјане в раннем ..., 129; Z. Čilinska, Kov ..., 79.



1



2



3



4



5



6



7



Од деталната морфолошка анализа на трите групи произле-  
зе следната базична просторна диференцијација на ликовите заста-  
пени на овој накит.<sup>233</sup>

#### а) Просторна диференција на ликовите

Сите варијанти на основната сцена од прикажаните јазичи-  
ња се составени пред сè и речиси исклучиво од фигури, т.е. ликови.  
Просторот, т.е. амбиентот во кој се одвива основното дејство, бор-  
бата меѓу овие ликови, во визуелна смисла воопшто не е претста-  
вен. На неколку примероци може да се претпостави неговото симбо-  
лично кодирање преку дополнителни ликовни елементи, во функ-  
ција на просторни класификатори поставени на маргините од ком-  
позицијата и дури надвор од неа (*риби = вода - хтонски предели; ме-  
сечина - ноќ - темнина = хтонски предели?*). Затоа, оваа анализа нуж-  
но мораме да ја втемелиме токму врз анализата на ликовите.

Евидентираниите категории ликови, според обележјата на нив-  
ната фигура можат да се класифицираат во три групи:

##### - Зооморфни ликови

**реални животни:** - *говедо, елен / срна, коњ / мазга, мечка,  
волк / куче, неопределено тревојадно животно, неопределен  
свер со масивно тело;*

**фантастични (комполитни) животни:** - *грифон, крилест  
коњ, змеј;*

- **Зоо-антропоморфни ликови:** - *суштество со тело на свер и  
глава на човек.*

- **Антропоморфни ликови:** - *брадест маж; јавач опремен со  
оружје.*

Карактерот на овие ликови во рамките на сцените е опреде-  
лен со местото што во неа го зафаќаат и нивните релации со други-  
те прикажани фигури. Во определувањето на овие карактеристики  
ни помага дуалната симетричност на сцената која се чита уште во  
базичната композициска организираност на фигурите во просторот.  
Во глобални рамки, на ниво на сите прикажани јазичиња, локација-  
та на наведените ликови не е апсолутно определена, односно фик-  
сирана. На сцените од првата група (Т.ХХХ), грифонот е на десната  
страна, додека на оние од втората група (Т.ХХХ; Т.ХХХI), најверојат-  
но на левата. Неговото место е променливо и на предметите од тре-  
тата група. Ист е случајот и со зооморфниот или зоо-антропомор-  
фен опонент на грифонот. Без оглед на овие разлики, во сите слу-  
чаи, двата опонента се наоѓаат на спротивните рабови од сцената,

<sup>233</sup> Детална иконографско-морфолошка анализа и дескрипција на трите групи: Н. Чаусидис, Митските опоненти ... , 48 - 60.

свртени еден кон друг. Третиот член е мошне стабилен и тоа во три аспекти: предодредено му е централното место на композицијата; секогаш е застапен во зооморфен облик; секогаш е застапен во вид на тревојадно животно.

Прикажаниот систем на просторна определеност на ликовите е мошне постојан, со исклучок на две-три јазичиња од третата група во кои се присутни антропоморфни ликови (Т.ХХХII:2; Т.ХХХIII:1,2,3).<sup>234</sup> Оттука, тој ни дозволува многу подецидно диференцирање на претходниот попис на ликовите:

- **Централно поставени ликови:** говедо, елен / срна, коњ / мазга, неопределено тревојадно животно (змеј, човек, отсуство на централна фигура).

- **Странично поставени ликови:**

**зооморфни:** мечка, волк / куче, неопределен свер со масивно тело, грифон, крилест коњ, неопределен свер, неопределен крилест свер.

**зоо-антропоморфни:** суштество со тело на свер и глава на човек.

**антропоморфни:** брадест маж; јавач опремен со оружје.

Врз основа на оваа диференцијација и конкретните ликовни примери, на наведените јазичиња можат да се определат следниве тријади од ликови:

грифон неопр. крилест свер	коњ / говедо	неопределен крилест свер
грифон	елен	волк / куче
грифон	говедо	волк / куче
неопределен свер (грифон?)	елен	неопределен свер (куче / волк?)
неопределен свер (грифон?)	неопр. тревојадно животно	неопределен свер (куче / волк?)
грифон / крилест коњ	говедо	свер со антропо- морфна глава
грифон	брадест човек	неопределен свер
наоружен јавач	неопр. тревојадно животно	мечка
наоружен јавач	змеј (женска фигура ?)	наоружен јавач
брадест маж	(отсуство на централна фигура)	мечка

<sup>234</sup> Овие исклучоци, во приложениот табеларен список се поставени во загради.

Со оваа класификација се исцрпуваат можностите на иконографско-морфолошката анализа. Натомошните согледувања влегуваат во сферата на методите на митолошко-симболичката или семиолошката анализа на ликовните претстави, поткрепена со споредбени истражувања.

### **б) Митолошко - симболичка анализа**

Ако прикажаната диференцијација на ликовите и нивниот распоред на сликата се постават во еден космолошки контекст, мошне типичен за архаичните култури, во нашите сцени ги добиваме основните координати на митскиот простор во кој се остварува дејствието. Мошне е евидентно дека во нашиот случај, просторното расчленување на сликата не е организирано вертикално, по аналогија со реалниот свет (*горе - небо, средина - земја, долу - подземје и подводни хтонски предели*), туку хоризонтално (*лево - средина - десно*), при што едната страна на сликата го добива значењето на долните зони на вселенетата, а спротивната - на нејзините горни предели.<sup>235</sup>

Секоја од крајните космички зони, на конкретните ликовни примери е определена со присуството на едниот од опонентите, кои можат да се идентификуваат врз основа на некои глобални митско-симболички карактеристики на прикажаните фигури.

### **в) Зооморфни ликови**

#### **- Грифон**

За уште поконкретно определување на функцијата на страшно поставените фигури, особено ни помага ликот на грифонот, кој на голем дел од читливите претстави на јазичињата (група I и некои примероци од групата III) е застапен со мошне константен изглед. Со голема веројатност, неговото присуство може да се претпостави и на помалку читливите јазичиња од II група, и тоа на левата страна од композицијата. Во прилог на ваквата атрибуција одат неколку аргументи:

- Прво, тоа е поголемата корпулентност на оваа фигура во однос на другото животно (аналогно на состојбата во јазичињата од првата група).

- Мошне отпорниот листест мотив во пределот на главата, доколку не е преправен во уво, може да се третира како клун на грифонот.

- Третиот аргумент се перјестите или ресести мотиви во пределот на вратот и грбот на животното. Овој елемент особено добива смисла ако се согледа во контекст на аналогиите што тука ги при-

<sup>235</sup> За овие концепти: В. Н. Топоров, *Первобытные ...*; В. Н. Топоров, *Модель ...*; Н. Чаусидис, *Митските ...*, 51 - 67.

ложуваме. Станува збор за фантастични суштества прикажани на стеќците (животно ликум на коњ со шепи на свер) на кои, како мошне специфично обележје се јавува зрачест мотив на грбот, кој наликува на накострешена грива (Т.XXXIV:1,2,3), но во некои случаи потенцирана до степен кој укажува на некакви други - надреални, најверојатно космолошки, т.е. соларни значења (Т.XXXV:1;Т.XXV:1). Зе-мајќи ја предвид функцијата на коњот како соларен симбол, т.е. преносител на сонцето и небеската светлина (види натаму за коњот) станува можна претпоставката дека и во овој случај се работи за мотив кој со својот зрачест изглед го симболизираше светлосно-соларниот карактер на ова фантастично суштество. Во овој контекст станува јасно упорното опстојување на перјестиот мотив на сите јазичиња од првата група (Т.XXIX), при што кај некои примери (Т.XXIX: 5,6) и во форма на круг со дополнителни линии (= сонце со зраци?).

Само во еден случај е евидентирано алтернирањето на грифонот со друга зооморфна фигура - крилест коњ прикажан со предни нозе на свер (Т.XXXII:1a,16). Оваа алтернација е особено индикативна во контекст на наведените паралели од стеќците на кои, во фигурата на грифонот се мошне потенцирани обележјата на коњ. Очевидно е дека кај носителите на нашите јазичиња и творците на стеќците постоело митско суштество кое во голема мера прилегало и на грифон и на фантастичен коњ.

Грифонот е композитно суштество, широко распространето во просторите на Европа, Медитеранот и особено во Азија, и тоа почнувајќи од времето на големите антички цивилизации (Месопотамија, Персија, Грција...), преку Средниот век, сè до фолклорот од минатиот и од овој век. Од ликовно-космолошки симболички аспект, може да се протолкува како зооморфен репрезент на средните и особено на горните зони на вселената. Овие космички зони се кодирани во овој лик преку присуството на елементи од животни - жители на надземната зона (тело и екстремитети на лав или друг свер) и особено на птици, како претставници на небеските сфери на космосот (крилја и орелски клун). Во контекст на ова, на нашите претстави грифонот можеме да го определиме како зооморфен репрезент на небото и на небеските елементи (*светлина, сонце, гром, оган*) и категории (*позитивното начело, моќ, власт, ред, правда...*). Следствено на ова, грифонот е зооморфен застапник на небескиот, т.е. врховниот бог (на пример, во грчката митологија придружник на Аполон или Зевс).<sup>236</sup> На ликовните претстави од антиката и од Средниот

<sup>236</sup> Општо за грифонот: J. Chevalier, A. Gheerbrant, Рјеџник ... , 177; Мифы ... Т.1, 336,337; Во балканските средновековни традиции: - Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 13-50 ; Во јужнословенскиот фолклор: И. Георгиева Българска ..., 46, 47 (го акцентира неговиот карактер на апотропеон); Во руската средновековна уметност и култура: Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ..., 339 - 341, 557 - 656 (го носи називот "дивъ", според авторот = Зевс). Релацијата "грифон = Дивъ" може да се базира врз изворни релации меѓу грифонот и врховното небеско божество, чие име, во многу индоевропски митологии го содржи коренот "дивъ" како синоним за "бог".

век, често е опкружен со небеско-соларни симболи, а се става во опозиција со ликови кои носат хтонски обележја. За нашево истражување се особено интересни средновековните руски примери каде што тој се прикажува во опозиција со хтонските митски кучиња - *Симаргли*. Во сличен контекст, како опонент на друго животно или *Аждер*, се јавува и на веќе наведените стекци (Т.XXXIV); ковчето од Терачина (Т.XXIV:2; Т.XLI:1,3) и дрвените црковни порти од Охрид (Т.XXXV:9; Т.XLII).<sup>237</sup> На еден каменен релјеф, од црквата во манастирот Каленик (Србија) е претставен грифон и под него глава од волк (Т.XXXV:11) - ситуација сосем аналогна на онаа од првата група јазичиња (Т.XXIX:3-7), освен промената на концептот “лево - десно” со “горе - долу” и парцијалното присуство на хтонскиот лик (не фигура на волк, туку само неговата глава).

### - Крилест коњ

Слични значења можат да му се припишат и на крилестиот коњ кој, како што видовме, се јавува на само едно од јазичињата (Т.XXXII:1a), при што се разликува од грифоните само по профилот на предниот дел од главата и гривата којашто паѓа низ вратот. За разлика од грчкиот Пегас, прикажан е со нозе на свер. Како што веќе напомниме, и овој митолошки лик, во основата ги поседува базичните значења што му се својствени на грифонот. На раносредновековниот накит од подрачјето на централна, источна Европа и западна Азија, коњот (реалистичен или со дополнителни митски атрибути) многу често се прикажува како змијоубиец (стои над змија и посегнува со муцката по нејзината глава). Оваа негова функција јасно се следи на наведените стекци, каде што во форма на фантастичен коњ - грифон (или воден од коњаник), тој се судира со змејот или со змијата (Т.XXXIV:1-3; Т.XXXV:1,8,10). Како коњ со златна грива (која по малку прилега и на крило) и со разјапена забеста муцка, се јавува на раносредновековните метални плочки од 6 и 7 век кои им се припишуваат на Словените и Антите (Мартиновка, Тесалија, мотив од бронзена рака од Романија: Т.XXXIV:5). Видовме дека во истиов период, во Европа и во Азија се претставувал како преносител на сонцето, прикажано на неговиот грб во вид на соларен диск или глава на соларниот, т.е. небески бог (Т.XXV). Староста на овие функции на коњот и особено неговиот карактер на опонент на хтонските митски ликови, најдобро ја покажуваат ведиските традиции во кои коњот на Индра ги има сите обележја на змејоборец.<sup>238</sup>

<sup>237</sup> Примери од Русија: Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ..., 561, 570, 571; од стекците: M. Wenzel, *Ukrasni ...*, Т. LXXIV; LXXV; од средновековната камена пластика: М. Кашанин, *Камена ...*, сл.72 (Каленик, Србија).

<sup>238</sup> Општо за некои од наведените аспекти на коњот: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Рјечник ...*, 493, 275, 276; Д. Николиќ, *Коњ ...*; И. Георгиева *Българска ...*, 53 - 56; За средновековните ликовни претстави на крилестиот коњ: Л. Дончева - Петкова, *Митологични ...*, 73 - 81; За наведените иконографски типови и небеско-соларниот карактер на коњот: Н. Чаусидис, *Митските ...*, 276 - 295; Н. Чаусидис, *Ран. бронз. рака ...*

### - Волк, т.е. куче

Како што видовме, на една многу стабилна варијанта од прикажаните композиции (група I: **T.XXIX**), како очевиден опонент на грифонот се јавува животно со јасни обележја на волк, т.е. куче. Во индоевропските митологии обете животни најчесто го носат карактерот на застапници на хтонското, во неговата просторна и функционална смисла. Митските кучиња се често чувари на влезот во подземниот свет или во пеколот. Кучето и волкот се јавуваат како хипостаси на драконот, т.е. Аждерот (хтонскиот змеј), кој вообичаено се прикажува токму со волчја или со кучешка глава. Најдобро познати такви примери се секако грчкиот триглав пес *Кербер* и скандинавскиот *Гарм*.<sup>239</sup>

Хтонската природа на обете животни е силно потенцирана во словенските традиции, зачувани пред сè преку фолклорните митски форми. Во оваа смисла е особено интересен куциот волк, наречен *Куцулан*. Широко е распространет во јужнословенскиот фолклор, каде што има јасни обележја на хтонски митски лик и зооморфна хипостаса на хтонскиот бог. По иста линија, во овие традиции волкот е застапник, т.е. еквивалент на ликовите со негативен предзнак (ѓаволот, врколаците и вампирите). Според некои преданија, волкот е создаден од ѓаволот (или хтонскиот бог како негов пагански претходник). Постојат хипотези според кои тој е придружник и зооморфна хипостаса на словенскиот хтонски бог и конкретно на Велес или Дажбог.<sup>240</sup>

Волкот, т.е. кучето, во форма на композитно суштество (дополнето со крила и заден дел во вид на риба, змија или растение) е чест мотив во средновековната декоративна уметност. Неговата фреквенција е особено голема во ареалот на Источните, па и на Јужните Словени, и тоа на накитот и на црковната декоративна пластика. Иконографско-симболичките и компаративни истражувања упатуваат на тезата дека зад овој лик се крие словенскиот *Симаргл* - митски пес, покровител на хтонските предели и вегетативната сила на растенијата. Се смета дека неговото присуство во словенските традиции е плод на влијанијата на аналогниот ирански *Семург* / *Симург*. Во основата на зоо-фитоморфниот изглед на овој лик стои концептот “жртва, како инвестиција за благосостојба”, која на ликовно ниво се манифестира како трансформација на телото на ова животно во растение.<sup>241</sup> Во овој контекст би можел да се протолкува еден навидум

<sup>239</sup> Општо за симболиката на кучето и волкот: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Рјечник ...*, 476 - 480, 771, 772; И. Маразов, *Видимјат ...*, 135 - 137; за јужнословенскиот митски пес Караман или Безбелаг, како аналогон на Кербер и Гарм: V. Matić, *Psihoanaliza ...* III, 139.

<sup>240</sup> Детално за значењето на волкот во словенските фолклорни традиции: Славјанские древности ..., Т.1, 411- 418; Српски мит. речник ..., 117 - 118; И. Георгиева Българска ..., 48 - 50, 162, 163. За волкот воопшто и особено како хипостаса на паганските хтонски богови и демони: В. Чајкановиќ, *О српском ...*, 17 - 21, 79, 80, 98 - 102, 147, 148; V. Matić, *Zaboravljena ...*, 58 - 95;

<sup>241</sup> Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Руси ...*, 442, 444, 448, 561, 688 - 723; Б. А. Рыбаков, *Русалии ...*; Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...*, 432 - 437; Л. Дончева - Петкова, *Митологични ...*, 56 - 64; компаративни анализи, придружени со балкански примери: Н. Чаусидис, *Митските ...*, 370 - 376, за антропоморфните форми: 376 - 380; на стекците: M. Wenzel, *Ukrasni ...*, T.LXXIV.

случаен и занемарлив елемент, присутен на едното од приказаните јазичиња - срцевидниот листест мотив, претставен над грбот од една фигура на куче, т.е. волк (Т.ХХХ:3). Аналогно значење можел да носи и разресениот (фитоморфизиран) опаш, кој на едното од јазичињата од *Tiszafüred* (Т.ХХХIII:1a,1b) излегува од гениталната зона на обете приказани животни (грифон и неопределен свер). Земајќи ја предвид позицијата на овој елемент и релацијата *опаш* = *фалус*, во нашиов случај тој би можел да се протолкува како транспозиција на половата енергија на животните, во вегетативна. Фактот што овие елементи, инаку типични за хтонските ликови, ги наоѓаме на телото на грифонот, може да е продукт на контаминацијата на периферните атрибути на небеските и на хтонските зооморфни ликови од нашите предмети.<sup>242</sup> Во прилог на ова оди хтонското толкување на неопределениот свер од наведеното јазиче (види го натаму делот за Аждер - стр. 206).

#### - Мечка

На приказаните јазичиња, мечката може со сигурност да се идентификува во две сцени, обете атипични, со вертикална ориентација во рамките на предметот (Т.ХХХIII:26,3a). Во двата случаја, како опонент на животното се јавува фигура на човек, еднаш приказан во стоечка поза, а друг пат како наоружан коњаник. На јазичето од грбот 1149 од *Tiszafüred* (Т.ХХХIII:3a) не е прикажана третата категорија ликови (тревојадно животно), додека на другиот примерок (Т.ХХХIII:26), таа е застапена со неидентификувано тревојадно животно, поставено под нозете на мечката. Обете сцени евоцираат судир меѓу приказаните опоненти, во вториот случај имплицитно, а во првиот случај експлицитно, како нивна борба “со голи раце”. Постои можност и зад некои други животински фигури да стоела парадигмата на мечка, како што е на пример, неидентификуваната лева зооморфна фигура од втората група јазичиња (Т.ХХХ; Т.ХХХI). Но, за жал, преку нам достапните примероци, оваа хипотеза не може да се докаже.

Сите симболички значења и митолошки функции, наведени за волкот и кучето ги носи и мечката, што во најголема мера се должи на нејзиниот шумски карактер, антропоморфизмот и периодичниот престој во текот на зимата во подземјето. Ваквото значење на ова животно во словенските традиции е уште поакцентирано, при што е јасно изразен неговиот карактер на зооморфна хипостаса на словенскиот хтонски бог (конретно Велес / Волос). Во фолклорот, овие традиции преминале на култот и преданијата поврзани со неколку христијански светители: Св. Власиј / Блаж, Св. Никола, Св. Димитриј и Св. Андреј. Мора да се нагласи и амбивалентниот (негативен и позитивен) карактер на мечката, што секако се должи и на

<sup>242</sup> Детално за овој флорален мотив: Н. Чаусидис, Митските ... , 370 - 376.



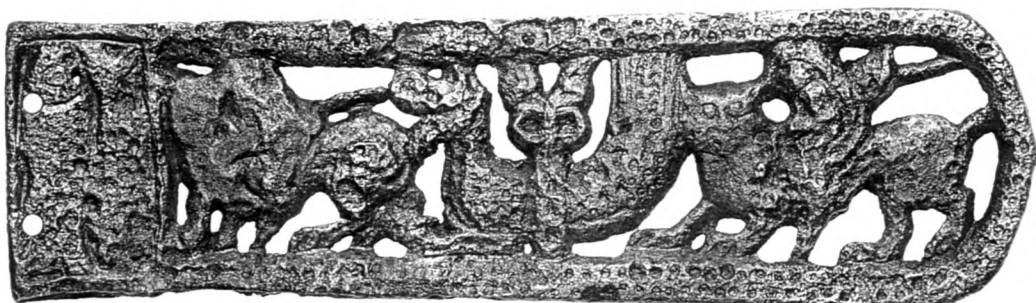
1a



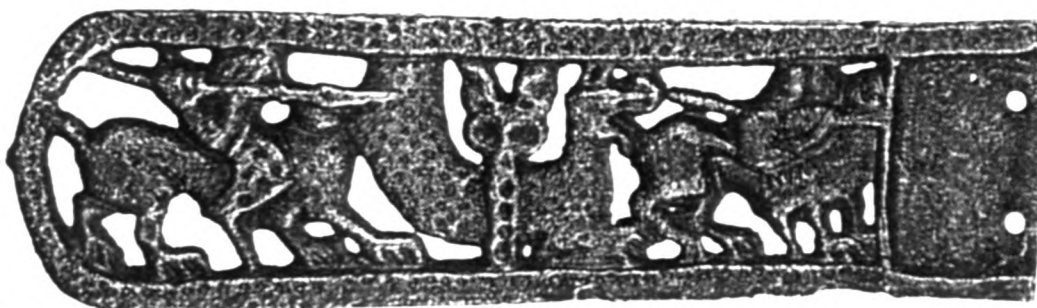
16



2a



26



нејзиното некогашно почитување како хипостаса на хтонскиот бог. Овие факти се јасно потврдени во неколку мошне продлабочени научни студии, и тоа токму во оној контекст во кој ова животно го наоѓаме на нашите јазичиња, а тоа е судирот на боговите опоненти во кои хтонскиот е застапен токму преку мечката.<sup>243</sup>

Во јужнословенските усни традиции е зачуван лик кој ги носи сите обележја на митски јунак од типот на Херакле, опкружен со неколку јуначки дела. На неговите релации со мечката упатува името на овој лик (српска форма “*Меѓедовиќ*”) и изгледот, кои носат елементи на ова животно, настанати очевидно по принципот на идентификација со опонентот. Противникот на овој јунак е *џинот Брко* кој има јасни обележја на словенскиот хтонски бог. Но, еден од клучните подвизи на овој тип јунак е борбата со мечка, за што, освен усните традиции говорат и неколку ликовни претстави.<sup>244</sup> Мотивот на борба со мечка е застапен на стекците (пример: **T.XXXVI:4**). На екстериерот од црквата во манастирот Калениќ (Србија, почеток на 15 век), се чини е претставен токму Меѓедовиќ, во борба со мечка или животното слично на неа (**T.XXXVI:2**). Станува збор за каменен релјеф на кој е претставен јунак со мечешки уши, кој му го врти вратот на животното, држејќи го за вилиците. Таков мотив наоѓаме и на релјефот од една мермерна конзола од Кнежевиот двор во Дубровник (15 век), каде што борбата мошне наликува на онаа од јазичето од *Tiszafüred* (спореди: **T.XXXVI:1** со **T.XXXIII:3a**). Аналогна сцена наоѓаме и во дрворезбата, од најстариот пример на ковчето од Терачина (9 век - **T.XXIV:1**), па сè до поновите примери од 19 век, каде што јунакот (мустаќлест или со брада, но без зооморфни обележја), слично на оној од Калениќ, го држи животното за разјапените вилици или го напаѓа со нож својот зоо-антропоморфен опонент (**T.XXXVI:2**). Во едниот случај, веројатно под влијание на митот за Херакле или Самсон, наместо мечката, или зооантропоморфниот бог, како опонент се јавува лавот.<sup>245</sup> Мора да се нагласи дека примерот од Калениќ покажува релации со јазичето од *Tiszafüred* (спореди: (**T.XXXIII:3a** со **T.XXXVI:2**) и тоа не само според карактерот на ликовите, туку и според начинот на прикажаната борба. Во обата случаја, противникот е поразен така што му е извртен (скршен) вратот. Очевидно се работи за специфичен детаљ кој покажал извонредна отпорност, наспроти хронолошките и географските дистанци.

<sup>243</sup> Воопшто за мечката во словенските традиции: Славјанска мифологија ... , 255 - 258; И. Георгиева Българска ... , 50-53; V. Matić, Zaboravljena ... , 183 - 193; како хипостаса на хтонскиот бог: V. Živalčević, Volos - Veles ... ; Б. А. Успенский, Филологические ... , 85 - 112; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 421 - 431; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 158 - 163; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... , 47, 57 - 59, 65; за митските форми во ликовниот медиум: Н. Чаусидис, Митските ... , 384 - 389.

<sup>244</sup> V. Matić, Zaboravljena ... , 96 - 99 и натаму до 138; Српски мит. речник ... , 301 - 302; I. Kovačević, Semiologija ... , 5 - 28.

<sup>245</sup> За примерите од стекците: M. Wenzel, Ukrasni ... , T. LXVI-13;LXXX-1; CIX; од Калениќ: М. Кашанин, Камена ... , сл.69; од Дубровник: V. Matić, Zaboravljena ... , Sl.4; бугарскиот пример: Д. Друмев, А. Василев, Резбарско ... , сл.62.

Во источнословенските традиции, како противник на мечката се јавува покровителот на куќата - Домовој. Христијанизираните манифестации на оваа борба се зачувани и во бајањата (*заговори*) со профилактиска намена. Во едно такво баење, “храбриот Егореј”, со својот златен скиптар и копјето ги убива и протерува мечките и волците.<sup>246</sup>

Митската борба со мечка, очевидно имала архетипско значење во средновековната и подоцнежна култура на Јужните и Источните Словени. За тоа говорат борбите меѓу човек и мечка, често организирани во наведените региони сè до средината на овој век. Нивното значење најдобро го покажуваат бројните народни песни во кои се опеани овие борби и храбрите борци, кои се здобивале со епитет “боримечка”.<sup>247</sup>

### - Аждер

Под кабинетскиот термин *змеј*, во митските традиции се опфатени разновидни композитни митски суштества со различен карактер и функции. Во случајов се определуваме за називот Аждер, под кој во словенските традиции се подразбира змеј со хтонски и пред сè со негативен карактер (макед. *Аждер*, срп. *Аждаја* рус. *Ящер*). Се прикажува во вид на композитна зооморфна фигура во која, покрај влекачите (змија, гуштер), се вклучени елементи на риба (крлушки, перки) цицачи (екстремитети на свер), а некогаш и птици (крилја).<sup>248</sup> Се работи за лик кој и покрај извесни тешкотии, сепак може да се идентификува на тука прикажаните јазичиња.

Како што видовме, на јазичето од *Banbalma - Czebe puszta*, во центарот на композицијата (претставена на обете лица на јазичето) е прикажано фантастично суштество кое може да се определи како Аждер (спореди: **T.XXXII:2a** и **T.XXXVI:5**). Свиеното полукружно торзо, прекриено со полукружни расчленувања, може да се разбере како стилизација на тело на влекач или риба, покриено со крлушки. Предниот дел му е во вид на свер (предни нозе и голема глава, подигнати уши и раширени, полукружно свиени челюсти).<sup>249</sup> На фактот дека се работи за лик со негативен карактер укажуваат следниве елементи: парот странични јавачи (кои подолу ги идентификуваме како застапници на позитивниот небески принцип) своето оружје го упатуваат кон овој лик, при што тој, со своите шепа и

<sup>246</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... , 58.

<sup>247</sup> Е. К. Теодоров, Борбите ... , 814 - 828.

<sup>248</sup> Воопшто за змејот и неговите конкретни митски форми: И. Георгиева Българска ... , 79 - 109; Славянские древности ... Т.2, 330 - 333; Славянская мифология ... , 196 - 198; за Ящер, во духовната и материјалната култура на Источните Словени : Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 152 - 155, 202 - 207, 258, 268 - 293, 528, 529; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 422 - 423; средновековни ликовни претстави: Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 82 - 95; ликовни претстави на змејот: Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 353 - 406; околу проблемот на неговата диференцијација како позитивен и негативен лик и како митско и реално суштество: Н. Чаусидис, Змеј ... , 48 - 57.

<sup>249</sup> Најсоодветна и хронолошки најблиска паралела на оваа фигура е секако едната од плочките од Велестино, Тесалија (спореди со: **T.XXXVI:6**).

муцката, посегнува, т.е. го напаѓа едниот од нив. Ваквиот изглед, во контекст на тезите и фактите искажани за волкот и кучето, говорат за присуството на релацијата “митско куче, т.е. митски волк = аждер, т.е. хтонски змеј”, на прикажаните јазичиња. Во тој контекст, орнаменталниот мотив со флорална бордура на средината, прикажан на задниот дел од торзото на овој лик, би можел да се протолкува со веќе елаборираниот мотив “трансформација на животното во растение” (детал: **T.XXXVI:5**).

Идентификацијата на овој мотив, и пошироко на карактерот на оваа фигура, па и целата композиција ја овозможува еден тип митско сиже типично за јужнословенските фолклорни традиции. Во него е прикажана борбата меѓу ликови со карактер на јунаци, со Аждерот како претставник на негативното начело. Јунаците се застапени со следниве ликови: *браќа близнаци*; *еден јунак* (со карактер на змеј со позитивен предзнак); *светиот воин Св. Георгиј*. Негативниот, т.е. хтонски лик е застапен со ламја во разни варијанти (*сура ламја, хала, со три глави, поистоветена со магла ...*). Откако јунакот или јунаците ќе ја пресечат, од неа истекуваат “три реки”, во кои се комбинираат три од елементите што во народната симболика го носат значењето на богатство, изобилие и благосостојба (*млеко, пченица / жито, вино, мед, масло*). Мотивот на растенија (конкретно житни класја) што растат од телото на победениот хтонски Аждер, најексплицитно ја презентира една средновековна угро-финска апликација (**T.XXXVI:7**).<sup>250</sup>

Како што гледаме, со ова митско сиже идеално се поклопува сцената од нашето јазиче (**T.XXXII:2**; **T.XXXVI:5**). Освен сурата ламја (централниот чудовиштен лик), тука се и двајцата јунаци - близнаци кои се борат со неа (странични коњаници со оружје насочено кон чудовиштето). Задниот дел на Аждерот, прикажан како сноп од линии со билка во центарот, би можел да се протолкува со трите реки што истекуват од пресечената ламја, и тоа: централниот флорален мотив, како “жито” / “пченица”, а страничните вертикални бордури како струи од другите течни елементи (мед и млеко, вино или масло).<sup>251</sup> Парот риби прикажани во малото поле на јазичето би можеле да се сфатат како зооморфни класификатори на просторот во кој се одвива сцената. Тоа се хтонските предели во кои престојува чудовишната ламја и каде што се одвива борбата со неа (*риба = вода = хтонско*).

Јунаците од оваа сцена не јаваат на коњи, туку на некакви животни со обележја на свер, дополнети дури и со антропоморфно лице (види детал и аналогии: **T.XXIII:8**). Станува збор за мотив кој се јавува и на други јазичиња, во функција на опоненти на грифонот, т.е.

<sup>250</sup> За овие митски форми: И. Георгиева Българска ... , 90; за угрофинската апликација: Н. Чаусидис, Митските ... , T.LXXXVII - 8.

<sup>251</sup> За мотивот на растенија (конкретно житни класја) што растат од телото на победениот хтонски лик (зооморфен или антропоморфен): Н. Чаусидис, Митските ... , 370 - 380, 386 - 389.



крилестиот коњ (Т.ХХХII:1а,1б; детали: Т.ХХIII:4,5). Застапен е и на поинакви, но синхрони предмети од истиов географски ареал: појасното јазиче од *Похорелице* (детал: Т.ХХIII:11); мотивите на сребрените садови од *Наѓ - Сент - Миклош* (Т.ХХIII:12,13,14). Нашите поранешни истражувања, делумно прикажани погоре (стр. 177), покажуваат дека овој елемент од сцената, во мало ја повторува нејзината суштина: јаваниот свер ги поседува сите обележја на зоо-антропоморфната епифанија на хтонскиот митски лик; функцијата "јавање врз него" носи значење на негово победување, потчинување; антропоморфниот лик на јавачот ги застапува категориите и митските ликови поврзани со небото и позитивното начело. Со оглед на ваквиот однос, јавачите прикажани на јазичето од *Banbalma - Czebe puszta* можеме да ги идентификуваме со категоријата *змеј* - епитет кој исто така се јавува во наведените фолклорни митски форми, а во јужнословенските традиции означува човек кој со помош на своите натприродни способности (духовни и физички) се бори против природните стихии и други негативни фактори.<sup>252</sup>

Останува нерешено значењето на централниот мотив од нашата сцена, поставен во самиот центар, пред фигурата на Аждерот (Т.ХХХII:2а).<sup>253</sup> Ако се согласиме со досегашните заклучоци според кои парот странични јавачи се застапници на позитивното начело, а централното чудовиште - на негативното, произлегува заклучокот дека предметот, т.е. причината на овој судир, на сликава не е претставена. Во тој контекст наведуваме едно навистина хипотетично мислење, според кое овој мотив прикажувал силно схематизирана (можеби и сосем демитизирана) фигура на жена, со издолжено торзо (можеби облечена во здолниште), полукружно извиени раце поставени на половината и крила над рамењата. Доколку низ други примери би се докажала ваквата хипотеза, оваа фигура би можела да го понесе епитетот на *девојка грабната од Аждерот*. Засега, тоа ќе е единствен потенцијален антропоморфен еквивалент на категоријата *грабнати тревојадни животни* од нашите јазичиња што, мора да се признае, во случајов би било во корелација со антропоморфниот изглед на јавачите, како репрезенти на позитивното начело. Слики со овие три ликови се среќаваат на стеќците. Станува збор за симетрични релјефни композиции со централна женска фигура, придружена со два коњаника или со Аждер од едната и коњаник од другата страна (пример: Т.ХХХIV:4).<sup>254</sup> Мотивот на грабнатата девојка ги става овие слики во врска со аналогните мотиви од *приказните за подземниот цар*, за кои говоревме погоре (стр. 150).

<sup>252</sup> За оваа категорија змејови: Н. Чаусидис, *Змеј ...*, 48 - 57.

<sup>253</sup> Не ни се чини веројатно толкувањето според кое се работи за претстава на глава од лилјак, во функција на тотемски знак (Ј. Ковачевиќ, *Аварски ...*, 176).

<sup>254</sup> Други примери: М. Wenzel, *Ukrasni ...*, Т.С - 10; Т.ЛХХVI - 8 (напад на Аждер врз женска фигура). Аналоген мотив има и на раносредновековната бронзена рака од Романија (Н. Чаусидис, *Ран. бронз. рака ...*, Т.VIII:1).

Заклучоците од анализата на сцената, прикажана на јазичето од *Banbalma - Czebe puszta* и особено обележјата на фигурата на прикажаниот Аждер, овозможуваат идентификација на уште еден аналоген лик на појасните јазичиња. Станува збор за неопределениот свер, претставен на обете лица на јазичето од *Tiszafüred* (Т.ХХХIII: 1а,1б). Неколку аргументи не наведуваат кон ставот дека и тој го застапувал хтонскиот опонент, претставен во вид на Аждер, или поточно, некоја негова варијанта поблиска до изгледот на волк, т.е. куче. Првиот аргумент е изгледот на неговата муцка, која со своите полукружни отворени вилици покажува јасни сродности со Аждерот од претходно елаборираното јазиче (спореди: Т.ХХХII:2а,2б со Т.ХХХIII: 1а,1б). Вториот факт е претходно обработениот флорализиран опаш што излегува од пределот на гениталиите на оваа фигура. Третиот и секако најсилен аргумент е односот на борба меѓу ова животно и централно прикажаниот лик на брадест човек. Овој елемент, во контекст на другите прикажани примери, повлекува три можни толкувања од кои, според две, неидентификуваното животно го добива значењето на хтонскиот лик:

**Прво толкување: борба меѓу грифонот и хтонското животно поради централно поставениот маж.** Ова толкување се базира врз распоредот на ликовите, типичен за прикажаните јазичиња. Според него, човекот на средината е *пасивен лик*, околу кој се одвива борбата меѓу грифонот и хтонскиот лик (застапен со апострофираното неопределено животно). Овој однос не ни се чини веројатен поради очевидната непасивност на човечката фигура, како и фактот што за ваквото дејство не можеме да најдеме соодветно покривање во компаративниот митолошки материјал.<sup>255</sup>

**Второ толкување: хтонскиот бог прикажан како брадест маж се бори за својот добиток (неопределено животно) со грифонот како зооморфен застапник на небото.** И ова толкување е малку веројатно, бидејќи неопределеното животно поседува очевидни обележја на свер, поради што тоа не може да биде еквивалент на говедото, еленот и коњот, па оттука ни застапник на значењето “добиток” и “стадо”. Во една вака претпоставена констелација, обата опонента би биле структурирани на истата страна од сцената, поставени паралелно еден на друг, со што би се нарушила дуалната симетрија, толку специфична за сите останати примери.

**Трето толкување: небескиот бог во придружба на грифонот како свој зооморфен придружник, т.е. супститут, се бори со зооморфното хтонско суштество.** Фактот што на сликата, во активна позиција се наоѓа мажот (го држи животното во боречки зафат) ја прави поверојатна оваа претпоставка, според која и човекот

<sup>255</sup> Се прашуваме, со што би можела да биде мотивирана борбата меѓу опонентите околу ликот на еден брадест маж?

и грифонот се небески застапници и борци со хтонскиот лик. Според ова толкување, произлегува дека тревојадното животно како репрезент на добитокот, на сликава е изоставено.

Сметаме дека Аждерот бил прикажан и на второто јазиче од *Tiszafüred* (Т.ХХІХ:2). Евидентната симетричност на оваа сцена, јасната идентификација на тревојадно животно во средината и грифон од левата страна, недвојбено укажуваат на тоа дека десниот лик носи хтонски карактер. Да потсетиме: прикажан е со тело на свер, поставено на кратки и јаки нозе, со силно нагласени канџи и крило во предниот дел од торзото; главата му е прикажана со големи уши или рогови и издолжена муцка, мошне блиска на грифонот.<sup>256</sup> Мора да се забележи дека и покрај оваа сличност, се работи за фигура со обележја, специфични во однос на грифонот. Врз основа на овие факти, и овој лик можеме да го наречеме Аждер, при што би морале да ја истакнеме неговата поголема блискот со другиот пример од *Tiszafüred*, отколку со оној од *Banbalma - Czebe puszta*, односно поголема акцентираност на елементите на сверовите (куче / волк) отколку на влекачите (змија / гуштер) - спореди: Т.ХХІХ:2 со Т.ХХІІ:2а, 26.

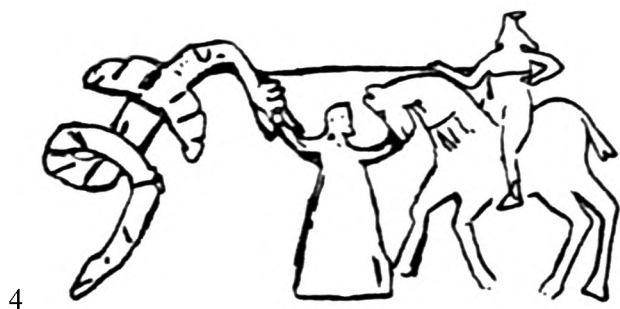
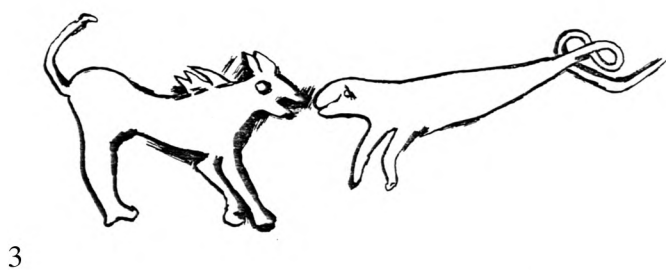
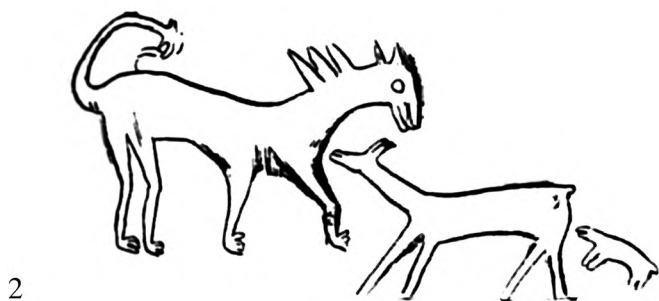
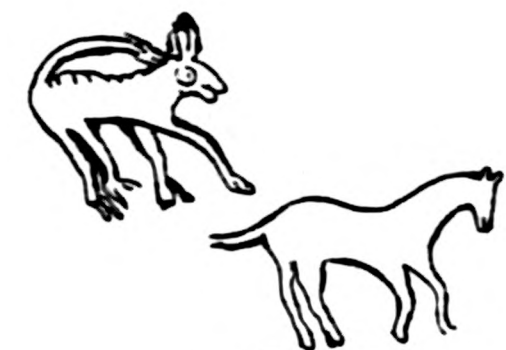
#### **Добиток (тревопасни животни) - Говедо/крава**

Во најголемиот дел од овде прикажаните сцени, централното место го зазема тревојадно животно, и тоа: говедо (крава, бик, вол?), елен/срна, коњ/мазга и неидентификувано тревојадно животно. Без разлика на тоа што сиве овие животни имаат извонредно широк дијапазон на симболички значења, во оваа пригода нив можеме во големá мера да ги стесниме и конкретизираме. Тоа ни го овозможува фактот што во сите варијанти на нашата сцена, овие животни го носат карактерот на *пасивни објекти* кои го трпат дејствието на страничните два лика. Оттука, во контекст на погоре изречените факти, сите тие, без разлика на конкретниот вид на кој му припаѓаат, можеме да ги определиме како *симболи да добитокот, репрезенти на стадото, т.е. крдото (говедо / крави, коњи / мазги, елени / срни) околу кое се води судирот на митските ликови - опоненти.*

Во индоевропските митологии, токму кражабата на добитокот е честа причина за судирот меѓу боговите и митските ликови. Така, причина за едната од централните епизоди во Риг - ведата, битката меѓу *Индра* и *Вритра* или блискиот, т.е. аналоген на него *Вала* е токму кражбата на кравите и нивното затворање во пештера. Разврската на ова дејствие се состои во уривањето на пештерата, ослободувањето на кравите и убивањето на Вала (сите дејствија из-

<sup>256</sup> Оваа сличност очевидно доаѓа како контаминација од еден друг тип сцени на ваквите јазичиња во кои централното животно е придружено од два симетрично поставени грифона (спореди со Т.ХХІХ:1).





ведени од страна на Индра). Како резултат на оваа разврска, доаѓа до елиминација на темнината, изгревање на божицата *Ушаш (Зора)* и протекувањето на небеските води.<sup>257</sup> Во разни делови, варијанти и нивоа на читање на овој мит, кравите носат неколку значења. На космолошко ниво, тие се репрезенти на небеската светлина, небеските води и веројатно плодноста и општата благосостојба, што доаѓаат како последица на присуството на овие космички елементи. Оттука, убивањето на кравите, кое во митот е имплицитно присутно, го има значењето на нивно жртвување поради општа благосостојба.<sup>258</sup>

Ова сиче се зачувало и во фолклорот на Словенците, во форма на предание поврзано со *Трот*, т.е. *Трут* - син на Небото и Земјата, кој со каменен чекан ја разбива карпата (по што, од неа потекуваат водите на небескиот океан), или пак, ги ослободува небеските крави од една пештера. Еден од најстарите јужнословенски примери на ова митско сиче е секако оној, запишан во едната од дубровничките хроники. Се работи за локално предание во кое Св. Иларион го победува огромниот Аждер по име *Боас*, кој голтал волови, добиток и деца.<sup>259</sup>

Овој мит може да се земе како директна предлошка на неколкуте композиции од првата група јазичиња, каде што меѓу фигурите на грифонот (хипостаса на небескиот бог) и волкот (хипостаса на хтонскиот бог) се наоѓа јасно прикажана фигура на говедо (**Т.ХХIX:4-7**, можеби и **2**). Ова животно е застапено и на обете лица од плочката од *Tisavarkonj (Т.ХХХII:1a,1b)*, на кои небескиот бог е претставен преку грифон, т.е. крилестиот коњ, додека хтонскиот бог - како зооантропоморфно суштество со тело на свер и глава со антропоморфни обележја (човечко лице со мустаки и брада).

Оваа ригведско-панонско-словенска паралела, на историско ниво може да се оправда на неколку начини:

- Како сличност базирана врз заедничките индоевропски корени на творците на Риг - ведата, на наведениот словенски мит и на носителите на прикажаните јазичиња (Аријци, Старобалканци, Словени?..);

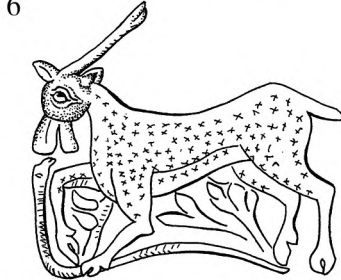
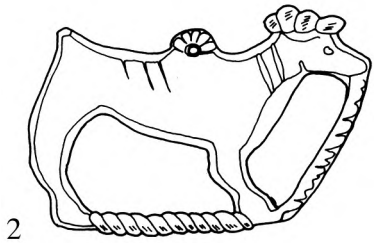
- Како сличност базирана врз заедничкото индо-иранско јадро на творците на Риг - ведата и пред-аварските жители на Панолија (можеби Сармати).

Трагите на овој прастар мит се содржани и во едниот од подвизите на *Херакле*. Станува збор за подвигот при кој овој јунак го

<sup>257</sup> Воопшто за ваквите митски сичеа: И. Маразов, *Митологија ...*, примери и библиографија, 130, 131; за овој мотив во Риг - ведата: Б. Л. Огибенин, *Структура ...*, 72 - 74; М. Ježić, *R-gvedski ...*, 81 - 85 и натаму (детално, види индекс, под *краве*).

<sup>258</sup> За некои од наведените значења на кравата во Риг - ведата: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования ...*, 40 - 45, табела на стр. 139; општо за символиката на овие животни: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik ...*, 303; во словенскиот фолклор: И. Георгиева Българска ..., 24 - 26 и натаму; *Славянские древности ... (Т.2)*, 608, 609; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования ...* 234, 235, 238, 255 - 257.

<sup>259</sup> за Трот: М. Будимир, *Са словенског ...*, 6 (во делото цитирано според: Fr. Ramovš, *Der steinerne Himmel - bei den Slaven*, Arch. f. Slav. Phil, 36, 457); За дубровничкото предание: V. Matic, *Psihoanaliza ...*, 55, 56.



13



5



10

устрелува *Герион* и од него ги зема украдените крави. Очевидно е дека во ликот на Херакле е инкарниран некогашниот јунак - репрезент на небеското начело, додека неговиот опонент *Герион* ги содржи сите типични елементи на едно зоо-антропоморфно хтонско божество (три глави и три бисти, споени во заедничко тело во облик на змија; чудовишно куче како придружник). Во грчката митологија има уште едно слично сиже, поврзано со еден предимно небесен и еден предимно хтонски бог. Станува збор за *кражбата на Аполоновите бикови од страна на Хермес*.<sup>260</sup>

#### - Коњ/мазга

Ниту на едно од нашите јазичиња не е со сигурност потврдено присуството на коњот, т.е. мазгата во централната позиција на сцената, без разлика на тоа што најмалку во два случаја ја претпоставивме ваквата идентификација (**Т.ХХХ:2;Т.ХХХ:1**, можеби и **Т.ХХХ: 5**). Прашањето за значењето на евентуалното присуство на ова животно се сведува на она што го искажавме за кравата, и тоа во контекст на припадноста на двата вида кон категоријата *добиток* (= *богатство, изобилие*). Можно е примероците со коњот да одразуваат доминација на номадските верзии на овој мит, базирани врз реалната стопанска основа на културите со таква егзистенцијална база. Аналогии на евентуална ваква сцена наоѓаме на стеќците (**Т.ХХХIV:1**), на кои е евидентирана сцена чијшто центар го зафаќа фигура на коњ; долу и десно од него е прикажано суштество во вид на змија, т.е. гуштер (= *Аждер*), додека лево и горе од него - недефинирано животно кое носи обележја на фантастичен коњ и грифон.<sup>261</sup> На оваа слика јасно се следи мешањето на вертикалниот и хоризонтален концепт на организација на фигурите во просторот.

#### - Елен/срна

Најмалку на три јазичиња, средишното место во сцената го зафаќа елен, т.е. срна. Во првиот случај е придружен од грифон и куче, т.е. волк (**Т.ХХХ:3**), а во другите два (**Т.ХХХ:2,3**), од две неопределени животински фигури (веројатно од левата страна грифон, а од десната - животно ликум на волк, т.е. куче). Очевидно е дека и на овие јазичиња, животново се јавува во истата функција како и кравата. Основната разлика што го диференцира во однос на говедото и евентуално коњот е припадноста на еленот, т.е. срната во сферата на дивите, а не на питомите животни.

Се разбира дека во земјоделските култури од умерената климатска зона во оваа епоха не можат да се очекуват митски сижеа

<sup>260</sup> За овој Хераклов подвиг: Мифы ... I, 279, за *Герион*: 283,284; некои аспекти од прикажаното митско сиже за *Аполон* и *Хермес*: И. Маразов, *Митологија...*, 130.

<sup>261</sup> M. Wenzel, *Ukrasni ...*, T.LXXVI - 6.

во кои би се појавила кражба на крдо елени или срни.<sup>262</sup> Оттука, во оваа категорија митови, еленот и срната се јавуваат поединечно. Така, во јужнословенската народна епика се среќава дејствие во кое еленот е голтнат од страна на чудовишна змија (некогаш триглава), при што животното ќе биде ослободено од *ловецот Илија*. И тука се содржани космолошките обележја на двата опонента. Обликот и карактерот на хтонскиот лик е надвор од секоја дискусија. Ловецот пак, го носи името на христијанскиот светител (Св. Илија) кој во многу истражувања е потврден како наследник на паганословенскиот бог - застапник на громот и пошироко на небеските сфера.<sup>263</sup> Мотивот на елен, т.е. срна, придружен од големо фантастично суштество ликум на коњ, т.е. грифон и друго помало животно ликум на куче и волк, го наоѓаме и на стекците (спореди: **T.XXIX:3** и **T.XXX:2,3**; **T.XXXI** со **T.XXXIV:2**).<sup>264</sup>

### г) Свер со антропоморфна глава

Овој зоо-антропоморфен лик е застапен на две од прикажаните јазичиња и тоа, на обете лица на јазичето од *Tisavarkonj* (**T.XXXII: 1a,16**; детали: **T.XXIII:4,5**) и во пар, на јазичето од *Banbalma-Czebe puszta* (**T.XXXII:2a,26**; детаљ: **T.XXIII:8**). Врз основа на позицијата на овој лик во сцената, неговиот однос со другите ликови и обележјата на самата фигура, можеме да заклучиме дека се работи за лик со хтонско значење и супститут на волкот, мечката, Аждерот и недефинираниот свер, на десната страна од сцената, прикажана на втората група јазичиња (веројатно повторно куче, т.е. волк).<sup>265</sup> Како засебна фигура, или со присуство на јавач, се јавува на други варијанти од вакви појасни јазичиња, но и на други видови предмети од овој период, што веќе ги претставивме (стр. 177). Во оваа смисла, особено внимание заслужуваат три паралели: јазичето од Похорелице (**T.XXIII: 11**); релјефниот мотив од еден сребрен сад од Наѓ - Сент - Миклош, каде што јавачот е очевидно прикажан во борба со уште еден зооморфен опонент во вид на куче, т.е. волк (**T.XXIII:12 - 14**); една метална плочка од Велестино во Тесалија (**2**). Траењето на овој лик го проследивме од Месопотамија и културата на прицрноморските Сармати (**3,6,10**) преку раниот, и полниот Среден век (**7,9;T.XXIV:4**) сè до современиот словенски фолклор (**T.XXIII:1,15**). Нашите претходни анализи на овие митски фигури укажуваат на тоа дека тие го прикажувале хтонскиот бог во неговата зоо-антропоморфна манифестација.

<sup>262</sup> Но, може да се очекува од некои популации, доселени во Панонија од источните и северните делови на Европа и од Азија.

<sup>263</sup> За наведениот пример: И. Георгиева Българска ..., 41. За словенскиот громовник и Св. Илија како негов супститут, говорат бројни факти публикувани во мноштво студии (за овие факти и соодветната литература, види: Н. Чаусидис, Митските ..., 402 - 445).

<sup>264</sup> M. Wenzel, *Ukrasni* ..., T.LXXV - 3

<sup>265</sup> Овие заклучоци се базираат и врз нашите поранешни истражувања на овој лик (Н. Чаусидис, *Дажбог* ..., 36 - 39; Н. Чаусидис, *Претставите* ..., 60 - 63; Н. Чаусидис, *Митските* ..., 382-388; други средновековни примери на лик со овие обележја: Л. Дончева - Петкова, *Митологични* ..., 108 - 128).

За нашето истражување е особено значаен мотивот од еден дрвен сандак кој потекнува од катедралата во Терачина, Италија, датиран околу 9 век, кој покрај другите теории се поврзува со Бугарија или уште поконкретно со Македонија (детално види стр. 275).<sup>266</sup> Во едната од дуалистички конципираните сцени е јасно прикажана борба меѓу два лика - од една страна човек, кој во едната подигната рака држи нож или меч, а со другата го фаќа за рамо својот противник (Т.ХХIV:1). Тој, пак, како да скокнал врз човекот, закачувајќи се со предните канци за појасот, а со задните - за бедрата. Во втората, истиот хтонски лик е нападат од грифон кој му скокнал врз грбот, потпомогнат од уште едно животно (Т.ХХIV:2). Во обата случаја, телото на хтонското суштество ги носи сите обележја на тука прикажаната категорија зоо-антропоморфни ликови со негативен предзнак (спореди со Т.ХХIII): тело на лав или мечка; глава на човек, со нагласени мустаќи; опаш, чијшто крај се претвора во растение. Во долниот дел од првата композиција, меѓу фигурите е прикажан кружен предмет дополнет со розета. Во контекст на искажаните ставови за космолошкиот карактер на тука прикажаниот тип митски слики, даваме предлог, овој елемент да се протолкува како претстава на сончевиот диск околу кој, всушност, и се води борбата меѓу двата митски опонента.

Со овој тип зоо-антропоморфни фигури се заокружува листата на епифани на хтонскиот митски лик, т.е. хтонскиот бог, застапен на нашите јазичиња (*волк, мечка, аждер и зоо-антропоморфен лик*).

#### д) Антропоморфни ликови

На четири јазичиња од третата група се прикажани чисто антропоморфни машки фигури. На јазичињата од *Tiszafüred* (Т.ХХХIII:1a,16,3a), можат да се забележат некои нивни заеднички обележја (возрасен маж со канелирана брада и расчленета коса, облечен во едноставна, богато набрана облека). Ваквиот манир во обработката на драперијата говори за некакви врски со античките културни традиции, според наше мислење не толку во смисла на суштината на претставите (содржина, симболика), колку на нивните формални аспекти (изглед, манир на моделирање, облека). Овие релации би можеле да се базираат врз ромејското потекло на производителите на овој накит, или обука на локалните мајстори според античките занаетчиско-естетски принципи. На примероците од *Banbalma-Czebe puszta* (Т.ХХХII:2a,26) и *Комарно* (Т.ХХХIII:2a) е прикажан коњаник, јавнат на коњ или на погоре обработениот зоо-антропоморфен хтонски лик. Врз основа на веќе искажаните аргументи, можеме да заклучиме дека во поединечно застапените ликови од овој вид треба

<sup>266</sup> В. Ангелов, Българска ... , 9.



1



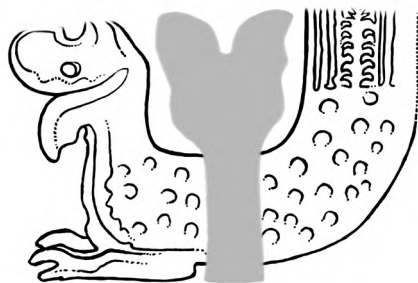
2



3



4



5



6



7

да го идентификуваме врховниот бог, покровител на небото, громот и воопшто на вселената.<sup>267</sup>

### f) Претстава на борба

Сметаме дека морфолошката анализа на сцените од приложените јазичиња и особено нивната симбиличко-иконографската анализа, придружена со компаративниот пристап, ја потврдува нашата теза според која, борбата меѓу двете тука прикажани фигури на животни или луѓе претставува ликовна манифестација на бинарните митолошки структури. Овие бинарни структури можат да одразуваат опозиција на начела од разни нивоа на егзистенција. Во претходните анализи, акцентот го ставивме на нивните базични макрокосмички аспекти и тоа, пред сè како диференцијација на одделните нивоа на вселената (небеско и земно ниво). Но, мора да нагласиме дека зад прикажаната борба може да стојат и други нивоа на значења:

- Хиерархизација и други односи меѓу космичките зони или елементите содржани во нив,

- Симболизирање на одредени трансформации во вселената (динамика и смена на одредени временски циклуси или некои категории што ги следат),

- Симболизирање на други апстрактни категории, врзани за човековата егзистенција (живот, раѓање, смрт...),

- Во поразвиените општествени средини, овие митски структури можеле да се користат (особено на ликовно ниво) и како симболи на одредени социјално-општествени или политички феномени (хиерархија на касти, политичка доминација, принцип на општествената организација во државата...)<sup>268</sup>

Сепак, во оваа фаза на истражување, бевме принудени, интерпретациите на прикажаната сцена на борба меѓу митските опоненти да ја сведеме само на горните - општи космолошки аспекти. Основна причина за оваа редукција е фактот што подлабоките социјално-општествени значења на ваквите слики не се толку транспарентни и бараат дополнителни податоци од разни сфери на културата и нивно продлабочено истражување низ соодветните научни дисциплини.

Заклучоците предложени во оваа глава наметнуваат релации со историските извори за религијата на Словените кои, земено во глобала, се запишани во истото време, а веројатно, и во истото географско подрачје во кое егзистирале тука прикажаните јазичиња. Тука мислиме на добро познатите наводи на Прокопиј за Сло-

<sup>267</sup> За ликовните претстави на овој бог кај Словените и односот со претставите на неговиот хтонски опонент: Н. Чаусидис, Претставите ... , 55 - 60; Н. Чаусидис, Словенските ... , 77 - 81; Н. Чаусидис, Митските ... , 453 - 477.

<sup>268</sup> За овие аспекти, на ниво на митските слики: И. Маразов, Видимият ... , 14; конкретно на појасните јазичиња од сличен тип: D. Mrkobrad, Arheološki ... , 83, 84.



вените и Антите, за нивниот врховен бог итн. Но, ова се оддалечува од примарниот мотив на оваа анализа, така што би можело да биде предмет на едно друго истражување. Доколку добиените резултати ги согледаме во контекст на хипотезите за раното присуство на дуалистичките ереси во културата на народите вклучени во големите миграции од раниот Среден век, произлегува уште едно можно глобално толкување на приказаните сцени.

Како што ќе видиме подоцна, тревојадното животно (најчесто елен и срна) во доцната антика и Средниот век често ја претставува душата на човекот, вклучително и душата на покојникот (види стр. 359). Доколку такво значење му дадеме на централното животно од приказаните јазичиња, целата сцена, т.е. борбата на другите два противставени лика за негово поседување, добива карактер соодветен на приказната од Мачва во која Бог се бори со Дабог, со цел да ги ослободи душите на умерените луѓе што овој пред тоа ги голтнал (спореди со текст - стр. 144).

## **VI**

### **БОГОМИЛСКИ ИМПЛИКАЦИИ НА ПАГАНО - СЛОВЕНСКИОТ ДУАЛИЗАМ**

Во претходните глави го претставивме дулистичкиот концепт во неколку конкретни феномени на пагано-словенската духовна култура. Во контекст на историските согледувања претставени во поглавјето II, можеме да кажеме дека се работи за митско религиски традиции кои се универзални за бројни индоевропски и светски религии. Поради тоа ни се чини најверојатно дека и нивното присуство во словенските традиции е или исконско или базирано на одредени дамнешни влијанија на некои други култури. Во нив, нешто појасно можат да се определат евентуални компоненти од иранските религии (авеста, маздаизам, зрванизам, зороастризам). Земајќи го предвид учеството на наведените религии во конституирањето на поновите дуалистички учења, како манихејството, гностицизмот, масалијанството, павликијанство, па и аријанство, не е исклучена можноста овие компоненти или дел од нив, да втасале во словенската култура во Средниот век, како непосреден продукт на проповедите и прифаќањето на овие еретички учења.

#### **1. Раносредновековен накит**

На претставените словенски двоплочести копчи (**T.XIX; T.XXVII**) и на јазичињата за појас (**T.XXIX-T.XXXIII**), датирани во 6, 7, и 8 век е мошне јасно присутен дуалистичкиот религиски концепт, при што опозициските начела се прикажани како противставени животни, или божества со човечки или зоо-антропоморфен изглед. Неговата генеза се должи на некои исконски митолошки системи во чијашто основа стоел концептот на бинарни опозиции. Но, конкретните ликовни релации меѓу сцените и фигурите прикажани на овој накит и оние од иранскиот етно-културен комплекс, упатуваат на можен удел и на некои конкретни дуалистички доктрини.

На можноста за присуство на еретичко-дуалистичка идеологија на словенските фибули упатуваат прикажаните германски

типови накит, на кои го идентификувавме митското дејствие специфично за Зрван и раѓањето на неговите два сина (Т.ХХII:5,6). Земајќи предвид дека во овој период германските Готи го прифатиле аријанството, па и масалијанството, не е исклучена можноста, овие мотиви на фибулите да не се плод само на нивните автохтони пагански традиции, туку и прифаќањето на еретичките дуалистички учења. Таквото објаснување, иако без доволно покритие од пишани документи, теоретски може да се однесува и на словенските двоплочести фибули, со оглед на сличноста на предметите, блискоста на двата етноса и нивниот соживот на исти територии и во исто време (Т.ХIХ; Т.ХХVIII).

## 2. Плочки од Велестино

Металните плочки од селото Велестино во Тесалија (датирани во 7 век) се поврзуваат со словенското племе Велегезити, кое според изворите, во раниот Среден век било населено во оваа област на северна Грција (Т.ХVIII:1,3,4). Пагано-словенскиот дуалистички аспект на митските ликови прикажани на нив, може да добие и одредени дуалистичко-еретички или конкретно-богомилски импликации, ако ги ставаме во сооднос со фактот што ова племе егзистирало точно меѓу регионите во кои се лоцираат две значајни богомилски организации: *дрогувитската* - во јужниот дел на Македонија и *милишката* - на Пелопонез. Иако племето Велегезити во изворите не се поврзува директно со еретичките движења, тешко е да се поверува дека тие не фатиле корен во рамките на ова словенско племе. Во прилог на тоа говорат неколку пишани извори во кои се посочува на активното присуство на ересите во регионот што го населувале, и тоа конкретно во Тесалија или нејзиното непосредно соседство (види стр. 118). Ни се чини умесна претпоставката за постоење и на некаква засебна велегезитска еретичка организација, која не се нашла во наводите на латинските извори поради тоа што не го преживеала атакот на Византија. На просторот на Тесалија, како и во Јужна Македонија и Пелопонез, се откриени и словенските двоплочести фибули, во кои дуализмот е имплементиран како базичен симболичко-иконографски концепт.<sup>269</sup>

## 3. Стеќци

Повеќе пати, во нашите анализи ги допревме стеќците - камените надгробни споменици од Босна и околните региони. На нив

<sup>269</sup> Н. Чаусидис, Раносредновековните ...

го најдовме небескиот бог (веројатно Сварог - аналоген на Зрван), опкружен со фазите од соларниот циклус (Т.ХХ:2,5,8,9). Го идентификувавме и неговиот син - Сонце (веројатно Сварожич или Хрс), прикажан како коњаник, воин и ловец (Т.ХХVI:6,7;Т.ХХХVIII:7,8). Ги допревме и сцените на кои, аналогно на панонските јазичиња е експлицитно прикажана борбата на двата митски опонента, застапена преку нивните зооморфни, зоо-антропоморфни, но и чисто антропоморфни хипостаси (Т.ХХХIV:1-4;Т.ХХХVI:4). Овие елементи, ставени во контекст на општо прифатениот став за интензивното и во еден период организирано присуство на еретичките учења во Босна (патаренство, т.е. катарство), овозможуваат толкување и во контекст на овие религиски доктрини.

Иако иконографијата на стеќците се истражува подолго време, денес сè уште во науката не превладеал доминантен концепт во однос на карактерот, етно-културната и религиска припадност на овие споменици, па оттука и значењето на нивната иконографија. Во нашите поранешни истражувања го акцентиравме паганскиот и особено пагано-словенскиот карактер на стеќците и нивната иконографија. Сега, во контекст на теоријата за симбиоза на словенското паганство и еретичките дуалистички доктрини сме подготвени, проширувајќи го својот досегашен концепт, во паганските мотиви од овие споменици да побараме и богомилски импликации. Со оглед на гробниот карактер на стеќците, тука особено значење мора да ѝ се даде на сотерологијата, т.е. на претставите за задгробната судбина на покојникот, односно спасот на неговата душа <sup>270</sup>

Во контекст на темата на ова поглавје која се движи околу митовите за небескиот бог, неговиот син и опонент, се решивме тука да ги претставиме можните богомилски толкувања на овие ликови, присутни на стеќците. Претставувањето на останатите елементи и аспекти го остваривме во следното поглавје на оваа книга, посветено на надгробните споменици (стр. 327).

#### а) Небески бог

Како што видовме, на некои претстави од стеќците е јасно претставен небескиот бог, опкружен со фазите од соларниот (и лунарниот циклус), односно денот и ноќта (Т.ХХ:2,5,8,9; Т.ХХI:7). Тоа ни даде право да го изедначиме со словенскиот врховен бог Сварог, но и со иранскиот Зрван, а можеби и конкретно со неговото значење на *“Бесконечно време”*. На некои од стеќците, на средновековните прстени од Косово и Србија (Т.ХХI:1-5), графитот од црквата во Горни Козјак (Т.ХХI:11), па и источнословенските народни везови (Т.ХХ:12,13), фигурата на овој вонвременски и панкосмички бог некогаш

<sup>270</sup> Такви обиди се и досега направени од страна на А. Соловјев (А. Соловјев, *Симболика ...* ; А. Soloviev, *Bogomilientum ...* ). Неговите толкувања ги прифаќа и Е. Палазова, (*Богомилски ...* , 15 и натаму).

добива форма на столб и дрво, што му дава значење на “axis mundi”, т.е. “столб на светот” и “космичко дрво” кое ја крепи вселената, ги поврзува космичките зони (подземје, земја и небо), ги симболизира редот и поредокот во универзумот. За нас е особено важно што на некои претстави се следи изедначувањето на фигурата на овој бог со други елементи од вселената.

На прстенот од Косово (Т.ХХI:4,14), неговите рамења и подигнати раце се претворени во месечев срп, прикажан во хоризонтална позиција, како месечев чун, додека главата - во зрачест елемент кој би можел да се идентификува како ѕвезда, но и како схематизирано сонце. Ваквата идентификација може да се протолкува во контекст на основниот сотеролошки концепт на дуалистичките доктрини (конкретно манихејството) со кои се објаснувало спасението на светлосните души на луѓето. Веќе напомниме дека по ослободувањето од телата на просветлените верници, светлосните души, низ “столбот на светлината” патуваат до месечината (претставувана како чамец) и потоа до сонцето, оттаму за да втасаат до рајот или “царството на вечната светлина”. Сметаме дека на прикажаниот прстен, фигурата на словенскиот панкосмички бог (можеби во релација со Зрван, присутен и во манихејската идеологија) е употребена како идеограм на оваа *космичка патека на спасението*. Иако во оваа слика се присутни сите елементи како и на постарите кавадаречки споменици (“столб на светлината”, “месечев чун”, “сонце”), тука е употребен друг концепт во ликовното претставување на нивното сотеролошко значење. Сите симболи се подредени во вертикален редослед (од долу кон горе), аналоген на митот за патувањето на душите од земјата до рајот. Во чиста, т.е. елементарна форма, овој симбол се јавува и на други стеќци, како оној од Лединац кај Мостар (Т.ХХI:10), каде што фигурата е сведена на засукан вертикален стап над чијшто горен дел, обликуван во вид на месечев срп, стои розета. На споменикот од Циста кај Имотски, композицијата ја сочинуваат одделни елементи (Т.ХХI:9), дополнети со вообичаениот пар розети, додека на оној од Горани кај Коњиц (Т.ХХI:8), стожерот е претворен во стап со држалка (патерица).<sup>271</sup> Сепак, мотивот на еден споменик од кавадаречката група (Крушица кај Свети Николе), по својот концепт се доближува на овие примери (Т.ХХI:6; цел споменик: Т.I; Т.III:6). Тоа е претставата на стилизиран столб со месечев чун на врвот, дополнета со пар лачни стрелки со врвовите упатени нагоре, како симболи на светлосните души што по столбот се искачуваат кон месечината (види стр. 159).

Издначувањето на телото на панкосмичкото божество со одредени космички елементи се јавува и во некои средновековни

<sup>271</sup> Слични толкувања на овие мотиви пласира и А. Соловјев, (Симболика ... , 151, 152).

книжевни дела за кои се смета дека имале одредена врска со дуалистичките еретички учења. Таква е наредната епизода од *“Легендата за Тиверијадското Море”* во која се претставува една космогонија и есхатологија, блиска на богомилската. Во неа Господ Саваот - “беспочетниот татко” го создава светот од деловите на своето тело: Исус од срцето, Светиот Дух од устата, мразот од лицето, громот од гласот, молњата од словото, сонцето од внатрешноста на ризата (облеката), а месечината од своето лице.<sup>272</sup>

Фигурата од прикажаните прстени од Србија, од двете страни се придружени со симетрично поставени птици, што на прв поглед потсетува на сличните христијански евхаристични композиции со пар пауни (Т.ХХI:2,4). Разликата е во централниот мотив кој го симболизира врвното божествено битие. Во нашите примери тоа не е фонтана или сад од кој се напиваат птиците, туку космичкото дрво или столбот на светот кој застапува еден друг сотеролошки концепт, симболички прикажан како искачување по “столбот на светлината” и патување со помош на небеските светила (месечина и сонце) до “царството на светлината” (види стр. 30). Во нашиот случај, душите на верниците можат да бидат претставени не само преку пауни, туку и други птици, на пример лебеди или гуски, земајќи предвид дека во еретичките апокрифи (на пример “Легендата за Тиверијадското Море”), тие се јавуваат како замена на паунот.<sup>273</sup>

### б) Соларен бог

Човечкиот лик со глава во вид на соларен диск, на стеќците се јавува доста често. Прикажан е во две основни варијанти. Едната е во вид на стоечка фигура, често со една подигната рака и со предимензионирана раширена дланка (види стр. 333; Т.ХLVIИ). Другата е во вид на коњаник кој јава на коњ, најчесто со оружје во рацете, во сцената придружен со други животни - најчесто елен (Т.ХХVI:6,7; Т.ХХХVIII:7,8). Оваа сцена остава впечаток на лов во кој соларниот коњаник го тера, односно го лови животното. Во досегашните истражувања го посочивме космолошкиот карактер на овој лик, поврзувајќи го со словенскиот соларен бог, неговото движење низ вселената и промената на годишните времиња што ги предизвикува. Во контекст на гробниот карактер на спомениците на кои е прикажан, го посочивме и есхатолошкиот контекст на овие сцени, на што укажуваа и други истражувачи. Во основа тоа е концептот на поистоветување на соларниот циклус со раѓањето, умирањето и воскреснувањето на човекот, т.е. неговата душа.<sup>274</sup> Овие стари соларно-ес-

<sup>272</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 152; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...*, 31, 32; Дрвото (конкретно кипарисот) над кој е претставена месечината или сонцето го симболизира андрогинот (Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...*, 31).

<sup>273</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...*, 21.

<sup>274</sup> Н. Чаусидис, *Митските ...*, 288 - 316; В. Gabričević, *Studije ...*, 7 - 88.

хатолошки концепти можеле успешно да се вклопат и во дуалистичките еретички доктрини, во кои сонцето играло важна улога во претставите за спасението на душата, при што со него се изедначувал и самиот спасител - Христос (конкретно кај манихејците). Согледувајќи ги овие сцени во контекст на приказните од Мачва, можно е да ги интерпретираме како лов во кој Бог, како еквивалент на позитивното начело, претставен преку својот син Сонце, ги лови праведните човечки души, ослободувајќи ги од нивната земна плот и поседништвото на хтонскиот бог.<sup>275</sup>

#### 4. “Хроника на светот” од Јован Малала

Сметаме дека наведените резултати од истражувањето на митските слики и нашата анализа на пасусот од “Хрониката” на Малала упатуваат на следниот заклучок, кој го најавивме во претходните глави.

Словенската варијанта на прастариот дуалистички мит не се нашла во словенскиот превод на ова дело благодареејќи на досетливоста на нејзиниот преведувач, туку како резултат на подолготрајни органски проткајувања на словенското и иранското духовно јадро. А тие, можеле да се случуваат во кои било од фазите на хронолошката листа што ја приложивме во главата посветена на овој проблем (види стр. 107). Согледувајќи ги сега паралелно, предложената реконструкција на митот од “Хрониката” и неговата иранска паралела (митот за Зрван), со народните приказни и преданија (за Дабог од Мачва, за Сребрениот цар и неговите еквиваленти), можеме да ги одделиме двата основни слоја на оваа митска структура:

- *паганско-дуалистички*, во кој, покрај словенската, можно е и присуството на старобалканската и античката компонента,

- *богомилско - дуалистички*, во кој е сосем веројатно присуството и на елементи од други дуалистички еретички учења.

*Паганско - дуалистичкиот слој* е одразен низ народните преданија за Сребрениот цар и неговите еквиваленти, а делумно и низ Дабог од мачванската приказна. Во нив хтонскиот лик е господар на подземјето, на земните води и на сите други земни богатства. Тој ги заробува сонцето и девојките, а се бори со Бог - својот небески опонент. Опозицијата на овие ликови не е етички мотивирана, туку се одвива поради одржување на хармоничната динамика на вселената.

*Богомилскиот слој* е одразен во приказната од Мачва, во некои елементи од преданијата за Сребрениот цар и во пасусот од Малалината “Хроника”. Во овој слој, опозицијата на двата противста-

<sup>275</sup> Бројни примери на вакви сцени: M. Wenzel, *Ukrasni ...*, 397, 398; толкувања: A. Соловјев, *Симболика ...*, 170, 171; E. Папазова, *Богомилски ...*, 19.

вени бога и основното сиже се етички определени: Дабог ги заробува душите на луѓето, а Бог ги ослободува; епохата на Сонцето-Цар е позитивна во однос на онаа на Дажбог (имплицитно).

Постојат докази дека во богомилството или пошироко во средновековните дуалистички доктрини бил присутен еден псевдо-историско-космолошки концепт, аналоген на оној од “Хрониката”. Во богомилството тој можел да доспее од постарите дуалистички учења и од псевдоисториските книжевни дела, кои во форма на апокрифи егзистирале пред и во времето на појавувањето на ова движење. Најраната обработка на овој концепт (познат и пред тоа во форма на мит за *златниот век*) се наоѓа во учењето на *гностиците* и на *монтанистите*, разработени во “*Тајната книга*” и делото “*За трите царства*”. Според нив, следот на епохите од човековата историја е продукт на фазите од божественото откровение. Притоа, на секоја повремено манифестирана еманација на христијанската божествена тријада (*отецот, синот и духот*), соодветствува по едно овоземско царство. Истиот концепт е присутен и кај *Мани* - основачот на манихејството, базиран на Монтан, но можеби и на месните ирански митови, како оној за Зрван (спореди стр. 152). Според Д. Драгојловиќ, заедничко за двете учења е **хилијазмот** “*односно верувањето во доаѓањето на третото илјадагодишно царство на светиот дух, што манихејците и богомилите го викале Параклит, кој ќе воспостави вистинско духовно единство меѓу луѓето*”. Овој концепт ќе заземе важно место во богомилската идеологија и тоа особено во нејзините општествено-социјални сфери. Ќе добие карактер на есхатолошка визија за идната епоха, во која ќе бидат елиминирани сите зла присутни во човековата земна егзистенција, раководена од принципот на злото. Покрај другото, таа ќе одигра значајна улога и во мотивирањето на народните востанија кои од 10 до 13 век ќе бидат мошне чести на просторите на централниот Балкан и особено во Македонија.<sup>276</sup>

Ова го потврдува еден религиско-политички трактат за кој се смета дека бил создаден од македонските богомили, во времето на цар Самоил, а се зачувал преку подоцнежни преписи од 16-17 век. Во него се претскажува скорашната пропаст на “*грчкото царство*” (= Византија) како *период на откровението на бог отец*, по што се прорекнува доаѓањето на “*бугарското*” (= словенско), како *царство на духот*, а на крај и на “*аламанското*” (= германско), како *царство на синот*.<sup>277</sup>

Во основата на овој концепт стои една еретичка доктрина која ја негира идејата за едносушноста на Бога, својствена за орто-

<sup>276</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 10; цитат: Д. Драгојловиќ, *Улогата ...* , 105; D. Dragojlović, *Bogomil ...* ; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...* , 126, 127, општо за темата: 118 - 129.

<sup>277</sup> Р. М. Грујиќ, *Легенда ...* , 198 - 200. Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 10; Д. Драгојловиќ, *Улогата ...* , 104 - 108; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...* , 126, 127.



доксното христијанство, при што се пласира нејзиното расчленување во временска и во аксиолошка смисла. Веќе спомнавме дека како ерес е осудувана во рамките на аријанството, но била својствена и за останатите ереси, вклучително и богомилството.<sup>278</sup> Сметаме дека хилијастичкиот концепт е присутен и во “Хрониката” на Мала-ла, но имплицитно и делумно, така што етапните царства се персоналицирани преку имињата на пагански богови, тука претставени и како цареви.<sup>279</sup> Споредбата со словенскиот превод на “Хрониката”, јасно говори за адаптација, изведена со замена на античките божества / цареви со словенски еквиваленти, при што на прв поглед отсуствува третиот бог. Но, ако се прифати нашето расчленување на *Сонце - Цар* и *Дажбог*, како два лика и два сина на Сварог, резултатот покажува совршено поклопување со горенаведениот концепт. Еве врз база на што е изведена оваа адаптација:

- *Бог отец* е заменет со *Сварог* (прастар врховен бог на Словените и татко на боговите), еквивалент на иранскиот *Зрван*.

- *Бог син* е заменет со *Дажбог* (словенски хтонски бог, покровител на земната зона на светот, аналоген на Црнобог и Велес), еквивалент на негативниот Зрванов син *Ахриман*.

- *Бог дух* е заменет со *Сонце - цар* (словенски соларен бог, именуван и како Сварожич, и Хорс), по својот етеричен карактер најблизок на “светиот дух” и аналоген на *Ормузд* - позитивниот син на Зрван.

Но, доколку во верзијата на “Хрониката”, користена за преводот сепак постоеле два бога (Феост и Аполон, а поверојатно и уште два пред нив - Местром и Еремија / Хермес<sup>280</sup>), тоа е сигурен показател дека при словенскиот превод и адаптација е користен друг модел, во кој биле застапени три митски ликови, меѓу кои очевидно постоел друг систем на субординација, сосем различен од оној, својствен за ортодоксното свето тројство. За овој друг модел говорат пишаните извори.

Според некои од нив, во основата на средновековните дуалистички учења, стоела една специфична тријада, составена од *Бог - Отец*, *Сатанаил* како негов постар син и *Исус Христос*, како помлад син. Најстариот ваков извор (крај на 9 - почеток на 10 век) е *Јован Егзарх*, кој полемизирајќи со “*манихеите*” и “*словенските пагани*”, го наведува убедувањето на еретиците дека “*ѓаволот е постар божји син*”. Освен за карактерот на еретичкото тројство, овој извор дава драгоцените факти и за една појава за која говоревме на почетокот од ова поглавје - паралелното егзистирање, а можеби и заемно проткајување, на два религиски система: дуалистичко-еретичкиот и па-

<sup>278</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 9, 10.

<sup>279</sup> Можеби се работи за поинаков концепт, односно митот за четирите епохи: златна, сребрена, бакарна и железна? (види: Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - *Антиќ, Митологумена ...* , 124).

<sup>280</sup> Н. Lovnjanski, *Religija ...* , 71.

гано-словенскиот. Освен наведената тријада, познати се и нејзини други, модифицирани варијанти, во кои Сатанаил е претставен како “паднат ангел”, помокен од Христос, или пак, како главен помошник на Бог - Отец.<sup>281</sup>

Постојат наводи во кои членовите на оваа тријада (освен Отецот) се претставени како еманација на претходниот. Според *Ев-тимиј Зигабен*, сите тројца егзистираат во “пред-вечниот” или “добриот татко”, кој во одреден момент го еманира од своето срце “словото” кое е “син” и “бог”, а словото натаму “светиот дух”. И во *Легендата за Тиверијадското Море*, Господ Саваот - беспочетниот татко, го создава својот возљубен син Исус, така што го одделува од своето срце.<sup>282</sup>

Во оваа смисла се интересни паралелите на овие концепти со иконографијата на словенските двоплочести копчи. На еден нивни подтип идентификувавме схематизиран лик, соодветен на небескиот бог (Сварог?) од велестинската плочка, во чијашто генитална зона е прикажан срцевиден мотив, свртен со врвот нагоре (пример: **Т.ХХVII:1**). Обликот и локацијата на овој елемент, во релација со присуството на вулва во претставата од Велестино (**Т.ХИХ:3,8,9**), укажува на постоењето слично сиже и на овој ранословенски накит. И во овој случај се можни ирански паралели, во кои едниот од синовите на Зрван се раѓа од неговите гради, што подразбира дека бил сместен и во срцето, лоцирано во таа зона.<sup>283</sup>

Има и уште една можност за поврзување на овој накит со прикажаните еретичко-дуалистички митови. При нашите претходни истражувања (надвор од сега применетиот дуалистичко-еретички контекст), на едниот од тука прикажаните типови фибули, во полукружната плочка го идентификувавме ликот на хтонскиот бог, втопен во брановидниот, т.е. цик-цак орнамент (= идеограм на вода) (**Т.ХХVII:5-8**). Заклучивме дека ова втопување може да биде резултат на два стремежа: симболичкото изедначување на овој бог со водата, како еден од елементите што тој ги застапува; обид да се прикаже дека хтонскиот бог е во водата, при што неговиот лик, гледан однадвор, се деформира низ разбрануваната површина. Сега пронајдовме и конкретно сиже кое би одговарало на второто толкување. Се работи за еден пасус од забранетата средновековна книга *“Разумник”* или *“Беседа на трите светители”* (според некои мислења богомилско дело, напишано од поп Еремиј). Во него се говори како Господ го создал ѓаволот: *“Кога бог ги направи небото и земјата и ја*

<sup>281</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 10, 110; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 45, 133, 182, 194; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 127, 130, 163, 171, 173.

<sup>282</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 133; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 152. Мотивот за “преродувањето” на Христос од страна на Господ се наоѓа во една македонска приказна (Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...*, 36, 37).

<sup>283</sup> За фибулите, за симболиката на срцето и неговата релација со вулва: Н. Чаусидис, *Раносредновековните ...*, 343 - 349, 565, Т.Г31; Т.Г56; Т.Г57.

виде бог својата сенка (= одраз?) во водата, рече - излези брате и биди со мене. И тој излезе како човек и господ го нарече Самаил”.<sup>284</sup> Важно е што и во ова дело (т.е. во некои негови редакции) се јавуваат словенски теоними, придружени со туѓи, несловенски етнички определувања и со карактер на луѓе, т.е. владетели (“елленскиот старец Перунъ и Хорсъ жидовинъ” - елинскиот старец Перун и Хорс - евреинот).<sup>285</sup> Ова може да значи дека зад нивното присуство во ова дело стоел истиот концепт како оној во преводот на “Хрониката” на Малала - изедначување на словенските богови со некакви владетели, како репрезенти на древни епохи.

Во еретичко-дуалистичките учења, субординацијата на наведената тријада била спроведена и на просторно-космолошко ниво. На таткото му припаѓала хиперкосмијата, на Сатанаил - власт на земјата, додека на Христос - власт на небото. Во некои наводи, Сатанаил, т.е. ѓаволот е претставен не само како постар, туку и како посилен од Христос, но и како творец на земниот свет. Во други, Бог е творец на наднебескиот свет и владее со седумте повисоки неба, а неговиот опонент - “господарот на овој свет”, управува со осмото - видливото небо, во кое ќе ги внесе сонцето и човековата душа, така што ќе ги украде од наднебескиот свет. Се прорекнува дека владеењето на Сатанаил ќе трае 7 века, односно сè до доаѓањето на Христос.<sup>286</sup>

Д. Драгојловиќ приложува факти според кои наведеното тројство се базира врз гностичкиот систем (би додале: и иранско-зрванистичкиот), кој на Балканот го прифатиле тракиските евхити (= масалијани), богомилите од Македонија и разни други дуалистички секти во Европа. Смета дека неговиот основен концепт на историско развлекување на екстремно дуалистичките начела е пред сè обележје на павликијанството, а не и на богомилството.<sup>287</sup>

Изнесените факти за дуалистичко-еретичкото свето тројство ни даваат една нова позиција во согледувањето на словенскиот превод (сега со поголема сигурност би рекле - адаптација) на “Хрониката” на Малала. Присуството на траги од дуалистичкиот и хилијастичкиот концепт во неа, како и хипотезите за јужнословенската (бугарска или македонска?) генеза на нејзиниот словенскиот превод, упатуваат на можноста дека овие адаптации се изведени од страна на словенските богомили или припадници на некоја слична ерес. Во тој контекст може да се бара и причината за губењето на дуалистичкиот однос меѓу трите лика, т.е. изедначувањето на хтонскиот Дажбог и Сонцето-Цар. Од наведените три главни претпостав-

<sup>284</sup> Цитираното сиче и наведените тези се според Д. Ангелов (Богомилството ... , 276 - 278); сличен концепт е присутен и во една македонска народна приказна: Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 39.

<sup>285</sup> А. Калоянов, Старобългарското ... , 164, 165.

<sup>286</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 110, 111; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 133; Д. Ангелов, Богомилството ... , 129, 130, 133.

<sup>287</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 10, 19, 110; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 182.

ки (види стр. 155) ја сметаме за веројатна третата, според која промената настанала така што непожелниот, дуалистички интониран превод бил адаптиран за една ортодоксна христијанска средина (на Балканот или во Русија). Не е исклучена можноста дуализмот да бил латентно присутен или секундарно воведен уште во грчката верзија, користена при преводот. Во прилог на ова одат согледувањата дека и самиот Јован Малала се служел со апокрифи во кои биле присутни еретички елементи; дека потекнувал од Сирија, каде што дуалистичките учења биле мошне рано и интензивно присутни. Иако е евидентен процесот на подоцнежното услогласување на апокрифите во однос на правоверното учење, дуализмот во нив никогаш не бил елиминиран. Оттука, како често обележје, тој не се јавува само во апокрифите, туку и во останатите византиски и словенски средновековни книжевни дела. Сличен концепт на адаптација, т.е. замена на античките божества со словенски еквиваленти е применет и во словенскиот превод на *“Романот за Александар”*, за кој исто така постојат претпоставки дека е реализиран од страна на богомилите. Наместо како син на Зевс, Александар во него се наведува како *“синъ божиј Поруна велика”* (син божји на великиот Перун).<sup>288</sup>

Проблемот на Малалината *“Хроника”* и нејзините словенски преводи и интерполации е секако многу посложен отколку што се сметало. Како што се гледа, во настанокот на ова дело и на неговите подоцнежни адаптации, преводи и преписи, а во тие рамки и на словенскиот, биле вклучени компоненти од разни религиски, културни и идејни системи. Нашите согледувања на дел од овие пластови не ги сметаме ниту за совршени, ниту, пак, за конечни, туку како уште еден обид да се трасираат некои нови насоки во расчленувањето и толкувањето на овие компоненти, со цел да се расветли исто толку сложениот проблем на словенската духовна култура во Средниот век.<sup>289</sup>

## 5. Богомилството и средновековните востанија во Македонија

Од претходните глави може да се заклучи дека во Средниот век, во духовната култура на Јужните Словени постоел мит кој историското време го осмислувал како некаков логичен след на етапи кои одразуваат однапред замислен концепт. Има јасни показатели дека во рамките на средновековните еретички учења, а во тие

<sup>288</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 185, 186, 194; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 169, фуснота 35. За *“Романот за Александар”*: Н. Lovmjanski, *Religija ...*, 74,75; V. J. Mansikka, *Die Religion ...*, 304; за Малала и ересите: В.Г. Луконин, *Картир ...*, 65.

<sup>289</sup> За целата сложеност на проблемот околу *“Хрониката на Малала”*, види: Н. Lovmjanski, *Religija ...*, 71 - 76.

рамки и во богомилското, бил присутен преку тројството *Бог - Сатанаил - Христос*, но сметаме дека постоел и во изворната словенска паганска религија: *Небески бог (Сварог, Белобог) - Хтонски бог (Дажбог, Црнобог, Велес) - Соларен бог (Сварожич, Сонце-Цар, Хрс)*. Апсолутната соодветност на словенските еквиваленти за богомилската тријада, вклучени во словенската адаптација на “Хрониката” на Малала, говори за постоењето на веќе готов систем, со аналогна тројна структура кој авторот само го употребил во својата адаптација. Иако присуството на овој систем може да се должи со влијанието на средновековните ереси врз паганската словенска култура, сепак ни се чини многу поверојатно дека тој бил присутен и пред тоа. Тука мислиме на интеракцијата со иранското јадро во старата татковина на Словените (*Зрван - Ахриман - Ормузд*), односно истата митска парадигма која одиграла решавачка улога за присуството на наведената тријада и во средновековните ереси.

ирански	Зрван	Ахриман	Ормузд
христијан. еретички	Бог	Сатанаил	Христос
пагано-словенски	Сварог Белобог Свантовид / Перун	Велес Црнобог Триглав / Тројан	Сварожич Радогост Хрс
Хроника на Малала	Бог	Дажбог	Сонце - Цар

Двојните релации на секој член од оваа тригонална културолошка структура очевидно создале силно магнетно поле кое генерирало бројни манифестации на наведената митска структура. Како што видовме, таа се нашла во средновековите книжевни дела, проповедите на еретичките учители, народните приказни и преданија, а во вид на слика и на накитот што го обележувал и штител човекот, како и на надгробните споменици што го ветувале спасот на неговата душа по смртта. Има јасни сознанија дека како концепт бил употребен и во осмислувањето на овоземниот живот, односно негирањето на неговата “сегашна негативна фаза” и придвижувањето кон некоја “посовршена идна етапа”.

Веќе спомнавме дека дуалистичко-еретичката варијанта на светото тројство била употребена во таканаречениот *хилијастички концепт* на толкување и прорекнување на развојот на историјата, при што *минатото* се категоризирало како епоха на Богот - Татко, *сегашноста* како време на Сатанаил - негативното начело, злото, материјата и мракот и *иднината*, како епоха на Христос - позитивното начело, доброто, духот и светлината. Во контекст на овој или на некој постар систем, се појавил и еден друг негов пагано-словенски

еквивалент, кој очевидно бил поприфатлив во сферите на народната култура, каде што длабоката вредносна градација на епохите ќе се претстави преку словенските богови, чијашто симболика била сè уште длабоко вткаена во колективната свест на масите.

Ако објективно лошиот живот бил поттик човекот да се придвижи од пасивноста и мртвилото условени од сиромаштијата и теророт и да тргне во дејство за нивно надминување, тогаш веруваме дека овие исконски системи биле употребени во насочувањето, осмислувањето и истражувањето во тоа дејство, односно надежда во неговото успешно завршување. Има индиции дека токму во оваа смисла, наведениот концепт вклучен во богомилското учење и другите ереси, извршил влијание во поттикувањето на неколку востанија на Балканот. Искажани се тези дека богомилството и другите еретички учења имале мошне голем удел во идеолошкото организирање и реализирање на некои такви востанија во Македонија.<sup>290</sup>

#### а) Востанието на комитопулите

Востанието е дигнато против византиската власт, во 969 год., од страна на кнез Никола и неговите четири сина Давид, Мојсеј, Арон и Самоил. Се смета дека започнало во регионот на југозападна Македонија во која Никола бил локален комит (*komes -tis, m.*), на што посредно укажува локацијата на престолнините на Самоиловата држава, која ќе произлезе од востанието (Преспа и Охрид). Повеќе факти, од кои дел веќе наведовме, говорат за вклученоста на богомилите (или воопшто еретиците) во ова востание: отворената толерантност на Самоил кон ова движење; еретичката припадност на неговата ќерка Косара и нејзиниот брат - Гаврил Радомир (според житието на Јован Владимир); вклученоста на еретиците во востанието на Петар Делјан, внукот на Самоил; присуството на ерменската етничка компонента во семејство на Никола, која била еден од главните носители на ересите во Македонија; поклопување на јадрото на државата (територија на востанието) со дел од територијата на Дрогувитите, носители на засебна еретичка организација (види карта на **T.XVII**).<sup>291</sup> Овие факти ги потврдува и наведениот религиско-политички трактат создаден од македонските богомили во времето на цар Самоил, а зачуван според подоцнежни преписи. Токму овој трактат ја прикажува можната митолошко-идеолошка база на востанието на комитопулите.<sup>292</sup>

Приложуваме еден модел, како можел Самоил да се вклопи во хилијастичкиот концепт кој стоел во основата на овој трактат.

<sup>290</sup> Д. Драгојловиќ, Улогата ... ; D. Dragoljović, Bogomil ...

<sup>291</sup> За односот на Самоил и богомилството: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 10, 18,55,56,78,102; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 44,97,151,158; Д. Ангелов, Богомилството ... , 272-274. М. Ангеловска - Панова, Богомилството ... , 88 - 93.

<sup>292</sup> Д. Драгојловиќ, Улогата ... ; Р. М. Грујиќ, Легенда ...

Помислуваме дека еден од поттиците за неговата идентификација како конкретен лик, со идеалниот митски модел било и неговото име - Самоил, во релацијата со вториот член од еретичката тријада - Сатанаил познат и под името Самаил.<sup>293</sup> На прв поглед релацијата е сосем несоодветна, со оглед на негативниот предзнак на овој митски лик. Но, постојат јасни показатели дека некои еретици упатувале почит и кон него, сметајќи го за владетел на “земното царство”, чијашто моќ треба да се респектира (види стр. 268), или земајќи ја предвид неговата, во основа (некогаш) позитивна природа на *ангел* (“паднат ангел”), *сенка на Бога* (види го митот - стр. 230) и функцијата на негов *главен помошник*. Ваквата улога на Самоил, наметната од неговото име, добивала во контекст на хилијастичкиот концепт уште една позитивна конотација, бидејќи неговиот митски имињак се сметал за *последен владетел на земјата до доаѓањето на Христос*. Оваа аналогија, во масовната култура можела да му даде карактер на *непосреден предвесник на доаѓањето на вистинскиот спасител - Христос, па дури и улога на подготвувач на овој епохален чин*.

### б) Востанието на Петар Делјан

Во 1040 г. било кренато уште едно востание, овојпат на чело со Петар Делјан - внук на Самоил. Тоа опфатило голем дел од Македонија и централниот Балкан. Како плод на репресиите кои настанале по неговото скорошно задушвање, од Македонија во Италија ќе пребегаат бројни жители на овој дел од полуостровот, меѓу кои и еретици кои очевидно биле вклучени во востанието. Во еден латински извор (“**Барски анали**”), тие се наведуваат како “*Македонци и павликијани*” (види стр. 119). Во прилог на богомилската идеолошка подлога на ова востание упатува и самото потекло на Делјан, како потомок на Самоил, односно комитопулите, особено со оглед на веќе спомнатата еретичка припадност на Самоиловите деца - ќерката Косара и нејзиниот брат.<sup>294</sup>

Имаме индикации дека и зад името на Петар Делјан, застанала некаква инсинуација во однос на хилијастичкиот концепт. Првин треба да се нагласи дека денес се води дискусија околу второто име на оваа личност, со оглед на тоа што во изворите се наведува под неколку варијанти (*Делјан, Долјан, Оделјан*). Дискусијата се сведува на тоа, која од овие варијанти била изворна и каков карактер носела (како име или прекар). Не навлегувајќи во оваа дискусија, наведуваме само една од тезите вклучени во неа која ја допира нашата тема.<sup>295</sup> Имено, М. Диниќ пласира мислење според кое, второ-

<sup>293</sup> За Самаил: Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 127, 277, 278.

<sup>294</sup> За пребегањето востаници: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 62; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 18; Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 286; за еретичката припадност на Косара и нејзиниот брат: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 54,55; Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 272;

<sup>295</sup> С. Антолјак, *Средновековна ...* , 711 - 725; М. Диниќ, *Из наше ...* , 237, 238.

то име на Петар Делјан имало карактер на прекар, при што примарната форма била *Оделјан* и значела “Победник”. Во прилог на ова, меѓу другото тој приложува фрагмент од апокрифниот летопис “Сказание Исаија пророка” (во литературата познато и како “Видението на Исаија”), во кој се спомнува смена на некави легендарни (бугарски?) владетели (“И по томъ изыде инь царь именемъ Гагань, а порекло мое Оделънь краснь зѣло”).<sup>296</sup> Важно е што наведениот легендарен крал се спомнува во едно апокрифно книжевно дело со еретичко-дуалистички обележја, чијашто словенска редакција настанала во Македонија и сосем веројатно била користена од страна на богомилите.<sup>297</sup>

За нас е најинтересно што наведениот крал, во ова дело е очевидно ставен во едно сиче со хилијастички карактер, што со оглед на релацијата со второто име на Петар Делјан упатува на две можности. Според едната, неговата првична форма била *Оделјан* и имала карактер на прекар, настанат во контекст на наведениот апокриф - како идентификација на новиот водач со некој од митологизираниите цареви од апокрифот. Не е помалку веројатно дека изворот на второ име му било *Делјан* или *Долјан*, при што формата *Оделјан* настанала како прекар, произлезен од секундарна идентификација на водачот со идеолошката матрица на неговото востание, односно со едниот од ликовите присутни во хилијастичкото сиче од апокрифот. Во прилог на ова говорат некои од изворите, во кои второто име на Петар се посочува како прекар, т.е. име кое сам си го дал.<sup>298</sup> Со оглед на датацијата на апокрифот (веројатно во 11 век), не е исклучена и обратната насока на истиот феномен (според нас помалку веројатна), односно дека името на Делјан (*Оделјан*) се нашло во апокрифот како резултат на хероизацијата и митологизацијата на овој водач. Имено, овој процес можел да продуцира одредено предание, еп, или песна која се евоцирала низ народот во време на самото востание или по неговото задушвање. Оттука ваквиот легендарен карактер на Делјан можел да премине во апокрифот кој во тоа време, или нешто подоцна, се пишувал или препишувал во Македонија.

По овие релации, ни се чини помалку веројатна можноста дека врската меѓу Делјан и наведениот легендарен цар од апокрифот “Сказание на Исаија” претставува случајно поклопување. Сметаме дека во прилог на ова одат и наредните примери.

### в) Востанието на Ѓорѓи Војтех

Востанието започнало во 1072 г., со јадро во регионот на Скопје. Нема непосредни факти за учеството на еретици во него, но так-

<sup>296</sup> М. Динић, Из наше ... , 238; С. Антолјак, Средновековна ... , 711 - 713.

<sup>297</sup> Д. Драгојловиќ, В. Антик, Богомилството ... , 31 - 33.

<sup>298</sup> С. Антолјак, Средновековна ... , 719, 721.



ва потенцијална можност дава фактот што и во ова востание ќе биде вклучена “Самоиловата компонента”. Имено, во движењето ќе земе учество зетскиот кнез Михаило (роднина на семејството на Самоил), помагајќи го со свој воен одред. Првенците на востанието, во Призрен, ќе го прогласат неговиот син Константин Бодин за цар. Постојат мислења дека овој чин, односно статусот цар, на К. Бодин ќе се базира врз наведените митологизирани политички концепти на богомилите.<sup>299</sup>

### г) Востанието на Стрез

Востанието на Стрез е кренато во 1207 г., веројатно како плод на ослабнувањето на византиската контрола на Средниот Балкан, предизвикана со наездата на Крстоносците. Јадрото на востанието било лоцирано во централна и југоисточна Македонија, и тоа, барем повремено, на југ досегало до областите северно и северозападно од Солун (градот Бер), а на север до Просек (Демир Капија) и Струмица. Но, подоцна зафатило значително поголеми територии, на север до Скопје и Полог, на запад до Пелагонија, а на исток до реката Струма.<sup>300</sup> За врските на ова востание и богомилството веќе говоревме (стр. 117). На него укажуваат следниве факти: временското и територијално поклопување со “тиранијата” и “власта на Дрогувитите”, наведени кај Д. Хоматијан, врзани за подрачјето на Бер и Полог; врската на ова востание со Дрогувитите, што посредно имплицира релации и со дрогувитската еретичка црква; наведувањето на Стрез во српските извори, како припадник на “племето Готи” или на некој кој “се присвоил кон своите Готи”, како можен погрден термин кој носел значење на еретици.

### д) Востанието на Добромир Хрс

Постојат претпоставки дека Добромир Хрс околу 1185 г. ја имал во свои раце областа околу Струмица. Но, јасни сознанија за неговата дејност имаме дури околу 1196 г., кога се знае дека поради загрозување на областите околу градот Сер, тој бил првин затворен од страна на Византијците, потоа ослободен и назначен како одговорен за одбраната на Струмица. Наоѓајќи се на оваа важна функција, користејќи ја незавидната моментна воено-политичка позиција на Византија, Хрс повторно се одметнал и започнал со постепено ширење на своите територии (главно областите околу Просек). По неуспешните походи против него, Византијците се решиле да склучат мировен договор, но и по него Хрс продолжува со своите акции. Сега во нив го вклучува Манојло Камица - еден од најважните византиски војсководители, така што заедно тргнуваат во освојување на

<sup>299</sup> D. Dragojlović, *Bogomil ...*, 51, 52; M. Ангеловска - Панова, *Богомилството ...*, 95.

<sup>300</sup> Ф. Баришиќ, Б. Ферјанчиќ, *Вести ...*, 51 - 56; Т. Томоски, *Македонија ...*, 482; Р. Радиќ, *Обласни ...*, 223 - 234; К. Ациевски, *Пелагонија ...*, 125 - 132.

околните области - првин Пелагонија, а оттаму на југ кон Тесалија, раздвижувајќи ги притоа и пределите на Средна Грција и Пелопонез. Откако ќе ја увидат големата опасност од Хрс, Византија и Бугарија стапуваат во сојуз против него. Нешто пред 1204 г., нивниот сојуз ќе го предизвика поразот на овој областен господар.<sup>301</sup>

Не постојат конкретни и сигурни факти за потеклото на Добромир Хрс. Иако во некои извори се наведува дека бил Влав (во ова време епитет со непрецизно значење), неговите две имиња јасно укажуваат на словенско потекло. Новите истражувања ги оспоруваат и неговите врски со која било од соседните држави, при што го акцентираат карактерот на самостоен владетел, кој имал амбиција да создаде сопствена држава.<sup>302</sup>

Оваа историска личност веќе ја допревме во нашите поранешни истражувања, поради релацијата на неговото второ име Хрс со името на пагано-словенскиот бог Хрс / Хорс. Притоа претпоставивме дека се работи за прекар кој можеби бил даден од страна на неговите поданици, базиран на симболичката релација *сонце = соларен бог = владетел родоначалник*, која е евидентирана во источнословенските и постарите скитски традиции.<sup>303</sup> Во оваа пригода, имаме намера посериозно да ја аргументираме оваа врска и да ја протолкуваме во контекст на тука претставениот хилијастички концепт. Ќе започнеме најнапред со фактите за словенскиот бог Хрс.

#### **- Средновековни пишувани извори за богот Хрс (Хърсь), т. е. Хорс**

Како паганско божество, Хрс / Хорс се јавува во неколку средновековни извори:<sup>304</sup>

- Веќе видовме дека во **“Повесть временных лет”** (980 г.), покрај останатите идоли, подигнати во киевскиот храм на Владимир, се спомнува и **Хърсь**, без какви било други информации.

- **“Беседа трех святителей”**. Погоре напомниме дека во овој извор, Хрс е придружен со одредени епитети: *“два ангела громная есть: елленский старец Перунъ и Хорсь жидовинъ”* (два ангели громни постојат: елинскиот старец Перун и Хорс - евреинот).<sup>305</sup>

- **“Хождение Богородицы по мукам”**: *“... и чловеџческа имена та утрия Трояна, Хорса, Велеса, Перуна на боги обратиша”* (...и човечките имиња ... ? Тројан, Хорс, Велес и Перун во богови ги преобратија).

- **“Слово некоего Христољубца”**: *“... и верують въ Пероуна и въ Хърса “ (... и веруваат во Перун и во Хрс).*

<sup>301</sup> Р. Радић, Обласни ... , 193 - 205; Т. Томоски, Македонија ... , 200 - 205; К. Ациевски, Пелагонија ... , 119, 120.

<sup>302</sup> Р. Радић, Обласни ... , 193 - 196; Т. Томоски, Македонија ... , 202.

<sup>303</sup> Н. Чаусидис, Митските ... , 329, 330. На ова место укажуваме на еден пропуст во оваа книга - епизодата со “позориштето” во градот Просек која, според современите сознанија не се однесува на Хрс, туку на Стрез.

<sup>304</sup> Наредните извори се цитирани според: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Хорс ... , 388, 389; В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 18, 53 - фуснота 11; В. В. Мартынов, Сакралный ... , 67.

<sup>305</sup> А. Калоянов, Старобългарското ... , 164, 165.

- **“Слово о том, как погани суще языци кланялися идоломъ”**: *“тмъ же богомъ требоу кладоутъ ... Пероуноу и Хърсу ...”*; *“молятся ему проклятому богу Пероуноу и Хърсоу”* (на тие богови жртва има ставаат ... на Перун и Хрс ...; му се молат нему, на проклетиот бог Перун и Хрс).

- **“Слово и откровение св. апостол”**: *“мняще боги многы, Перуна и Хорса, Дья и Трояна и инии мнози ибо яко то чѣловяци были сут старѣшины: Перунъ въ Елинѣхъ а Хорсъ в Кипрѣ, Троян бяша царь в Римѣ ...”* (измислија / вообразија многу богови, Перун и Хорс, Диј и Тројан и многу други иако тоа биле луѓе - старешини: Перун кај Грците, Хорс во Кипар, Тројан бил цар во Рим ...).

- Името на Хрс се јавува и во некои подоцнежни источнословенски текстови, во нешто изменет облик (*Гурсъ, Гуркъ, Гусъ*).<sup>306</sup>

- Во средновековниот еп **“Слово о полку Игорову”** датиран во 12. век, Хрс се јавува во загадочен контекст. Се работи за стихот во кој Всеслав, сам *“великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше”* (на великиот Хрс патиштата како волк му ги претрчуваше).<sup>307</sup>

Веќе рековме дека во списокот на боговите од киевскиот пантеон, наведени во *“Повесть временных лет”*, отсуството на сврзникот “и” со придружната интерпункција меѓу Хръс и наредниот *Дажьбогъ*, некои истражувачи го објаснуваат како заемна релација меѓу овие богови, односно *Дажьбог* како епитет на Хрс. Ова евентуално двојство на соларните богови, се објаснува на разни начини. Едни, *Дажьбог* го сметаат за бог на Киевците, т. е. Русите, а Хорс - на жителите на Тмуторокањ, т.е. Хазарите. Други веруваат дека *Дажьбог* бил застапник на светлината и топлината, а Хорс - на самиот сончев диск.<sup>308</sup> Некои научници целосно или делумно се сомневаат во автентичноста на овој пантеон, сметајќи го за компилација на игуманот Никон, или дека некои богови во текстот (конкретно Хрс) биле додадени од Јоаким Корсунски.<sup>309</sup> Земајќи го предвид бугарското потекло на вторава личност, А. Калојанов изнесува теза според која, овој бог првично припаѓал на старобугарските пагански традиции, што го поткрепува со неколку средновековни извори во кои се спомнува неговото име, а имаат бугарска предлошка (*Хождение Богородицы по мукам, Беседа трех святителей, Слово некоего Христолюбца и “Слово на тълкователя”*).<sup>310</sup>

<sup>306</sup> В. Н. Топоров, *Об Иранском ...*, 26, 53 фуснота 13.

<sup>307</sup> *Слово о полку ...*, стихови 531 - 535, стр. 74, 75; В. В. Мартынов, *Сакралный ...*, 65.

<sup>308</sup> В. Н. Топоров, *Об Иранском ...*, 28, 29, 39; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Дажьбог ...*, 153, 154; Н. Lovmjanski, *Religija ...*, 90, 93; Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Руси ...*, 433, 434.

<sup>309</sup> Н. Lovmjanski, *Religija ...*, 90, 92; В. Н. Топоров, *Об Иранском ...*, 35 фуснота 38; А. Калојанов, *Старобългарското ...*, 160.

<sup>310</sup> А. Калојанов, *Старобългарското ...*, 160. Тезата за бугарската предлошка на наведените дела (од кои последното не успеавме да го идентификуваме), авторот не ја поткрепува со соодветна аргументација или библиографска белешка.

Загадочниот стих од “Слово о полку Игорову” се чини во последно време станува сè појасен. Се смета дека во него е одразено движење кое е наспроти патеката на сонцето, и тоа во значење на потег кој е наспроти космичкиот ред, поради што е однапред осуден на неуспех (во случајов, пораз на Всеслав). Со оглед на соларниот карактер на Хрс во “Словото”, таа е претставена како патека на овој бог. За ова постојат паралели во другите стихови од овој еп, потоа во источно-словенските фолкорни традиции и пошироко (во иранските и хиндуистичките митови). Врз основа на наведените стихови, В. В. Мартинов предлага хипотеза според која Хрс во овој еп го претставувал сонцето во изгрев.<sup>311</sup>

Фактот што во неколку од изворите Хрс е придружен со Перун (наведен обично непосредно пред него), укажува на некаква нивна семиотичка и култна врска, најверојатно базирана на припадноста на обајцата кон небеската сфера и активните енергетски елементи (гром, сонце). Евидентна е и одредена субординација на Хрс во однос на Перун.<sup>312</sup>

### Топоними и антропоними

До скоро, како важен аргумент во трасирањето на тезите за генезата на богот Хрс, се земал фактот за присуството на овој теоним само во источнословенските традиции и отсуство во останатите делови на словенската екумена. Но, неодамна оваа теза, во однос на Јужните Словени, прилично ја разниша А. Калојанов. Во својата концизна статија, покрај апострофирањето на наведените извори, тој воведува и неколку десетини топоними и антропоними со основата хърс, документирани во пишаните извори од средновековието, па сè до оние од 19 век. Тие се однесуваат на подрачјето на Бугарија и соседните на неа балкански земји (Македонија и Романија).

#### - Топоними

*Хрџово*. Селиште со ова име е наведено во грамотата на скопскиот манастир Св. Георги Горг (1300 г.); веројатна е неговата идентификација со село *Хрџово*, во реонот на Кукуш (Егејска Македонија) или село *Хрџово* во реонот на Мелник (Бугарија); села со овој назив се наведени во османско-турски документи од 16 век, кои се однесуваат на околината на Горна Џумаја, Разград и Шумен (Пиринска Македонија; Бугарија); во еден полски патепис од 1636 г. е наведено село *Hirsovo* (*Хрџово*), идентификувано со денешното село Вресово, Ајтоско (Бугарија); село *Хрџово* и денес постои во Мелнишко, под планината Пирин (Бугарија); селото Присово, во Великотрновско (Бугарија) според преданијата, порано се нарекувало

<sup>311</sup> В. Н. Топоров, *Об Иранском ...* , 34, 35; В. В. Мартынов, *Сакралный ...* , 66.

<sup>312</sup> А. Калојанов, *Старобългарското ...* , 164, 165; В. Н. Топоров, *Об Иранском ...* , 29, фусноти 12, 13.

*Хрџово*. Во Романија се евидентирани четири села чишто имиња се базираат на коренот *хрџс* - (*Harsa i Harsesti, Harsova i Harsoveni*); во северна Добруџа (Романија), на левиот брег на Дунав, постои град со име *Хрџово*, за прв пат документиран во 1507 година.

На територијата на Бугарија се евидентирани уште неколку микротопоними со истиот корен, кои се однесуваат на градишта, котлини, врвови и чуки (*Хърсулград, Хърсовград, Хърцовец, Хърсова Могила, Рърсьовица, Рърсевица; Рърсева Глава ...*).<sup>313</sup>

### - Антропоними

Од антропонимите (имиња на луѓе), А. Калојанов приложува неколку примери од типот *Хрус, Хрусан*, документирани во османско-турските регистри од 15 век, во регионот на Беленско, Свиштовско и Великотрновско (Бугарија). Ја спомнува и формата *Херсович*, веројатно како прекар на лик од едно предание (*Никола Херсович*), забележано во 16 век од Б. Рамберти, во реонот на Харменли. Приложува и еден антропоним - *Хърс*, чишто носител потекнувал од Полог. За чудо, во својот исцрпен преглед, Калојанов го пропушта второто име на средновековниот македонски владетел Добромир Хрс.<sup>314</sup>

Сакралниот карактер на наведените топоними и антропоними, А. Калојанов ги поткрепува со два аргумента. Од една страна, тоа се тезите за бугарската (попретпазливо кажано *јужнословенска*) генеза на четирите наведени средновековни извори во кои се спомнува богот Хрс. Од друга, тој укажува на одредени митолошко-религиски карактеристики, присутни кај некои од приложените топоними, што произлегува од нивните релации со други, соседно лоцирани сакрални топоними (планина и село *Пирин*, месност *Поганово*) и одредени геоморфолошки и топографски обележја на теренот на кој се наоѓаат. Притоа ја нагласува блиската локација на древните престолнини (*Плиска, Велики Преслав*) и највисоките планини во регионот (*Пирин, Рила*), идентификувајќи ги со *аксијалните симболи* и тоа во нивниот хоризонтален аспект (престолнината како центар на светот / државата) и вертикалниот (највисоката планина, како "столб / планина на светот"). Се чини дека во овој општествено - митолошки контекст, авторот ја бара и оправданоста на етнонимот *хрџџои*, кој во минатото и денес функционира како назив за една етнографска група во североисточна Бугарија. Тој смета дека изворното значење на овој етноним е "*народ на Хрс*" - "*Хрсови луѓе*", во смисла на припадници и / или почитувачи на богот Хрс.<sup>315</sup>

<sup>313</sup> А. Калојанов, *Старобългарското ...*, 161 - 163.

<sup>314</sup> А. Калојанов, *Старобългарското ...*, 160, 163; уште еден средновековен пример: Р. Радић, *Обласни ...*, 193, 194, фуснота 4; неколку антропоними *Хрџос* (најверојатно Хрс) се спомнуваат кај Димитриј Хоматијан. (*Demetrii Chomatēni ...*, 33, 59, 128, 136).

<sup>315</sup> А. Калојанов, *Старобългарското ...*, 164.

### - Траги во фолклорот

Во словенскиот фолклор се забележуваат повеќе митски ликови, кои врз основа на својот назив, карактерот, функциите, атрибутите и дејствијата би можеле да се стават во генетска врска со Хрс.

Патеписецот *F. Haas*, во 16 век во Псков (Русија) забележал предание за џиновите *Uszlat* и *Kors*, од кои вторит бил замислуван како гази змија, држејќи пламенен меч во раката.<sup>316</sup> За нас е интересен вториот, поради врската *Kors* = *Хорс*, на што упатува и неговата функција на змејборец, која е мошне карактеристична за соларните божества. Во овој контекст може да се објасни и пламениот меч, земајќи ја предвид релацијата *сонце* = *небески оган*.

Н. Нодило, како соларен митски лик (персонификација на младото сонце, т.е. сонцето во изгрев) го посочува *Хреља*, кој во јужнословенските приказни и преданија е прикажан како млад крилест коњаник. Јава на крилест - самовилски коњ, со кој обично се упатува од морето кон небото. Неколкумина истражувачи го потенцираат и соларниот карактер на *Кресник*, присутен во словенечкиот фолклор.<sup>317</sup>

*Крак*, во западословенската митологија се јавува како генеолошки херој, кој според полското предание го изградил градот Краков и го убил змејот кој живеел во планината и ги јадел луѓето и добитокот. Во некаква генетска врска со него може да биде и *Крок*, аналоген лик кој се јавува во средновековните чешки преданија. На староста на овие називи и нивниот поширок словенски карактер, упатува топонимот "*Краковски планини*" кој според средновековните арапски географи се однесувал на Карпатите.<sup>318</sup>

### - Етимологија на теонимот Хрс

Поголемиот број лингвисти денес се сложуваат со иранското потекло на теонимот Хрс, врзувајќи го со индоиранските, авестиските, персиските, осетинските и други јазички паралели кои носат значење на *сонце*, *сончево*, *сонце што сјае*, *сјајно сонце*, *сонце што изгрева*. Притоа се наведуваат разни предлози за карактерот и датирањето на ова влијание. Некои го сметаат за подамнешна или посредна заемка, и тоа пред сè на ниво на јазикот, додека други го определуваат како непосредно пренесување на култот на конкретен ирански бог со тоа име во киевската држава на Владимир. Покрај овие базични значења, коренот содржан во името на богот Хрс се поврзува и со други категории, произлезени од митолошко-религис-

<sup>316</sup> V. Matić, Psihoanaliza ... , 13.

<sup>317</sup> N. Nodilo, Stara ... , 196 - 200. Преку зборовите (... ima jedan Hrelja, koji se na gornjoj Strumi u Makedoniji ...), се чини авторот упатува на релацијата меѓу имињата на овој митски лик и Добромир Хрс. За *кресник*: D. J. Ovsec, Slovanska ... , 469 - 471.

<sup>318</sup> Славянская мифология ... , 233; N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie ... , 108.

ките значења на сонцето, односно соларниот бог. Прво, тоа се поимите *растење, топореење, надимање, експанзија* кои со оглед на реалните обележја и функции на ова небеско тело укажуваат на некаква општа, т.е. недиференцирана категорија поврзана со него. Од денешен аспект, нејзиното значење може да се сведе на поимите *прогрес / добро*. Повеќе истражувачи сметаат дека врз самостојната употреба на оваа категорија се базира и руското *хорошо*, како *нешто што доаѓа од соларниот бог, односно својствено е за Хорс*, па оттука и носи значење на *добро / благодат*. За нас е особено значајно поврзувањето на сонцето и конкретниот корен *хрс* со функцијата на *влдаеење*, на што ќе се задржиме подолу. Според И. Г. Панчовски, соларниот карактер на Хорс го покажува и зборот *horse*, кој во англискиот и некои други современи и стари европски јазици означува *коњ*. Ова добива смисла ако се знае дека во евро-азиските простори, коњот бил еден од најчестите симболи и репрезенти на сонцето и задолжителен атрибут на многу соларни божества (спореди: **T.XXV**; **T.XXVI**). Авторот приложува и навод според кој ова име, во форма на епитет го носел римскиот Марс (умбрискиот *Marte Horse*).<sup>319</sup>

Во контекст на наведените пишани извори и лингвистичките анализи, денес во современата наука нема сериозни несогласувања во однос на тоа дали словенскиот бог Хрс / Хорс бил Бог-Сонце, т.е. соларен бог, инкарнација на сончевиот диск, на фазите од соларните циклуси и бројни други катагории, кои реално или митолошки биле поврзани со ова небеско тело.

По наведените факти и коментари, навраќајќи се повторно на наводот од “Хрониката” на Малала и аналогните фолклорни примери, можеме да ја поставиме следнава схема:

*Хорс = Сонце*

*Сонце-Цар = Сварожич = син на Сварог*

*Хорс = Сварожич = син на Сварог.*

### **- Средновековни извори за почитувањето на сонцето кај Јужните Словени**

За поврзувањето на второто име на Добромир Хрс со истоимениот словенски бог се потребни докази за постоењето *култ на Хрс* кај Јужните Словени и конкретно - на *просторот од кој потекнувал овој владетел или каде што тој дејствувал*. Приложените извори, топоними, антропоними и фолклорни традиции тоа секако посредно го покажуваат, но само како присуство на теонимот и тоа во рамките на поширокиот балкански простор. Земајќи го предвид соларниот карактер на богот Хрс, во прилог на нашата теза можеме да

<sup>319</sup> В. Н. Топоров, *Об Иранском ...* , 27, 32, 36 - 38 (паралели во обско - угорскиот јазик: 38); В. В. Мартынов, *Сакралный ...* , 66; И. Г. Панчовски, *Пантеонът ...* , 52.

приложиме уште неколку пишани извори кои се однесуваат на Словените од централниот и источниот Балкан. Во нив се спомнуваат конкретните форми на култ упатени кон сонцето (верување, почитување на сонцето). Земајќи го предвид принципот на премолчување на паганските богови и особено на нивните имиња, можеме да сметаме дека и зад овие наводи стоел Богот-Сонце, па оттука можеби и Хрс. Последниот од изворите може да се земе во прилог на присуството на култот на сонцето (посредно и на Хрс) во ареалот на Македонија - потесната област во која дејствувал и Добромир Хрс.<sup>320</sup>

- Во **“Слово отъ святых книгъ и о небесныхъ силахъ и како създанъ бысть чъловекъ”**, датирано во 9 век, се зборува за широко распространетото обожествување на природата. Авторот на овој расказ, на прво место ја поставува паганската вера на Јужните Словени кон Сонцето, Месечината и другите природни предмети.

- Во **“Шестоднев”** на Јован Егзарх, составен во првата половина на 10 век, авторот со укор им се обраќа *“на сите безумни и скверни манихеи и сите славјани - езичници и зловредните народи кои сметаат дека Сонцето е самовласно, макар и да гледаат дека тоа служи и работи според заповедта на својот творец ...”*.

- **Охридскиот архиепископ Теофилакт**, во своето дело, датирано на преминот од 11 во 12 век, поплатно говори за религиските определувања на “Бугарите”, зад кои треба да се подразбираат пред сè Словените од околината на Охрид, каде што столувал. Тој вели дека тие, до покрстувањето *“не знаеле за името на Христос, туку од скитско безумие им служеле на Сонцето, на Месечината и на другите ѕвезди”*.

### **- Добромир Хрс како “Владетел - Сонце”**

Се надеваме дека фактите што погоре ги наведовме ни даваат солидна основа за неколку претпоставки.

Во традицијата на Јужните Словени, а во тие рамки особено во Бугарија и Македонија, во средниот век, пред покрстувањето постоел култ на сонцето, почитуван како божество со име Хрс. Сосем е веројатно дека неговите трансформирани форми опстанале и потоа, во рамките на митските традиции и преданија. Земајќи ја предвид релацијата со ликовите од “Хрониката” на Малала, фолклорните примери и наведените апокрифни и дуалистичко-еретички традиции, можеме да претпоставиме дека името на богот Хрс се нашло и во митолошките форми на *хилијастичкиот концепт*, во улога на застапник на епохата на духот, како еквивалент на Сонцето-Цар и Сварожич, но и на Христос и иранскиот Ормазд. Ова би бил уште еден прилог кон теоријата на Д. Драгојловиќ, според која, важно место во

<sup>320</sup> Изворите се наведени според: Д. Ангелов, Богомилството ... , 74; Д. Ангелов, Богомилст. в Бълг. ... , 96, 97; И. Г. Панчовски, Пантеонът ... , 51.



мотивирањето на неколку востанија, кренати во текот на 10 - 13 век во Македонија и соседните на неа области, одиграле дуалистичките ереси или конкретно богомилството. Во случајов, присуството на богот Хрс би ги одразувало формите на преплетување на богомилството и пагано-словенските традиции.

Врз основа на ова, аналогно на примерот со Петар Делјан, присуството на овој теоним како второ име на водачот Добромир Хрс може да се објасни на два начина:

- Доколку се работело за *родно име* (без разлика дали било прво име, татково или некакво друго име), тоа можело да се базира врз древните пагано-словенски традиции. Во двојните имиња на јужнословенските феудалци се забележува честа појава, едното од нив (обично првото) да е крстено, т.е. христијанско, додека второто - народно, со типични словенски обележја. Такви се Гаврил Радомир, Иван Владислав, Јован Владимир, Петар Делјан...<sup>321</sup> Примерот на Добромир Хрс само навидум припаѓа на оваа категорија, бидејќи и двете негови имиња не се христијански, туку словенски. Ова може да значи дека едното од нив (во случајов второто) било прекар или сакрализирано име.

- Доколку се работело за *прекар*, стекнат во текот на воените активности на Добромир Хрс, сосем е можно да се работи за митско изедначување со хилијастичкиот мит. Тука мислиме на идентификацијата на овој *нов водач и ослободител* со митскиот застапник на третиот - идеален историски период од овој мит - *владетелот на новото време кое ќе донесе избавување од силите на злото, конечен мир и благосостојба на народот од централниот и јужен Балкан, кој со векови пред тоа бил мачен и обесправуван*. Во прилог на вторава теза, освен наведените, одат уште некои факти. Еден од нив е сижето за падот на царството на Костадин (блиско на хилијастичките митови), зачувано во една коледарска песна, во која се спомнува и Никола Херсович (второто име најверојатно со карактер на прекар). Такви обележја можат да се претпостават и во делот од *"Беседа трех святителей"*, во кој исто така се наведуваат словенските богови, но придружени со етнички епитети кои им даваат обележја на некакви древни владетели (*"елинскиот старец Перун и Хорс - Евреинот"*).<sup>322</sup>

**Владетел / воен водач = сонце.** Ваквата идентификација на македонскиот водач и владетел со сонцето не би била никаков исклучок, туку обратно - уште една од бројните манифестации на оваа симболичка релација, забележена во разни култури низ светот, а во тие рамки и во словенските традиции. Во нејзината основа стои

<sup>321</sup> С. Антолјак, Средновековна ... , 711 - 713.

<sup>322</sup> А. Калоянов, Старобългарското ... , 163, 165; едно поинакво толкување на *Хорсџидовињ*: В. Н. Топоров, Об Иранском ... , 29 - 31.

изедначувањето на дејноста на владетелот и особините што мора да ги поседува, со изгревањето, движењето, сјаењето на сонцето и победата над темнината и студот. Притоа, активната и делотворна сила на сонцето се поистоветува со воената сила на владетелот - едната од неговите клучни функции.

Често е истакнувано дека кај поголемиот дел од индоевропските култури токму сонцето и соларните божества се најчести застапници и покровители на војната и владетелите. Во однос на словенските традиции и конкретно на Хрс, тука можат да се наведат неколку факти. Токму рускиот кнез Владимир, во чијшто храм бил поставен идолот на Хрс, го носел епитетот “Красное Солнышко” (*Црвено Сонце*). Оваа врска, на повеќе места е одразена и во “Слово о полку Игорову”. Од веќе коментираниот стих за Всеслав е јасно дека неговиот неуспех се должи на тоа што се движел наспроти патеката на Сонцето - Хорс, од што следи дека неговите вообичаени активности се одвивале според моделот на активноста на сонцето. Во еден друг стих, Јарославна - жената на кнез Игор, како последна надеж, му се моли на “*светлото и тросветлото сонце*”, за да го спаси својот маж. Во истиот еп, кнезовите Олег и Свјатослав, на неколку места директно се изедначуваат со сонцето (и со месечината).<sup>323</sup>

Владетелите и нивното владеење се поврзани со Сонцето и сончевиот сјај и преку категоријата *великий*, која во “Слово о полку Игорову” е употребена како епитет на Хорс. Бројни елементи од иранската, авестијската и словенската семиологија, фразеологија и етимологија, укажуваат на тоа дека зборовите со коренот *хрс*, покрај другото ги носеле и значењата *царски* или *оној кој владее, кој господар, управува*. Исто така, функцијата *сонце кое царствува* е во неразделен однос со наведените значења околу категориите *прогрес, добро, благодат*.<sup>324</sup> Земајќи ја предвид релацијата *Сонце = Хорс = Сварожич*, во овие примери треба да се вклучи и наводот на Титмар, за храмот во градот Ретра, кај Балтиските Словени. Според него, *во овој храм биле поставени неколку статуи на боговите, сред кои Сварожич бил обожаван повеќе отколку останатите. Знамињата што стоеле зад нив се изнесувале од храмот само при тргнување во војна*. Земајќи ја предвид доминантната улога на соларниот Сварожич во овој храм, произлегува дека и тука, предводувањето на воените походи со симболите на соларниот бог, значат изедначување на воените и на владетелските сфери со активноста, т.е. функциите на сонцето.<sup>325</sup>

<sup>323</sup> В. Н. Топоров, *Об Иранском ...*, 36 - 38; В. В. Мартынов, *Сакральный ...*, 67.

<sup>324</sup> В. Н. Топоров, *Об Иранском ...*, 36. Аналогни примери се познати и во грчкиот, албанскиот и романскиот јазик.

<sup>325</sup> Thietmar VI, 23. (превод според L. Leže, *Slovenska ...*, 107).

Заоѓајќи во протословенскиот и предсловенскиот период, во случајов не треба да се прескокне и скитскиот митски лик *Колакс / Колаксај*, митски владетел кого некои истражувачи го определуваат како соларен бог, при што неговото име го поврзуваат со значењата *Сонце / Сонце-Цар*.<sup>326</sup>

### - Заклучок

Говорејќи за дрогувитската еретичка црква, ги спомнавме теориите на Ф. Баришиќ и Б. Ферјанчиќ според кои, зад “власта” и “теророт на Дрогувитите” стоел локалниот феудалец Стрез. Базирајќи се на потеклото на овој водач од бугарската владетелска династија и вклученоста на српските владетели во неговото востание во Македонија, претпоставивме дека тој, всушност, се вовлекол во еден веќе пред тоа започнат процес на осамостојување на Дрогувитите, кој очевидно најнапред се разгорел во нивото јадро, лоцирано во долномакедонските области, северозападно од Солун (спореди - карта на **T.XVII**). Во изворите немаме информации за водачот и за територијата на ова претпоставено востание, кое во времето на Стрез ќе биде проширено низ голем дел од Македонија (Пелагонија, Повардарието, Полог). Неколку факти не наведуваат на претпоставката дека пред доаѓањето на Стрез, зад ова Дрогувитско востание, како водач можел да стои и Добромир Хрс:

- Востанието на Стрез е започнато во 1207 г., што значи само три или малку повеќе години по елиминирањето на Добромир Хрс, кое се датира нешто пред 1204 година.

- Територијата на која се простирале владенијата на Стрез се поклопуваат со оние на Добромир Хрс (од Струма на исток до Пелагонија на запад, од Скопје и Полог на север до Бер и северните области крај Солун на југ).

- Центар, т.е. седиште на обата водачи бил градот Просек (Демир Капија).

- Во териториите на Стрез и на Хрс биле вклучени и областите на Дрогувитија, при што постои можност тука да се наоѓало и нивното прво јадро, макар што за тоа изворите не известуваат. Во прилог на ова оди фактот што, со наездата на крстоносците, Византија губи контрола на областите што се протегале северно од Солун.

- Брзиот и лесен продор на Добромир Хрс и Стрез низ централниот и јужниот Балкан говори во прилог на силната поддршка што нивните акции ја добиле од страна на локалното население.<sup>327</sup> Земајќи ја предвид тезата за богомилската, т.е. еретичка поддршка

<sup>326</sup> Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 434, 556-574; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 445-454; 107-147; Д. Раевски, Митологија ... , 107-147. За можните врски меѓу Колакс и ликот Колед / Коледе: Н. Чаусидис, Митолошката ... .

<sup>327</sup> Р. Радић, Обласни ... , 203, 281.

или идеолошка подлога на овие востанија, како еден од факторите за нивната брза експанзија, можеме да ги земеме и еретиците присутни во наведените области. Особено индикативни во оваа смисла се брзите продори кон Долна Македонија и раздвижувањето на Тесалија, Средна Грција и Пелопонез, имајќи го предвид интензивното присуство на еретици во овие области, јасно потврдено со историските извори (особено оние за организираните еретички цркви на Дрогувитите во Долна Македонија и на Милинзите во Пелопонез). Во најмала рака, тука можеме да сметаме на народната варијанта на претставениот хилијастички мит, која во овие водачи ги препознала долгоочекуваните *спасители на народот*.

Со овие согледувања за Добромир Хрс се поврзува синџирот владетели кои во континуитет, од 10 до почетокот на 13 век се обидуваале на почвата на Македонија да создадат самостојна држава. Иако сите тие имале добар почеток, не им пошло од рака подолго време да ја одржат својата територија, ниту пак, стекнатата власт да ја пренесат на своите законски наследници. Тоа се должи на специфичната геополитичка и геостратешка позиција на оваа земја, односно нејзината геополитика на *Балкански центар* - исклучително важен за секого кој сакал да доминира на полуостровот. Толку силната заинтересираност за македонскиот простор, набргу по секое од овие востанија доведувало до контраудар на некој од соседите - Византија, Бугарија, а подоцна и Србија, кои неретко се решавале дури и за брзи коалиции, со однапред договорена сметка за поделба на "македонскиот плен".

Таквата, вечна нестабилност на овој простор, ќе повлијае на формирањето и на специфичен дух и менталитет на неговите жители - дух на осуда на злото, презир кон власта, непрестајна надеж во некое идно и идеално време и очекување на некој херој кој "ќе нè ослободи од злото", "ќе нè збере и поведе во реализација на идеалното". Поради големите временски дистанци, денес не можеме да ги почувствуваме митските димензии на овие востанија, во сета нивна длабочина. Но, тоа сепак можеме да го сториме посредно - преку последната средновековна манифестација на овој дух, која за среќа (или можеби како неминовна нужност) до денес се зачувала во фолклорот. Тука мислиме на Крале Марко, се разбира не толку како историска личност, колку како феномен во народната култура.

### ѓ) Крал Марко

Како што е познато, Марко станал крал во 1371 г. по загинувањето на неговиот татко Волкашин, на реката Марица, во битката со Османлиите, по што тие тргнале во окупирање на централниот Балкан. Марко, наспроти мечтаењата на народот, условен од реалните констелации, станал турски вазал, со што за уште неколку го-



дини ја поштедил Македонија од нови војни и грабежи. По еден ваков неприфатлив чин, народот веројатно морал своите херојски очекувања во однос на него да ги премести во блиската иднината, кога младиот владетел (изгледа опкружен со вродена харизма) конечно ќе зајакне и во херојска борба ќе го протера непријателот. Овие очекувања ќе бидат урнати со уште еден неприфатлив настан - загинувањето на Марко во Романија, на страната на Турците, во борба со православен владетел. Со овој земски крај на Крал Марко, народните визији конечно се преселија во сферите на митот и преданијата, каде што веќе имало мноштво слични херои, опкружени со бескрајна сила и сижеа во кои решително се борат со злото.<sup>328</sup> Некои од нив потекнувале уште од старите паганословенски традиции, при што (судејќи според нашите претходни поглавја) биле дополнети и приспособени кон богомилскиот дуалистички концепт. Веруваме дека бил присутен и тука обработениот хилијастички мит за историските етапи низ кои се манифестира светото тројство - християнското или еретичкото.

Влегувајќи во овој митски простор, Марко ќе се инфилтрира во старите, сосем заокружени митски структури, заменувајќи го само името на постојните ликови.<sup>329</sup> Не знаеме кои биле тие. Дали се работело за старите словенски богови (Сварожич, Сонцето-Цар или Хрс), нивните фолклорни адаптации (од типот на Крак, Хреља или Кресник), или пак, некои од наведените митологизирани локални господари на Македонија. Но, едно ни се чини сигурно - во овие усни традиции за Марко, преживеал дел од оној дух за кој зборуваме во оваа глава - духот на владетелот, изедначен со божеството, како претставник на позитивното начело. Духот за кој веруваме дека ги опкружувал и другите водачи за кои тука говоревме.

И во соседните делови на Балканот (Грција и Бугарија), слични митолошко-историски концепти за “царот спасител” ќе се создадат кон крајот на 14 век, но за прв пат.<sup>330</sup> Дури тогаш, и во овие земји ќе се почувствува немоќта пред страшната агресија - синдром кој во рамките на македонската историја претставувал константно присутна компонента.

## 6. Графити во црквата Св. Георгиј во Горни Козјак кај Штип

При истражувањата на живописот во оваа црква, се покажа дека на јужната страна од северозападниот полустолб (пиластер),

<sup>328</sup> За некои аспекти на ликот на Марко во фолклорот: К. Пенушлиски, Марко ... ; Р. Иванова, Елос ... ; С. Поповска, Крале Марко ... ; Н. Чаусидис, Ктиторскиот ...

<sup>329</sup> Н. Чаусидис, Ктиторскиот ... , 309 - 317.

<sup>330</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 428, 429.

под фреската на Св. Димитриј насликана кон средината на 14 век, се наоѓа некаква постара ѕидна слика. Во 1968 г. е преземено вадење на овој понов слој живопис, при што се откри постарата фреска со претстава на *Христис Антифонитис* - иконографски тип кој е мошне редок во византиското црковно сликарство (Т.ХХХVII). Констатирано е дека се работи за единствена претстава од втората фаза на живописувањето на овој храм, која врз основа на иконографските и стилски обележја е датирана во втората половина на 13 век. На оваа постара фреска се забележани голем број графити, врежани со остри предмети, и тоа: кратки кирилични записи, графички симболи и фигурални претстави (Т.ХХХVII; Т.ХХХVIII:1). Треба да се напомене дека пред нанесувањето на поновата фреска, очите на Христос биле ископани и потоа поправени, така што дланките биле пополнети со восок и во нив било втиснато жарче.<sup>331</sup> Со оглед на тоа што се најдени во “хронолошки сендвич”, меѓу две релативно добро датирани фрески, настанувањето на овие графити може да се постави во периодот од втората половина на 13 век (настанувањето на првата фреска), па до средината на 14 век (нејзиното покривање со новата).

#### а) Потенцијални богомилски елементи

Две фигурални претстави од овие графити веќе беа вклучени во нашите поранешни истражувања, а се претставени и во претходните поглавја од оваа книга (види стр. 160; Т.ХХ:11; Т.ХХI:11; Т.ХХVI:3).

- *Стилизирана антропоморфна фигура, изедначена со дрво*. Претставена е крај левиот раб на фреската (Т.ХХХVII; Т.ХХI:11). Основа на цртежот е една вертикална линија која го означува стеблото на дрвото, т.е. торзото на антропоморфната фигура. На нејзиниот врв е поставена голема глава со назначени очи и нос, а под неа, раширени раце со испружени прсти на дланките. Лево и десно од вратот е симетрично вдлабен по еден кружен мотив. Долу, наместо нозе, од стожерот се разгрануваат четири коси цртички кои прилегаат на корења.

- *Јавач со тркало наместо глава* (Т.ХХХVIII:1; Т.ХХVI:3). Краткото и тенко торзо на јавачот долу преминува во издолжени нозе што се спојуваат со трупот на животното врз кое јава, при што на другата страна се појавуваат свиени под агол со едвај назначени стапала. Во горниот дел, на торзото се надоврзува тенок врат, над кој е поставен кружен мотив со крст во средината, т.е. стилизирано тркало кое ја означува главата на јавачот. Веднаш под неговиот врат се прикажани двете раце, од кои едната е свиткана во лакотот и држи

<sup>331</sup> З. Расолкоска - Николовска, Црквата ... , 220 - 226; З. Расолкоска - Николовска, Исус ... , 217; Б. Алексова, Епископијата ... , 309 - сл. 160 (цртежи на графитите), 109 (читање на врежаните натписи).

долго копје, додека другата е испружена нанапред (ги држи уздите?). Трупот на животното е претставен како долг хоризонтален сегмент кој на предната страна преминува во глава, со подотворена уста, а се чини и напрчени уши. Од трупот надолу се спуштаат нозете, во вид на четири коси цртчки. Пред коњаникот стои уште една животинска фигура која, изгледа со него сочинувала единствена композиција. Врз основа на профилот (пред сè издолжениот врат и малата глава), таа може да се идентификува како срна (види стр. 183).

### б) Потенцијални автори на графитите

*Кој можел да ги испише и да ги исцрта овие графити?*

Врежаните натписи се кирилични и претставуваат потписи на конкретни личности, од кои двајца се попови (*“попъ Иванъко од Штипа”* и *“Михаилъ попъ”*). Тројца се претставуваат со епитетот *граматикъ*, во значење на учен, т.е. писмен човек (можеби стереотипен епитет кој навистина не го заслужувале). Тоа се: *“Станиславъ от Штип”*, *“воихна от тетева катонуна”* и *“Нестор”*. Еден од потписниците се претставува како *“братанъ от Македониа”*. З. Расолкоска - Николовска, натписите приближно ги датира во првата половина на 14 век и тоа врз база на палеографските особености и поврзувањето на *Станиславъ граматикъ от Штип* со истоимениот пишувач на други ракописи од ближниот Лесновски манастир, датирани 1330 и 1342 год.<sup>332</sup>

На прв поглед е тешко да се поверува (и од денешен аспект да се објасни) постапката, еден свештеник (или граматик) да го гребне своето име врз фреска на Христос, прикажана во христијански храм. Сепак, лоцирањето на натписите во празниот фон, лево и десно од фигурата на Христос (освен еден во пределот на појасот), укажува на одреден степен на почитување на прикажаниот лик. Но, ова не се однесува на фигуралните претстави, кои се вцртани врз торзото на Христос, а по својата композиција и содржина не се надоврзуваат на композицијата и семиотиката на фреската, туку одразуваат однос на рамнодушност, па и негација во однос на неа. Како и да е, овие графити (особено фигуралните) се настанати надвор од христијанскиот систем, што значи во време кога храмот не бил (воопшто или недоволно) под контрола на црквата. Чинот на нивно врежување зборува за поголем или помал степен на непочитување во однос на фреската и христијанската вера што таа ја застапувала. Тоа значи дека оние што ги создале (тука особено мислиме на цртежите), по своите убедувања не припаѓале на христијанството, или во најмала рака не на ортодоксното христијанство. Во оваа смисла, како можни автори се појавуваат неколку категории луѓе.

<sup>332</sup> З. Расолкоска - Николовска, Црквата ... , 222 - 224. Мора да посочиме дека оваа идентификација не може да се смета за апсолутно сигурна, бидејќи се темели само на совпаѓањето на името на авторите (не толку ретко) и поширокиот регион во кој тие дејствувале.





1



2



3



4



7



5



8



6



9

- **Пагани, т.е. припадници на други религии.** Мала е веројатноста, во ова време во Македонија сè уште да имало непокрстено автохтоно население (со словенско или пред-словенско потекло). Во наведеното време не ни се познати организирани наезди на други нехристијански популации (на пример Печенези, Кумани...). Иако е малку веројатно, како припадници на оваа категорија можат да се земат разни платеници од азиско потекло (на пример, Селџуци), по времено присутни во византиската војска.

- **Деца.** Теоретски е можно цртежите да ги врежале деца, кај кои е помалку изразена почитта кон сакралните објекти. Наспроти оваа теза, може да се стават два аргумента кои сепак не се доволни и за нејзино целосно елиминирање. Во едно архаично конзервативно општество, почитта кон сакралното, на децата им се вградува мошне рано и тоа според системот на страв и казна, кој во оптимални услови функционира мошне ефектно. Тука посочените фигурални мотиви дишат со заокруженост во смисла на нивната типологија, иконографија и симболика, што не оди во прилог на инфантилноста на нивните творци.<sup>333</sup>

- **Еретици, т.е. богомили.** Од историско-географски аспект, оваа теза може да се поткрепи, од една страна, со особено силниот бран на експанзија на богомилството во 13 век и со неколку посредни докази за неговото присуство во овој регион на Македонија. Првиот аргумент го докажуваат бројни историски извори кои датираат од овој период.<sup>334</sup> За вториот, говорат неколку локалитети во околниот регион, кои на одреден начин се врзуваат со богомилството. Прво, тоа се топонимите, и тоа - *“Бабунци”*, кај село Опила, во реонот на Крива Паланка и селото *Кутугерци*, лоцирано во Осоговскиот регион. Во оваа смисла се значајни: еден летописен текст, според кој во Осоговскиот манастир (кај Крива Паланка) се наоѓале моштите на пророк Исаија; еден доцносредновековен прстен за кој говориме во идните поглавја (види стр. 341). Од овој дел на Македонија (Кратовскиот регион) потекнува еден молитвеник (датиран 1526 г.) во кој, покрај другите елементи, препишани од некој постар зборник на црковни правила, се спомнуваат и *патарени*.<sup>335</sup> Според некои истражувачи, со овој дел на Македонија (конкретно селото Еремија), се поврзува дејноста на поп Еремија, кого некои истражувачи го сметаат за богомилски родоначалник и автор на неколку еретички книги.<sup>336</sup>

Во прилог на богомилскиот карактер на фигуралните графити одат двата мотива што тука ги издвоивме и нивните иконографски, симболички и митолошки релации со прикажаните дуалистичко-еретички митови и со аналогните примери на стекците, чијашто

<sup>333</sup> За овие прашања и воопшто за средновековните графити: Д. Овчаров, Български ...

<sup>334</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 370 - 385.

<sup>335</sup> Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... , 32,99.

<sup>336</sup> Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... , 18,19; Д. Драгојловиќ, Богомилството ...1,199; Б. Панов, Средновековна ... , 269; М. Ангеловска - Панова, Богомилството ... , 212.

врска со богомилството е далеку посилно аргументирана. Во случајот со антропоморфното дрво, оваа врска меѓу Македонија и Босна може и географски да се следи преку мотивите на прстените од Косово и Србија (спореди: **Т.ХХI:11** со **12,13,14,5**). Во врска со овој мотив, паѓа в очи релацијата на антропоморфното дрво од нашата фреска со крстот, врежан малку повисоко од него (**Т.ХХХVII**), кој исто така има човечки обележја, иако помалку изразени (стопа која потсетува на раширени нозе и хоризонтални краци со додатоци кои алудираат на дланки, т.е. прсти). Таквиот мотив е мошне чест на стеќците и нововековните надгробни споменици (стр. 377)

*Доколку се прифати како претпоставка дека фигуралните графити на оваа фреска од црквата Св. Георгиј биле врежани од страна на богомили, значи ли тоа дека нивна творба се и натписите? Одговорот би бил: Не мора да значи, но таквата можност не би морала по секоја цена да се исклучи, бидејќи содржината на натписите во ништо не противречи на еретичката припадност на нивните евентуални автори. Како што е познато, епитетот *поп* бил одомаќен кај богомилите, додека *граматик* значи едноставно *учен / писмен човек* - вештина која богомилите особено ја ценеле и ја практикувале, со оглед на тоа што читањето на светите книги и проповедите биле основните облици на нивниот култ.<sup>337</sup>*

Има показатели дека поттикот за една ваква спонтана еретичка дополна на фреската се наоѓал во неа самата. Тука мислиме на мотивот на сонце со зраци, насликан под десната рака на Христос (**Т.ХХХVII**). Не е исклучено, тој да ги испровоцирал езичниците или еретиците што тука се нашле, на малтерот да ги претстават и своите асоцијации во однос на носителот и управувачот на сонцето - како пандан на христијанскиот. Како што видовме од горе приложените анализи (стр. 160), на првиот графит (**Т.ХХI:11**) сонцето е прикажано лево и десно од вратот - како две фази од соларниот циклус што го води врховниот бог прикажан како космичко дрво (= Сварог?). На другиот графит (**Т.ХХХVIII:1**), сонцето е кодирано преку тркало поставено на местото на главата на јавачот, што значи негово изедначување со самиот јавач (Бог- Сонце = Сварожич = Хрс).

Сиве овие елементи интерферираат со веќе цитираните критики на Јован Егзарх, според кого “сите безумни и скверни манихеи и славјани - езичници и зловредните народи сметаат дека Сонцето е самовластно, макар и да гледаат дека тоа служи и работи според заповедта на својот творец ...”.<sup>338</sup> Ако горе претставените факти и толкувања ги согледаме во контекст на овој извор, произлегува дека на оваа фреска во црквата Св. Георгиј, всушност затекнавме “замрзнати” траги од една жестока полемика меѓу ортодоксните христијани и богомилите.

<sup>337</sup> Д. Ангелов, Богомилството ...

<sup>338</sup> И. Г. Панчовски, Пантеонът ... , 51.

Првите учесници во неа се застапени преку фреската на Христос, прикажан со еден невообичаен елемент - сонце под десната рака. Присуството на овој елемент, па и воопшто на оваа фреска во црквата, го објаснува натписот на свитокот што Христос го држи во другата рака. Испишан е на грчки јазик во исто време со сликањето на фреската и гласи: “*Εγω ειμι το φως του κοσμου ο ακο-λουθων*”. Се работи за текст од евангелието (Јован, VIII,12) кој го претставува Христос како “Светлина на светот” при што оној кој оди по него - нема да оди во темнина, туку ќе има светлина во животот, односно ќе биде спасен.<sup>339</sup> Можеме да помислиме дека оваа необична претстава била поставена во црквата за да му го покаже вистинскиот пат на околното население, кое, очевидно, во таа смисла имало алтернатива. На тоа упатува и изворот на овој иконографски тип на Христос, кој носи значење на “гарант” - во случајов гарант на вистинскиот пат кон спасението. Во прилог на ова говори и насликаното сонце - детаљ кој претставува локална иновација што досега не е евидентирана во другите претстави од овој иконографски тип. Сметаме дека овој детаљ им бил упатен на околу присутните еретици, со намера да им се покаже она за што говори и Јован Егзарх - дека сонцето “служи и работи според заповедта на својот творец”. За ова говори и фактот што самиот Христос тука е прикажан како *Пантократор* - што во словенски превод значи *Седржител*, односно *оној кој го држи - одржува сето*, односно светот.

Богомилите, кои случајно или намерно влегле во црквата, имајќи ја предвид оваа порака, реплицирале на спомнатата теза, кодирана во фреската на еден бунтовен и лаички начин. Врз претставата на Христос вцртале мотив на Богот-Сонце (спој на старите словенски и богомилски традиции), кој наспроти христијанските толкувања се движи низ вселената “самовласно”, јавајќи на својот волшебен коњ.

Некој друг еретик, пред или по нив, реплицирал на повисоко ниво, приложувајќи една друга еретичка слика која ги негира укорите на христијаните дека овие не ја прифаќаат власта на Бог во однос на движењето на сонцето “...макар и да гледаат дека тоа служи и работи според заповедта на својот творец”. На овој графит, тој го прикажал Врховниот бог како “Дрво на светот” или “Космичка оска”, која раководи со движењето на сонцето (двата круга покрај вратот). Некој друг, прикажал крст кој со својот благо нагласен антропоморфизам и на графичко ниво ги доближува и проткајува двете противставени религиски доктрини.

<sup>339</sup> 3. Расолкоска - Николовска, Исус ... , 224 - 226.



1



2



4



3

## 7. Камениот релјеф од Шумен

Во 1927 година, Историскиот музеј на градот Шумен (северо-источна Бугарија) набавил мала камена плоча (димензии 24 x 20 x 4 / 5 cm), на чијашто предна страна бил изведен релјеф, придружен со натпис (Т.ХХХІХ:1,2). Според музејските инвентарни книги, предметот е пронајден на локалитетот “Кошковете” или во суводолицата на северната падина од Шуменската тврдина.<sup>340</sup>

### а) Опис на плочката

Центарот на релјефната композиција го сочинува гола машка фигура чиешто тело, од половината нагоре е претставено во анфас, а од половината надолу во профил. Обете нозе се со свиени колена и свртени кон лево, при што, во нереално скратување е прикажан и задникот. Шилестите врвови на стапалата и лачните бразди во пределот на глуждовите се знак дека фигурата носи обувки. И обете раце се свиени во лактите кон лево, при што десната стои пред торзото, додека левата придржува долг предмет во вид на стап. Долу тој има мало попречно ребро, а горе - зашилен врв и две исто така зашилени пречки кои формираат крст. Главата е во анфас и прикажува возрасен маж со мустаќи, брада и три, симетрично поставени листести додатоци на главата. На дното од плочата, лево и десно од машката фигура се претставени две четириножни животни, кои не можат со сигурност да се идентификуваат, поради силната схематизација и недостигот на специфични атрибути (некои во нив гледаат теле и куче). Од обете животни, косо нагоре се извиваат две змии со главите упатени кон централната човечка фигура. Во горниот дел на плочата се претставени две четириаголни натписни полиња кои горе завршуваат во вид на калкан, со по еден крст во средината. Во полињата се протегаат натписи, организирани во три реда, расчленети со хоризонтални ребра.

### б) Досегашни интерпретации

Во досегашните интерпретации на овој релјеф се фаворизирале неговите врски со паганската култура на прото-Бугарите, и тоа пред сè шаманизмот. Во тој контекст се идентификувани сите одделни елементи на композицијата: централната фигура, како шаман; неговата поза, како кадар од ритуалниот танц; “трирогата шапка” и стапот во рацете, како елементи на шаманскиот костим и опрема; околните животни, како негови помошници или жртвени животни.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> Овие и другите факти се преземени од П. Георгиев (The Shoumen ... , 45 - 55; фотографија и цртеж: Fig. 1 и насловна страна на списанието).

<sup>341</sup> P. Georgiev, The Shoumen ... , 45; Ж. Аладжов, Паметници ... , 23, 43 - Обр. 51.

Предметот се појавува и во монографиите посветени на паганската религија на Словените, главно како илустративен материјал, поврзан со наведените толкувања.<sup>342</sup>

Очевидното присуство на натписите, некои од проучувачите го определувале како “неалфабетски”, додека други го игнорирале, концентрирајќи се на фигуралните мотиви. Оние кои се определија за варварскиот, т.е. за паганскиот карактер на плочата, се обидувале во него да видат натпис со рунско писмо.<sup>343</sup>

### **в) Гностичко толкување на П. Георгиев**

Иконографските елементи на оваа релјефна плоча и особено натписните полиња во нејзиниот горен дел, го поттикнале П. Георгиев да ги преиспита овие толкувања. Присуството на христијански елементи и грчки букви во натписот, го навеле на помисла дека се работи за христијански споменик. Своето ново толкување тој го започна со дешифрирањето на натписот, за кој смета дека е напишан на грчки јазик, при што се користени букви од грчкото и рунското писмо. Фактот дека дотогаш не бил прочитан, се должи на примената на криптографски концепти кои авторот се обиде да ги дешифрира. Базирајќи се на разни досега познати пристапи и аналогии, пред сè од кругот на гностичките учења (напишани на коптски и сириски јазик), како и езотеричните значења во рамките на феникиската, хебрејската култура и христијанството, авторот го предлага следното читање на натписот (од лево кон десно):<sup>344</sup>

“Αζω Ι(ησου)ς Χ(ρειστο)ς, Ζωος, Εων Θ(εο)ς, ...  
Αβυσ(σο)ς, Ιι(σου)σ ο αγι(ος), Αζω”

“(го) Почитувам Исус Христос, Живиот Божјиот Еон  
(=Вечниот Бог), ...

**Бездна, Исус, Светиот, (го) Почитувам”**

Во контекст на ова читање и толкување на натписот, централната фигура, П. Георгиев ја определува како *Исус Христос изедначен со Адам*. Врз база на обележјата на позата и другите детали, целата композиција ја толкува како илустрација на сцената “Адам ги именува животните”, при што како аргумент ги зема, според него,

<sup>342</sup> N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie ... , 56.

<sup>343</sup> P. Georgiev, The Shoumen ... , 45, 46.

<sup>344</sup> Читање на натписот: P. Georgiev, The Shoumen ... , 46, 47, 55.

андрогените обележја на фигурата (рудиментиран фалус и дојки).<sup>345</sup> Базирајќи се на некои библиски текстови, смета дека Адам тука е претставен како “татко на светот” и “цар на Создавањето”, откако премудроста го ослободила од првородниот грев и го дарила со власта на “Пантрократор”. Врз база на веќе постојни анализи на некои библиски текстови, овој автор го определува Адама едновременно и како *земски* и како *небески Човек*, врз што се базира и неговото изедначување со Христос, присутно во натписот. Заклучува дека во случајов, Адам се јавува како праобраз на Исус Христос, како што го претставува и новозаветната традиција. Идејното значење на сцената го открива во контекст на митот за создавањето на човекот, присутен во гностичките книжевни списи. Во таа смисла го истакнува гностичкиот апокрифен расказ за “договорот” меѓу Адам и Сатан, според кој сите луѓе по смртта требале да преминат во пеколот, односно во власта на ѓаволот. По своето второ пришествие, Христос го уништува “договорот” и го изведува Адама од пеколот. Георгиев е на мислење дека необичната поза на централната фигура од релјефот, со вкочанети нозе, потпрена на крстовидниот жезол (според него “симбол на есхатолошка победа над смртта”), може да се оправда со моментот на излегувањето на Адам од пеколот, претставено во наведениот расказ. Поточно кажано, сцената ја дефинира како спој на две сижеа: *Создавањето на Адам и Второто пришествие на Исус Христос*.<sup>346</sup>

### г) Намена и датација

Иако смета дека постојат индиции плочата да се врзе за гробната уметност, П. Георгиев ја преферира тезата за нејзиниот јавен карактер, определувајќи ја како “апокрифна икона”. Ја датира во раниот среден век, при што, судејќи според елементите од натписот, ги посочува како најверојатни 9 и особено 10 век. Во културолошки контекст ја определува како “споменик на бугарското христијанство”.<sup>347</sup> Присуството на црвен пигмент (хематит) на некои делови од фигурата, авторот ги толкува како знак на сакралниот и магиски карактер на плочата, базиран на релацијата меѓу овој пигмент и крвта, како симбол на животот (*грчки: αιμα = крв*). Истата врска ја наоѓа и во името на Адам, во релација со хебрејското *adamah*, со

<sup>345</sup> Наспроти сомнежите на редакторот F. Curta (vidi: P. Georgiev, *The Shoumen ...* , 53 - фуснота 1), постоењето на фалусот можеме да го прифатиме, базирајќи се на неколку публикувани фотографии и довербата во непосредниот увид на споменикот од страна на авторот. Но, со оглед на скромноста на ликовниот израз, не можеме да се согласиме во неговата *рудиментираност*. Ова особено се однесува на *рудиментирани дојки* на фигурата, за чие постоење нема никакви показатели, дури ни на цртежот приложен од Георгиев (П. Георгиев, *The Shoumen ...* , 47, 48, цртеж: Fig. 1) - види тука: T.XXXIX:2.

<sup>346</sup> За наведените толкувања: P. Georgiev, *The Shoumen ...* , 47 - 53, 55. На крајот од написот на П. Георгиев (стр. 53 - фуснота 1) е приложена редакциската белешка на F. Curta, во која тој се согласува со критичкиот став на авторот во однос на “шаманските толкувања”, а во општи рамки и со неговите теории, при што укажува на одредени аргументации и аналогии кои му се чинат спорни или недоволно поддржани со факти.

<sup>347</sup> P. Georgiev, *The Shoumen ...* , 52, 53.



значење на *црвена глина* и митот за содавањето на првиот човек од глина.<sup>348</sup>

#### д) Дуалистичко - еретички релации

Сметаме дека текстот на П. Георгиев е многу важен, прво поради нудењето на нов сериозен концепт, како алтернатива на препотенцираната “шаманска теорија” и второ - поради сериозниот обид за читање и толкување на загадочниот натпис. Наспроти нашата недоволна компетентност во однос на читањето на натписот, во глобални рамки предлогот ни се чини логичен, што не значи дека некои елементи би можеле да се прочитаат или протолкуваат и на поинаков начин. Особено е значаен обидот за поврзување на содржината и значењето на натписот со иконографијата на релјефот. Предложените толкувања на централната фигура, нејзините атрибути и придружните животни изгледаат веројатни, но не и единствено можни. Убедени сме дека тие го презентираат само едното од неколкуте нивоа на значења, содржани во овој споменик кое, во случајов, прифаќајќи ги термините на самиот автор, можеме засега да го определиме како *гностичко-христијанско иконографско ниво*.

Зачудува фактот што П. Георгиев, со оглед на предложената религиска идентификација на споменикот и неговата датација во 9 - 10 век, не се решава експлицитно да го искаже заклучокот кој се наметнува од оваа негова аргументација. Тука мислиме на поврзувањето на гностичкиот карактер на овој споменик со средновековните дуалистички ереси, или можеби конкретно со богомилството. Добро е познато дека се работи за христијански учења кои во наведениот период апсорбирале најголем дел од постарите гностички концепти, посочени од Георгиев. Отсуството на овој заклучок можеби се должи на претпазливоста на авторот, или решеноста за негово претставување во неговите идни публикации.

Во прилог на ваквиот богомилски карактер на прикажаниот споменик од Шумен, би сакале тука да приложиме неколку аргументи, за кои веруваме дека му се познати и на авторот.

Толкувањата на П. Георгиев за божествениот Адам се вклопуваат во учењата на *адамитите*, огранок на масалијаните кои под влијание на неоплатонската мистика изградиле посебно учење во чијшто центар се наоѓа предегзистентниот Адам. Сфатен како “небески Адам”, тој претставува идеал кон кој треба да се стреми секој земски човек, чија душа е заробена во оковите на материјата. Ова бил идеал пред сè на еретиците од највисокиот ранг, т.е. на “совршените”. Преегзистентниот Адам е безгрешен, поради својата хипостасност со бога, поради што и “совршените”, достигнувајќи го него

---

<sup>348</sup> P. Georgiev, *The Shoumen ...*, 50.

како парадигма, се ослободуваат од секаков грев и чувства, па и од чувството на срам. Во повеќе средновековни записи кои се однесуваат на ересите од Балканот и Мала Азија е забележено достигнувањето на овој стадиум. Поради припадноста на нивните автори кон ортодоксното христијанство, ова е оценето како чин на разврат на еретиците.<sup>349</sup>

Житието на Св. Теодосиј Трновски (14 век) нè известува за двајца масалијани - Лазар и Кирил Босота, кои по протерувањето од Света Гора, дошле во Бугарија, каде што во придружба на своите следбеници, поп Стефан и монах Теодосиј, ги продолжиле своите проповеди. За присуството на наведените концепти во нивното учење говорат наводите според кои тие, во "Адамова облека" ги собирале своите следбеници од обата пола "творејќи разни бестидности". Слични однесувања, со адамистички обележје и разврат, се забележени и кај богомилите. Во некои извори се спомнуваат богомили кои се повлекувале во пусти зафрлени места и таму се движеле сосем голи (како знак на нивната ослободеност од телесните страсти). Јавниот настап на еретиците, без облека, требало да покаже дека тие живеат исто како што живееле луѓето во рајот. Во тој контекст се објаснуваат и елементите на развратност, документирани во некои еретички движења - како обележје на "совршените" кои живеат близу до бога, исполнети со благодатта на светиот дух, можат да вршат секакви постапки, без страв дека со тоа ќе направат грев. Индиции за слично однесување имаме и во наводите на архиепископот Теофилакт Охридски (види стр. 314).<sup>350</sup>

#### ѓ) Пагано-словенски иконографски слој на плочката

Имаме намера да го реактуелизираме и пагано-словенскиот слој од иконографијата на споменикот, кој со оглед на неговата временска и географска локација секако не би смеел да се занемари.

Да почнеме од самата фигура, нејзината поза, ликовно-стилистичките и морфолошките обележја. Гледано од овој аспект, за неа имаме една рано-словенска аналогија, за која сметаме дека е многу поблиска отколку оние што ги наведува авторот. Се работи за една од веќе спомнатите плочки од Велестино во Тесалија, датирана во 7 век, која според нашите толкувања, базирани на историски извори и аналогии, го прикажува словенскиот Бог-Громовник (Т.ХХХИХ:4).<sup>351</sup> На оваа фигура е применет концепт на моделирање кој е мошне сличен на оној од шуменскиот релјеф (спореди: Т.ХХХИХ:3 и 4). Главата и торзото се во анфас, а рацете и нозете во профил. Блискости има и на ниво на некои микро-елементи: свиеноста на нозете; потенци-

<sup>349</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 74, 112, 119; Д. Ангелов, Богомилството ... , 248, 448.

<sup>350</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 74, 106, 107, 112, 119; Д. Ангелов, Богомилството ... , 248, 292, 448; За развратот во богомилските обреди: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 99, 123.

<sup>351</sup> Н. Чаусидис, Митските ... , 415 - 423; Н. Чаусидис, Пагано-словенски ... I, 144 - 145.



1



2



3



4



5



6



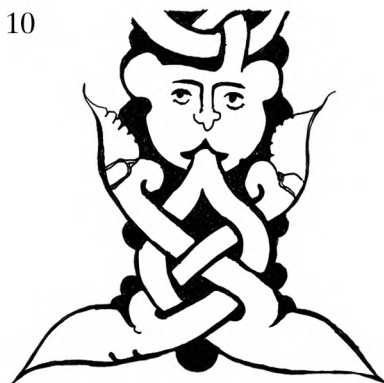
7



8



9



10



11



12

рањето на стапалата, т.е. обувките, наспроти голотијата на фигурата; формата и гестот на левата рака; начинот на кој раката го држи стапот, т.е. штитот, при што таа е прикажана пред овие предмети; сличен принцип на стилизација на фалусот. Нагласуваме дека овие споредувања се однесуваат само на стилот и композицијата, а не влегуваат во сферите на иконографијата, бидејќи се работи за ликови со различен митско-религиски карактер.

Оваа е само еден од поттиците кој наведуваат на помисла дека централната фигура од шуменската плочка прикажувала некаков пагано-словенски митски лик, т.е. божество. Во прилог на натприродниот карактер на прикажаното суштество зборува неговата големина во однос на околните животни, на што укажува и П. Георгиев. Не негирајќи го неговото толкување на акцентираната големина (како знак на “ослободувањето и зајакнувањето на Адам”<sup>352</sup>), нагласуваме дека во паганскиот иконографски слој, ова обележје упатува на теистичкиот карактер на фигурата. Тоа може да се протолкува од два аспекта. Од *семиотички аспект*, би се сфатило како акцентирање на главниот лик, т.е. *субјектот*, на сметка на околните животни кои носат функција на *негови атрибути*, означувачи на неговиот карактер и функции како божество. Од *митолошко-религиски аспект*, тоа може да се протолкува како манифестација на претставите за гигантските димензии на прикажаниот бог, реално присутни во верувањата, т.е. во митовите од даденото време.

Во тројниот елемент на главата, досегашните истражувачи гледале шаманска капа, што Георгиев го негира, толкувајќи ја како “трирога круна” и знак на “исклучителната моќ” на прикажаниот лик.<sup>353</sup> Ние имаме намера да ја анализираме на пониско ниво - нивото на примарните и елементарни космолошки слики. На фотографиите што ни беа достапни и на цртежот приложен од П. Георгиев, јасно се гледа дека се работи за три листовидни сегменти, со внатрешна профилација и надолжна оска, специфични за листот. Тие непосредно се надоврзуваат на главата, или буквално, претставуваат нејзин продолжеток. Длабоките бразди над стапалата (обувките) на фигурата покажуваат дека каменорезецот можел, доколку тоа од него се барало, да прикаже дека се работи за одделен елемент кој е поставен врз главата (круна или капа). Убедени сме дека ваквото спојување на листовите со главата било намерно, за што ги приложуваме следниве аргументи.

На разни предмети кои хронолошки, културолошки и географски се во релација со плочката од Шумен, често се јавува машки митски лик со овие обележја - брада, мустаќи и растителни мотиви кои излегуваат од горниот дел на главата (**T.XL**). И во овие случаи,

<sup>352</sup> P. Georgiev, The Shoumen ... , 50.

<sup>353</sup> P. Georgiev, The Shoumen ... , 45, 50.

најчесто се работи за три листа - еден централен и два странични, поставени симетрично во однос на него. Овој елемент се јавува како клучен атрибут на сликите што го претставуваат хтонското машко божество. Се работи за два основни икографски типа кои се надврзуваат на порани прототипови, во кои овој мотив ја дополнувал главата на постарата Божица - Родилка.<sup>354</sup>

Првиот тип го претставува хтонскиот бог како зооантропоморфен лик, со тело на свер и човечка глава (**Т.XL:2,3**; цели фигури: **Т.XXIII:13,14**). Оваа варијанта ја претставивме и овде, во поглавјето посветено на хтонскиот бог Дажбог (стр. 177). Едната од најблиските вакви аналогии на мотивот од Шумен е прикажан на вазите од Наф-Сент-Миклош, наоди кои и Георгиев ги употребил при своите компаративни анализи (но, само во однос на натписот).

Во вториот иконографски тип, богот е претставен парцијално, само преку неговата глава, при што наведениот растителен мотив, освен од темето, расте и од устата, брадата, а некогаш и од мустаците и веѓите на божеството. Такви примери се јавуваат на раносредновековниот накит, амулетите (**Т.XL:5,6,7,9,11,12**), како и на црковната камена пластика, живопис, ракописи од Средниот век (**Т.XL:4,8,10**).

Во нашите претходни истражувања детално се занимававме со ликовите кои го носат овој иконографски мотив. Укажавме на тоа дека се работи за митски лик, т. е. божество со хтонски обележја. Присуството на растителниот мотив го објаснивме преку идентификацијата на прикажаното божество со земните и подземните зони на вселената од кои расте вегетацијата. Сликата како целина, ја поврзавме со митовите за хтонскиот бог кој циклично ги јаде земните благодати (во тие рамки и вегетацијата), а ги исфрла сам од себе во определени циклуси или пак, под притисок на својот небески опонент или некој митски јунак (види стр. 187). Заклучивме дека во рамките на словенската паганска култура, овој лик би можел да се поврзе со теонимите на хтонските богови Црнобог, Дажбог и особено Волос / Велес.<sup>355</sup>

Базирајќи се на наведените сознанија, сметаме дека трите листести елементи на главата од централниот лик прикажан на шуменскиот релјеф, носат (или пред тоа носеле) значење на растенија кои растат од главата, како симболи на неговиот карактер на хтонски бог и извор на плодноста и вегетацијата. Прифаќањето на теонимот Велес, како едно од веројатните имиња на овој лик, може да се поткрепи со неколкуте веќе цитирани средновековни извори, во кои се наведува овој бог, земајќи предвид дека нивното потекло (од просторен, културолошки и временски аспект) во глобални рамки

<sup>354</sup> Н. Чаусидис, Митските ... , 168 - 176, Т. XXXIV:1-6.

<sup>355</sup> Н. Чаусидис, Митските ... , 386 - 388, Т. LXXXVIII: 1 - 6, пошироко за темата: 370 - 380; Н. Чаусидис, Претставите ... , 64 - 65; Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 373 - 387, 393 - 403, 441- 446.

се совпаѓа со географската, етно-културната и хронолошка припадност на нашиот наод (види стр. 237).<sup>356</sup> Овие извори (најверојатно јужнословенски), за жал, дават само информации за присуството на богот Велес кај Јужните Словени, при што не нудат никакви податоци за неговиот карактер и култ. Но, такви факти, иако сосем скудни, се содржани во некои постари записи кои се однесуваат на Киевска Русија. Со оглед на релативната блискост на Шумен до овој регион и временската синхроност на плочката со овие записи, сметаме дека би можеле да ги употребиме во толкувањето на некои елементи од шуменскиот релјеф.

Според **“Повесть временных лет”**, при склучувањето на договорите со Византијците, Русите во некои случаи го гарантираат неговото почитување, колнејќи се, во своите богови, меѓу кои секогаш се јавува и Волос:<sup>357</sup>

- Во 907 година се наведува: *“... и кляшася оружьем своим и Перуном богом своим и Волосом скотием богом ...”* (се колнеа со своето оружје и со Перун својот бог и Волос скотскиот бог)

- Заклетвата од 971 година гласи: *“Да имем клятву от бога, в него же веруем и от Перуна и от Волоса скотия бога”* (Да имам клетва од богот во кој верувам и од Перун и од Волос скотскиот бог).

Интердисциплинарните истражувања на овие извори, проследени со лингвистички анализи и споредувања со обемен етнографски материјали, како и компарации на индоевропско ниво, покажаа дека епитетот *“скотји бог”*, ги одразува двата суштествени аспекта на Волос / Велес. Од една страна, тие го претставуваат како *животински бог*, т.е. *бог-животно*, каков што впрочем го презентираат и приложените слики (стр. 177; **Т.ХХIII**). Од друга, го претставуваат како *бог на животните*, т.е. *покровител и господар на животните*, како што би можеле да го протолкуваме и на релјефот од Шумен - опкружен од сите страни со животни. Во егзистенцијална смисла, овој епитет значи дека Велес бил покровител и на стопанските гранки кои се базирале врз животните и тоа ловот и сточарството. Најсилни потврди на овие негови функции се зачувани во обележјата и култот на христијанските светители, кои во сферите на народната култура го замениле паганскиот хтонски бог. Тоа се, пред сè, Св. Влас, Св. Блаж, Св. Никола и Св. Андреј.<sup>358</sup>

Доколку композицијата од шуменскиот релјеф се согледа во контекст на овие функции на Велес, ново значење добиваат и елементите што ја придружуваат неговата фигура. Рековме дека во цен-

<sup>356</sup> Други факти (топоними и фолклорни традиции) за присуството на Велес / Волос кај Јужните Словени: Н. Чаусидис Митските ... , 382 - 402.

<sup>357</sup> Цитати според: Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 422; V. Živančević, Volos - Veles ... , 46, 47.

<sup>358</sup> За наведениот епитет и функциите на Велес: Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 421 - 431; V. Živančević, Volos - Veles ... , 39 - 66. В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... ; Б. А. Успенский, Филологические ...

тарот е прикажан хтонскиот бог, чијшто божествен карактер е потенциран со неговите димензии. Лево и десно од него се назначени претставниците на неговото царство - животните, кои ја потенцираат неговата функција на покровител / господар, а можеби и творец на животните (епитетот *скотји бог*). Мора да се забележи дека позицијата на змиите не соодветствува до крај на христијанското толкување што го предлага П. Георгиев, односно не се прикажани соодветно на цитираниот псалм, како "... сите влекачи што ползат под земјата".<sup>359</sup> За нивното високо и мошне нагласено место над четириножните животни, како и триумфалната композиција што ја формираат, извивајќи се кон централниот лик, имаме посоодветно објаснување. Со оглед на хтонскиот карактер на Велес, тие можат да се протолкуваат како репрезенти на подземните предели, во кои престојува богот, а оттука и како негови постојани придружници. Во конкретната композиција, змиите имаат и функција на глорификатори на богот, очевидно прикажан како "цар на животните". Определувањето на функцијата на другите две зооморфни фигури во рамките на композицијата зависи од идентификувањето на видот на кој му припаѓаат. Домашните животни би укажувале на покровителството на богот над сточарството, а дивите животни - доменот на ловот и шумата. Присуството на мечката или волкот би можеле да се објаснат како зооморфни епифани на богот, кои се сигурно потврдени во словенската етнографска граѓа.<sup>360</sup>

Досегашните истражувачи укажуваат на силните врски на богот Велес (и неговите еквиваленти) со шумскиот демон, кај Источните Словени познат како *лешиј*. Тие се базираат на следниве симболички релации: *шума = хтонски предели; шума = животни = плодност; шума = вегетација = плодност*. Доколку се прифати ова и централниот лик од нашата плоча се идентификува како шумски демон, ново значење може да добие и стапот во неговите раце.<sup>361</sup> Во рамките на нашето иконографско ниво, стапот може да прикажува (или во постарата предлошка прикажувал) специфичен вид *ловечко копје, со врв дополнет со пречки*, кое во раниот Среден век било во употреба на Балканот и кај Словените (пример од стеќците: **T.XXXVI:4**).<sup>362</sup> Не е исклучено дека во конкретниот пример тоа е веќе трансформирано во некаков нефункционален, т.е. сакрален елемент - скиптар, кој согласно крстовидната форма можеби носи и христијански карактер. Доколку се прифати релацијата на прикажаниот

<sup>359</sup> P. Georgiev, *The Shoumen ...*, 48.

<sup>360</sup> V. Živančević, *Volos - Veles ...*, 55 - 64; Б. А. Успенский, *Филологические ...*, 86 - 117; и другите цитирани наслови.

<sup>361</sup> Во рамките на "гностичкото иконографско ниво", Георгиев (P. Georgiev, *The Shoumen ...*, 50, 55) го толкува стапот како "атрибут на божјото кралство", "кралски скиптар на правдината" и "симбол на есхатолошката победа над смртта".

<sup>362</sup> За овој тип оружје: D. Pribaković, *Prilog ...*, 94; други примери на стеќците: M. Wenzel, *Ukrasni ...*, T.LXIV: 3, 4; T.CIX: 6,16.

лик како словенски хтонски бог, изедначен со шумскиот демон, се појавува можност, плочката и нејзината иконографија да се поврзат со називот на местото на кое е пронајдена, односно *топонимот Шумен*. Тука го имаме предвид фактот дека во српскиот фолклор, овој демон е евидентиран и под називот *шуман* (во релација со *шума*, аналогно на рускиот шумски демон *лешиј*, во релација со *лес = шума*).<sup>363</sup>

Мора да се нагласи дека предложените пагано-словенски толкувања, наспроти својата конзистентност, тешко се вклопуваат во вториот елемент на плочката - натписот и очевидните христијански симболи, присутни над натписните полиња. Тоа значи дека нашите толкувања можеме да ги земеме само како обележја на некои постари прототипови (сосем веројатно изработени од дрво), врз база на кои, во еден нов религиски контекст, со преадаптација е изведена конкретната плочка од Шумен. Земајќи го предвид нашето толкување и она на П. Георгиев, овој процес можеме да го сместиме во рамките на феноменот кој е мото на целово поглавје, а тоа е *синкретизмот меѓу пагано-словенските и богомилските традиции*.

#### **е) Пагано-словенски и дуалистичко-еретички релации (Велес - Ахриман - Сатан)**

Со покрстувањето на Словените, поради некои негативни особини на словенскиот хтонски бог и карактерот на опонент на небескиот бог, се наметнало неговото поистоветување со ѓаволот, т.е. со Сатан. Во рамките на ортодоксното христијанство, тоа значело префрлање на *функциите и култот* на ова мошне почитувано божество врз погоре наведените светители. Притоа, пред самиот негов *ентитет*, се појавиле две алтернативи. Со оглед на неприфатливите пагански обележја (изглед, особини, сижеа), неговиот лик, име и ликовни претстави морале да бидат или сосем елиминирани, забранети и заборавени, или пак, апсолутно демонизирани (преку нивното изедначување со ѓаволот или Сатан) и на тој начин оддалечени од сите форми на култот и сите други позитивни аспекти на културата.

Како и во други случаи, судбината на хтонскиот бог ќе биде многу поповолна во рамките на богомилството и другите дуалистички еретички учења. И тука, сосем логично, следело неговото изедначување со Сатан, со таа разлика што овој лик, иако начелно негативен, во овие религии не бил сосем маргинализиран, ни во сферите на митот, ниту пак, во рамките на култот.<sup>364</sup> Дури, имаме информации дека постоеле еретички секти, каде што на Сатан му се обраќало особено внимание. Таков бил еден огранок на масалијаните, кои му служеле и му се поклонувале на овој лик, поради што и се

<sup>363</sup> За односот *Велес - шумски демон*: V. Živančević, *Voles - Veles ...*, 50 - 53; Б. А. Успенский, *Филологические ...*, 86 - 89; За називот *шуман* и наведената релација со шумата: С. Зечевић, *Митска ...*, 14.

<sup>364</sup> Оваа тема ја допира Д. Драгојловиќ (*Богомилски ...*, 28).



нарекувале *сатанијати*. И во глобални рамки, сатанизмот претставува важна компонента во масалијанската теологија, што се оправдува со ставот дека Сатан е господар на видливиот свет, па оттука и на човекот кој живее во него. Поради овие причини, тој заслужува респект и умилостување, од сосем практични причини - за да се заштитат луѓето од неговите зли намери. Овие мотиви се одразени во една реченица на познатиот еретички водач Василиј, цитирана кај **Евтимии Зигабен** (12 век): *“Почитувајте ги демоните, не за да добиете помош од нив, но за да не ви наштетат”*.<sup>365</sup>

**Михаил Псел** во 11 век, во својата *Демонологија*, детално ги опишува службите во чест на Сатан, изведувани од страна на тракиските евхити (= масалијани можеби и богомили?), кои вклучувале одреден ритуал, придружен со *“сатански песни”* и *“сатански танци”*. За поклонувањето во чест на Сатан, кај масалијаните - сатанијани, говори и **Епифаниј**. Ваквите ритуални песни ги наведува **Евтимии од Периблепта**, при што ги обвинува богомилите дека го признаваат *“демонското тројство”*, полагаат *“сатанска заклетва”* и му се поклонуваат на **Сатанаил**. Присуството на слични елементи кај богомилите го потврдуваат и наводите на **Козма Презвитер**, како и некои српски средовековни извори. Така, во Беседата против богомилите, Козма вели дека тие *“го љубат и самиот ѓавол, кој е творец на сè што е видливо и невидливо”*. Во **Житието на Св. Симеон** се обвинуваат еретиците од Србија, дека *“му служат на самиот сатана, кој отпаднал од славата божја”*. Едниот од најдоцнежните извори во однос на оваа тема е **солунскиот митрополит Симеон**, кој на почетокот од 15 век, говорејќи за безбожните богомили или кудугери, присутни во близината на Солун, вели дека тие *тајно му упатуваат молитви на Антихрист, нарекувајќи го “на варварски јазик” Топак (= топарх) на земјата, што според неговиот навод значело “жител или виш архонт на гревот и мракот”*.<sup>366</sup>

Процесот на изедначување на словенскиот хтонски бог и ѓаволот, т.е. Сатан, можат да се потврдат со бројни аргументи, особено присутни во сферите на фолклорот, лингвистиката и апокрифната литература. Во оваа пригода ќе наведеме само неколку кои се истакнуваат по својата старост и очевидност.

- Во **старите чешки ракописи**, името на богот Велес повеќе пати се употребува како синоним за зол дух, демон и ѓавол (*“Ky jest črt, aneb ky veles, aneb ky zmek te proti mne zbudil?”*). На хтонскиот карактер и релацијата со ѓаволот, упатуваат и клетвите во кои некој се испраќа *“nekam k Velesu za more / pryč na more”* (аналогно на нашето “по ѓаволите” или “во пеколот”).<sup>367</sup>

<sup>365</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилски ... , 28.

<sup>366</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 76, 77; Д. Драгојловиќ, Богомилски ... , 28; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 115; Д. Ангелов, Богомилството ... , 20, 459.

<sup>367</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... , 66; N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie ... , 230.

- Во рускиот запис наречен “Сказание о построении града Ярославля”, публикуван од еден руски свештеник во 1877 г., врз основа на постар ракопис, се говори за уништувањето на култот и светилиштето на паганскиот бог Волос во наведениот регион, при што тој на повеќе места се идентификува со *ѓаволот* и *бесот*.<sup>368</sup>

- Во прилог на идентификацијата на словенскиот хтонски бог Дажбог / Дајбог со *ѓаволот* и посредно со Сатан, веќе говоревме. Тука само уште еднаш ги потенцираме нивните најнепосредни врски. На ниво на теонимите тоа е релацијата *Дајбог - Дабог - Даба - Дава - Дава-ол - Διαβολος - Diabolus*, додека на ниво на митските сцени - приказната од Мачва, во која Дабог апсолутно го заменува ликот на Сатан, кој во апокрифните раскази ги приграбува во своето подземно царство душите на умрените (види стр. 144).

- Во апокрифните текстови и нивните фолклорни адаптации, Сатан е творец на земјата, на растенијата и животните. Тоа најочевидно се покажува во расказите во кои тој, како господар на земјиштето, не му дозволува на Адама да го ора, при што бара откуп од него.<sup>369</sup> Преку овие функции, тој апсолутно соодветствува на словенскиот Велес, кој е потврден како покровител на животните, вегетацијата, земјоделието и сточарството.

- Некои истражувачи сметаат дека називот *бабуни*, едниот од синонимите за *богомили* е плод на релацијата, т.е. изедначувањето на Сатан со некое автохтоно (можеби општословенско) хтонско божество со име *Бабо*, по што овој ги презема неговите функции во сферата на дуалистичките космогониски митови, станувајќи еквивалент за Сатан. Како последица на тоа, се појавува и називот *бабуни*, како синоним за *сатанијани*. Оваа термилошка замена се појавува и во средновековните списи, каде што терминот “*сатанска реч*” кој означува *апокрифни текстови* се заменува со “*бабунска реч*”.<sup>370</sup>

Враќајќи се на релјефните мотиви, претставени на плочката од Шумен, можеме да наведеме неколку елемети во прилог на тоа дека, во нејзиниот втор - *дуалистичко-еретички иконографски слој*, композицијата посветена на хтонскиот бог (можеби словенскиот Велес) била преадаптирана во претстава на Сатан или во најмала рака во Адам изедначен со Сатан. Притоа, повеќето од елементите на постарото ниво биле задржани, се разбира, добивајќи друго значење, во контекст на новото еретичко учење.

- Во “**Јовановото евангелие**” е детално прикажано создавањето на земниот свет од страна на Сатанаил. Патем се говори ка-

<sup>368</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... , 55 - 66.

<sup>369</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 166 - фуснота 21; 224, 225; фолклорни примери: В. Антик, Дуалистички ... , 115.

<sup>370</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 82, 83.

ко тој им наредил на своите служители на земјата да ги создадат животните (“секакви летачи, влекачи, дрвја и треви, а во морето да создадат риби и птици небески”).<sup>371</sup> Земајќи ја предвид популарноста на ова дело кај средновековните еретици и конкретно кај богомилите, релјефната композиција на нашата плочка би можеле условно да ја именуваме “Сатан ги создава животните на земјата”.

- Во “**Тајната книга**” се говори како Сатанаил се вовлекол во внатрешноста на змијата и така ја измамил Ева, стапувајќи во полов однос со неа, по што се родиле Калмена и Каин. Според други извори, потоа од крвта на Каин биле создадени кучињата. Во некои фолклорни адаптации, Сатан, од кал го создава и волкот.<sup>372</sup> Ова говори за блискоста на Сатан и змијата, па дури и за змијата како негова зооморфна хипостаса, што соодветствува на високото место на ова животно во шуменската композиција. Спомнатите дејствија со кучињата и волкот, условно би можеле да се поврзат со парот недефинирани зооморфни фигури од плочката, кои можеби најмногу прилегаат токму на овој вид животни. Има индикации дека во некои еретички движења со сатанистички обележја биле вклучени и крвави обредни убивања.<sup>373</sup> Земајќи го ова предвид, иако малку веројатно, не може да се исклучи можноста дека животните на плочката од Шумен се присутни за да ги евоцираат ваквите обреди.

- Нагласената голотија на централната фигура (уште повеќе потенцирана поради присуството на обувките), како и акцентирањето на задникот, исто така може да се протолкуваат како обележја на Сатанаил. Во прилог на ова говори еден навод на **Евтимииј Зигабен**, според кој Бог, по лукавствата на Сатанаил извршени врз првите луѓе, го казнил така што “тој бил веднаш лишен од својот божествен образ и **облека** и од својата творечка сила и од своето божествено име”.<sup>374</sup>

- Во апокрифите се наведени митски преданија во кои Адам се создава од космичките елементи, или конкретно: телото од глина, коските од камен, крвта од морска вода, очите од сонце, мислите од облак, здивот од ветер, телесната топлина од оган итн.<sup>375</sup> Се работи за древен космогониски концепт кој е вообичаен за создавањето на првите суштества. Некаде тоа е првиот човек, првиот митски лик или пак, првото божество (на пример, ведскиот Пуруша, хетскиот Убелури, хеленскиот Атлант, скандинавскиот Имир итн.).<sup>376</sup> Како што видовме, гигантските обележја се евиденти и на централната фигура од шуменскиот релјеф, што е во прилог на тезите дека се работи за Адам, а посредно и за неговиот творец Сатан. Во оваа смисла добро се вклопува и паганословенскиот хтон-

<sup>371</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 130.

<sup>372</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 133, за потеклото на кучињата: 133 - фуснота 28; за создавањето на волкот: В. Антиќ, Дуалистички ... , 116, 123, 124.

<sup>373</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 119.

<sup>374</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 133.

<sup>375</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 153, 157, 277.

<sup>376</sup> И. М. Дьяконов, Архаические ... , 51, 131 - 133, 173, 232; Б. Л. Огибенин, Структура ... , 39, 42, 29, 34, 35, 41, 45.

ски бог или конкретно Велес, земајќи ги предвид индициите дека и тој бил замислуван како џин. Во врска со ова, приложуваме два најочевидни докази:

- Во источнословенските фолклорни традиции се зачувани преданија за џиновски луѓе наречени *волоты*, *велитены* кои во дамнешни времиња живееле во планините. Се смета дека во нивниот назив е зачувано името на словенскиот хтонски бог кој исто така имал гигантски размери.<sup>377</sup>

- На познатиот пагано-словенски идол од Збруч, хтонскиот бог е прикажан како триглав џин, кој со своите раце ја држи земната плоча на која стојат минијатурни фигури на луѓе. И тој, како и ликот од Шумен, е прикажан во клекната поза.<sup>378</sup>

Поврзувајќи ја претставата од шуменската плочка со некои мистични апокрифни списи, П. Георгиев заклучил дека нејзината централна фигура го прикажува *Адам, изедначен со Христос*. Земајќи ги предвид наведените аргументи, можеме да пласираме и друга теза, според која оваа фигура можела да го претставува и *Сатан* или пак, *Адам како хипостаза на Сатан*. Најнепосредно, ова може да се потврди преку "**Тајната книга**", според која Адама го создал Сатан, при што како модел се зел самиот себе. Оваа релација може да се оправда преку бројни други апокрифи кои посредно или непосредно се поврзуваат со дуалистичките еретици и конкретно со богомилите (**Козма Презвитер**, **Евтимии Зигабен**, "**Осудата на монахот Нил**", "**Синодикот на цар Борил**"). Во нив, Адам (и Ева) не ги создава Бог, туку *ѓаволот*, т.е. Сатан, и тоа од земја, помешана со вода. Релацијата на Сатан и Адам ја потврдува фактот што еретиците, Сатана го нарекувале *Првороден*, што како епитет соодветствува и на Адам.<sup>379</sup> Да потсетиме, дека и во митот за Зрван, првородениот Зрванов син е Ахриман, кој поради своите негативни обележја е еквивалент на Сатан (види стр. 152 ).

Ова толкување на ликот на Адам како модел на Сатан во рамките на еретичко-дуалистичкиот иконографски слој на шуменската плочка е аргумент повеќе дека Сатан од овој понов слој се надоврзал на некоја постара иконографска матрица, или конкретно - фигура на словенскиот хтонски бог (*Велес, Дажбог, Црнобог?*).

## 8. Дуалистички елементи во црковната дрворезба

Анализирајќи ги во претходните поглавја рано-средновековните ликовни претстави на митските опоненти, во неколку наврати,

<sup>377</sup> За овие џинови: Славянские древности ... 1, 301, 302; за врските со богот Велес: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... , 63; ликовни манифестации: Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 386, 387, 465 - 467.

<sup>378</sup> Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 236 - 251; Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , 594, 595.

<sup>379</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 138, 139; Д. Ангелов, Богомилството ... , 166 - фуснота 21.



1



2



3

како компаративен материјал, приложивме мотиви од црковната дрворезба. Се работи за детали кои ѝ припаѓаат на опремата од неколку христијански храмови од Македонија и Бугарија (влезни црковни врати, елементи на иконостаси):

- 12 - 14 век: врата на црквата Св. Никола Болнички во Охрид (Т.XLII)

- 14 век: "Хрељова црква" во Рилскиот манастир, Бугарија (Т.XXIV:6)

- 15 - 16 век: врати од црквата во манастирите Слџе и Трескавец, Прилепско (Т.XLIII:5,6).

- 1854 год.: иконостас на црквата Св. Марина во Пловдив, Бугарија (Т.XXXVI:3).

Датацијата на овие дела јасно говори за континуираното присуство на посочените мотиви во централно-балканските региони од 12 до 20 век (Т.XLIII).

Нашите првични компарации покажуваат дека во овие примери значително се застапени дуалистичките мотиви, при што паѓа в очи нивниот карактер на *алтернативни мотиви* кои во ограничено геометриско поле (касета со форма на четириаголник или полукружна ниша), низ разни фигури прикажуваат исто сиже - судир на два опонента. Во еден случај тоа се два преплетени крилести змеја (Т.XLIII:3,5,6), во вториот - елен или грифон кој се бори со змеј (Т.XLIII:1,2,4,7), во третиот случај - борба меѓу човек и животно (Т.XXXVI:3), а во четвртиот - меѓу човек и зоо-антропоморфно суштество (Т.XXIV:1).

Дуалистичката концепција и дуалистичкото сиже, присутни во овие композиции треба да се бара во следниве модели:

- Може да се работи за автохтони мотиви кои егзистирале во народната култура во вид на митови, преданија и сказни, какви што, впрочем, веќе прикажавме во претходните поглавја. На црковната резба тие можеле да се најдат без никаков идеолошки контекст - едноставно како декоративни или интересни мотиви.

- Како што видовме, може да се работи за древни, пагано-словенски слики, кои по појавата на богомилството и другите дуалистички еретички учења биле вовлечени во синкретизам со нив, при што добиле и одредени еретички значења, во случајов, како метафори и алегории на двата дуалистичко-еретички принципа. На црковната резба можеле да се најдат со или без својот идеен контекст. Без него, би биле дел од дрворезбените традиции, кои со време го загубиле своето некогашно значење и се претвориле во *ликовни клишеа*. Но, со оглед на забраните на еретичките учења, од една страна, и од друга - нивната популарност кај народот и во некои монашки кругови, не е исклучена можноста, во одредени случаи (можеби кај постарите примери), ваквите мотиви да се внесени и како *тајни симболички кодови на забранетото учење*, кои се провлекувале од една во друга генерација, во рамките на резбарските тајфи или нивните нарачувачи.



- Направени се обиди, некои од мотивите да се протолкуваат во контекст на ортодоксните христијански содржини, и тоа како засебни мотиви, или како целина составена од повеќе елементи. Таков е случајот со слепченските двери, во чишто касети се претставени светители (во горната зона), фигури на обични луѓе, т.е. свирачи на музички инструменти (во средната зона) и фигури на реални или фантастични животни (во долната зона). П. Момировиќ смета дека сиве овие фигури сочинуваат единствена иконографска целина, која треба да се сфати како илустрација на 148, 149 и 150 псалм, кој претставува повик до верниците да го фалат и слават Господа.<sup>380</sup>

- Истражувачите упатуваат на постарата - предхристијанска генеза на одделните микроелементи на овие целини (животински и зоо-антропоморфни фигури и композиции), најчесто укажувајќи на ориентални, главно персиско-сасанидски предлошки. Нивното присуство како елементи од ортодоксни христијански сцени, подразбира адаптирање на старото значење и негово вклопување во новиот контекст.

Убедени сме дека во расветлувањето на овие дилеми, клучен придонес може да даде еден предмет, кој по својата датација, стил и иконографија, претставува вистинска алка меѓу претставените пагански традиции и тука наведените црковни елементи. Станува збор за познатиот **дрвен резбарен сандак од катедралата во Терачина, Италија**, датиран околу 9 век, а сега сместен во "Палацо Венеција" во Рим (**T.XLI:1,2,3**). До денес се изнесени најразлични мислења околу потеклото на овој предмет, од оние што го врзуваат за Ориентот, коптскиот Египет преку Сирија, Мала Азија и Византија, па сè до оние кои укажуваат на неговата врска воопшто со романичката уметност или конкретно со Ломбардија. Го вклучивме во нашето истражување поради бројните композиции на противставени ликови, изведени според моделите што ги претставивме во претходните поглавја (**T.XXIV:1,2;T.XXXIV:6,7**), а секако и поради тезата на Н. Мавродинов дека се работи за предмет од Бугарија или уште поконкретно - производ на "бугарската уметност во Македонија".<sup>381</sup>

По претпазливо преиспитување, В. Ангелов го сведува овој став за потеклото на сандакот во пошироки рамки - на ниво на Балканскиот ареал. Потоа аналитички ги сумира компонентите за негово културно определување. Очевидното присуство на христијански сцени (изгонувањето на Адам и Ева од рајот - **T.XLI:1**), според него укажува на вткаеноста на неговите изработувачи во христијанска атмосфера. Но, од друга страна, судејќи според доминацијата на пагански елементи, тој го исклучува византиското потекло на предме-

<sup>380</sup> П. Момировиќ, Иконографија ... , 56, 60.

<sup>381</sup> Н. Мавродинов, Старобългарско ... , 75 - 77; В. Ангелов, Българска ... , 9.





1



2



7



3



4



8



9



5



6



10

тот и ја преферира неговата врска со некој од новодоселените балкански народи “кај кои првите ‘ртулци на христијанството се во сожителство со паганството, на свој начин прошарани со позајмици од митологиите на Источното Средоземноморие и Предна Азија, како и со образи и претстави од месните племенски митови”<sup>382</sup>

Сметаме дека сите компоненти приложени во цитиранава реченица на Ангелов ќе се задоволат ако генезата на овој предмет ја поврземе со синкретизмот на словенското паганство и богомилството. На тоа, впрочем, укажува и иконографијата на овој сандак, низ чишто сцени јасно се провлекува борбата меѓу разни зооморфни - зооантропоморфни и антропоморфни ликови. Застапена е борбата на птици или птицовидни суштества со змија или змеј (Т.ХХIV:2), борба на четириножни животни (елен, грифон) со змија и змеј (Т.ХХХIV:7; Т.ХХХV:7) и конечно - судирот на човечки ликови со животни или зооантропоморфни суштества (Т.ХХIV:1). На еретичко-дуалистичкиот карактер на мотивите од овој сандак упатува фактот што повеќето од нив се присутни и на стекците (Т.ХХХVI; Т.ХХХV). Од друга страна, присуството на ранословенската или воопшто раносредновековната компонента ја одразуваат неговите блискости со металните садови од Наф-Сент-Миклош (спореди: Т.ХХIV:1,2 со Т.ХХIII) и неодамна публикуваната бронзена рака од Романија (Т.ХХХIV:5), а преку неа и со плочките од Велестино во Тесалија.<sup>383</sup> Овие блискости се очевидни на ниво на иконографијата и стилот: сличното комбинирање на две или три животни во композиции кои одразуваат судир, т.е. борба; концептот на преплетување на животните; концептот на пополнување со содржина на секој празен простор меѓу нив (спореди Т.ХХХIV:6,7 и Т.ХХIV:1,2 со Т.ХХIX - Т.ХХXI).

Едниот од мотивите што го навел Мавродинов овој предмет да го поврзе со Македонија, се секако неговите мошне непосредни стилски и иконографски блискости со некои подоцнежни примери од македонската црковна дрворезба. Тука пред сè, станува збор за мотивите од неколку дрвени резбарени врати, и тоа: од црквата Св. Никола Болнички (Т.ХLII; на пример спореди: Т.ХLIII:1,2 со 3,4) според разни истражувачи датирана, меѓу 12 и 14 век; оние од храмот на манастирот Слечче и манастирот Трескавец, датирани во 15 - 16 век (Т.ХLIII:5-7).<sup>384</sup>

Во прилог на оваа теорија одат некои забелешки на досегашните истражувачи во врска со дверите од Св. Никола Болнички (Т.ХLII). Во противставеноста меѓу шесте централно поставени свети војни - коњаници и зооморфизираниите митски суштества што ги

<sup>382</sup> В. Ангелов, Българска ... , 9.

<sup>383</sup> Врските со вазите од Наф-Сент-Миклош ги посочил уште Н. Мавродинов (Старобългарско ... , 77); за бронзената рака: Н. Чаусидис, Ран. бронз. рака ... .

<sup>384</sup> Сличностите меѓу вратата на Св. Никола Болнички и сандакот од Терачина ги увидел уште Н. П. Кондаков (М. Ѓоровиќ - Љубинковиќ, Средњовековни ... , 45); за сличноста на слепченските и болничките двери: П. Момировиќ, Иконографија ... , 66, 67.

опкружуваат, В. Ангелов распознава дуалистички обележја, односно опозиција меѓу небеското и земното. Во време на изработката на вратата (според него 13 - 14 век) овие идеи сè уште имале свои ревносни приврзаници, „... на прво место богомилството и неговото учење за дуалната природа на вселената... Овој светогледен пласт, кој го откриваме на охридските двери едвај може во потполност да се усогласи со христијанските догми“. Во контекст на ова толкување може да се оправда присуството на бројни источни, па и конкретно ирански, т.е. сасанидски елементи (иконографски и стилски), што на овие двери ги забележува М. Ќоровиќ - Љубинковиќ. И тезите на М. Васиќ, за иконоборството и исихазмот како причини за појавата на овие зооморфни и алегориски мотиви се вклопуваат во ова толкување, земајќи ја предвид блискоста на овие учења со дуалистичките ереси (види стр. 131).<sup>385</sup>

Истите сасанидско - персиски изворишта на фантастичните и реалните животни на слепченските двери (и други слични примери) ги апострофира и А. Грабар.<sup>386</sup>

*Како и зошто еден релативно тежок и гломазен сандак од Македонија или Бугарија можел да се најде во Италија?*

Ова прашање може да добие мошне задоволувачко историско објаснување токму во контекст на тезите за македонското потекло на овој предмет, неговиот евентуален богомилски, т.е. еретички карактер и датирањето во 9 век или непосредно по него.

Да се потсетиме дека почнувајќи од првата половина на 11 век, по задушувачкото на востанието на Петар Делјан, бројни еретици (секако некои и учесници во востанието) пребегале во Италија или конкретно во Сицилија и Палермо (види стр. 119). Се смета дека оваа, а веројатно и некои наредни миграции на прогонуваните еретици од Балканот, се една од причините за ширењето на богомилството и другите ереси од Балканот во Италија, а потоа и во Јужна Франција. Западните извори од наредните векови известуваат за многу непосредни форми на влијанија на еретиците од Балканот (пред сè, Македонија и Бугарија) кон Италија. Станува збор за посети на еретички родоначалници, мисии на проповедници, испраќање книги, преписки, потпишување на официјални верски документи итн. Како резултат на овие процеси, најдоцна во втората половина на 11 век, во Италија и Франција заживуваат еретички организации кои јасно ја нагласувале својата идеолошка врска и субординација во однос на еретичките цркви од Македонија и Бугарија.<sup>387</sup>

<sup>385</sup> В. Ангелов, Българска ... , 10; М. Ќоровиќ - Љубинковиќ, Средњовековни ... , 49 - 53; за тезите на Васиќ: П. Момировиќ, Иконографија ... , 67.

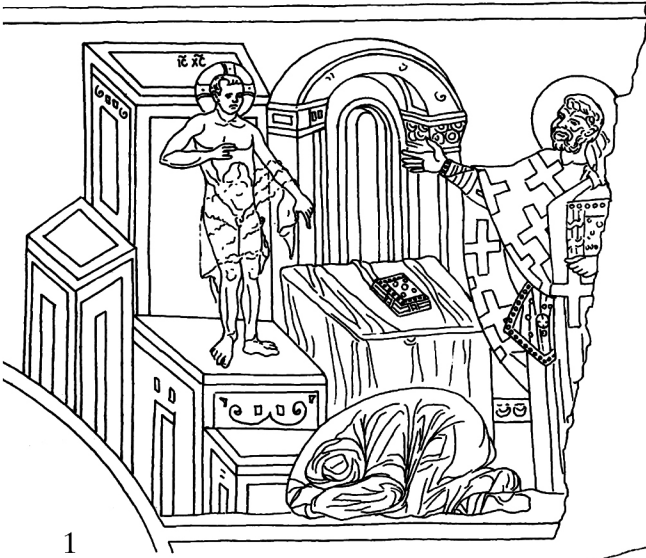
<sup>386</sup> Види: П. Момировиќ, Иконографија ... , 66.

<sup>387</sup> За овие еретички релации меѓу Балканот, Италија и Јужна Франција: М. Ангеловска - Панова, Богомилството ... , 110 - 121; Д. Ангелов, Богомилството ... , 346 - 358, 395 - 402; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 164 - 172.

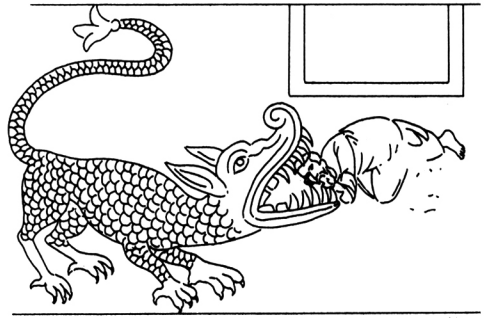
Сметаме дека наведените факти даваат можност да се објасни како еден дрвен сандак со обележја на балканските еретици можел да се најде во Италија. Сосем е можно дека бил испратен од нив, како дар за своите соверци од Италија или поверојатно, изработен од некој балкански еретик кој извесно време престојувал во катарските општини во Италија било како учител, проповедник или како придружник на некоја мисија.



**СЕНКАТА  
НА ДУАЛИСТИЧКИТЕ ЕРЕСИ  
ВО ВИЗАНТИСКАТА ИКОНГРАФИЈА**



1



2



3



4



5

Еретичките значења во фреската на Богородица од олтарот на Св. Софија Охридска за прв пат ги насетив во 1986 година, во времето кога во Битола служев војска во тогашната ЈНА. Служејќи во војничкиот клуб, како одговорен за културно-забавен живот, имав доста време не само да читам, туку и да го промислувам и проживувам она што ќе го прочитам, ослободен од сите други, лоши и добри аспекти на секојдневието. Тоа се случи додека ја читав книгата на Хелен Пејџелс "Гностички евангелија"<sup>1</sup> во која во едното од поглавјата се говореше за амбивалентната полова суштина на гностичката Софија. Но, тој момент не ќе ми значеше ништо, доколку не интерферираше со едното од предавањата на мојот професор по средновековна уметност - Петар Миљковиќ-Пепек. Бледо се секавав како еднаш, говорејќи за живописот на Охридската катедрала, тој кратко напомна нешто за мустаќите и за брадата на Богородица насликана во нејзиниот олтар. Овие асоцијации останаа запишани на маргините од книгата, но и во некој мој внатрешен "директориум под разно". Многу години подоцна, ми дојде до рака (со големо задоцнување) познатата збирка раскази на Влада Урошевиќ "Лов на еднорози".<sup>2</sup> На крајот од збирката се наоѓаше и расказот "Тајната на Света Софија Охридска" (посветен на Цветан Грозданов - мојот професор по византиска уметност). Еден од главните моменти во расказот беа токму брадата и мустаќите на Богородица и чинот на нејзиното покривање со нова фреска.

Зборовите на Пепек, книгата на Хелен и расказот на Урошевиќ создадоа моќен триаголник кој, кога-тогаш мораше од мене да изроди некаков плод. Беше само прашање на време кога овој процес ќе отпочне.

Отпочна во пролетта на 2003 кога токму со ова поглавје започнав да ја пишувам и составувам оваа книга. Околу триаголникот

---

<sup>1</sup> E. Pejgels, Gnostička jevanđelja, Beograd, 1981.

<sup>2</sup> В. Урошевиќ, Лов на еднорози, Скопје, 1983.



започнаа да се структурираат уште многу факти, во меѓувреме пронајдени во други статии и книги. Еден ден, по долго одлагање, седнав пред компјутерот и се решив да го изведам ретушот на фреската. Резултатот беше многу необичен. Предизвикуваше различни и сосем контрадикторни чувства: восхит и нетрпеливост, мир и вознемиреност, љубов и страв, традиционалност и еретичност. Претпоставувам дека истото чувство го вкусиле и читателите на оваа книга, кои веќе ги набљудувале овие слики. Заедно со нив започна да се појавува и костурот на мојот прв труд од областа на византиската иконографија. Ваквата околност во мене како археолог и пред сè истражувач на архаичната и паганската иконографија, предизвикуваше (и сè уште предизвикува) трема и несигурност. Цела пролет планирав да се видам со мојот професор Пепек и со него да ги споделам своите “еретички” согледувања за необичната Богородица. Но, во тоа ме спречуваше неговото нарушено здравје и, секако, дилемите дали необичната тема и резултати ќе добијат соодветно ниво на заемно разбирање и толерантност. Решив средбата да ја одложам до конечното завршување на оваа глава. Во најинтензивната фаза на работата дознав за смртта на мојот професор и, се разбира, ми беше жал, затоа што “замина”, а јас не успеав да го реализирам планираниот контакт со него.

Одредени пречки имав и при договарањето средба по овој повод со Влада Урошевиќ, така што конечно се откажав од какви било големи консултации во врска со тоа. Мојата огромна потреба за дијалог и проверка на тезите, ги сведов на непосредни секојдневни муабети со моите колеги - врсници или бивши студенти, во ходникот на факултетот, кај мене дома или на скопските улици. Некои зборови, факти и реакции споделени притоа, имаа драгоцен придонес во заокружувањето на мојата теза и се надевам дека моите пријатели ќе ги препознаат во главата што следи.

Последното продуктивно полнење на битолскиот триаголник се случи пред печатењето на книгава, кога О. Корвезирска - лекторот на оваа книга, реагираше на ова поглавје со спонтана асоцијација во однос на расказите на Сретен Угричиќ и неговата збирка “Богот на јазикот” (“Бог језика”), Београд, 2000.

# I ДУАЛИСТИЧКИТЕ ЕРЕСИ И ВИЗАНТИСКАТА ИКОНОГРАФИЈА

До денес, во науката не е докажано присуството на богомилски или еретички претстави во рамките на средновековниот живопис, иако имаме пишани известувања според кои, во рамките на овие верски заедници се практикувало *осликувањето на екстериерот и ентериерот на молитвените домови и илуминирањето на светите книги*. Богомилите не верувале во чудотворноста на овие слики, но се чини дека биле свесни за уделот што сликата може да го има при духовното и мисловното спознавање на Бога. Во виорот на жестоките прогони на овие учења, биле урнати еретичките молитвени домови и уништени нивните свети книги, така што денес немаме зачувани примери на некогашното “богомилско сликарство”. Познати се неколку обиди (во научната јавност сè уште недоволно прифатени), да се препознаат одредени еретички елементи во илуминациите на некои средновековни ракописи <sup>2a</sup>.

Но, нема сомнежи дека во текот на целото средновековие, иако на маргините на историјата, еретиците биле присутни во сиромашните подградија, во полузапустените села, во занданите, на кладите и бесилките поставени на плоштадите, во кошмарите на кралевите и ноќните мори на епископите. Видовме дека за тоа јасно ни сведочат бројните записи, пред сè оние на нивните противници. Оттука, наспроти цврстите канони на византиското црковно сликарство, еретиците и нивните доктрини сепак се нашле и во црковниот живопис. Во некои случаи тоа е прикажано експлицитно, а во други - имплицитно вткаено во ортодоксната иконографија, како антиеретичка порака на црковните отци, суптилно искажана низ четката на нивните послушни зографи. Најчесто преку самиот одбир на композициите, нивната локација во рамките на храмот, или преку некои навидум маргинални детали и натписи со кои се дополнети. На почетокот од ова поглавје ќе спомнеме неколку нам познати примери од подрачјето на Балканот, со цел да укажеме на нивното постоење и, што е најважно, да им понудиме на истражувачите на оваа сфера еден друг аспект на читање на веќе одамна познатите сцени.

<sup>2a</sup> Ѓ. Стричевиќ, Минијатура ...

## 1. Романија

Кон крајот на 12 и почетокот на 13 век, богомилството започнало да се шири во земјите на денешна Романија и тоа првично и најмногу во Трансилванија, а во текот на 14 и 15 век и на подрачјето на Влашка и Молдавија. Ова главно се должело на силните прогони на богомилите, спроведени во овој период во средновековните држави лоцирани на југ од овие земји (под раководство на Стефан Немања во Србија и на Борил во Бугарија). Како последица на овие акции, во наведените земји се доселиле бројни еретици кои со своето присуство прошириле разни апокрифни дела, особено популарни меѓу еретиците. Такви се **“Апокалипсата на Јован Богослов”**, **“Прение на Христа со Ѓаволот”**, **“Слегување на Богородица во Адот”** и **“Адамовиот запис”**. Во 14 и 15 век, овие дела од Трансилванија ќе се распространат и низ соседните региони - Влашка и Молдавија, за што сведочат подоцнежните преписи. Нивните содржини ќе влезат и во народната култура, во форма на разни предања и легенди. Некои ќе бидат внесени и во романскиот нововековен црковен живопис. Истражувањата на фреско-живописот покажуваат дека апокрифот за “Адамовиот запис” е одразен низ повеќе нововековни ликовни примери, додека “Слегувањето на Богородица во Адот” ќе изврши влијание врз средновековните фрески од манастирот во Буковина.<sup>3</sup>

## 2. Македонија

### а) Црквата Св. Ѓорѓи во Горни Козјак, Штипско

Во претходното поглавје ја спомнавме фреската на Христос Антифонитис, изведена во 13 век во црквата Св. Ѓорѓи. На неа забележавме необичен елемент - зрачесто сонце, насликано под подигнатата рака на Христос (Т.ХХХVII). Во контекст на наведените полемички списи против богомилите и езичниците, натписот на евангелието во Христовата рака, но и графитите врежани отпосле врз фреската, заклучивме дека овој детаљ, иако маргинален, претставувал важен дел од пораката на фреската. Еве како денес би можеле да ја прочитаме: *Сонцето служи и работи според заповедта на својот творец. Христос е Светлина на светот и оној кој оди по него, нема да оди во темнина, туку ќе има светлина во животот. Христос е гарантот на вечното спасение* (види стр. 255). Претпоставивме дека оваа порака им била упатена на еретиците или на колебливите христијани од овој регион, кои очевидно имале и други претстави за сонцето и светлината.

<sup>3</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 409, 410.

### **б) Примери од Охридскиот регион**

Во византискиот живопис има и такви композиции во кои ставот кон еретиците е јасно апострофиран. Во овие слики, тие се обично прикажани метафорично, преку ликот на некој парадигматичен еретик, насликан во некаков негативен контекст. Таков е случајот со композициите во кои е вклучен ликот на Ариј. Сами по себе, овие сцени не можат да бидат употребени како сигурни историски сведоштва за присуството на еретици во средината во која се насликани. Но, доколку тоа го потврдуваат други, главно пишани документи, постоењето на овие претстави може да се толкува како ликовна порака против постојните и потенцијалните еретици. Подолу приложуваме факти кои јасно говорат дека во Охрид и неговото опкружување имало еретици уште од времето на Св. Климент и Св. Наум, Самоил, охридските архиепископи Теофилакт и Димитриј Хоматијан, а секако и подоцна (види стр. 312). Во тој контекст и сцените со ликот на Ариј, застапени во Охридскиот регион, можат да се протолкуваат како реакција на Црквата во однос на сè уште активните ереси.

#### **- Визијата на Петар Александриски**

**Црквата Св. Богородица Перивлепта.** Во оваа црква, лоцирана во самиот град Охрид, кон крајот на 13 век, на јужниот ѕид од протезисот била насликана сцената *Визијата на Петар Александриски* - еден од двата најрани такви примери во рамките на живописот во византиските храмови (ТХLIV:1). Претставата се однесува на веќе спомнатите настани во врска со аријанството (види стр. 99). Во 311 г., во време на императорот Максимилијан, овој светител - тогашен архиепископ на Александрија, бил уапсен и осуден на смрт. Ден пред неговото погубување, за време на богослужбата, тој имал визија. Притоа, над чесната трпеза му се појавил Христос, во возраст на момче и му порачал да не го прима во црковната заедница Ариј (александрискиот еретик и подоцна предводник на аријанската ерес) и да не му дозволи причестување. Сцената, всушност, го илустрира моментот кога Христос му ја покажува на Петар својата облека, раскината од страна на Ариј, како симбол на стремезот на аријанците да го поделат единството на Св. Троица. Како опозиција на овој настан и прикажаните позитивни ликови, на дното од композицијата, пред чесната трпеза е претставен и Ариј, во поза на срам и каење. Прикажан е со згрчено тело и спуштена глава, како со рацете и со облеката си го покрива лицето. Преку разголеното тело на Христос и поставеноста на чесната трпеза, се укажува на неговото изедначување со евхаристичкиот леб - контекст кој во оваа сцена уште повеќе ќе се развие во 14 век, преку нејзиното симболично, т.е. теолошко поврзување со композицијата *Служба на архиереите* - обете сликани во олтарскиот простор.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> За сето наведено, види: Ц. Грозданов, *Студии ...*, 102 - 107; Ц. Грозданов, *Охридското ...*, 73, други примери на оваа композиција: 32, 33.

Евидентно е дека оваа претстава го кодира односот меѓу ортодоксната црква и еретиците, претставени преку ликот на Арие. Со оглед на неактивноста на аријанството како ерес во времето на сликањето на оваа фреска, можеме сосем основано да претпоставиме дека Ариј го персонализира во тоа време актуелното богомилство и другите, нему блиски дуалистички учења. Во тој контекст, можеме да заклучиме дека нејзиното присуство во олтарскиот простор, во релација со композицијата *Службата на архиереите*, го апострофира клучното несогласие меѓу нивните догми. Од една страна е идејата на официјалното христијанство за овоплотувањето на Бог во материјата, претставено низ ликот на богочовекот Христос, од што следи и смислата на причестувањето, како врвен чин на проткајување со божественото. Од друга страна се догмите на дуалистичките ереси, според кои дуалитетот меѓу бог и материјата е непомирлив, од што следи дека и Христовото овоплотување било привидно, само за да се поттикне вистинското - духовно спознавање и доживување на Бог (за ова говориме и натаму во рамките на оваа глава - види стр. 318). Акцентираното присуство на оваа композиција во храмот секако го нагласува вистинскиот (ортодоксниот) пат и ги апострофира последиците од неговото неприфаќање.

Чинот на сликањето на *Визијата на Св. Петар Александриски* во Охрид, не е случајно. Тоа мора да било мотивирано од присуството на ереста во овој регион, како што видовме, потврдено низ пишаните извори. Ова се однесува и на вториот од најстарите засега познати примери на оваа сцена од 13 век, насликан во црквата Св. Никола во Мелник, Бугарија. И овој град се наоѓа во регионот кој во Средниот век се поврзувал со активностите на еретичките заедници. Постојат дури и претпоставки дека бил седиште на *Мишинската еретичка црква* (види стр. 121). Векот во кој се сликани обете претстави е период на најголемите и најорганизираните акции против богомилите, потврдени, меѓу другото, и на големите црковни собори во Трново и во Жича (види стр. 319).

**Црквата Св. Архангели, манастир Св. Наум.** Сред другите примери на оваа композиција, изведени во Македонија во наредните векови, ќе спомнеме уште еден, многу подоцнежен пример, насликан во првите години на 19 век во истиот регион, односно во црквата на манастирот Св. Наум. И тука, претставата *Визија на Св. Петар Александриски* е поставена во протезисот, овојпат на неговиот северен ѕид. Композицијата, по својот изглед, се вклопува во обележјата кои биле воспоставени во текот на нејзиното вековно претставување на територијата на Охридската архиепископија. Она по што сакаме да ја одбележиме е *сцената со грешниот Ариј во устата на огромниот Ад* која, во сета своја гротескност, е вообличена во доцниот Среден век (**T.XLIV:2**).<sup>5</sup> Конкретниот пример потекнува од вре-

<sup>5</sup> Ц. Грозданов, Свети Наум ... , 108.

мето во кое дуалистичките ереси во Македонија веројатно биле познати само уште врз основа на старите списи и преданијата во фолклорот. Но, нејзините постари прототипови би можеле да упатуваат на некаков понепосреден и поактивен однос кон тогаш сè уште живите еретички традиции. За разлика од суптилната порака на композицијата на која ѝ припаѓа, сцената со Ариј и Адот е крајно експлицитна и се чини му се обраќа на обичниот лаик и тоа преку најелементарни и архетипски симболи кои интерферираат со народната митологија: *Еретикот го чека ужасна казна - тој ќе биде изеден од страшното чудовиште.*

**Нартексот на Св. Софија во Охрид.** Пред крајот на првата половина од 14 век, во Охрид е насликана уште една претстава на *Визијата на Св. Петар Александриски*, овојпат не во олтарскиот простор, туку на катот од нартексот во охридската катедрала Св. Софија и тоа, заедно со претставите на Екуменските собори (**Т.XLIV:3**). Во случајов, најблиску до оваа фреска не е насликан првиот собор (**Т.XLIV:4**), на кој за прв пат се разгледувало прашањето на аријанството, што Петар го антиципирал 14 години пред тоа, туку вториот (**Т.XLIV:5**).<sup>6</sup> Логиката на ова комбинирање ќе ја објасниме во наредните редови.

За разлика од претходните случаи, опкруженоста со соборите, на *Визијата на Св. Петар* ѝ дава нов контекст и нови нијанси на значења. Во конкретниов случај се комбинираат две сцени чијашто основна тема е аријанската ерес. Првата како историско-теолошка и наративна сторија, а втората - како црковно-правна, т.е. законска верификација на еретичкиот карактер на ова учење. Ако *Визијата на Св. Петар* го носи значењето на антиципирање на појавата на аријанската ерес, тогаш присуството на вториот Екуменски собор, насликан покрај неа, го носи значењето на нејзин крај, земајќи предвид дека токму на него, аријанството во официјални рамки ќе доживее пораз, по што сè до 7 век ќе мора да опстојува како тајно верско движење (види стр. 100).

Покрај претставите на првиот и вториот, во нартексот се насликани и останатите Екуменски собори, на кои освен други прашања се расправало и за ересите во Византија. Земајќи го ова предвид, нема да бидеме далеку од вистината ако кажеме дека во нартексот на Охридската катедрала, во 14 век се создала вистинска галерија на ликовни претстави кои низ еден ретроспективен циклус потсетувале или поточно кажано *акцентирале* на јасната осуда на ересите. Нивното присуство во катедралниот храм е индикатор за актуелноста на содржините, расправани и канонизирани на овие собори, што укажува на тоа дека во 14 век во Охрид имало потреба да се акцентираат каноните донесени на нив. Не е исклучено дека и оваа иконографска програма, како и претходно наведените ком-

<sup>6</sup> Ц. Грозданов, *Охридското ...*, 65, 70 - 73.



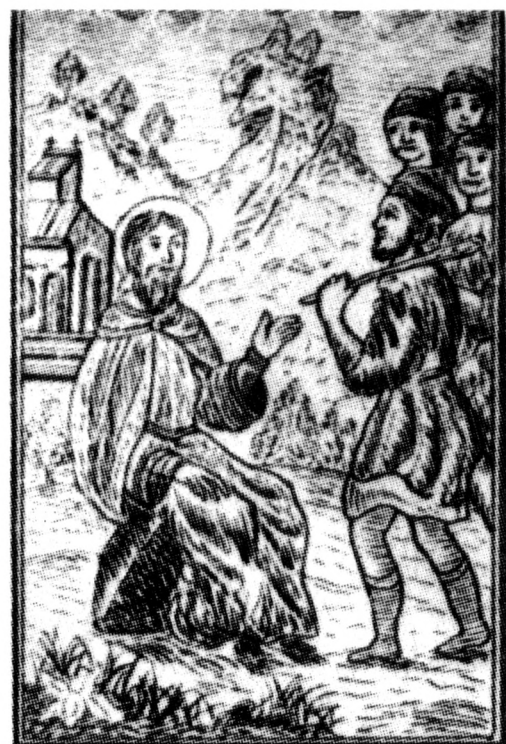
1



2



3



4

позиции, била создадена како реакција на богомилството и другите еретички верски движења, кои се чини сè уште биле присутни во непосредното опкружување на Охрид или пошироко - на територијата на Охридската архиепископија.

#### **- Св. Наум прогонуван од богомилите**

**Иконата “Св. Наум - живот и чуда”.** Уште Јордан Иванов, во црквата Св. Богородица (Перивлепта) евидентирал икона на Св. Наум, во која, сред 16 сцени од неговиот живот и чуда, една била сигнирана со натписот *“преследуван од богомилите”*. Станува збор за иконата на Св. Наум која и денес се наоѓа во Охрид, во црквата Св. Никола Геракомија, а се датира околу 1780 г. (Т.XLV:3). Истражувањата укажуваат на тоа дека е сликана според еден бакрорез на Христифор Жефарович, изработен во Виена во 1743 г. (Т.XLV:4). Сцените од животот и делата на светителот не се изведени според неговото житие, туку најверојатно врз основа на народните усни преданија во областите околу манастирот Св. Наум крај Охрид. Останува отворено прашањето околу евентуалниот постар прототип на оваа композиција на Жефаровиќ.<sup>7</sup> На посочената сцена, светителот е прикажан како седи, при што отспротива му приоѓа група од четворица мажи. Претставени се со нагласена “непрефинетост”, облечени во едноставна облека, при што едниот од нив, преку рамото има префрлено некаков стап (**колор: T.LVII**).

**Манастирот Св. Наум.** По чистењето на фреско-живописот од гробниот параклис на црквата во манастирот Св. Наум, крај јужниот брег на Охридското Езеро, насликан на самиот крај од 18 век, е откриен и циклусот на животот и чудата на Св. Наум Охридски. И сред овие сцени е идентификувана една, која по својата содржина соодветствува на сцената од наведената охридска икона и графичкиот отисок на Х. Жефарович, но од нив се разликува по неколку елементи (Т.XLV:1,2). Тука богомилите се прикажани на левата страна, како група од тројца мажи во обична облека, боси, со стапови во рацете. Светителот е во стоечка поза. Свртен им е со грб, при што рацете му се благо подигнати, а погледот вперен кон нив.<sup>8</sup>

Во постојните анализи, се оспорува историската вредност на оваа сцена, при што нејзиното сликање се врзува за содржините од книжевното дело на Козма Китиски.<sup>9</sup> Веќе укажавме на некои факти што го потврдуваат присуството на еретици во охридскиот регион, во времето кога тука живееле и твореле Св. Климент и Св. На-

<sup>7</sup> Ц. Грозданов, Студии ... , 186-190; Ц. Грозданов, Свети Наум ... , 186 - 187; за датирањето: В. Поповска - Коробар, Иконописот ... ; Приложената колор - фотографија е од фондот на Музеите на Македонија, за што изразуваме особена благодарност.

<sup>8</sup> Ц. Грозданов, Свети Наум ... , 99 - 101; Ц. Грозданов, Студии ... , 159 - 170.

<sup>9</sup> Ц. Грозданов, Свети Наум ... , 99 - 101.



ум. Најверојатно не станува збор за богомили, туку за масалијани, катари или новатијани, кои во подоцнежните извори биле изедначени со богомилите. Сепак, останува заклучокот дека оваа сцена од животот на Св. Наум сè уште има ограничена историска вредност, поради доцнежното потекло на овде наведените примери и неразрешеното прашање околу нивниот прототип.

Пред педесетина години, во древниот Охрид е откриена една значително постара ликовна претстава, која според наше мислење има многу поголемо историско значење. Сметаме дека таа заслужува особено внимание, поради што ѝ го посветуваме останатиот дел од ова поглавје.

## II

# ФРЕСКАТА НА БОГОРОДИЦА СО ХРИСТОС ВО АПСИДАТА НА СВ. СОФИЈА ОХРИДСКА (БОГОМИЛСКИ КОНОТАЦИИ)

### 1. Откривање и толкување

Кон средината на минатиот век, започна реставрацијата на охридската катедрала Св. Софија. Притоа, освен санацијата на градбата, се изведувало и чистење на наслојките со кои, во турскиот период бил покриен целиот нејзин живопис. Во текот на овие чистења, во полукалотата од олтарната апсида се открива претстава на Богородица со Христос, насликана како нов слој живопис врз постарите фрески (XLVI:2). Следело нејзино одвојување од ѕидот, при што под овој слој е констатирана постара фреска која исто така ја прикажувала Богородица со малиот Христос (XLVI:1;T.LVIII). Оваа претстава била целата исчукана со остра алатка, со цел, новиот слој малтер подобро да се фиксира за неа. Се заклучи дека постарата Богородица е изведена во рамките на првата засега позната фаза од живописувањето на Св. Софија, која се датира меѓу 1040 - 1045 г. Ова живописување се поврзува со периодот на Лав (Леон) - првиот охридски архиепископ од ромејско потекло, назначен во 1037 г. од страна на Цариградскиот престол. Во текот на 13 век, единствено оваа композиција од олтарот била покриена со нов слој малтер, на кој е насликана втората претстава на Богородица (T.XLVI: 2). Гледано во општи рамки, двете композиции се вообичаени за иконографската програма на овој дел од византиските храмови. Но, некои обележја на постарата фреска и самата околност на нејзиното прекривање со нова аналогна слика ѝ даваат карактер на научна енигма.

Како што рековме, пред наслојувањето на поновата фреска, врз постарата се нанесени големи оштетувања, со што е оневозможено нејзиното глобално визуелно доживување. Сепак, наспроти ова, јасно може да се определи нејзиниот изглед. Богородица е облечена во син хитон и сино-црвеникав мафорион. Седи на богато декориран трон, преку кој е префрлена зелена драперија. Тронот е поставен врз две перници, при што стапалата ѝ почиваат на пиедестал.



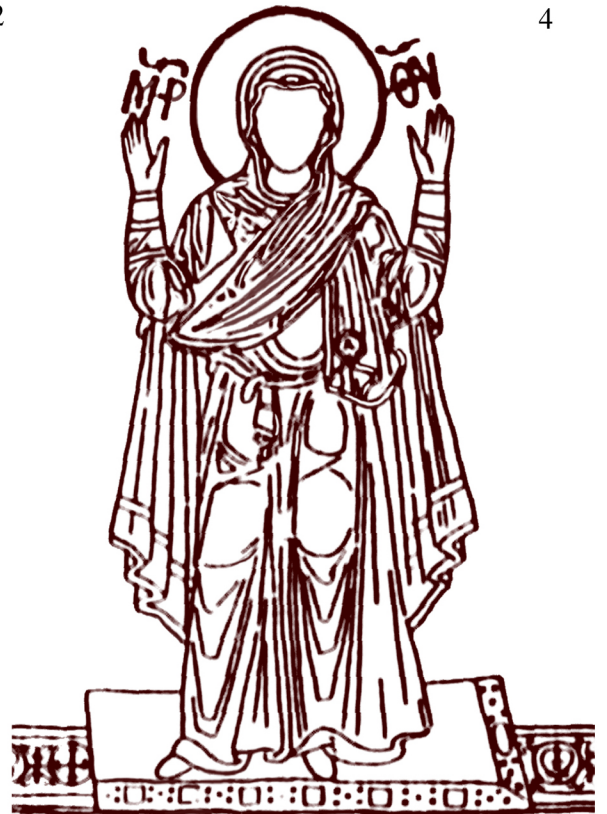
1



3



2



4

Во нејзиниот скут стои мандорла во јајцевидна форма, што таа ја придржува со обете раце. Во неа е прикажан младиот Христос (Емануил), во седечка поза, како со десната рака благословува, а во левата држи свиток (**колор: T.LVIII**).<sup>10</sup>

Неколкумина истражувачи досега се обиделе поточно да ја определат теолошката основа на оваа претстава. Во таа смисла особено се истакнуваат тезите на С. Радојчиќ и А. М. Лидов. Ликот на малиот Христос, Радојчиќ го толкува како инкарнација на Логосот, т.е. Божјата Премудрост (Софија), при што самата Богородица ја определува како *“стан на логосот - мудроста”*.<sup>11</sup> Лидов, развивајќи ја оваа теза, врз основа на елементите на облеката на Христос, го идентификува како архиереј, при што, на неговото присуство во мандорлата поставена во скутот на Богородица, му дава значење на *архиереј кој ја осветува Богородица - изедначена со црквата*.<sup>12</sup> Овој симболички однос, авторот го смета за клучна теолошка база околу која се гради значењето на останатите претстави во олтарот на оваа катедрала. Ја определува со насловот *“Премудроста која си сосида храм”*, а ја илустрира со еден дел од **Канонот на Козма Мајумски**:

*“Причината на сето и дарителката на животот,  
Неописливата премудрост Божја  
Си создаде храм од чиста Материја, која не знае за маж;  
Христос Господ наш славно се прослави  
Влегувајќи во храмот телесен”*.<sup>13</sup>

Значењето на оваа охридска претстава станува уште појасно во релација со мозаичната претстава на Богородица - Оранта, изведена речиси во исто време, во истиот дел на олтарната апсида од катедралата Св. Софија во Киев (**T.XLVI:4**). Прикажана е во стоечка поза, со подигнати подлактици, но без младиот Христос. Нејзините симболички релации со наведениот канон и воопшто значењето на *чиста материја и храм телесен* доаѓаат од грчкиот натпис што се протега на арката над олтарната полукалота. Во него, со зборови е напишано истото она што во Охрид е ликовно прикажано - дека *“Бог е посред неа / него”*, при што машкиот род се однесува на метафората со која Богородица е изедначена со *градот*, па оттука и со нескршливото обидје што го опколува и штити.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Опис на композицијата: П. Миљковиќ - Пепек, Материјали ... , 49; А. М. Лидов, Образ ... , 5-7.

<sup>11</sup> С. Радојчиќ, Прилози ... , 357.

<sup>12</sup> А. М. Лидов, Образ ... , 5-11.

<sup>13</sup> А. М. Лидов, Образ ... , 11-13.

<sup>14</sup> Во натписот (според 6 стих на 45 псалм), метафората *Богородица = град* е посовршена, бидејќи во грчкиот, обата елементи се од женски род (Богородица и *η πολις = град*). За ова: С. Аверинцев, К уяснению ... , 25, 45-49; В. Н. Лазарев, Мозаики ... , 19-30, 99-102; П. Флоренски, Столб ... , 246, 267. Во првите два наслова (С. Аверинцев, К уяснению ... , 46; В. Н. Лазарев, Мозаики ... , 21) се цитирани факти и литература за врските меѓу Киев и Охрид во овој период, кои можат да бидат важни во истражувањето на овие две претстави.

Во прилог на доближувањето кон многустраните теолошки значења на оваа релација, наведуваме едно метафорично толкување на Аверинцев: *“Во однос на Бога, Премудроста претставува овоплотување на неговата волја; во однос на светот, таа е градителка која го гради светот како што дрводелецот или неимарот ја подига куќата, и која дејствува во светот како паметна домаќинка во куќата. Куќата како најпрозаичното и најпоетичното нешто на светот, е едниот од нејзините главни симболи”*.<sup>15</sup> Софија е *“одблесок на вечната светлина и чисто огледало на Божјото дејствување”*, која во вид на *“просветлена плот”* се јавува во три образи: Богородица, црква и света христијанска држава.<sup>16</sup>

## 2. Прашања и дилеми

Откритието на овие фрески и наведените толкувања, го наметнуваат како клучно следново прашање: *Зошто старата фреска на Богородица, во 13 век била покриена со друга претстава, аналогна на неа по својата основна содржина?*

Старата фреска била во одлична состојба, што апсолутно ја исклучува можноста дека се работи за обнова на оштетен живопис. Воедно, фактот што во оваа кампања е изведена обнова на само оваа композиција, ја исклучува и тезата за некакво глобално пресликување на целиот живопис во храмот, т.е. менување на неговата иконографска програма. Наведените двајца автори, причините за пресликувањето на Богородица ги бараат во некои необични решенија на нејзината иконографија. Радојчиќ смета дека тоа е подредената улога на Богородица во однос на Христос, која не им се допаѓала на охридските архиепископи од 13 век.<sup>17</sup> Се чини дека за Лидов, причината за покривањето е мандорлата со Христос. Според него, тоа е единствен пример во претставите од типот “Богородица со Христос на престол” каде што таа, обиколувајќи го Христос, ја означува божјата сила која зрачи од него и го осветува (и буквално: осветлува) храмот. Заклучува дека фрескава изгледала толку необично, што во 13 век, откако е заборавено нејзиното првобитно значење, таа ќе биде покриена со друга аналогна композиција, но без наведената мандорла.<sup>18</sup>

Толкувањата на наведените истражувачи (особено она на Лидов) изгледаат мошне уверливо и конзистентно. Но, помалку се уверливи нивните претпоставки за мотивите на покривањето на старата Богородица со друга претстава. Имено, тешко е да се поверу-

<sup>15</sup> С. С. Аверинцев, *Поетика ...*, 173, 174.

<sup>16</sup> С. С. Аверинцев, *К уяснению ...*, 40, 41.

<sup>17</sup> С. Радојчиќ, *Прилози ...*, 358, 359.

<sup>18</sup> А. М. Лидов, *Образ ...*, 8.

ва дека највпечатливата фреска во една катедрала, по 200-годишно постоење, можела да биде пресликана (и пред тоа исчукана со тесла), само поради фактот што не им се допаѓала на актуелните епископи, или затоа што едноставно било заборавено нејзиното некогашно значење. *Една така радикално деструктивна постапка во однос на светото вековно наследство, морала да биде мотивирана од далеку поултимативни причини.*

Изминативе децении, во неформалните расправи, причините за ова елиминирање на старата композиција се барале и на друга страна - во лицето на Богородица. Мора да се согласиме дека тоа е прикажано во согласие со останатиот живопис од оваа фаза, кој зрачи со строгост, драматичност, внатрешна експресија, но и стремез кон намерно огрдување на ликовите и внесување во нив обележја на карикатуралност и "антилиричност".<sup>19</sup> Некои набљудувачи, меѓу оштетувањата на лицето на Богородица виделе обележја на маж, т.е. дискретно назначени мустаќи и брада. Други се посомневале во постоењето на овие елементи, толкувајќи ги како интензивни сенки, кои се и онака типични за живописот на целиот храм и стилскиот правец на кој тој му припаѓа. Поради некои причини, овие хипотези и дискусии, изминативе години ќе се задржат во рамките на стручните кулоари и нема да бидат преточени во артикулирани научни тези. Загатката на оваа композиција, дури ќе се најде и во еден расказ на В. Урошевиќ.<sup>20</sup>

Во ова поглавје ќе ги изнесеме нашите хипотези во врска со оваа претстава. Сметаме дека тие, во релација со другите факти презентирани во книгата, ќе го добијат вистинскиот контекст, па дури и повисок степен на аргументација и уверливост. Базата од која тргнуваме се токму машките обележја на Богородичиното лице. Користејќи колор фотографија на фреската, на која е изведен неутрален ретуш на оштетувањата (**T.XLVI:1; колор: T.LVIII**), со помош на компјутерска програма за обработка на фотографии, првин ги елиминираме ретушираните сегментии во пределот на лицето (**T.XLVII:2; колор: T.LX**) а потоа изведовме нивни делумен и тотален ретуш (**T.XLVII:3,4; колор: T.LIX; T.LXI**). Патем се раководевме од два едноставни принципа:

- Користење бои, аналогни по тон и нијанси на оние од зачуваните делови на живописот, лоцирани непосредно до оштетувањата.

- Надоврзување на логичните линии на лицето и неговите елементи.

Овој ретуш го изведовме како еден вид модел за проверка на тезата дека Богородица навистина има обележја на маж, т.е. му-

<sup>19</sup> За стилските обележја на целиот живопис: В. Ј. Ѓурић Византијске ... , 10, 11; С. Радојчиќ, Прилози ... , 372-381.

<sup>20</sup> Расказ под наслов "Тајната на Света Софија Охридска", во збирката раскази "Лов на еднорози" (В. Урошевиќ, Лов ... , 182 - 188).

1



2



3



4

стаќи и брада. Резултатот е прикажан на посочените слики и секој читател лично, врз база на споредба со автентичните зачувани делови и увидот на фреската во самата црква, може да донесе став околу валидноста или степенот на веројатност на ова согледување.

На оние што ќе се согласат дека на лицето на Богородица се навистина присутни или барем дискретно назначени мустаќи и брада, веднаш ќе им се наметне уште едно прашање:

- Која е иконографската, иконолошката или теолошка оправданост, т.е. идејната подлога на овие детали, и тоа како во рамките на оваа слика, така и во рамките на глобалната ликовна програма на храмот како целина?

Архиепископот Лав бил едниот од најголемите ерудити на своето време. За тоа, меѓу другото, говори и фактот што работел како хартофилакс (архивар / библиотекар) на Цариградската патријаршија и што подоцна бил едниот од клучните учесници во полемиките со западните отци. Се смета дека тој не бил само ктитор на првата фаза од живописот на охридска Св. Софија, туку и идеен творец на сложената иконографска програма во нејзиниот олтар. Анализите покажуваат дека оваа програма ги одразува најсуптилните теолошки, па и општествено-политички констелации на своето време. Од теолошки аспект, неговите фрески, непосредно или симболички - преку старозаветни и други претстави, ја прикажуваат евхаристијата. Акцентирањето на лебот во неколку од сцените се поврзува со расправата што Лав, како бранител на Цариградската патријаршија, ги водел со Римската црква пред нивниот расцеп. Според него, основната разлика меѓу двете цркви се состоела токму во начинот на употребата на лебот во евхаристијата. Сосем е веројатно дека и ваквиот необичен лик на Богородица, можел да биде манифестација на некоја негова теолошка идеја, т.е. концепција. Во прилог на ова говори фактот што Лав, во олтарот вовел и други сцени кои досега не се констатирани во византискиот свет (специфична варијанта на претставата на ефхаристија и две композиции од животот на Св. Василиј Велики).<sup>21</sup>

Сметаме дека трагањето по одговорот на поставените прашања треба да се започне од едно базично ниво - а тоа е местото и улогата на жената и воопшто, на женскиот принцип во христијанското општество и во базичните идејни постулати на христијанството.

---

<sup>21</sup> В. Ј. Ѓурић, *Византијске ...*, 9,10; цитирана литература за архиепископот Лав: А. М. Лидов, *Образ ...*, 14 (авторот наведува неколку примери кои покажуваат дека тука обработуваната фреска, иако ретка, сепак не е непозната во византиските традиции).



### 3. Жената и женскиот принцип во идејниот и социјалниот свет на христијанството

Добро е познато дека ортодоксното христијанство не успеало органски да ја интегрира во себе жената, ни во апстрактна, т.е. идејна и симболичка смисла - како "женски принцип", ниту пак, во конкретна социолошка смисла - како член на заедницата, т.е. општеството. Таков е случајот и со исламот и со јудаизмот, каде што, за разлика од повеќето постари религии на овој дел од светот, врховниот бог не ја дели власта и функцијата *творец* со некое женско божество, ниту пак, се јавува во улога на *божествен сопруг или љубовник*. Во тој контекст и Марија, т.е. Богородица е почитувана само како "*Мајка Божја*", но не и како "*Божица Мајка*". Крајните консеквенци на ваквото апсолутно занемарување на жената, ги одразува, на пример, завршниот дел на **Евангелието по Тома**: "*Симон Петар им рекол (на учениците): Нека нè остави Марија (Магдалена), бидејќи жените не се достојни на Животот. Исус рече: Јас ќе ја водам за да ја направам маж, за да може и таа да стане жив дух, сличен на вас мажите. Бидејќи секоја жена која себеси ќе се направи маж, ќе влезе во царството небеско*".<sup>22</sup>

Но, постојат показатели дека тоа не било така во најраниот период на христијанството, кога не само во сферите на теологијата и конкретно космологијата, туку и во сферите на општеството, местото на жената како принцип и нејзината конкретна општествено-социјална улога биле вреднувани еднакво со мажот. Тоа се должело на влијанијата на бројни постари пагански религиски традиции од овој дел на светот, во кои, на жената како принцип и член на општеството ѝ се давало не само рамноправно, туку некогаш и доминантно место. Некои гностици, своите молитви ќе ги упатуваат не само кон божествениот Татко, туку и кон божествената Мајка: ("*Од тебе Татко и низ тебе Мајко, две бесмртни имиња, Родители на божественото битие...*"). Земајќи предвид дека човекот е создаден по божји лик, постоењето на двата пола во неговиот род се земало како доказ за егзистенцијата и на женскиот принцип и неговото учество во создавањето, заедно со машкиот.<sup>23</sup>

Монистичкиот машки Бог често се толкувал како дијада во која се содржани и машкиот и женскиот принцип. Така, учителот и поет **Валентин**, божествената Мајка ја смета за дел на првобитниот пар. Но, за разлика од повеќето пагански религии во кои присуството на женскиот елемент во создавањето се сведувало во сферите на материјалното и биолошкото (раѓање, отхранување), гностиците се обидуваале да го интегрираат и изедначат со некои од апсолутни-

<sup>22</sup> E. Pejgels, Gnostička ... , 86,87.

<sup>23</sup> E. Pejgels, Gnostička ... , 87.

те начела, т.е. почетните елементи и суштествените духовни категории. Наведениот автор, неописливоста на Бога ќе се обиде да ја досегне, поставувајќи ги категориите *Неискажливо*, *Длабина* и *Првобитен Татко*, наспроти *Милоста*, *Тишината*, *Матката* и *“Мајката на сите”*. Неговите следбеници, елементот Милост ќе го определуваат како *онаа која што е несфатлива, неопислива и пред (т.е. постара од) сите нешта*. Познати ни се молитви упатени кон Милоста - женскиот елемент на божественото битие, која е пред сите нешта и пред Мудроста и Тишината.<sup>24</sup>

Во еден гностички спис, покрај *“големата сила и Умот на Вселената, која управува со сите нешта и е од машки род ...”* се поставува *“големата Мисла ... од женски род, која ги произведува сите нешта”*. За овие начела (Умот и Мислата) се вели дека се одвоени едно од друго, но сепак се едно, во состојба на двојство. Некои од авторите, ова го толкувале буквално, додека други, како метафора на сеопфатноста или бесполовоста на Бога, неговата хармоничност и динамичкиот однос на противставености.<sup>25</sup>

Женскиот елемент ќе биде вклучен и во светото тројство - поинакво од ортодоксното. Еве како, во **Јовановиот апокриф**, визијата му се претставува на Јован: *“Јас (сум Татко), јас сум Мајка, Јас сум Син”*. Тука, замената на Духот со Мајката, се темели врз женскиот род на овој збор во хебрејскиот јазик (*ruah*). Во неколку други списи, Исус експлицитно го претставува Светиот дух како своја Мајка. Светиот дух се претставува и како Мајка и Девица, дополнење, т.е. брачен другар на Небескиот Татко.<sup>26</sup>

Покрај вечната, мистична Тишина и Светиот дух, Светата мајка се изедначува со уште една категорија - Мудроста (на грчки *σοφία*, исто така во женски род, како и хебрејското *hkmh / hokmah*). Раните толкувачи на христијанството сметале дека *“Бог го создал светот во Мудроста”* и дека таа е женска сила во која е *“зачнато”* Божјото создавање. Во некои дела, на мудроста (или на некои други епифании на женскиот принцип) им се дава карактеристика не само на примарен, туку и на единствен елемент кој го повел создавањето. Мудроста се нарекува *“прв универзален творец”*. Изедначена со Милоста, таа се апострофира како онаа *“која е пред (порано од) сите нешта”*. Се наведува како Мудроста, во желба да зачне сама од себе, независно од својот машки дел, станала *“голема создавачка сила од која потекнуваат нештата”*. Во некои дела, на сметка на овој елемент, дури доаѓа и до девалвирање на машкиот творец, кој се смета само како *“инструментална сила, која Мајката ја создала за да управува со вселената”*. Се вели дека тој го создал све-

<sup>24</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...* , 87, 88,97.

<sup>25</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...* , 88,89. За аналогните обележја на Премудроста во староеврејската литература: С. С. Аверинцев, *Поетика ...* , 173; С. С. Аверинцев, *К уяснению ...* , 32-36.

<sup>26</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...* , 89-91.

тот, затоа што Мудроста, неговата мајка, “то исполнила со енергија и во него ги всадила своите идеи”.<sup>27</sup>

Еве како, во еден гностички текст од Наг Хамади, се претставува Првобитната мисла: “Јас имам двополова природа. (Јас сум и Мајка и) Татко, бидејќи (јас се парам) со себе... (и со оние што ме сакаат)... Јас сум Матка (која му дава облик) на Сето... Јас сум Ме- (ирот)еа, славата на Мајката”.<sup>28</sup> Двополова е и Мудроста (Софија), претставена како еден од еоните - вечни вонкосмички и вонвременски постојаности кои ја сочинуваат божјата потполност - Плерома. Двополов е и Подучувачот - суштество од светот на Светлината, чијшто женски аспект е Животната Ева - Подучувачката на животот.<sup>29</sup>

Како последица на ова рамноправно вклучување на женскиот принцип во претставите за Бог, тој ќе се толкува како дијадично, т.е. двополово суштество (*matropater*), поради што, такви ќе бидат и првите луѓе, создадени по слика и прилика на него.<sup>30</sup> Во гностичките дела, Мудроста се појавува во ликот *Pistis Sofia*, која паѓа во материјата од “светот на светлината”. Во нив се евоцира нејзиниот удел во создавањето на материјата - условот за настанокот на “светот на темнината”, како спротивност на “светот на светлината”. Некаде е тоа претставено како нејзино затруднување и пораѓање на Јалдебаот - суштество, персонификација на Темнината. Сакајќи да ја поправи оваа грешка, Софија се појавува пред Темнината за да ѝ вдахне дел од себе во лицето, со што ќе завладее со Материјата.<sup>31</sup>

Генезата на поимот и ликот на Софија / Премудрост, во кругот на медитеранските и блискоисточни цивилизации се бара главно во две точки. Во рамките на старогрчката култура тоа е Атина - божица во која се овоплотени функциите на редот, хармонијата, а имплицитно и божјата мудрост (родена е од главата на Зевс). Нејзиниот поим и функции еволуирале од првичното материјално создавање (почеток / раѓање, занаетчиство, градителство) кон осмислување на материјалното (мудрост, во смисла на обмислување, уредување, урамнотежување и владеење со материјалното). Слични аспекти се својствени и за веќе спомнатата хебрејска *hkmh*. Се смета дека во христијанското богословие, овие традиции се нашле преку александриската јудео-хеленистичка теологија, во една нејзина платонизирачка преработка.<sup>32</sup>

Доследното прифаќање на наведените концепти во гностичките и другите еретички верски заедници, на општествено ниво ќе

<sup>27</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...* , 91, 92, 95; за *hkmh*: С. С. Аверинцев, *К уяснению ...* , 32-34.

<sup>28</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...* , 93.

<sup>29</sup> M. Brandt, *Izvori ...* , 381,382.

<sup>30</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...* , 89, 94.

<sup>31</sup> M. Brandt, *Izvori ...* , 366, 367, 379 - 381; М. К. Трофимова, *Первый ...* , 105-116; К. G. Jung, *Psihologija ...* , 160-162 (во релација со Св. Дух), 418 (Софија како мајка и Христова невеста).

<sup>32</sup> За ова и воопшто за Софија во ортодоксното христијанско богословие (со наведена литература): С. С. Аверинцев, *К уяснению ...* , 25-37; П. Флоренски, *Столб ...* , 207-252.

се манифестира со вреднување на жената на исто рамниште со мажот и нејзино рамноправно вклучување во религискиот и социјалниот живот. Таа ќе биде вклучена во верските расправи, подучувањето и обредите (изведување на крштавања, причест, па дури и истерување на злиот дух). Сè до средината на 2 век, за време на богослужбите, мажите и жените седеле заедно. Тогаш, правоверните ќе го прифатат обичајот присутен во синагогите, според кој жените морале да бидат издвоени во засебни делови од храмот.<sup>33</sup>

Постојат факти дека во најраните фази на христијанството, во време на животот на Исус и непосредно потоа, се покажувала впечатлива отвореност кон жената. За ова говорат и некои зборови и постапки на самиот Исус, особено во однос на Марија Магдалена, од кои е евидентно не само нејзиното рамноправно третирање со апостолите, туку и одредено фаворизирање во однос на нив. Во некои текстови, таа е опишана како Исусов најблизок другар, како симбол на божествената Мудрост, при што се вели дека “... говорела како жена која го спознала Сето”. Уште тогаш, ваквиот нејзин статус наидува на протести од страна на апостолите и особено Петар, кого Исус се обидува да го смири. Таквата водечка позиција на жените, во некои локални христијански заедници се задржала дури десет до дваесет години по смртта на Исус.<sup>34</sup>

Некаде од времето на апостол Павел и особено годините по него, местото на жената во општествено-социјалните сфери на христијанството сè повеќе се намалува. Ова се должи на аналогната состојба, традиционално присутна во рамките на хебрејската култура, но и пошироко, во другите медитерански и блискоисточни култури и нивното влијание на христијанството. Таквата ситуација нужно ќе се реперкуира и врз идејните концепти на оваа религија. По диференцијацијата на ортодоксното учење, ќе бидат речиси сосем елиминирани наведените идеи и концепти, во кои на Бог му се придаваат и женски обележја. Тие се тргнати од канонските збирки и жигосани од страна на правоверните, така што ќе продолжат да егзистираат во рамките на тајните евангелија и откровенија или во рамките на мистичните учења.<sup>35</sup>

Но, не бил таков случајот во останатите “фракции” на раното христијанство (гностицизмот, манихејството...), каде што жената и натаму ќе биде активно вклучена и во идејните и во земните сфери на религијата. Во идејните претстави и расправи (за создавањето, спасението...) продолжува да се разработува и нагласува улогата на жената и генерално на женскиот прицип. Рамноправно со мажите, жените се вклучени во црковните институции, како свештени-

<sup>33</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...*, 96, 97, 101.

<sup>34</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...*, 98, 101, 102.

<sup>35</sup> E. Pejgels, *Gnostička ...*, 94.

ци, проповедници и автори на свети списи. Создадени се и разработени системи во кои женскиот прицип се ставал во самото средиште, т.е. во почетокот на вселената.

За рамноправното вреднување на жената во однос на мажот, во рамките на богомилството и другите средновековни еретички движења (масалијанство, павликијанство, катарство...), јасно говорат пишаните извори.<sup>36</sup> Тие се однесуваат на територијата на Мала Азија, Балканот и конкретно Македонија, како и Италија и Франција. Во рамките на овие еретички организации, жените можеле да бидат именувани во сите функции (свештенослужители, ѓаконеси...), вклучувајќи го и рангот на “совршените” (при стапувањето во овој ранг, како и мажите, тие морале да го прекинат својот брачен статус). Присутствувале на сите церемонии и ги изведувале сите обреди (читање и толкување на светите книги, проповед, исповед, крштевање, дури и церемонии во кои заедно со мажите морале да бидат голи...). Овој принцип најдобро го покажуваат примерите на жени во функција на главни водачи на еретиците. Таква е една неименувана проповедничка од Мала Азија (бивша сопруга на еретичкиот водач Јоан Чурила) и монахињите Ирина и Порина од Солун, од кои првата, според изворите од 14 век била извор на богомилската “зараза” во целиот регион.<sup>37</sup>

#### 4. Мотиви за настанувањето на фреската

Евидентно е дека повеќето од цитатите, наведени во претходните редови би можеле да застанат како имплицитна идеја, т.е. теолошка подлога на постарата претстава на Богородица со Христос, од Охридската катедрала, прикажана со амбивалентно машко-женско лице. Во неа, на пример, би можеле да го видиме:

- Умот и Мислата, кои се одвоени едно од друго, но сепак се едно, во состојба на двојство, како метафора на сеопфатноста или бесполовоста на Бог, неговата хармоничност и динамичкиот однос на противставености.

- Сеопфатниот бог кој е воедно Татко (машки обележја на лицето на Богородица), Мајка (Богородица) и Син (Христос во мандорлата).

- Мудрост (Софија) во која Бог го создава светот.

- Првобитната мисла, со двополова природа (како Мајка и Татко).

- Бог како дијадично ,т.е. двополово битие (matropater).

<sup>36</sup> М. Ангеловска - Панова, Улогата ... .

<sup>37</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 84, 91, 191, 215 - 220, 243, 317, 329, 445; во Италија и Франција: 347, 351; за проповедичките: 300, 424; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 112, 119, 120, 148, 177; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 117, 119, 121, 207; Специјално за ова: М. Ангеловска - Панова, Улогата ... .

Но, далеку е потешко да се каже како и зошто овие идеи (еретички или во најмала рака сомнителни, од ортодоксен аспект), евентуално, можеле да се најдат во олтарот на една архиепископска катедрала. Ова особено добива во тежина ако се знае дека зад нејзиното живописување стоела самата византиска престолнина, застапена преку ликот на Лав - едниот од теолошки најобразованите Ромеи на своето време. Оправдувањето за присуството на оваа необична слика можеби треба да се бара токму во неговата исклучителна ерудиција, односно во желбата, и преку оваа претстава, како и преку целата иконографска програма на олтарот, на симболички начин да ги искаже своите најдлабоки и најсуптилни идеи, согледани можеби при листањето на старите списи во цариградските патријаршиски библиотеки и архиви, додека таму работел како хартофилакс. Во ваквиот лик на Богородица, Лав секако сакал да инкорпорира уште некоја суптилна порака. Можеби како дијалог со западните отци, со кои толку жестоко полемизирал во овој период? Или пак, со месните духовници?

*Дали е можно, Лав низ ликот на полово амбивалентната Богородица да сакал да прикаже некои од горе наведените гностички или воопшто еретички идеи?*

Едно е сигурно: дека тој, како ерудит и хартофилакс, имал можност добро да се запознае со нив. Не е исклучено, некои од овие идеи и лично да го интригирале. Но, дури и да е така, малку е веројатно дека, наспроти моќната функција, можел да си дозволи да ги покаже во еден јавен сакрален простор. Сепак, се чини како можно дека зад оваа чудна слика, Лав замислил некој идеен концепт кој повеќе или помалку бил во хармонија со ортодоксните канони. Впрочем, за неговата компатибилност со христијанската догма најдобро говори самиот факт што фреската на Богородица стоела во храмот негибната наредните 200 години.

Според наведените толкувања на Радојчиќ и Лидов, изведени во согласност со христијанските догми, Св. Софија во нашата композиција е застапена со фигурата на Христос во мандорлата. Тоа е едното од суптилните иконографско-алегориски решенија преку кои, таа се прикажувала во византиската иконографија. Освен оваа форма, Премудроста се прикажувала и во вид на претстава на *ангел на Великиот совет* и други крилести ангелски фигури со крст во нимбусот, или пак, како женски лик, инспириран од фигурите на античките музи, кој ја овоплотува вдахновеноста од бога.<sup>38</sup> Последна форма е присутна токму во олтарот на охридската катедрала, во претставата Јавување на Премудроста на Св. Јован Златоуст (Т.XLVI:3).<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Поголема експанзија, оваа тема доживува во 16-17 век и тоа особено во Русија (основни факти и литература за ова прашање: В. Н. Лазарев, *Мозаики ...* , 20; Ц. Грозданов, *Слика ...* , 151, 152; П. Флоренски, *Столб ...* , 238-252).

<sup>39</sup> Анализа и толкување на сцената: Ц. Грозданов, *Слика ...* , 147-154; за други такви потенцијални претстави: 153.

Но, анализите на богословските текстови и други аналогни ликовни претстави од истиот и подоцнежниот период упатуваат на можноста дека таквото значење од Христос се прелеало на целата композиција, односно на самата Богородица. До ова особено можело да дојде кај обичните верници, кои влегувајќи во храм посветен на Св. Софија (патрон со име во женски род) по таа линија, нејзиното присуство го лоцирале не толку во малиот Христос од охридската фреска, колку во доминантниот женски лик на Богородица. Но, мора да се нагласи дека вакво изедначување, или поточно кажано *доближување* и *проткајување* на Софија со Богородица (и со други христијански ликови, односно категории) се случувало и во високите кругови на свештенството и теолошките расправи на светите отци. Според зборовите на Аверинцев, тоа се должи на “отвореноста на образот на Софија”, т.е. нејзината блискот и проткаеност со другите клучни поими во христијанската догма. Истражувајќи го значењето на претставата на Богородица - Оранта, лоцирана во Киевската катедрала Св. Софија (на место аналогно на онаа во Охридската), овој истражувач приложува уште неколку согледувања кои можат да бидат употребени и во нашето истражување:<sup>40</sup>

*“Ако земеме предвид дека во Премудроста е присутна барем сенка на ‘сотворената’ природа, тоа значи дека таа може да биде доближена до Синот во определен систем на односи, но не и изедначена со него во вистинската смисла на зборот. Христос ‘е’ Премудрост, но Премудроста сè уште не ‘е’ Логос”.* Токму овој аспект на “сотвореност”, т.е. телесност, неа ја става во релација со Богородица. Притоа Богородица - Софија се јавува во улога на *“онаа која ги сведува спротивностите во едно”*. Доколку Софија сама по себе се јавува како материјален знак за “пропорција” меѓу божественото и човечкото, тогаш триединството Софија - Марија - Црква зборува за вознесот на тварта и плотта до божеството и за космичкото осветување. Оваа врска има свои историски корени во претхристијанските, медитерански и блискоисточни традиции, во кои премудроста, на појмовно, симболичко и лексичко ниво се изедначувала со *Почетокот*, кој примарно бил сфаќан во неговата биолошка / мајчинска / родилна димензија (грчки: *αρχη*; хебрејски: *ršjt* = почеток, но и премудрост).<sup>41</sup>

Свесни за иклучителната сложеност на овој проблем, во продолжение ќе наведеме неколку хипотези во однос на теолошката база која можела да го мотивира архиепископот Лав (како најверојатен идеен творец), во изведбата на необичната претстава на Богородица. Се надеваме дека тие, ако не повеќе, барем ќе ја пот-

<sup>40</sup> С. С. Аверинцев, *К уяснению ...*, 38-40. За овие категории во рамките на подоцнежните периоди: П. Флоренски, *Столб ...*, 247-251.

<sup>41</sup> С. С. Аверинцев, *К уяснению ...*, 38-41.

тикнат дикусијата околу оваа енигма и ќе резултираат со идни по-заокружени и посилно аргументирани тези.

**а) Прва хипотеза:**

**Елиминирање на несаканото и неканонско  
изедначување на Богородица со Св. Софија**

Веруваме дека архиепископот Лав тргнал од следниве два става:

- Дека Богородица од композицијата во олтарот (сакал тој или не) ќе имплицира со едно канонски недоследно изедначување со Софија.

- Таквото читање на композицијата нема да биде теолошки оправдано (на пример, затоа што Христос е Софија, но Софија не е Логос).

Остроумниот и се чини крајно доследен архиепископ се решил да го “надитри” таквото читање со едно необично, но според него оправдано решение. На смерниот лик на Богородица, дискретно се назначени мустаќи и брада, кои требале да алудираат на следниве релации:

- Женскиот лик во композицијата не е Богородица (поточно не е само Богородица), бидејќи *присуството* на Логосот во неа не ја остава непроменета, туку ја менува. Во нејзиниот образ тоа се манифестира како присуство, т.е. *проткаеност* со лицето на Логосот, т.е. Бог. Токму овие обележја на лицето на Богородица ќе алудираат на образот на Премудроста / Софија, кој не е еднаков ниту со Христос / Логос, ниту пак, со Богородица, туку само проткаен со нив.<sup>42</sup> Оваа постапка на ликовно и персонализирано прикажување на Премудроста, Лав можел да ја оправда со ставот, според кој *“очевидно е дека ‘кај живиот бог’ и неговата Премудрост треба да биде жива - не само супстанција туку и лик”*. Вака прикажаната Богородица добива значење на Софија, сфатена како “самораскривање (отворање, покажување) на Отецот”<sup>43</sup>

Ваквиот амбивалентен лик на Богородица, освен што го спречувал несопирливото женско определување на Софија, успеал да ги испочитува и начелата според кои:

- “Софија е женствена токму во толкава мера, што тоа не може да ѝ попречи да го симболизира Христос”<sup>44</sup>

- “Софија, макар да е самостојна фигура во иконописот, сепак е толку тесно поврзана со Христос и (...) со Мајката Божја, што може - преку атракција - да ги прима нивните атрибути и со тоа, така да се каже, речиси да се слее со Едниот или со Другата.”<sup>45</sup>

<sup>42</sup> С. С. Аверинцев, К уяснению ... , 38,39.

<sup>43</sup> За цитираните толкувања: С. С. Аверинцев, К уяснению ... , 37.

<sup>44</sup> Византиските мистици сакале да го опишуваат Христос како целокупност на сите, не само машки туку и женски совршености на човечката природа ... Тоа дозволувало тој да се препознава и во некои од старозаветните жени (С. С. Аверинцев, К уяснению ... , 38).

<sup>45</sup> П. Флоренски, Столб ... , 241, 242 (оваа констатација се однесува за подоцнежните периоди).



- "Како Вечна Невеста на Словото Божјо, вон Него и независно од Него, таа (Софија) нема свое постоење ..." <sup>46</sup>

Вака прикажаната полово амбивалентна Богородица - Софија ја неутрализира дури и скепсата на некои современи истражувачи (А. Грабар) кои отфрлале секаква можност за поистоветување на фигурата на Богородица во апсидите на византиските храмови со Премудроста. <sup>47</sup>

### б) Втора хипотеза:

#### Полемизирање со иконоборците и богомилите

Констатиравме дека машките обележја на лицето на Богородица можат да се земат како ликовно изразен знак дека присуството на Бог, т.е. Логосот во неа не ја остава непроменета, туку ја менува, по што таа веќе не е само *земна жена Марија*, туку *обоготворена Марија*. Сметаме дека оваа порака, Лав можел да ја употреби и во друг контекст - како симбол на обоготворувањето на материјата, кое доаѓа по принципот на овоплотувањето на синот божји во Марија. Ако земеме предвид дека ова учење кај сите црковни писатели, се зема како база за светоста на иконите (и христијанските храмови), како оправдување на нивното почитување, <sup>48</sup> можеме да најдеме уште два субјекта со кои Лав имал причина да полемизира на оваа тема. Од една страна тоа биле иконоборците, а од друга, богомилите и другите дуалистички еретици кои ја негирале оваа догма. Имаме јасни факти дека во негово време, на овој дел од Балканот и едните и другите имале силно влијание. Гледано од идеен аспект, всушност, се работело за две манифестации на една иста еретичка идеја.

Недовербата во овоплотувањето на Христос била осудена уште 431 година, на Третиот Екуменски собор во Ефес, каде што се судриле две теолошки струи. Од една страна била *антиохиската* (под силно влијание на масалијанската ерес), која до крајни консеквенци ја развивала идејата дека во човекот (и во Христос), *во неслеана состојба* се присутни две природи - божествената и човечката. На другата страна стоела *александриската струја* која ја бранела идејата за богочовекот, во кој божествената природа е *слеана, т.е. споена* со човечката. Учењето на антиохиската струја, во Цариград почнал да го шири патријархот Несториј, чиешто учење на Ефескиот собор било осудено како еретичко, т.е. базирано на масалијанската ерес. Наспроти осудите, во текот на 8 и 9 век, овие противставености ќе кулминираат со иконокластичките спорови во кои одредено учество ќе земат и масалијаните и павликијаните. Се смета дека на

<sup>46</sup> П. Флоренски, Столб ... , 213.

<sup>47</sup> Види: Ц. Грозданов, Слика ... , 153.

<sup>48</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 98; концизно за овие идеи: М. Elijade, Istorija ... II, 318 - 320.

иконоборството силно влијание извршиле еврејството, мухамеданството и манихејството. Но, постојат и ставови дека неговата идејна база се сведува на двата клучни масалијански става. Првиот прокламира категорично *отфрлање на можноста за обожаване на материјата*. Според вториот, *спасението е можно само преку непосредно согледување на божеството, без посредство на иконите*.<sup>49</sup> Масалијанството, како едно од најстарите и најдоминантни дуалистички учења, во идните векови ќе партиципира во богомилството, павликијанството и другите средновековни еретички движења, со што и наведените идеи ќе се најдат во нив во речиси идентична форма. Како што видовме (стр. 9), во бројни пишани извори за богомилството и нему сродните ереси, се акцентира дека овие учења го отфрлаат почитувањето на иконите, при што честопати и посебно се апострофираат оние на Богородица и Христос.<sup>50</sup>

Имаме јасни сознанија дека и иконоборците и дуалистичките еретици, во вековите пред и по архиепископувањето на Лав, дејствувале во пошироките области околу Охрид. Постојат мислења дека оваа состојба ќе биде основниот мотив поради кој бугарскиот цар Симеон, кон крајот на 9 век ќе ги испрати Св. Климент и Св. Наум во оваа област - за да се борат со новите таму појавени еретици. На овие двајца светители и воопшто на седмочислениците, им се припишува најголемата заслуга во елиминирањето на “масалијанската и богомилската ерес”. Овие заслуги се јасно назначени во еден **канон напишан на грчки јазик**, во “**Аколутиј**” и во “**Службата и Житието на Св. Јован Владимир**”. За оваа дејност говори и една сцена од спомнатата охридска **икона “Св. Наум со житие”** (околу 1780 г.) на која стои натпис “*прогонуван од богомилите*”.<sup>51</sup> Според “**Пространото житие на Св. Климент**”, може да се заклучи дека “злата ерес” во епископијата на овој светител повторно се појавила по неговата смрт во 916 година. За нас е особено важен делот од **житието на Јован Владимир**, во кое се зборува за борбата на овој зетски кнез со “богомилите, еретици масалијани”. Таа завршила кобно, така што неговите роднини од македонскиот двор (Самоиловата ќерка Косара и нејзиниот брат) ќе го убијат, бидејќи “*како еретици ги беа прифатиле корените на отровната богомилска и масалијанска ерес, која не сакаше да им се поклонувa на иконите и беше против иконите и крстот*”.<sup>52</sup> Впрочем, за сомнителниот однос на Самоил кон богомилите има и други факти кои ги наведовме на друго место (стр. 233).

<sup>49</sup> За соборот во Ефес и Несториј: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 90; за наведените два става и за релациите на иконоборството со масалијанството и павликијанството: 97-99, 182-185, 206; за влијанието на манихејството: 35; за овие теми, види и: Г. Острогорски, *Историја ...*, 77, 78.

<sup>50</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 178, 192-194, 453; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 124, 125.

<sup>51</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 44, 45, 91, 95; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 102; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 92, 105, 106.

<sup>52</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 55, 56; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 272.

Наведените аргументи јасно покажуваат дека иконоборските и воопшто еретичките идеи биле присутни во овој дел на Балканот, при што не биле поддржувани само во маргиналните средини, туку и во највлијателните владетелски кругови кои само неколку децении пред Лав господареле со регионот. Како што видовме, ересите во овој регион ќе бидат присутни и во наредните векови (види стр. 383).

Според наводите на Д. Драгојловиќ, во изворниот текст на Житието, на Јован Владимир, наместо *масалијани* стоело *новатијани*, што е назив на едното од бројните средновековни дуалистички еретички движења познато и под називот *катари*. Овој податок е особено важен за нас, со оглед на фактот што е во согласност со сознанијата според кои, во времето на иконокластичките спорови, постоеле значајни центри на новатијани во Западна Македонија и Албанија.<sup>53</sup>

Покрај интензивните археолошки истражувања и бројните интервенции на чистење и симнување на стар живопис, во Охрид до денес сè уште не се пронајдени ниту фрагменти од фрески, постари од оние, насликани во Св. Софија во времето на Лав. Наспроти ова, во градот и околината се зачувани неколку црковни градби од овој период (Св. Софија, археолошки истражувани урнатини на Климентовата и Наумовата црква...). Можеби се работи за случајна околност. Но, исто така е можно, овој факт да зборува за некакви традиции на избегнување на црковниот живопис, вкоренети во Охрид како последица на присуството на иконокластички влијанија. Во рамките на овие констелации е интересна и сè уште загадочна и позицијата на претходникот на Лав - Јован Дебранин, првиот охридски архиепископ по падот на Самоиловата држава, кој бил од месно потекло и според некои извори имал одреден степен на автономност во однос на византиската власт.<sup>54</sup> Некои истражувачи не ја исклучуваат можноста, одредени делови од живописот на Св. Софија да се во некаква врска со претходниците на Лав, вклучувајќи го тука и Јован Дебранин.<sup>55</sup>

Сметаме дека наведените податоци можат да се земат како солидно оправдување за нашата втора хипотеза, според која, полово амбивалентниот лик на Богородица од Св. Софија, охридскиот архиепископ Лав можел да го употреби како средство во својата борба со иконоборците, богомилите, другите еретици и нивните симпатизери, присутни во неговото непосредно опкружување. Имено, кодирањето на наведените догми во една статична слика значи дека по-

<sup>53</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 69, 78.

<sup>54</sup> Некои истражувачи го идентификуваат овој архиепископ во "Беседата против богомилите" на Презвитер Козма (Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 48).

<sup>55</sup> С. Радојчиќ, Прилози ... , 363.

раката им била главно наменета на оние кои влегувале во охридската катедрала - месното свештенство, граѓаните на Охрид и жителите на неговата поблиска околина.

### в) Помалку веројатни хипотези

Освен овие, според нас примарни и клучни мотиви, присуството на машките елементи на лицето на Богородица можело да биде последица на некои други фактори или пак, да носи одредени други секундарни семиотички импликации. Да наведеме некои од нив и покрај тоа што ни се чинат помалку уверливи.

Машките елементи на нејзиното лице би можеле да бидат последица на одредени чисто ликовни аспекти.<sup>56</sup> Од една страна, тоа може да е ликовниот израз на зографите, кои во целиот храм се стремеле да ја негираат телесната убавина на прикажаните ликови (особено женските). Не е сосем исклучено, машките елементи да се внесени од нивна страна - самоиницијативно. Притоа може да се работи за подметнување елемент со одредена идеолошка премиса, но и елемент кој се однесувал исклучиво на сферата на ликовниот израз или конретно - пренагласување на сенките на лицето, или пак, акцентиран натурализам (влакнесто лице кое и не е толку ретко обележје на жените од Балканот и Медитеранот). Можни се и некои евентуални влијанија на локалниот фолклор. Притоа мислиме на суеверијата, и денес зачувани во Македонија, според кои бремена жена која носи машко дете, до породувањето огрубува во лицето, бидејќи поприма од машкоста на синот во неа.

Постојат информации за тоа како збунетоста при откривањето на оваа необична фреска наводно била амортизирана од страна на некои, во моментот присутни италијански специјалисти, кои изјавиле дека мустаците и брадата на Богородица се појавиле како последица на хемиските промени (затемнувањето?) на некои пигменти, употребени во сликањето на нејзиното лице.<sup>57</sup>

Фреската на Богородица, во контекст на сите претходно наведени толкувања имплицира и со уште неколку можни значења.

Таа можела да иницира реактуелизација на христијанските постулати за примарноста на машиот принцип (сфатени во нивната историска и аксиолошка смисла). Фактот што Богородица е седната на раскошен престол ја акцентира нејзината функција на *владичица*, при што двете процесии од ангели во поклонење, насликани лево и десно од неа упатуваат на епитетот *Владичица на ангелите*.<sup>58</sup> Во предложените толкувања добро се вклопува и изборот на

<sup>56</sup> Повикувајќи се на сугестиите на С. Радојчиќ (Прилози ... , 363), тука не би го исклучиле и уделот на локалните ликовни и иконографски концепти, можеби започнати уште од архиепископот Јован Дебранин - претходникот на Лав.

<sup>57</sup> Овој податок во своите предавања го евоцираше проф. П. Миљковиќ - Пепек, кој непосредно учествуваше во кампањата на чистењето на живописот.

<sup>58</sup> П. Флоренски, Столб ... , 231,241.

боите во композицијата, особено елементарно изведената заднина, во вид на фон од темносина боја, вдолж чиј долен раб се протега темнозелена зона. Според Флоренски, ова се двете бои кои се најкарактеристични за Софија и категориите што таа ги застапува (*небо, вода, првичност, мудрост*).<sup>59</sup> Последниот епитет е во очевидна релација со македонскиот *модро* во значење на *темносино*.

## 5. Мотиви за покривањето на фреската

*Зошто постарата фреска на Богородица (без разлика поради кои од наведените мотиви била вака насликана), подоцна, без особена материјална причина, ќе биде исчукана со остра алатка и покриена со друга таква претстава, насликана многу поженствено, попоетично и иконолошки понеутрално во однос на претходната?*

Не задоволувајќи се од предлозите на Радојчиќ и Лидов, одговорот на ова прашање го побаравме во историските настани што во Македонија, а во тие рамки и конкретно во Охридскиот регион, се случувале во вековите по сликањето на постарата фреска на Богородица.

### а) Факти во прилог на присуството на богомилството во Охрид и неговата околина

Како што веќе напомуваме, по смртта на Климент, “злата ерес” повторно се проширила низ неговата епископија. Ова го потврдува и **Житието на Јован Владимир**, според кое, со неа ќе биде зафатено и семејството на Самоил, чијшто двор се наоѓал во Охридскиот или Преспанскиот регион. Овој факт е значаен доказ за пасивната наклонетост или во најмала рака - толерантноста на Самоил кон дуалистичките ереси. Неколку децении по смртта на охридскиот архиепископ Лав, кон крајот на 11 век, Балканот и особено неговите централни области, ги зафатил особено силен бран на ереси (богомилство, павликијанство, масалијанство и други еретички учења). Тој ќе кулминира во текот на 12 век, при што, ересите ќе зафатат цели населби, градови и области.<sup>60</sup> Базирајќи се на пишаните известувања, повеќемина истражувачи, како еден од клучните, па дури и главен еретички центар ја апострофираат токму Македонија, која во овој период била под јурисдикција на Охридската архиепископија. Се смета дека таа е единствениот балкански регион во кој активностите на богомилите може да се следат континуирано низ целиот среден век (конкретно, подрачјето меѓу Солун и Лариса на југ, Шар Планина на север, Вардар на исток и Охрид на запад).<sup>61</sup>

<sup>59</sup> П. Флоренски, Столб ... , 241, 353-367.

<sup>60</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 14, 17, 18, 314-339, 370 - 388.

<sup>61</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 314, 335, 338, 339; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 150, 151. Според едно писмо на папа Григориј, во овој период “од ереста била заразена речиси цела Грција” (Д. Ангелов, Богомилството ... , 383).

За ова експлицитно говорат повеќе извори кои заслужуваат тука повторно да се наведат:

Во **Житието на Иларион Мегленски**, овој епископ полемизира со еретиците од неговата епископија лоцирана околу градот Меглен (подрачје околу денешен Воден и планината Кожув). Неколку **латински извори** соопштуваат за тоа како Норманите, поминувајќи низ Пелагонија *запалиле цела укрепена населба населена со еретици*.<sup>62</sup> Се смета дека богомилството, со своите антифеудални идеи одиграло важен удел во поттикнувањето на неколку востанија од овој дел на Балканот. Врз основа на наводот на **“Барските анали”** се заклучува дека во востанието на Петар Делјан учествувале и еретици, од кои, по задушнувањето, дел пребегнале на Сицилија каде што се наведуваат како *“Македонци и павликијани”*.<sup>63</sup> Наведовме факти во прилог на тоа дека и во востанието на *Ѓорѓи Војтех* (1072 г.) и *Добромир Хрс* (1185 - почеток на 13. век) и *Стрез* (1207 г.) била присутна еретичката компонента (види стр. 236). Во повеќе западни извори, од средината на 12 век се наведуваат имињата на неколку еретички црковни организации, од кои некои се лоцираат во Македонија или нејзиното непосредно опкружување: *дрогувитската* во Јужна и Западна Македонија, *бугарската*, според некои толкувања, на источниот раб од Македонија и/или Тракија, и *милишката* на Пелопонез. Во неколку извори се спомнува и *“Македонската црква”* - еретичка организација, која според некои извори се лоцира во “Колонеа близу Касторија” што се идентификува со градот Костур. Овие факти секако говорат за високиот степен на организираност на еретичкото движење на овој дел од Балканот.<sup>64</sup>

Ваквата ситуација наложила, византискиот император Алексиј I Комнен да преземе силни мерки против ересите, проследени со нови законски прописи, прогони и судења кои кулминираат со судскиот процес против богомилскиот водач Василиј и неговите ученици, кој завршил со јавно погубување на Василиј. Експанзијата и популарноста на дуалистичките ереси најдобро ја потврдува фактот за нивното прифаќање во високите општествени слоеви на Цариград, а подоцна и партијархиското седиште Никеа. Таен симпатизер на ереста станува и цариградскиот патријарх Козма Атик. Дури и самиот византиски император Манојло Комнен, одредено време ќе се колеба меѓу богомилството и православието. Откако ја пребродил кризата, тој ќе застане против ереста, потпишувајќи наредба за прогони на еретиците низ целата империја.<sup>65</sup> Тринаесеттиот век е обеле-

<sup>62</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 332, 333, за изгорената населба: 292. Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 135, 62, 102; М. Ангеловска, Латинските ... , 129 - 135. За житието на Иларион: Д. Драгојловиќ, Историографска ... , 139 - 148.

<sup>63</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 62; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 18; Д. Ангелов, Богомилството ... , 286.

<sup>64</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 62-64, 166-172; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, за “Македонската црква”: 17.

<sup>65</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 102, 103, 151; Д. Ангелов, Богомилството ... , 314 - 326, 330, 333.

жен со неколку црковни собори (Жича во Србија, Трново во Бугарија) на кои биле строго осудени богомилството и другите ереси.<sup>66</sup>

Тешко е да се помисли дека во ваквата културно-историска констелација на 12 и 13 век, еден важен духовен центар на Балканот, каков што е Охрид, можел да биде поштеден од ереста. На ова упатуваат и веќе цитираните факти кои се однесуваат на 9, 10 и 11 век, но и понови извори, напишани во самиот град, од раката на два истакнати охридски архиепископа.

### - Теофилакт Охридски

Првиот од нив е Теофилакт Охридски. Во неколку од неговите писма, тој алудира или директно спомнува *“еретици”*, *“безбожници”*, *“бунтовници”* и *“лажовни браќа”*, а во две, и нешто поконкретно се осврнува на нив.

Во првото писмо зборува за некој црковен парик по име Лазар, за кој истражувачите сметаат дека бил богомил или поверојатно павликијан. Тој *“зборува малку послободно”*, ги обиколува околните краишта и ги бара луѓето што се *“кривоверни и многуженци”* и непријателски расположени спрема црковните имоти. Завршувајќи го писмото, архиепископот вели дека Лазар нашол големо *“мнозинство”* такви луѓе (очевидно еретици, каков што е и самиот).<sup>67</sup>

Во другото писмо станува збор за некој поп или монах што *“го отфрлил светото руво и станал изесник - место испосник, и развратник место моралист”*, кој *“сега живее со жена и без срам се гордее со својот разврат”*.<sup>68</sup> Повеќемина истражувачи изнесоа теза дека спомнатиот лик од писмото е веќе наведениот познат богомилски водач Василиј - современик на овие настани. Се чини дека оваа хипотеза нема доволно аргументи, поради што наиде на критика во современите научни кругови.<sup>69</sup> Но, овие забелешки не можат толку уверливо да ги негираат еретичките обележја на оваа личност кои Теофилакт, поради одредени причини не можел или не сакал да ги идентификува и да ги разбере, или пак, поверојатно, не се решил да ги апострофира во даденото писмо. За ова имплицитно говорат следниве три елементи:

- Првиот е отфрлањето на Бога, од страна на монахот и свештеник. Самиот Теофилакт, вели дека тој *“го презре Бога”*, при што потоа ги цитира неговите зборови *“не сакам да знам за твоите патишта”*, велејќи дека биле упатени на Бога. Тешко е да се поверува во атеизмот на монахот. Многу е поверојатно, зад ова да стои злона-

<sup>66</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 53 - 58; Д. Ангелов, Богомилството ... , 76 -81.

<sup>67</sup> Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... , 142; Б. Панов, Средновековна ... , 321; Д. Ангелов (Богомилството ... , 290, 291), овие информации ги смета за индикатор на коалицирањето на богомилството како верско учење, со одредени општествено-социјални движења во тоа време.

<sup>68</sup> Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... , 142.

<sup>69</sup> За ова полемика види: Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... , 142,143; Д. Ангелов, Богомилството ... , 291 - 292; М. Ангеловска - Панова, Богомилството ... , 103, 104. Кај нас, оваа теза ја поддржуваше и развиваше Б. Панов (Средновековна ... , 316-366).

мерноста на архиепископот, односно дека наведената реченица, во некоја нивна непосредна средба најверојатно му била директно упатена на нему како архиепископ. Не е исклучено, негирањето на патиштата божји да значат прифаќање на патиштата на Сатаната, што било својствено за некои средновековни еретички движења, вклучувајќи го и богомилството (види стр. 268).<sup>70</sup> На ова упатуваат обележјата од следниот пасус.

- Вториот елемент е “бесрамноста”, т.е. “развратноста” на охридскиот монах. Според Теофилакт, тој “... се оддаде на бесрамност, отфрлајќи го човечкиот срам, па според пророштвото зеде лик на блудница ...”; “... заживеа со жена и без срам настапува надуено со својата развратност”. Исказите на архиепископот не се доволни за цврст заклучок, но знаејќи го неговиот стил и однос кон околината во која живеел, може да се претпостават две опции.

Според првата, зад овие искази стои рамноправниот статус на жените во еретичките заедници и нивниот непосреден однос со мажите. Постојат повеќе примери, каде што ова обележје, од страна на ортодоксните христијани било толкувано како разврат, при што нивните заедници се нарекувани “блудни куќи”. Таков е примерот со еретичката дружина на поп Василиј (според изворите исклучително строг испосник). Освен дванаесетте ученици (нарекувани “апостоли”), во неа биле вклучени и жени, кои во злонамерните наводи се нарекуваат “ученички, расипани и напдно пропаднати жени”. Сличен концепт на критика е применет и врз еретичките групи од долината на Рона (Франција).<sup>71</sup>

Фигуративниот јазик на Теофилакт не дозволува какви било експлицитни и цврсти заклучоци, но ако му поверуваме малку повеќе, доаѓаме до втората опција. Имено, не е исклучено, зад развратните епитети на охридскиот монах да стојат постапки на “сакрализирана развратност”, забележени во средновековните еретички движења на Балканот. Некои од нив биле очевидно насочени кон омаловажувањето и негирањето на ортодоксната црква (коитус и други опсцени дејствија во црковниот олтар, чистење од ортодоксното крштавање со валкана вода и урина). Други постапки се толкуваат како револт кон традиционалниот морал, преполн со лага и хипокризија.<sup>72</sup> Во неколку средновековни извори се наведува како некои богомили се повлекувале во пусти зафрлени места и таму се движеле сосем голи (како знак на нивната ослободеност од телесните страсти). Но, за некои од нив (главно масалијаните и еден нивни огранок наречен *адамити*) било специфично и настапување без облека и на

<sup>70</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 76,77.

<sup>71</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 120, 121; М. Ангеловска - Панова, Улогата ... ; за дружината на Василиј: Д. Ангелов, Богомилството ... , 317; Б. Панов, Средновековна ... , 279; за еретиците од Рона: E. Peigels, Gnostička ... , 96,97;

<sup>72</sup> За развратот во богомилските обреди: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 99, 123.



јавни места. Два припадника на овој ред, протерани во Бугарија од Света Гора, во “Адамова облека” околу себе ги собирале своите припадници од двата пола и ги терале и тие да се движат без каква и да е облека. Целава дружина се собирала ноќе, “творејќи разни бестидности”.<sup>73</sup>

Д. Ангелов смета дека опишаниот монах е близок на богомилите, при што токму овие обележја на блуд, ги зема како аргумент дека тој не ѝ припаѓал на категоријата “совршени”. Но, според некои анализи приложени од него самиот, развратноста во наведените еретички движења, токму обратно, се зема како обележје на “совршените”. Совршениот човек, кој живее близу до бога, исполнет со благодатта на светиот дух, може непречено да врши секакви постапки без да се плаши дека со тоа ќе направи грев. Негова парадигма е прегзистентниот Адам кој е хипостасен со бога и поради тоа безгрешен. Оттука и совршениот човек е ослободен од секаков грев и чувства, па и од чувството на срам. Преку јавниот настап без облека (и другите манифестации на ослободеност), еретиците сакале да покажат дека живеат онака како што луѓето живееле во рајот. Отсуството на облеката значело афирмирање на еднаквоста меѓу луѓето (во социолошки, но и во теолошки контекст) и негирање на меѓучовечките разлики што таа ги наметнува (за ова види и стр. 260).<sup>74</sup>

- Третиот елемент е влијателноста на бившиот монах. Тој “... со зло копнее да биде силен, и се зближи и стана посредник на Иаситовите луѓе ... А тие го следат. И што ли не ќе направат? И како на глава да го носат.” За ова најдобро говори фактот што Теофилакт, откако пред тоа го уапсил, ќе мора да го ослободи “... затоа што немаше никој од советот на општината ниту пак, некој пред кого да го обвинам.” Ова зборува за силната поддршка на овој монах во градот и околината, што секако не може да се должи само на неговото отфрлање на мантијата, блудот и другите погрдни квалификувати што ги апострофира Теофилакт. Земајќи предвид дека ова писмо му било упатено на севастот Јован, тешко е да се поверува дека еден обичен неморален свештеник или монах можел да биде тема на преписката меѓу два византиски достоинственика од највисок ранг, доколку неговите активности не продирале и подлабоко во општествените интереси на Византија. Како и во најголемиот број случаи, можно е да се работи за свештеник кој, отфрлајќи го православието, ја прифатил ереста, при што продолжил да ги придобива на своја страна месните жители, вклучувајќи ги и оние од повисоките класи. За фактот дека се работи за тема достојна за една ваква пре-

<sup>73</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 173; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 74, 106, 107; Д. Ангелов, Богомилството ... , 443, 445.

<sup>74</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 292, 448; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 112, 119.

писка, зборува крајот на писмото во кое Теофилакт му предлага на севастот да "... нареди да се протера од овие места таа заразна и општа болест", која на самиот крај е именувана како "... општествено и државно зло".<sup>75</sup>

Има место да се верува дека Охридскиот архиепископ Теофилакт, поради повеќе причини, ги детектира само негативните симптоми на неименуваниот охридски поп или монах (отфрлање на бога; атак кон црквата; блуд и разврат; моќ и поддршка кај околните жители), при што не го детектира или поверојатно не го апострофира во писмото сакралниот, т.е. еретичкиот контекст на овие симптоми.

### - Димитриј Хоматијан

Вториот извор е Димитриј Хоматијан, охридски архиепископ кој столувал во првата половина на 13 век (1217 - 1236 г.). Во големата збирка на неговите канонски одговори се наоѓаат и неколку белешки за "масалијаните" (спомнати повеќе пати) и "богомилите" (наведени еднаш), кои дејствувале на територијата на Охридската архиепископија. Во едно негово писмо тој говори против нивните проповеди и отфрлањето на "законскиот брак", кој не го сметале за света тајна, туку за "наредба на ѓаволот". Во едно друго писмо зборува за богомилскиот пост. Постојат разни ставови во однос на тоа дали под називот *масалијани* навистина се подразбираат овие еретици или со него тој, всушност, ги именувал богомилите. Во текстовите на Хоматијан се наведуваат и термините "тиранија на другувитите" и "власт на другувитите", кои иако носат карактер на етноним (словенско племе Дрогувити) и / или воено-политичка формација, имплицираат и на одредени релации со добро познатата од други извори *Дрогувитска еретичка црква* (види стр. 116).<sup>76</sup>

## 6. Завршни согледувања за пресликувањето на фреската

Стилските анализи на новата фреска на Богородица, насликана на пред тоа исчуканата стара композиција го датираат нејзиното настанување во 13 век. Тоа значи дека чинот на негирање и покривање на старата претстава на Богородица се совпаѓа со наведената експанзија на ересите во цела Византија, а во тие рамки и во Македонија, па и во самиот Охрид, при што се поклопува со најголемите кампањи за осуда и прогони на еретиците. Овој однос

<sup>75</sup> Преводите на писмото се цитирани според Б. Панов (Средновековна ... , 321- 324).

<sup>76</sup> Ф. Баришиќ, Б. Ферјанчиќ, Вести ... , 44 - 49. Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 46, 104; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 42, 109; Д. Ангелов, Богомилството ... , 260 - фуснота 61;

наведува на можноста за поврзување на овие настани. Во тој контекст предлагаме хипотеза според која, во една ваква културно-историска констелација, полово амбивалентната Богородица (без разлика на причините што примарно стоеле зад таквиот нејзин изглед), кај прикриените симпатизери на ереста во Охрид и неговата околина, под влијание на нивните “идеолози во сенка”, добила нови еретички конотации, сосем непожелни за православието, а блиски на оние наведени во првата глава од ова поглавје. Во едно вака напнато опкружување, некој од охридските архиепископи, не можејќи да го апстрахира новонаметнато значење на старата фреска (веројатно и самиот скептик во нејзината каноничност), се решил да ја покрие, т.е. да ја замени со друга - вообичаена таква претстава.

Базирајќи се на изворите за богомилството и другите средновековни ереси, во продолжение ќе се обидеме да ги идентификуваме овие можни конотации. Да видиме најнапред какви ставови имале овие учења во однос на глобалната тема - *Богородица, Христос и нивните заемни релации*.

Богомилите и другите еретици сметале дека Христос е божји син, но и дека е ангел или архангел, кој само привидно се овоплотил во човек, поради што и неговото страдање, распнување, смрт, воскресение и вознесение ги сметале за привидни. Некои, сепак, верувале дека тој, своето тело го создал или го примил од Дева Марија, но при вознесението го напуштил, т.е. *“го оставил во воздухот”*. Постоеле сомнежи дека Христос го примил вистинското тело од Марија, или пак, во најмала рака, дека таа немала значаен удел при неговото овоплотување (тој само *“поминал низ неа”* или *“излегол од неа”*; во некои случаи, овој премин е метафорично прикажан како *“влегување низ едното нејзино уво и излегување низ другото”*). Забележени се и толкувања според кои Христос, доаѓајќи на земјата, својата *“божествена плот”* ја донел со себе. Овие дилеми значеле и негирање на Дева Марија, на нејзината функција *богородица*, и определување како обична жена од која Христос не можел да ја прими својата плот (според некои *“тело привидно човечко”*, а според други *“вистинско тело”*). Ова е разрешено со идејата дека и таа е *“ангел небески”* испратен од бога да го прими во себе неговиот син. Оттука Христос, овоплотувајќи се во неа (т.е. него како ангел), попримил не човечка, туку божествена природа, односно не човечко, туку небеско тело.<sup>77</sup>

Целата оваа доктрина се темели и произлегува од дуалистичката база на ересите. Според неа не е можно позитивното сплотување и проткајување на двете начела: од една страна доброто,

<sup>77</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 66, 117, 126, 134, 135; Д. Ангелов, Богомилството ... , 115, 135, 144, 170; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 19; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 43, 45; концизно за овие доктрини: М. Елијаде, Историја ... II, 318 - 320.

*II Фреската на Богородица со Христос  
во апсидата на Св. Софија Охридска (богомилски конотации)*

светлината, духот и Бог и од друга - злото, темнината, материјата и Гаволот. Оттука не е можно и овоплотувањето на Синот божји во телото на Марија, сфатена како жена. Доколку таа била обична жена, тоа можело да биде само привидно овоплотување, а пак, вистинитото само доколку и таа имала божествено потекло.<sup>78</sup>

Врз овие идеи се темели негирањето на Богородица од страна на богомилите и другите ним блиски еретици (конкретно - порекнувањето на верувањата во нејзината божествена моќ, упатувањето молитви, почитувањето на нејзини икони и други ликовни претстави, славењето на празници во нејзина чест).<sup>79</sup> Како што видовме, ова не значело и комплетно негирање на функцијата што ѝ се припишувала. Со својството, т.е. називот “богородци” се стекнувале “совршените” - врвните членови на еретичките организации, по сложеност, строг и долготраен систем на активности (почитување на пропишаните етички принципи, постови, аскетизам, молење, визији...). Овој назив значел дека *тие во себе го носат зборот божје и го попраќаат така што ги поучуваат другите*.<sup>80</sup>

Значителен број пишани извори недвосмислено и експлицитно го потврдуваат присуството на овие доктрини, во непосредното или поширокото опкружување на Охрид, и тоа не само глобално во “тоа време”, туку и непосредно и најинтензивно токму во 13 век, т.е. времето во кое била покриена старата претстава на Богородица од Охридската катедрала. Едно од нив е *Житието на Иларион Мегленски* во кое се опишани активностите што овој епископ, во текот на 12 век ги остварувал во епископијата на градот Меглен. Покрај другото, се наведува и неговата полемика со “манихејската” (= павликијанска?), “ерменската” и “богомилската” ерес, со кои бил зафатен голем дел од жителите на оваа област. Таа се однесувала на суштината на Богородица и Христос; еретичкиот став дека Богородица е “небески Ерусалим”; дека Христос имал привидна плот и дека своето тело го донел од небото и привидно станал човек.<sup>81</sup> На црковниот собор во манастирот Жича, во Србија, 1221 г. се оспорувани неименуваните еретици кои се сомневаат во “Христовото реално овоплотување”, “едносушноста со отецот” и “недопреноста на девственоста на светата и пречиста Богородица Марија”. Земајќи ги предвид конкретните историски и геополитички констелации, појавата на еретиците во овој регион се должи на нивните прогони и миграции од Македонија, со која тогашна Србија веќе комуницирала и на воено-политички план.<sup>82</sup> Наведените доктрини се присут-

<sup>78</sup> Истово се однесува и на иконоборците (види погоре стр. 308).

<sup>79</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 55, 124 - 126; Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 182 - 201.

<sup>80</sup> Овој податок, наведен од Евтимј Зигабен, некои истражувачи го врзуваат за богомилите (Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 248), а други за масалијаните (Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 118).

<sup>81</sup> Д. Ангелов, *Богомилството ...* , 332,333; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II,135;

<sup>82</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 55; за македонското потекло на овие еретици: 104,105.

ни и на големиот црковен собор против еретиците, одржан 1211 година, во бугарската престолнина Трново. И таму биле жестоко осудени: верувањата за привидната плот на Христос; за тоа дека тој, таа плот ја оставил при воскресението; за Богородица како обична жена итн. Докази за присуството на овие еретички догми наоѓаме и во западните латински извори кои се однесуваат на “катарите од Бугарија” од средината на 13 век.<sup>83</sup> Неколку пишани извори од 13 и 14 век јасно говорат за присуството на овие идеи и кај еретиците во Босна (дека Дева Марија е ангел, а не мајка божја итн). Судијки според изворите, тие егзистирале и кај еретиците во Западна Европа (Франција и Италија), чиешто учење во голема мера се базирало врз богомилството и другите балкански еретички доктрини.<sup>84</sup>

Ако се покажат како точни тезите дека познатата *Беседа против богомилите* од Презвитер Козма (засега широко датирана меѓу 10 и 13 век) е напишана во Охрид, Западна Македонија или соседните области на Албанија, во неа добиваме уште еден непосреден доказ за постоењето и популарноста на овие идеи и верувања во поблиското опкружување на Охрид. За цврстиот корен и истрајноста на овие доктрини на почвата на Македонија најдобро зборува нивното присуство во делото на Симеон Солунски, едниот од најдоцнежните извори за ересите на централниот и јужен Балкан (15 век).<sup>85</sup>

Присуството на овие доктрини во богомилството се должи на учеството и влијанието на постарите ереси во неговото формирање. Притоа се мисли на најстарото - гностичкото учење, кое директно или индиректно, преку масалијанството и павликијанството, се интегрирало и во богомилството. Како што веќе спомнавме, наведените еретички идеи биле посредно разгледувани на Ефескиот собор, 431 г., преку прашањето дали човечката и божествената природа во човекот се присутни паралелно или слеани во едно. Дури и цариградскиот патријарх Несториј (5 век), учел дека Христос, додека бил меѓу луѓето имал само човечка природа, поради што предлага Марија да не се нарекува “Богородица”, туку “Христородица”.<sup>86</sup>

Доктрините на постарата масалијанска ерес во сите суштествени елементи на нашата тема се поклопуваат со богомилството. Постои јасна разлика меѓу синот божји и човекот Исус, роден од Марија. Како и секој обичен човек, тој бил полн со демони сè до моментот кога дополнително, во него се вселил синот божји. Оттука масалијаните, Марија не ја почитувале и не ја нарекувале Богородица.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> За Трновскиот собор: Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 376 - 381; за западните извори: 170 - фуснота 37; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 66.

<sup>84</sup> За босанските извори: Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 406; за западните извори: 347.

<sup>85</sup> Тези за потеклото и датата на настанувањето на делото на Презвитер Козма: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 47-50, 98, 117; за Симеон Солунски: 117.

<sup>86</sup> За уделот на гностицизмот: Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 203; за соборот во Ефес и за Несториј: 90, 91; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 465 - фуснота 49.

<sup>87</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* I, 110.

И павликијаните, ги прифаќале во основа наведените идеи за привидноста на Христос и неговата земна егзистенција, а исто така ја оспорувале и светоста и девственоста на Марија. Не признавале дека *“... Синот и Словото божје е роден од бога пред сите векови, туку дека во последно време е роден од Светата Дева од љубов за нашето спасение”*. Се забележуваат и одредени недоследности, бидејќи во сите извори не е одразен сомнеж во однос на вистинското раѓање на Христос од Дева Марија, туку само на неговите страдања. Притоа Христовото раѓање се сведува на просто поминување низ Марија, на која во врска со тоа ѝ се дава сосем пасивна улога (*“Исус само влегол и излегол од неа”*; *“слегол од небото без тело и само се послужил со утробата нејзина”*; *“поминал низ неа како низ канал”*; *“синот божји само поминал низ заклучената врата”*; Марија метафорички се прикажува како *“небески Ерусалим низ кој помина словото и синот божји”*). Се негира нејзината девственост, апострофирајќи дека потоа родила и други деца, како последица на однос со маж.<sup>88</sup>

Земајќи предвид дека во наведените ереси се инкорпорирале доктрините на постарите гностички, манихејски и други “алтернативни” или мистични учења,<sup>89</sup> се наметнува воспоставување релација меѓу ликот на Богородица во средновековните ереси, прикажана како ангел и од друга страна Софија - Премудрост (Pistis Sophia), присутна во гностичките и другите доцноантички мистички списи. Притоа, како фактор на оваа релација се појавува нивната базична функција на медијатори меѓу двете дуалистички начела: Бог и Ѓаволот, светлината и темнината, духот и материјата. Во гностичките учења, тоа е уделот на Софија во создавањето на материјалниот свет, а во средновековните еретички учења улогата на Ангелот претставен како Богородица во овоплотувањето на Христос. Теолошката суштина на оваа, условно кажано гностичко-богомилска релација добро ја илустрира еден пасус од студијата на М. Бранд:

*“... Христос со Св. Дух, еден од еонските машко - женски парови, настанал како противтежа на нарушувањето на складот што се создал поради Грешката и падот на Софија од Светот на Светлината кон граничните области во правец на Светот на Темнината, кој всушност и настанал како последица на нејзината Грешка. Реплицирајќи ја својата улога во Плерома, земскиот Христос можел само привидно да постои како човек, бидејќи како суштество од Светлосниот Свет не можел навистина да има материјално тело, кое му припаѓа на Злото, па оттука ниту навистина да ги трпи маките, да биде распнат, да умре и да воскресне”*.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 19, 202, 203; Д. Ангелов, Богомилството ... , 84, 170 - фуснота 37.

<sup>89</sup> За овој удел на гностицизмот: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 6-10; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 197 - фуснота 115.

<sup>90</sup> M. Brandt, Izvori ... , 390-391.

Веруваме дека токму тука може да се најде и најавената спорна еретичка конотација на старата претстава на Богородица од Охридската катедрала.

**Фактот што таа била прикажана со амбивалентни полови обележја, еретиците ја зеле како аргумент за критика на православието, толкувајќи ја како показател дека тоа не е обична жена, туку божествено суштество со тело на жена и полово амбивалентен ангелски лик. Мандорлата со фигурата на Христос, претставен пред телото на Богородица, го поврзале и идентификувале со своите преданија за овоплотувањето на Христос во божествениот ангел претставен низ телото и ликот на земната жена Марија.**

Вака сфатената претстава на амбивалентниот двополов лик на Богородица, со мандорла на телото, во која е прикажан Христос, на базично структурно-композициско ниво интерферира со паганските и дуалистичко-еретичките ликовни претстави на хермафродитниот Бог - олицетворение на позитивниот принцип, кој низ градите го пораѓа својот син - наследник (спореди **T.XLVI:1** со **T.XXII:1,2**). Како што видовме, во рамките на иранските религии тоа можел да биде Зрван (**T.XXII:2**), во словенските Сварог (**T.XXII:1**), а во германските - некој нивни сè уште неидентификуван еквивалент (**T.XXII:5,6**).

Кругот се затвори. Едната од најголемите дилеми и филозофски недоследности на христијанството повторно исплива на површината. Она што ортодоксното христијанство (претставено во ликот на луцидниот архиепископ Лав) морало да го претстави во одбрана на своите догми, во едно друго време, протолкувано од друг аспект, повторно му се вратило како бумеранг.

Останува отворено прашањето кој од охридските архиепископи, чувствувајќи ја оваа недоследност, се решил за радикалниот чин на покривање на старата фреска. Со оглед на датирањето на втората претстава на Богородица во 13 век, или поверојатно во првата половина на 13 век, помислуваме на охридскиот архиепископ Димитриј Хоматијан кој столувал меѓу 1217 и 1236 г., притоа земајќи ја предвид неговата висока ерудиција и големата грижа во однос на канонските прашања и ересите.

Сметаме дека прикажаната ситуација, многу подобро го оправдува чинот на уништување на централната композиција во Охридската катедрала, која во нејзината олтарна апсида пред тоа стоела веќе цели два века. Мора да се нагласи дека притоа не бил избран концептот на едноставно пресликување на проблематичните места со боја (во техниката *al secco*), туку исчукување и покривање на целата композиција со нов слој малтер и сликање на него нова фреска. Овој факт говори за радикален зафат, зад кој стоела желбата за целосно, темелно и трајно негирање на старата фреска, зад што мора да стоеле исто толку сериозни и ултимативни причини.

**ПОСЛЕДНИТЕ ИСКРИ  
НА ЕРЕТИЧКИТЕ ДОГМИ  
ВО НАДГРОБНИТЕ СПОМЕНИЦИ  
ОД СРЕДНИОТ И НОВИОТ ВЕК**





1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



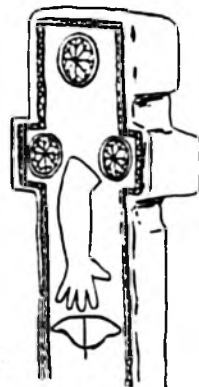
11



12



13



14

Започнавме со надгробните споменици, а со нив и ја привршуваме оваа книга. Тука, всушност, продолжува и приказната што ја започнавме во воведот на првата глава. По моето “инфицирање” со кавадаречките надгробни споменици, една од првите врски што ми се наметна, беше нивната сличност со стекците. Манично претурајќи по бројните монографии издадени за овие споменици, сред илјадниците мотиви (во кои, инаку кажано, можеш да најдеш аналогии за сè и сешто), пронајдов неколку елементи кои тогаш ми се чинеа како епохални докази. Но, што со тоа? Како да ги поврзам со нашите стели?

Во тоа мое студентско време, со родителите живеев во Карпош III. Еден наш домашен пријател ми понуди, извесно време да работам за еден стар и многу познат професор кој живееше во нашето соседство. Бидејќи имаше ослабен вид, требаше да му читам на глас и да го пишувам она што ќе ми го диктира и тоа на руски, неговиот мајчин јазик. Стануваше збор за познатиот светски славист Владимир Мошин. Дури тогаш сфатив дека големиот професор Мошин беше оној низок и кроток “дедо” со очила и бела брада, кој со баретка на глава и папка под мишка, секое утро во исто време одеше некаде. Откако почнав да работам за него, во паузите користев можност да го потпрашувам за некои теми што ме интересираа. Тука се најде и темата за стекците, во надеж дека ќе ми препорача нешто што ќе ме извлече од корсокакот во кој бев западнал. Тогаш од него го добив сепаратот на Александар Соловјев. Се разбира, статијата ја прочитав уште истата ноќ и веднаш ја фотокопирав. Навистина, таа ми даде една заокружена слика за стекците и изврши силно влијание врз моите натамошни истражувања на кавадаречките споменици, па ете, и на оваа книга.

Продолжив уште неколку месеци да одам во станот на Мошин. Всушност, за мене тоа беше вистински вонвременски тунел кој, штом влезеш низ врата, директно од бетонскиот социјалистички Карпош те пренесуваше во времето на некој расказ од Чехов. Мал

стан претрупан со стар мебел од масивно дрво. Со руски икони и ракотворби по ѕидовите и фотографии на “некои Руси” од крајот на минатиот век. Потоа се исселивме од Карпош, а Мошин уште неколку години го гледав низ ходниците на институциите. Ме препознаваше откако ќе го чуеше мојот поздрав, при што ќе одговореше. Но, во овие кратки отпоздравувања знаеше да внесе доволно искрени чувства, така што тие и денес сè уште звучат во моите уши. А беа изговорени на некој чуден јазик, во кој како да се сплотени во едно синтаксите, акцентите, граматиките и фонетиките на сите словенски јазици што ги знаеше.

Со овие настани, денес ме поврзува старата фотокопија од сепаратот на Соловјев, на која сè уште стојат прибележани и некои од моите студентски досетки. Во тоа време фотокопирањето не беше обична работа. Фотокопирањето во Скопје сè уште не беа толку честоти, а и не толку квалитетни и евтини. И оваа, направена во старата чаршија (близу денешниот “Дестан”) беше очајна и со секој допир на прстите, од неа се бришеше по еден драгоцен слог. Кога пред неколку години повторно им се навратив на стекците и богомилите, голем дел од зборовите во неа веќе беше одвеан од времето. Можев одново да ја фотокопирам, но не сакав. Го сакав токму тој примерок, што ме врзуваше за “големиот Мошин”, кој во моите сеќавања, сепак остана запаметен како “кроткиот дедо од моето соседство”. И сега, пишувајќи ја книгава, често ја прелистувам оваа фотокопија, при што загубените слогови на некои важни зборови морам да ги реконструирам, барајќи ги со лупа остатоците на буквите, кои успеале да се задржат на старата хартија.

# I СТЕЌЦИ - НАДГРОБНИТЕ СПОМЕНИЦИ НА БОСАНСКИТЕ ПАТАРЕНИ

Богомилството и другите нему слични дуалистички ереси на Балканот, целиот Среден век го проживеале егзистирајќи на маргините од историјата. За нив не дознаваме од оние што најдобро го познавале - самите еретици, туку од оние што се бореле против нив и поради тоа биле во ситуација да ги разберат ересите ограничено и погрешно и да ги прикажат нереално и тенденциозно. Дури во доцниот Среден век, ова движење уште еднаш, за последен пат, ќе се појави на историската сцена, во својата автентична форма, за да ја испрати кон нас последната, претсмртна порака за својата суштина, пред и самото да се претвори во мит, постепено тонејќи во балканските народни приказни, преданија и легенди.

Оваа порака е фасцинантна. Тоа се **стеќците**, чудесните камени надгробни споменици откриени во бројка од десетици илјади, главно на подрачјето на Босна и Херцеговина, но и на просторите на Далмација, Црна Гора и Западна Србија.

## 1. Досегашни толкувања

По повеќе од еден век интензивни проучувања, проблемот на стеќците сè уште не е ставен *ad acta*. Без оглед на бројните анализи, хипотези и синтези, проучувачите не се сложни околу тоа, *кога точно се појавиле овие споменици, на која етно-културна целина ѝ припаѓале, која религија ја одразувале и што конкретно значат ликовните мотиви прикажани на нив.*<sup>1</sup> Сметаме дека најдалеку во одговорите на овие прашања отишле оние истражувачи кои својот интерес го насочиле на самите стеќци и нивниот најсуштествен хоризонт: иконографијата.

---

<sup>1</sup> Најнов и најбогат прирачник за оваа тема и водич низ тезите и литературата: Š. Bešliagić, *Stećci ...* ; види и: A. Benas, *Jedan ...* ; најисцрпен каталог на ликовните мотиви: M. Wenzel, *Ukrasni ...* .

Во оваа смисла особено го истакнуваме А. Соловјев, кој надоврзувајќи се на некои свои претходници, тргнал од ставот дека овие споменици можат да бидат одраз на верските претстави на босанските еретици и нивната еретичка црковна организација, за кои соопштуваат пишаните документи од 12 до 15 век. Дознаваме дека тие себеси се именувале како *крстјани*, нивните ортодоксни противници најчесто ги наведувале како *патарени* или *манихеи*, а во научната литература, не секогаш оправдано, се идентификуваат со *богомилите*. Соловјев бил добар познавач на историските извори, како и на христијанската и еретичка догматика и симбологија. Тргувајќи од таа позиција, тој извел класификација и анализа на бројни ликовни мотиви прикажани на стеќците. Голем дел од нив протолкувал во контекст на симбологијата, митологија и сотерологија на дуалистичките еретички учења, и тоа пред сè на манихејството, гностицизмот и богомилството.<sup>2</sup> Толкувањата на Соловјев не се сосем прифатени во науката, макар што досега не ни е позната некоја поаргументирана критика на неговиот концепт, било во општи рамки или во однос на некои конкретни иконографски примери.<sup>3</sup>

Без разлика на нашето согласување со поголемиот дел од неговите толкувања, сметаме дека овој автор направил еден начелен пропуст кој, иако не го доведува во прашање неговиот концепт, придонел за неприфаќањето на неговата теорија кај некои истражувачи. Имено, во својата анализа, тој премногу доследно го спровел еретичко-дуалистичкиот концепт, кој на таков начин би функционираше само доколку зад стеќците стоела моќна и совршено организирана верска институција, со цврст теолошко-симболошки и догматски систем, заштитен со моќен апарат од табуа и репресивни мерки. Сигурни сме дека и самиот автор би се согласил оти Босна, сфатена како средновековна држава или како еретичка црковна заедница ги немала овие карактеристики. Обратно, обете спомнати формации биле нехомогено распоредени на наведениот простор, слабо организирани, без особен систем на хиерархија на моќите и надлежностите, па според тоа и со слаб систем на заштита на *чистотата и доследноста на верата*. Врз основа на зачуваните извори, знаеме дека во вителот на честите репресивни и освојувачки походи на соседните држави, спроведувани често под етикетата на “походи во име на заштитата на христијанството”, некои нејзини области останувале долго без никаква особена државна или верска контрола.<sup>4</sup>

Сметаме дека во Босна, под епитетот “еретици”, стоеле и во прилична слобода се развивале културни и духовни традиции, хете-

<sup>2</sup> А. Соловјев, *Симболика ...* ; А. Soloviev, *Bogomilientum ...* ; Искрпен преглед на историските извори во однос на присуството на еретици во Босна: Д. Драгојловиќ, *Крстјани ...* , 27 - 117.

<sup>3</sup> За реакциите во однос на тезите на Соловјев: Š. Bešliagić, *Stećci ...* , 485 - 519; Е. Папазова, *Богомилски ...* , 15 и натаму.

<sup>4</sup> За наведените воени дејствија: Д. Драгојловиќ, *Крстјани ...* , 27 - 117.

рогени по својот карактер и потекло. Зад името “босански катари / патарени”, “босански еретици” или “крстјани”, стоеле верници со мошне различен и сложен духовен профил, слободно комбиниран од повеќе компоненти. Тука особено сакаме да го истакнеме доминантниот во ова подрачје селски слој на население, чијашто духовна култура сè уште била длабоко втопена во архаичните пагано-словенски традиции.<sup>5</sup> Во оваа смисла не треба да се занемари и присуството евентуални елементи и на месното претсловенско население,<sup>6</sup> како и популации од азиско потекло (Печенези, Хазари, Маџари, Бугари, Кумани...) кои, гонети од Унгарската држава поради својата паганска или еретичка вера, побарале спас и во Босна.<sup>7</sup>

Тргувајќи од самата иконографија на стејците, а имајќи го предвид наведениот став, во своите претходни истражувања се обидовме да го пронајдеме традиционалниот пагано-словенски хоризонт во нивните ликовни мотиви.<sup>8</sup> Сметавме дека присуството на паганските традиции во Босна и нивното непречено опстојување сè до доцниот Среден век било условено од неколку компоненти. Една од нив е географската блискост на овој регион со старите раносредновековни словенски јадра, лоцирани во Панонија. Не помалку важна е конзервативноста на овој дел од Балканскиот Полуостров, условена од нискиот степен на цивилизираност, геоморфолошките, геостратешките и геополитичките особености на регионот. Голем удел во оваа смисла имале и постојаните судири на интересите на Западната и Источната Црква кои го оставиле овој простор без вообичаените христијански репресивни мерки. Ова најдобро го илустрира наводот на **Константин Порфирогенит** од 950 г. за “Србите Пагани”, населени во јужните зони на овој ареал, меѓу Неретва и Цетина. Оваа популација (племе *Неретљани*) ќе биде христијанизирана значително по останатите српски племиња.<sup>9</sup> Веруваме дека нашите анализи на иконографијата на стејците покажаа оти на нив се застапени извонредно архаични ликовни елементи, чијашто генеза води до предисториските епохи. За многу од нив, паралели најдовме во мотивите кои покажуваат јасни релации со паганската религија на Словените. Се надеваме дека со овие анализи успеавме да актуелизираме уште едно, аргументирано читање и толкување на иконографијата на овие споменици.

Кај досегашните истражувачи доминирал принципот на исклучивост, во смисла на карактерот на стејците и нивната етно-културна или религиска подлога. По таа линија, и кај нас, сè до работата на оваа книга преовладуваше принципот на наметнување на сво-

<sup>5</sup> На присуството на оваа компонента во стејците укажале повеќемина истражувачи (види: Š. Bešliagić, Stećci ... , 485 - 537).

<sup>6</sup> Обид за откривање на овој слој во иконографијата на стејците: B. B. Gabričević, Studije ... , 78-88.

<sup>7</sup> S. H. Alić, Bosanski ... , 183-186.

<sup>8</sup> H. Чаусидис, Митските слики ... , табели на стр. 85, 90, 92, 106, 115, 121, 128, 164, 183, 198, 203, 207, 209, 233, 241, 263, 271, 280, 290, 308, 377 и иконографска анализа поврзана со дадените табели; општ заклучок: 481, 482.

<sup>9</sup> A. Лома, Неки славистички ... , 106-107.

јата теорија како единствено прифатлива. Но, пристапот што тука го применивме, отвори друга можност: отфрлање на принципот на заемно исклучување, а прифаќање на принципот на почитување, доближување и проткајување на повеќе теории во една единствена. Предлагаме, темел на овој пристап да биде основниот концепт што се провлекува низ целава книга - *богомилството (во случајов и катарството), сфатен како резултат на органското проткајување на автентичната пагано-словенска религија и источните дуалистичко-еретички компоненти*. Со тоа, двете главни теории за стејците (пагано-словенската и богомилската, т.е. катарската) се претвораат во две нивоа на егзистенција, па оттука и два концепта на разбирање на овие споменици, односно читање на нивната иконографија и симболика. Впрочем, се надеваме дека валидноста на овој пристап ја покажаа неколкуте ликовни мотиви од стејците кои веќе беа вклучени во истражувањата од претходните глави на оваа книга. Ако босанските надгробни споменици ги согледаме низ овој концепт, тие пред нас се отвораат како ликовна, формална, односно материјална манифестација на самиот духовен и културолошки систем што ги произвел - Босна со околните региони, луѓето во нив и сложената духовна култура што во Средниот век на овој простор се обидуваа да се интегрира во единствен и хомоген систем, во историјата познат како *“Еретичка црква босанска”*.

Мораме да признаеме дека денес, во согласност на мотото на овој труд, некои од нашите поранешни општи или пагано-словенски толкувања на мотивите од стејците би можеле многу порешително да ги дополниме во контекст на значењата што ги апострофира А. Соловјев. Но, аналогна постапка, во правец на пагано-словенското значење, би требало да се спроведе и за некои од неговите толкувања. Гледајќи ги овие објекти низ една ваква двојна призма, во повеќето од ликовните мотиви присутни на нив се појавуваат две главни и најчесто паралелно поставени нивоа на значења:

- *Паганско ниво (паганословенско / старобалканско / античко).*
- *Дуалистичко еретичко ниво (манихејско / катарско/ богомилско).*

Елементите од првото ниво го сочинуваат митски претстави, зооморфните ликови и божества со евидентни пагано-словенски паралели. Нив можеме да ги сметаме за манифестации на тогашните народни претстави: за изгледот и функционирањето на вселената и местото на човекот во неа; култови поврзани со базичните стопански гранки (земјоделие, сточарство, лов); претстави за задгробната судбина на човекот. Судејќи според малата застапеност на еминентните дуалистичко-еретички елементи, можно е ова ниво да ги одразува само припадниците на високите рангови на еретичката организација (рангот на “совршените” еретици, во пишаните извори именувани со титулите *“дедовци”* и *“гости”* и *“стројници”*), додека оста-

натите споменици припаѓале на обичните претставници на народот ("крстјани"), кои и натаму ги преферирале паганските мотиви, можеби секундарно доближени кон дуалистичката симболика. Во наредните пасуси посочуваме на неколку најкарактеристични такви примери.

**Младата месечина**, особено прикажана како чун, заедно со **сонцето** е еден од еминентните манихејски, па оттука и општо дуалистичко-еретички симболи (види стр. 63).<sup>10</sup> Но, обете небески тела се истовремено и универзални симболи низ кои се кодираат небеските нивоа на вселената и дневно-ноќниот и годишниот временски циклус, поради што тие се важен дел и од паганската иконографија (примери: **T.XXXVIII:4**; **T.XLIX:7**).

**Космичкото дрво**, често изедначено со човечката фигура е симбол на *дрвото на животот* и на *оската на светот*, универзален за паганската религија и митологија воопшто, поради што неговото присуство на стеќците може да има паганословенска и старобалканска генеза. Како што видовме, присутно е и во дуалистичките учења - како симбол на макрокосмичкиот врховен бог, на покојникот кој воскреснува како растение (човек - покојник, поистоветен со лоза, крин и со други билки ... / види стр. 49), но и на столбот по кој душата се искачува до небото (примери: **T.XXI:7-10**).<sup>11</sup>

**Фигурата на човек**, прикажана во основа реалистично или **изедначена со космичкото дрво**, околу која се одвива движењето на сонцето и месечината е архетипска слика типична за паганството. Но, видовме дека преку неа, во дуалистичките еретички учења се прикажувал и Врховниот бог, Бесконечното време (Зрван, Сварог), односно монистичкиот пра-елемент од кој се изродуваат двете дуалистички начела. Во паганската иконографија често се прикажувал како човечки лик кој во раширените раце држи соларни дискови, односно го остварува движењето на времето и промените во природата. Оваа поза, ликум на крст, во рамките на стеќците ќе добие ново, еретичко значење - антропоморфен крст кој го симболизира Христос, можеби сфатен како *светлосен столб* низ кој душите на просветлените патуваат до рајот (види стр. 39; 376; примери: **T.XX**; **T.XXI:7-10**).<sup>12</sup>

**Коњаникот, изедначен со сонцето** (со глава во вид на сончев диск) е уште еден пагански симбол со космолошко значење - претстава на соларниот бог кој е услов на човековата егзистенција (кај Словените Хорс, Сварожич, Радогост). Во дуалистичките ереси тој е изедначен со синот на Позитивното начело (Ормузд) и со Христос - сфатен како спасител на човековите души. Во тој контекст мо-

<sup>10</sup> А. Соловјев, *Симболика ...* 147 - 152.

<sup>11</sup> А. Соловјев, *Симболика ...* , 151, 152, 162 - 167.

<sup>12</sup> А. Соловјев, *Симболика ...* , 152 - 160.



же да се оправда неговото често присуство на стеќците, вклучително и претставата во која токму овој соларен коњаник се прикажува како лови елен или срна, веројатно како симболи на човековата душа (види стр. 250; **T.XXVI:6,7**; **T.XXXVIII:7,8**).<sup>13</sup>

На стеќците е мошне распространета и претставата на **божицата родилка**, изедначена најчесто со дрвото на животот, која ја раѓа својата ќерка - наследничка. На паганско ниво, таа можела да го претставува матроналниот концепт на разбирање на временските и на вегетативните циклуси во вселената, а веројатно и претставите за човековата задгробна судбина.<sup>14</sup> Нејзиното еретичко-дуалистичко значење може да се открие во контекст на две спротивни значења. Од една страна преку манихејските претстави за вечниот круг на непотребно реинкарнирање на светлосната душа во тело, и од друга - преку позитивните гностичко-еретички претстави за рајот како матка, рајска градина и постелка (види стр. 61; 49).

**Борбата меѓу противставените животни или зоо-антропоморфни ликови** (елен, коњ или човек со змија, змеј или мечка ...) е сцена која во рамките на паганската религија може да носи разни космолошки или други значења. Како што видовме (стр. 173) во неа бил кодиран едниот од основните пагано-словенски митови: *борбата меѓу боговите опоненти*. Фигурите вклучени во овој тип слики, во рамките на дуалистичките ереси, можеле да добијат карактер на симболи на двете дуалистички начела: Зрван / Ормазд - Ахриман; Бог / Христос - Сатанаил / Ѓавол; Сварог / Сварожич - Дажбог / Велес (**T.XXXIV:1-4**; **T.XXXV:1,8,10**).

На стеќците се присутни и други типови композиции кои очевидно влегувале не само во сферата на митолошкото, туку и на обредното (*оро, јунаци на мегдан, господарка на животните*). Нивните еретички значења се допрени од досегашните истражувачи, но во иднина заслужуваат поопстојни проучувања во контекст на тука предложениот концепт.

Стеќци не се откриени во Македонија, Бугарија и останатите делови на централниот и јужниот Балкан, но нив со овие региони ги врзува богомилството, се разбира доколку се прифатат две тези: дека стеќците настанале, барем делумно, по заслуга на босанските еретици; и дека појавата на ова движење во Босна, барем во извесна мерка се должи на богомилството во Македонија, Бугарија и другите делови на Балканот.<sup>15</sup>

Длабоко сме уверени дека споменици од типот на стеќците, со сложена и хетерогена по генеза иконографија, имало не само во Босна и нејзината околина, туку и пошироко на Балканот (вклучител-

<sup>13</sup> А. Соловјев, *Симболика ...*, 55, 56.

<sup>14</sup> Н. Чаусидис, *Митските ...*, 234 - 256.

<sup>15</sup> За генезата на босанската богомилска црква: Д. Драголовиќ, *Крстјани ...*, 118 - 138.

но и во Македонија), во подрачјата во кои преовладувал народниот елемент, ставен под благата контрола на локалните богомилски организации. Постоеле, но изработувани од дрво, начин кој бил најсоодветен за обичните и не особено богати еретици или полуеретици, чијашто егзистенција се базирала врз земјоделието и сточарството. На тоа дека и босанските стејци имале свои дрвени прототипови, веќе укажале некои од нивните поранешни истражувачи.<sup>16</sup> Среќна околност за Босна е што во неа, поради одредени околности (можеби месните старобалкански традиции), дотогашните дрвени надгробни спомениците започнале да се делкаат во камен, додека на нивните релјефи сè уште биле живи и манифестирани древните пагано-словенски традиции, сплотени во синкретизам со дуалистичкото верско учење. Во другите делови на Балканот, се чини дека овој процес се случил подоцна, кога под влијание на ортодоксната црква или едноставно на факторот “време”, згаснале живописните паганско-еретички комбинации или од нив останале само бледи остатоци.

Во оваа книга немавме намера да се впуштиме во целосно анализирање на еретичките слоеви од иконографијата на стејците. Значителен дел од оваа работа веќе ја завршил А. Соловјев и некои други истражувачи. Одредени нови толкувања на некои мотиви претставивме во претходните глави. Дополнувајќи ја оваа листа, тука ќе претставиме уште неколку конкретни иконографски елементи. Притоа, како и во претходните глави, се решивме за оние кои упатуваат на дуалистичко-еретичките врски меѓу иконографијата на стејците и останатите балкански региони, во контекст на некакво нивно заемно историско и генетско поврзување со богомилството. Во оваа смисла особено ќе ги акцентираме иконографските релации со Македонија, замјаќи ги предвид дуалистичките елементи како нивна заедничка компонента.

На крајот, верувајќи во концептот на оваа книга и во резултатите добиени од истражувањето на иконографијата на манихејските споменици од Кавадаречко и еретичките елементи на стејците, ќе се обидеме, некои мотиви од овие споменици да ги земеме како база во откривањето, т.е. идентификувањето на други еретички надгробни споменици од Средниот и Новиот век, лоцирани на Балканскиот Полуостров.

## **2. Фигура со крената и предимензионирана дланка**

Мотивот на раката е нагласено присутен на стејците, при што нејзиното акцентирање на нив е остварено на два начина:

<sup>16</sup> Š. Bešliagić, Stećci ... , 118 - 121; A. Соловјев, Символика ... , 131,133; A. Benac, Stećci ... , XII, XXII, XXIII.

- Како издвоен приказ на дланка или почесто на рака, единечна или во пар, придружена со други мотиви (Т.XLVIII:14; Т.XLIX:2-7).

- Како човечка фигура со една подигната и предимензионирана рака (Т.XLVIII; Т.XLIX:9).

За оваа пригода се особено интересни примерите од втората група кај кои е подигната и предимензионирана едната рака, додека другата е поставена на појасот.<sup>17</sup> Со еден исклучок (Т.XLVIII:11), се работи за машки фигури, на чијашто глава, со или без лице, некогаш е претставена розета, опкружена со зрачест венец (1,2,6,9,10). Во неколку случаи се забележува покривање на устата и долниот дел на лицето со некаква лента (1-3). Некаде фигурата е придружена со претстави на оружје, т.е. лак, стрела, штит, меч (1-3,7,12) и некаков недефиниран кружен објект (можеби сонце?), поставен покрај подигнатата дланка (1-3,7). Акцентирањето на подигнатата рака е остварено преку зголемување на дланката и раширените прсти (1-3,5-9,12) или преку продолжување на раката во височина (Т.XLIX:9). Во еден случај (Т.XLVIII:13), ликот со предимензионирана рака е водител на оро, прикажан со перчин на главата и крст во другата рака.

#### - Досегашни толкувања на издвоената рака

Изнесени се неколку тези за значењето и функцијата на раката на стеќците. Дел од нив се однесуваат на претставите на издвоена рака, во некои случаи базирани врз конкретниот контекст и дополнителните ликовни елементи. Разни истражувачи сметаат дека тие се: ознака на гроб на воин или феудалец; гест на свечен поздрав; закана за одмазда; обраќање кон богот; молитва; симбол на власт и сила; атрибут на витештво или професија.<sup>18</sup> Досегашните автори биле насочени на прашањето дали издвоените раце на стеќците им припаѓале на боговите или на покојниците. Ш. Бешлагич и некои други автори, сметаат дека тие им припаѓаат на покојниците и тоа како супститут на целата нивна фигура. Сомневајќи се дека овие мотиви можеле да ја задржат старата паганска, античка и христијанска симболика, тој се решава за нивно натуралистичко-социолошко толкување, како ознаки на елитни покојници, поврзани со власта или некоја друга форма на општествен углед (оружје - војник, чаша - свештеник, длето и чекан - каменорезец).<sup>19</sup> М. Венцел не е убедена дека рацете на стеќците секогаш ги прикажуваат покојниците од дадениот гроб. Поврзувајќи ги овие претстави со една конкретна магиска постапка за успивање на луѓето со помош на мртвечка рака, таа помислува дека и на стеќците, раката имала функција да

<sup>17</sup> Одредени вонсловенски паралели за оваа поза веќе изнесовме (Н. Чаусидис, Митските ... , Т.XIX-12,13; Т.XX), а познати ни се и други предисториски, антички и подоцнежни примери. За нив и за одделните претстави на раката врз стеќците, види: Н. Чаусидис, Ран. бронз. рака ... , 70-77.

<sup>18</sup> Тезите и соодветната библиографија се наведени кај Š. Bešlagić, Stećci ... , 296; Н. Чаусидис, Ран. бронз. рака ... , 72-73.

<sup>19</sup> Š. Bešlagić, Stećci ... , 290, 296.

му обезбеди мирен починак на покојникот (т.е. да го спречи неговото движење во вид на дух).<sup>20</sup>

### **- Досегашни толкувања на фигурите со подигната рака**

Тезите за значењето и карактерот на фигурите со подигната рака на стејците се бројни. А. Бенац смета дека тие ги прикажуваат покојните локални феудалци - војводи, но не толку како нивни портретни претстави, туку како обопштени фигури ("поими"). Според В. Ѓуриќ, тие ги прикажуваат покојниците во молитвена положба ("деисизен став"). О. Б. Мерин, нивната поза ја толкува како обраќање кон вишите сили со магиско значење, т.е. како гест на преколнување и ("*... прави став комуницирања са митским и хтонским силама, став божанства, силе саме*").<sup>21</sup> П. Ж. Петровиќ смета дека кругот крај подигнатата дланка ја означува полната месечина, на која, според верувањата, било лоцирано царството на мртвите. Во овој контекст, раката упатена кон него го означува патот на покојникот кон задгробниот свет, додека другата, поставена на појасот - напуштањето на неговиот земски живот, претставен преку оружјето.<sup>22</sup> Н. Велецкаја, го акцентира космолошкото значење на овие фигури, во контекст на претставите за смртта и вечноста.<sup>23</sup>

На подрачјето на Босна и Херцеговина (околина на Гламоч) се пронајдени 6 камени споменици од римскиот период (не со надгробен, туку со култен карактер), на кои во релјеф е прикажано некое недефинирано автохтоно божество, во поза слична на прикажаните фигури од стејците. Десната рака му е подигната нагоре и во неа, во некои случаи стои некаков неопределен предмет. За нашата анализа се важни неколку релјефи на кои подигнатата рака е празна и со раширена дланка. Сепарираната дланка во овој ареал се јавува и на погребните урни од железното време, чиешто присуство се поврзува со заштитата на пепелта на покојникот од злите демони. Наспроти долгиот хијатус во однос на стејците (и не-гробниот карактер на римските споменици), овие примери би можеле да укажуваат на евентуалните автохтони старобалкански компоненти во оформувањето на обработените композиции од стејците.<sup>24</sup>

### **- Заемно разгледување на обете иконографски варијанти**

Земајќи ги предвид претставените толкувања, во наредните пасуси ќе го искажеме и нашиот став во однос на акцентираниот присуство на раката на наведените надгробни објекти. Некои досегашни истражувачи сметаат дека фигурите со подигната и предимензи-

<sup>20</sup> M. Wenzel, *Ukrasni ...* , 291-293; M. Wenzel, *Neki komentari ...* , 137-139.

<sup>21</sup> Наведените тези и библиографијата се сумирани кај Š. Bešliagić, *Stećci ...* , 311-313.

<sup>22</sup> П. Ж. Петровиќ, *Народни ...* , 83, 84.

<sup>23</sup> Н. Н. Велецкаја, *Многобожачка ...* , 22.

<sup>24</sup> A. Stipčević, *Kulturni ...* , 133-135; за римските: E. Imamović, *Antički ...* , 106-108.

онирана рака треба да се разгледуваат одделно од претставите на одвоените раце. Обратно, ние сметаме дека зад двата мотива стои иста цел: акцентирање на значењето на раката, при што во првиот случај тоа е остварено преку концептот на *сепарација* (издвојување на раката од целината, т.е. фигурата), а во вториот - преку *хиперболизација* (зголемување на нејзиниот обем или должина во однос на фигурата).

Во неколку случаи, сепарираната рака е ставена во конкретни релации со околните елементи, што имплицира одредени нејзини симболички значења. Во неколку случаи, таа се спушта од горниот дел на споменикот (примери: **T.XLVIII:14**; **T.XLIX:4,7**), или со својот горен дел е споена со кружните мотиви или со розетите (**T.XLIX: 6**). Ова дава можност за толкување дека таа *доаѓа, т.е. се појавува од горе* (небото?) или од кругот и розетата. Воедно ова може да имплицира дека и ликот на кој таа припаѓа е изедначен со горните космички зони или престојува во нив. Доколку се прифати можноста, круговите и розетите да го означувале сонцето, тогаш спојувањето на горниот дел од раката со овие мотиви може да значи дека се работи за *рака на сонцето*, односно дека сонцето е ликот, т.е. персоналитетот на кој му припаѓа прикажаната рака. Земајќи предвид дека и крстот е еден од исконските симболи на сонцето, во оваа група би влегле и претставите на крст чијшто еден крак е обликуван во вид на рака, т.е. крак на свастика (**T.XLIX:2**). Само по себе, ова наведува на паралела со добропознатите египетски култни претстави на Атон (изворно во значење на сончев диск) чијшто зраци на врвот завршуваат со човечки дланки, при што, едната често држи *анх* - симбол на вечниот живот. Транс-историскиот и транс-културален карактер на овој симболички однос добро го прикажува присуството на овој мотив во фолклорот на сибирските народи. Мотивот на крст и свастика со краци во вид на дланки, се јавува и во словенскиот фолклор.<sup>25</sup>

Воопшто, "долгата рака" ги симболизира сончевите зраци. Кај Келтите, тоа е Луовата рака, а кај Толтеците - Хуемаковата.<sup>26</sup> Во хиндуистичката култура, такви раце имаат Вишну, Варуна и Митра (врховни божества со одредени небеско-соларни обележја), чијшто раце се протегнати поради заштита, покровителство и исцеление. Епитетот, т.е. прекарот "*долгоручиј*" го носеле и некои средновековни руски владетели (Јуриј, син на Мономах и други), а во Персија - владетелите од династиите Ахемениди и легендарните Кејаниди, па и самиот Заратустра. Л. А. Лелеков, смета дека се работи за општоиндоевропски традиции кои во руската култура можеби се потенцира-

<sup>25</sup> За овие аналогии види: Н. Чаусидис, Ран. бронз. рака ... , **T.XV:13**; **T.XVI:13**.

<sup>26</sup> Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...* , 166.

ни како плод на конкретни ирански религиски влијанија.<sup>27</sup> Земајќи ги предвид базичните функции и значења на сонцето и на раката, оваа констелација би ги симболизирала дејствувачките / делотворните аспекти на сонцето (а посредно и оние на небото), кои се спуштаат на земјата (енергија, топлина, светлина, плодност, животворност). Раката на една фигура од стеќците (Т.XLIX:9) е подигната и продолжена кон врвот на споменикот. Таа е упатена од долу кон горе - кон небото, претставено преку хоризонталниот крст, свастиките и фантастичното животно (крилест коњ или грифон). Ја означува желбата за контакт со небото, без разлика дали фигурата го прикажува покојникот или соларниот бог со кого тој се стреми да се изедначи. Оваа митска претстава е одразена и во една од песните на збирката "Веда Словена", наводно собрана во 19 век од муслиманизираното словенско население од Родопите (Бугарија). Во неа се навестува дека соларниот Колед-бог, за својот празник ќе седне под дрвото и со изгревот на "јасна зора" ќе ја подигне десната рака до небото и ќе го фали Вишно (Вишниот) бог. Доколку се покаже како автентична, оваа песна би претставувала сосем соодветна идеја, т.е. митолошка подлога за прикажаните фигури од стеќците.<sup>28</sup>

Нешто поинакви значења произлегуваат доколку дополнителните елементи на стеќците се прикажани во дланката или непосредно до неа. Тогаш тие го трпат дејството на раката или стануваат орудија кои овозможуваат остварување на нејзините функции. Доколку розетата или кругот е сонце, а срповидниот мотив - месечина, раката би можела да го реализира нивното движење по небото, т.е. сменувањето на денот и ноќта (пример: Т.XLIX:7). Потврда на оваа функција наоѓаме на неколку, од иконографски аспект конкретни претстави (на стеќците, но и на средновековните графити и везовите од фолклорот), на кои е докрај заокружен овој симболички систем. Тоа се човечки фигури околу кои се одвива дневно-ноќниот соларен циклус (кругови, розети и месечини, поставени околу фигурата и во нејзините раце). На една таква полуантропоморфизирана варијанта, парот раце со кругови (= сонца) во дланките, излегуваат од вертикален сегмент кој би можел да го симболизира богот - водител на соларниот циклус, изедначен со столбот на светот (axis mundi).<sup>29</sup>

Убедени сме дека е ирелевентно прашањето дали прикажаните фигури или издвоени раце на стеќците ги означувале покојниците или одредени митски ликови, т.е. божества. Сметаме дека тоа можел да биде *покојникот, изедначен со божеството, или пак, прет-*

<sup>27</sup> Л. А. Лелеков, К реконструкции ... , 55. Долгата рака се толкува и како симбол на духот, како посредник меѓу човекот и бог (J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ... , 567)

<sup>28</sup> Цитат на дел од песната (С. И. Веркович, Веда ... , 28): "... Как си седи пуд даро-ту, / Да изгрее јасна зора, / Јасна зора јасна звезда, / Със зора личенъ му день / Личенъ му день Коледовъ день, / Да си дигне десна рока / Десна рока ду небе-ту, / Да си мене пофали ...". За изразените сомнежи и потврди во однос на автентичноста на оваа збирка, види: Н. Чаусидис, Анализа ... ).

<sup>29</sup> Овој мотив детално го обработивме (Н. Чаусидис, Митските ... , 104-120).

става на богот како парадигма со која се изедначува покојникот. И во овој случај го применуваме дијахронискиот, т.е. стадијалниот концепт, кој не бара негирање на изнесените толкувања на претходните истражувачи, туку нивно почитување како можни хронолошки фази во траењето на прикажаните слики. Од наша страна ќе се обидеме да дефинираме една од овие фази (можеби една од постарите), која би можеле да ја наречеме космолошко-фунерална (гробна).

Повеќе атрибути на фигурите со подигната рака упатуваат на нивниот соларен или небески карактер. Во неколку случаи, главата им е прикажана без лице, во вид на розета, опкружена со зрачест венец (Т.XLVIII:1-3,6,9,10), што може да значи изедначување на главата со соларниот диск, а на целата фигура - со персонализираното сонце или небо (Богот-Сонце или Богот-Небо). И присуството на лакот и стрелата може да се протолкува како атрибут типичен за соларните божества (симболи на сончевите зраци, т.е. нивната дејствувачка сила). На фигурите се присутни и други воени обележја (меч, штит, а се чини и војничка облека), што е повторно карактеристика на соларните божества, кои обично се и покровители на војната. Кржните мотиви крај подигнатата дланка, во согласност со нивното присуство во претходно наведените претстави на стеќците и пошироко, може да се протолкува како соларен диск кој богот го подига со раката, или некаков конкретен култен предмет кој носел соларно значење (диск, венец, обреден леб...).<sup>30</sup> Конечно, при отсуството на овој елемент, значењето на соларниот диск го носи и самата рака, која, се чини, токму затоа и уште повеќе се предимензионира (Т.XLVIII:5,8). Во тој случај, дланката го означува соларниот диск, додека раширените прсти - зраците кои излегуваат од него. Присуството на мали фигури покрај овој лик (Т.XLVIII:2,3 - едната во идентична поза), може да се протолкува во контекст на цикличното (24-часовно, или годишно) замирање и препородување на соларниот бог. Во таа смисла, малата фигура би ја прикажувала неговата млада хипостаза (Божик), родена на почетокот од денот или годината. Во овој концепт треба да се бара оправдување за присуството на овој лик токму на надгробните споменици. Веруваме дека тоа е идејата за изедначеноста на покојникот со препородениот соларен бог, односно верба во неговото воскреснување, по углед на цикличното обновување на сонцето, т.е. соларниот бог.<sup>31</sup>

Претставата на ороводецот со предимензионирана дланка и перчин на главата (Т.XLVIII:13; сепарирана варијанта: Т.XLIX:3), на стеќците може да се објасни како присуство на божеството (или "свештеникот" како негов супститут) покрај луѓето или покојниците,

<sup>30</sup> Н. Чаусидис, Митските ... , 114-120 (аналогни примери: Т. XIX-12-15).

<sup>31</sup> За овој фунерален концепт, на стеќците и пошироко: В. Gabričević, Studije ... , 61-88; Н. Чаусидис, Митските ... , 322-324.

во функција на медијатор (кум), водач или конкретно - *психопомп* (водач на душите). Крстот во неговата рака би бил индикатор на паралелното почитување на двете традиции - паганството и христијанството, па дури и идентификација и замена на двата симбола - сонцето, т.е. дланката со крстот. На тоа упатуваат уште некои архаични фигури од фолклорот, прикажани во аналогна поза, но со крст во подигнатата рака (нововековен споменик од Србија: **T.XLIX:10**).<sup>32</sup> Во јужнословенските волшебни приказни, изгледа се зачувале остатоци од митолошката парадигма на овие фигури - во младиот лик со нагласени соларни обележја (златни раце и златен перчин на главата), насилно изваден од утробата на самовилата.<sup>33</sup>

Во овој контекст можат да се разгледуваат и некои од издвоените раце на стеќците, особено оние прикажани без додатоци или дополнувања со кружни мотиви и розети. Тоа би биле сепаратни, идеограмски, т.е. редуцирани слики на истиот *соларен концепт на воскреснувањето на покојникот*. На соларниот или небескиот бог би можеле да му припаѓаат и рацете дополнети со оружје (пример: **T.XLIX:5**), но овојпат не во функција на *двигатели на сонцето* (= парадигма на покојникот и неговата душа), туку на *заштитници на неговата задгробна судбина*, и тоа на две нивоа: на метафизичко ниво, како одбрана од злите сили кои се стремат да го попречат позитивниот тек на неговата задгробна судбина; на конкретно, т.е. земско ниво, како заштита на неговиот гроб од сквернавење. При толкувањето на овие надгробни мотиви од голема помош е една категорија антички надгробни споменици од Херсонес (Северно Прицрноморје), на кои се прикажани подигнати раце со дланки свртени кон гледачот (издвоени или како дел од човечки фигури). Ваквите претстави вообичаено ги придружуваат натписи со молитва кон богот Сонце - Хелиос, од кого се бара *грижа за задгробната егзистенција за умрениот, одмазда за неговата насилна смрт и клетва за осквернувачите на споменикот и гробот*. Овие барања јасно ги дефинираат задгробните функции на Хелиос или некој негов локален прицрноморски еквивалент: *грижа за покојникот, чување на гробот и судење и казнување на прекршителите*.<sup>34</sup> Со оглед на значителното учество на прицрноморските антички популации во етногенезата на Словените (особено на Антите), не е исклучена можноста за некакви посредни односи меѓу овие споменици и стеќците.

Во прикажанов соларистички концепт, добро се вклопуваат постојните тези, според кои раката на прикажаните надгробни објекти ја симболизира душата на покојникот. Неа ја потврдуваат некои конкретни балкански и универзални светски традиции, во кои

<sup>32</sup> Н. Чаусидис, Митските ... , Т.ХХ-2.

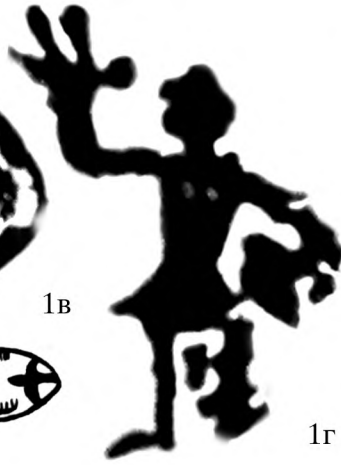
<sup>33</sup> D. Ajdačić, O vilama ... , 221; спореди со магиската "мртвечка рака", која во некои примери треба да припаѓа на абортирано дете или копице (Н. Чаусидис, Ран. бронз. рака ..., 85,86).

<sup>34</sup> М. И. Максимова, Надгробие ... , 221-230.





1a



1B



2



1b



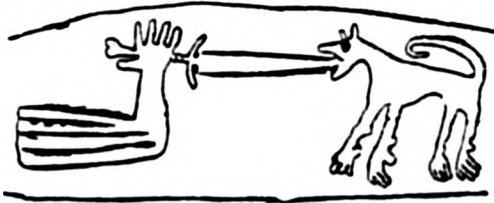
5



3



4



6



7



8



9



10

раката, т.е. дланката се изедначува со душата. За разлика од фигурите со две подигнати раце (исто така присутни на стеќците), кои одразуваат пасивно предавање и прифаќање на божјите сили, едната подигната рака, и тоа особено десната (како во нашиот случај), симболизира поактивен однос на нејзиниот сопственик. Ова значење имплицира две претпоставки: дека фигурите со подигната рака, на стеќците изворно ги прикажувале боговите; нивното секундарно изедначување со покојникот не го одразува неговиот однос на апсолутно препуштање на моќта на боговите, туку и одредена автономност (активно и достоинствено учество) во задгробната судбина.<sup>35</sup>

### **- Дуалистичко-еретички конотации на композицијата и нејзини аналогии од Македонија**

Дуалистичко-еретичките конотации на прикажаните претстави произлегуваат, односно се надоврзуваат на базичните значења на раката во контекст на верувањата во задгробната судбина на покојникот. А. Соловјев, во контекст на своето дуалистичко-еретичко толкување на стеќците, фигурите со една или две подигнати раце ги определува како приказ на покојниците во гест на адорација на Вечното Сонце - Христос, прикажан над фигурата, преку сончевиот круг во триаголниот калкан на споменикот.<sup>36</sup> С. Х. Алиќ во врска со овој мотив наведува еден манихејски мит за живиот дух кој дошол на земјата да го спаси првиот човек, при што овој чин го најавил со тоа што му ја пружил својата рака. Врз ова дејствие, се базира големото симболичко значење што гестот на ракување го имал кај манихејците. Веројатно оттука, тресењето на десната рака кај нив ја означувало спасителската моќ на божеството.<sup>37</sup>

Прикажаните слики и нивните толкувања не се однесуваат само на територија на која биле распространети стеќците. Од подрачјето на Македонија ни се познати два примера од кои првиот, заслужува особено внимание. Станува збор за еден **сребрен прстен од Кратово**, датиран во периодот на турското владеење со Македонија (**T.XLIX:1a-r; T.XLVIII:4**). На неговата плочеста глава, во техника на гравирање и "ниело" е прикажана сцена, во која сред стилизирани флорални и други мотиви, стои фигура, идентична на оние од стеќците.<sup>38</sup> Со прикажаните мотиви од Босна интерферира во однос на позата, облеката во вид на кратко здолниште и особено предимензионираната дланка (спореди: **T.XLVIII**). Во релација со стеќците би можело да се претпостави дека неопределениот предмет во другата рака би можел да биде лак со стрела, типичен за фигурите од

<sup>35</sup> Кај бајачките во Србија е честа релацијата "лака рука = лака душа / чиста душа" (Љ. Раденковиќ, Народна ... , 24, 78); воопшто за раката како симбол на покојниковата душа и за специфичните значења на една или две подигнати раце: Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...* , 146,165; J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik ...* , 567,568.

<sup>36</sup> А. Соловјев, *Симболика ...* , 161, 167, 168.

<sup>37</sup> S. H. Alić, *Bosanski ...* , 175, 180; Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...* , 166.

<sup>38</sup> E. Манева, *Средновековен ...* , 139, T.96-сл.26/3.

Босна. Високиот степен на сличност меѓу овие примери говори за некакви непосредни врски меѓу Босна и Североисточна Македонија, можеби остварени токму на ниво на дуалистичките ереси. На богомилската компонента во Кратовскиот крај и пошироко, североисточна Македонија, укажуваат повеќе факти кои веќе беа наведени (види стр. 253).

Вториот предмет покажува сличности со мотивите од стекците само на ниво на основната содржина, т.е. базичната поза, а не и во поглед на начинот на ликовната презентација, т.е. стилот. Станува збор за еден каменен споменик откриен во **с. Лениште, Прилепско**, а денес во Скопје, во лапидариумот на Музеите на Македонија (**Т.XLIX:8**). Се работи за мала камена плоча изработена од бел мермер (димензии: 34 x 14 x 67 cm), на која во релјеф е изведена човечка фигура, со едната рака високо подигната над рамото. Според стилот на изведбата, предметот е мошне необичен и би рекле нетипичен за античкиот период. Токму поради ваквите свои обележја го вклучуваме во ова истражување, претпоставувајќи дека би можело да се работи за некаков подоцнежен средновековен или нововековен споменик, можеби со надгробен карактер. Со оглед на сличната поза и територијата на која е најден, не би смеела да се отфрли и неговата евентуална врска со богомилството.

Датирањето на прстенот од Кратово во турскиот период не го исклучува неговиот можен богомилски карактер. Во прилог на сè уште живите богомилски традиции говорат, меѓу другото, и турските пописни книги од 15 век, во кои е евидентиран не мал број жители (христијани и муслимани) кои носат име или епитет “*ахријан*”. Постојат согледувања дека тој укажува на моментната или неодамнешна еретичка припадност на овие жители. Во прилог на тоа говори и фактот што раката или дланката како мотив, во рамките на фоклорот преживува сè до 20 век. Се јавува како елемент на надгробните објекти (камени, дрвени споменици или надгробни знамиња), архитектурата, накитот, т.е. амулетите, текстилната орнаментика и обредните лебови.<sup>39</sup> Ова доцнежнo преживување говори во прилог на уште поголемата важност на овој мотив во вековите на доцниот Среден век.

### 3. Пар преплетени крилести змејови

На стекците е мошне фреквентен мотивот на змеј, прикажан како композитно суштество со тело на змија, комбинирана со глава,

<sup>39</sup> Детално за овие мотиви: Н. Чаусидис, Ран. бронз. рака ..., 77-86.

а некогаш и пар нозе од цицач или пак, пар крила, поставени на средината од телото. Како што видовме, ова суштество често се јавува како опонент на сувоземните или на фантастичните животни (Т.ХХХIV:1-4). На стеќците е присутен и во една друга специфична и од иконографски аспект заокружена и стабилна композиција. Имено, во неколку случаи е симетрично комбиниран во вид на пар исти змејови, чишто тела се меѓусебно преплетени. Познати ни се три примери кои покажуваат високо ниво на меѓусебна типолошка сличност (Т.Л:1,2, 5), додека еден, и покрај сличниот концепт се издвојува според високиот степен на стилизација (Т.Л:6). Споменикот од Ошља кај Неум (Т.Л:9) е специфичен по тоа што на него се прикажани две реалистични претстави на змии кои не се меѓусебно преплетени, додека на оној од Циста кај Имотски (Т.Л:11) имаме една посложена композиција во која, покрај другото, не се присутни две, туку четири змии. Мошне интересна варијанта е застапена на споменикот од Глумина кај Хутово (Т.Л:7), каде што двата змеја како да се втупени во некаков мотив во вид на буквата "Т", при што од него излегуваат само нивните симетрично поставени вратови и глави.

Релациите меѓу овие надгробни споменици и Македонија, овојпат се движат во рамките на средновековната дрворезба. Мотивот на два преплетени змеја се наоѓа на резбарените влезни црковни двери од манастирот Трескавец, близу Прилеп, датирани во 15 - 16 век. Покажуваат мошне висок степен на типолошка сличност со првите три примери од стеќците - општа композиција, лачно свиена горна вилица, форма на крилата (спореди: Т.Л:3 со 1,2,5). Постојат и разлики, и тоа во поглед на отсуството на уши, а од друга страна присуство на шепи и крлушки. Во нешто поинакава форма, овој мотив се јавува и на црковните двери од манастирот Слечче, исто така во Прилепско, датирани во истиот период (Т.Л:4). Во овој случај, степенот на стилизација е поголем, при што змејовите не се преплетени, отсуствуваат шепите, а крилата им се непосредно под главите. По преплетените вратови, на стеќците е близок и мотивот од дверите на Св. Никола Болнички од Охрид (12-14 век / Т.Л:8).

Мотивот на две преплетени змии или змејови спаѓа во катигоријата на архетипски митско-симболички слики кои настанале паралелно и независно во повеќе делови од светот. Во рамките на Стариот свет, неговата генеза нè води сè до културата на древниот Египет. До значењето на композицијата не може да се дојде врз база на симболиката на змејот, со оглед на широкиот дијапазон од значења што тој го носи во разни култури, па дури и во рамките на една иста култура. Во овој случај, парната застапеност на двата симетрични мотива и нивната преплетеност, проткаеност, но и конфронтаност, интерферира со основните постулати на дуалистичките еретички учења. Тука мислиме на двете противставени начела во универзумот, во некои доктрини претставувани како еднакви по си-



1



3



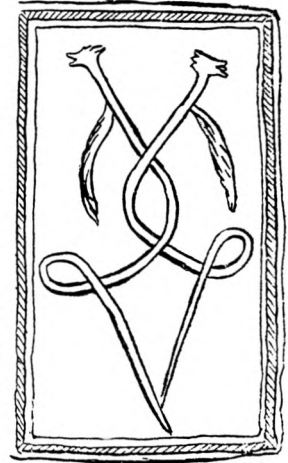
5



2



4



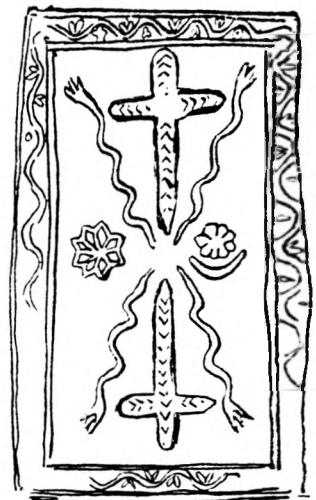
6



7



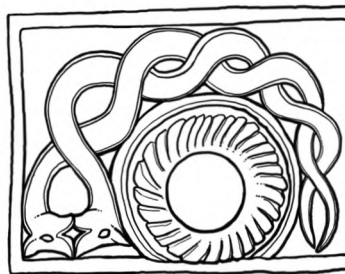
9



11



8



10

ла и старост (доброто, духот или светлината од една страна и злото и материјата од друга).

Ако претпоставиме дека нашите змејови ги симболизирале овие начела, тогаш некои елементи на оваа слика многу добро интерферираат со останатите постулати врзани за овие начела. Истата форма и големина на змејовите говори за *истата моќ, интензитет и застапеност на двете начела*. Нивната преплетеност ги одразува претставите според кои *светот и сегашноста се сметаат за производ на испреплетеноста на двете начела*, која некои догми ја сметаат за конечна, а други - за вечна. Позите на меѓусебна конфронтација меѓу змејовите ја одразува *постојаната борба меѓу двете начела*, што е причина за постоењето на злото и несреќите, но и услов за егзистенцијата на светот во неговата сегашна форма. Симетричноста на двата змеја е одраз на *динамичката рамнотежа меѓу двете начела*. На стеќците, оваа претстава не се комбинира со други иконографски елементи, поради што е оневозможено поконкретно - апликативно толкување на неговата базична симболика.

На еретичкиот карактер на овој мотив упатува една аналогја: релјефот од Афион, Кара Хисар, Анадолска Турција (Т.Л:10). Издлабен е врз еден "манихејски" каменен надгробен споменик, датиран во 11 - 13 век.<sup>40</sup> Тука, двата змеја со своите тела формираат долг преплет, кој се надвисува над една кружна розета. Во контекст на гробната функција на споменикот и неговиот дуалистичко-еретички карактер, може да се предложи толкување според кое композицијата го прикажува кругот на постојани реинкарнации (застапен преку розетата), предизвикан од борбата на двете противставени космички начела, претставени преку преплетените змејови. Тука би можела да се бара и поконкретната смисла на наведените мотиви на стеќците, во контекст на претставите за задгробната судбина на човекот.

Неколку факти зачувани во балканскиот фолклор уште повеќе придонесуваат во откривањето на генезата и некогашните значења на овој мотив. Еретиците-павликијани од околината на Пловдив верувале дека на 8 март (почеток на новиот вегетативен календарски циклус?), на небото излегуваат да се борат два змеја: бел и црн. Секогаш победува белиот, затоа што му помага сонцето кое грее, при што црниот се топи како лед.<sup>41</sup> И во словенскиот фолклор се зачувани претставите за двата антагонистички змеја. Додека едниот од нив ја голта водата, другиот води борба со него, летајќи по небото и гаѓајќи го со молњи. Додека едниот (застапник на елементот *вода*) ги одвлекува девојките за да ги изеде, другиот змеј (застапник на *огнот*), стапува со нив во полов контакт, при што се ра-

<sup>40</sup> E. Esin, The Conjectural ... , PL.VII-b.

<sup>41</sup> И. Георгиева, Българска ... , 85.

ѓаат силни и мудри јунаци - "синови на сонцето". Првиот од змејовите го јаде сонцето, месечината и ѕвездите, додека јунакот му ги отсекува главите и ги ослободува небеските тела што тој ги заробил.<sup>42</sup>

Борбата меѓу два змеја, аналогна на прикажаното павликијанско верување е претставена и во фолклорот на Мариово (Македонија), поврзано со змејот - господар на локалната планина Перун. Имено, во оставнината на книжевникот Стале Попов (по потекло од овој крај) е запишано едно предание за врвот на планината Перун, лоциран над селото Витолиште. Тоа содржи извонредно архаични елементи кои топонимот Перун (чиешто значење, инаку, денес е сосем заборавено) го поврзуваат со ликот на пагано-словенскиот громовник и со мариовските обреди во чест на Св. Илија, за кои веруваме дека некогаш му биле посветени на Перун. Според ова предание, на планината Перун во Мариово, некогаш живеел змеј. Тој имал крилја под мишките, телото му било обраснато со руса коса, а од очите му излегувала светлина. Се претворал во разни животни или невидливи суштества, а имал моќ да ја контролира сета природа. Овие својства му овозможиле да се прогласи за цар на Перун Планина и сета Мариовска Рамнина. Тој владеел од својот град - престолнина, изграден на врвот на Перун Планина и наречен Недин град, според името на царицата (односно неговата жена). Во преданието, покрај другото, овој змеј ќе се судри со еден друг змеј (Теле Паша) со воловска глава, населен во пештерата во Добро Поле. Борбата помеѓу нив (обајцата претворени во облаци) ќе се одвива на небото, и ќе биде проследена со грмотевици, молњи и град, по што Теле Паша ќе биде присилен на бегство.<sup>43</sup>

Слични преданија и верувања за борбата меѓу змејовитите луѓе (реални луѓе со натприродни способности, налик на шамани) се зачувани и во други делови на Балканот.<sup>44</sup>

### - Змејови споени со геометриски мотив во вид на "Т"

Изгледа дека во овој случај имаме производ на сплотување на фигуралните со геометриски симболи, или конкретно со крст, аналогно на мотивот на крст со еден крак во вид на крената рака (спореди **T.L:7** со **T.XLIX:2**). Во обата случаи се работи за ретки примери, така што отсуството на варијанти не дозволува доближување до неговото поконкретно значење. Земајќи го предвид веќе предложеното толкување на парот змејови, присутни и во овој мотив, преостанува тоа значење да се поврзе со карактерот и значењето на геометрискиот мотив во вид на буквата "Т". Не може да се избегне впечатокот дека, всушност, се работи за крст чијшто горен крај е раз-

<sup>42</sup> И. Георгиева, Българска ... , 85, 93, 96; А. Гейшор, Митологија ... , 94.

<sup>43</sup> За преданието од Мариово: Н. Чаусидис, Митските ... , 438 - 439; за обредите во чест на Св. Илија: 435- 445.

<sup>44</sup> Н. Чаусидис, Змеј ... .

двоен на две и претворен во симетрични вратови и глави на животни (патем, тој малку потсетува и на египетскиот крстовиден *анх* - симболот на вечниот живот).

Овој однос наведува на помисла дека во случајов би можело да се работи за идеограм кој ја кодирал суштествената догма на дуалистичките еретички учења. Во тој случај, доколку крстот би го претставувал целото - едното т.е. Бог или монистичкиот концепт, тогаш расчленувањето на неговиот главен крак на две суштества (= две сили, два ентитета) би го симболизирило дуалитетот, кој е имплицитно содржан на едното. Согледан во контекст на теологијата на дуалистичките еретички учења, овој идеограм повеќе интерферира со умерената дуалистичка струја, во која двата принципа не потекнуваат *ex nihilo*, туку претставуваат производ на монистичкото начело, т.е. единствениот и неделивиот бог.<sup>45</sup>

Како што видовме, во претставата на двата преплетени змеја добро се вклопуваат и паганските и дуалистичко-еретичките толкувања, во вид на два паралелни слоја, создадени веројатно како производ на предложениот синкретизам на словенското паганство и дуалистичките ереси.

*Но, како можат во овој систем да се вклопат дверите од охридската црква Св. Никола Болнички и оние на двата несомнено православни христијански храмови од околината на Прилеп - манастирите Трескавец и Слепче?*

Прашањето на евентуалните богомилски иконографски елементи во црковната дрворезба ги допревме во претходните поглавја (види стр. 271). Во конкретниот случај би требало да се спомне дека во 1845 г. во манастирот Слепче е откриена единствената јужнословенска верзија на средновековниот апокриф **“Тиверијадско Море”**, кој бил мошне популарен и во богомилските кругови.<sup>46</sup> Овој факт го трасира моделот на објаснување и на тука претставените композиции. Како и книжевното творештво и ликовните дела имаат повеќеслојни значења. Макар што не биле зародени во рамките на ортодоксното христијанство, овие мотиви можеле секундарно да се најдат во неговиот систем, поради својата визуелна привлечност или новите (ортодоксни) значења што ги инспирирале. Иако можеби потекнувале од истото дуалистичко извориште како и мотивите од стеќците, судрените змејови од нашите црковни двери не морале да носат исто значење со нив. Во рамките на ортодоксната иконографско-семиотичка концепција на овие двери, тие можеле да го носат значењето на *земното* или можеби *паганското, негативното*. Во тој контекст воопшто не е случајно што овој мотив е прикажан во дол-

<sup>45</sup> Детално за овие концепти: Б. Примов, Богомилският ... ; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 129-132; Д. Ангелов, Богомилството ... , 138-151.

<sup>46</sup> Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... , 33.



ната зона на портите, при што над нив доминираат касетите со христијанските светители - репрезенти на ортодоксната вера.

На крајот од оваа глава, во контекст на наведените паралели, би сакале да потсетиме на уште еден, веќе обработен мотив кој, како и претходниот, се јавува паралелно и на стејците и на средновековните црковни двери од Македонија. Се работи за сликата на четириножно животно (елен, грифон, коњ) кој во поза на напад стои над веќе спомнатата фигура на крилестиот змеј. Освен на спомениците од Босна (Т.XLIII:8,9), го наоѓаме на портите од Слечче (Т. XLIII: 7), портите од Св. Никола Болнички (Т.XLIII:4), и што е особено важно - на наведениот дрвен сандак од Терачина - Италија (Т.XLIII:1,2), кој според наведените претпоставки, би можел да ја претставува еретичката пластика на централниот Балкан, префрлена во Италија во текот на контактите меѓу балканските и западноевропските еретици (види стр. 278).

## II СРЕДНОВЕКОВНИ НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ ОД МАКЕДОНИЈА И БУГАРИЈА

Неколкумина истражувачи се обиделе да пронајдат материјални, т.е. ликовни манифестации на богомилството во неговите најстари балкански јадра: Македонија и Бугарија. При ова трагање се наметна потребата за изнаоѓање матрица според која ќе се пронаоѓаат, т.е. идентификуваат евентуалните такви објекти. Немајќи друг избор, како база ќе бидат земени средновековните надгробни споменици за кои се смета дека им припаѓале на носителите на средновековните дуалистички ереси. Од една стана тоа ќе бидат стекците - надгробните објекти на босанските еретици, а од друга - одредени типови споменици од западна Европа, за кои се верувало дека се во врска со патарените - дуалистички еретици кои биле под силно влијание на балканските дуалистички ереси.<sup>47</sup>

Согледано од денешен аспект се чини дека ваквата потрага не вродила со некаков особен успех. Наведени се неколку поединечни или групни наоди кои покажале одредени сличности со наведените матрици. Но и покрај сите настојувања, спомениците не можеле да се датираат порано од 19 и 18 век. Свесни за тежината на предизвикот, во рамките на оваа глава ќе се обидеме да го аргументираме евентуалното дуалистичко-еретичко иконографско ниво на два камени споменика кои се сигурно датирани во Средниот век. Во обата случаја не претендираме по секоја цена на заклучокот дека се работи за еретички споменици, туку и за ортодоксни објекти во кои, поради разни причини, се нашле и елементи на некаква еретичко-дуалистичка иконографија.

### 1. Релјефна плоча од катедралата Св. Ахил, Мала Преспа

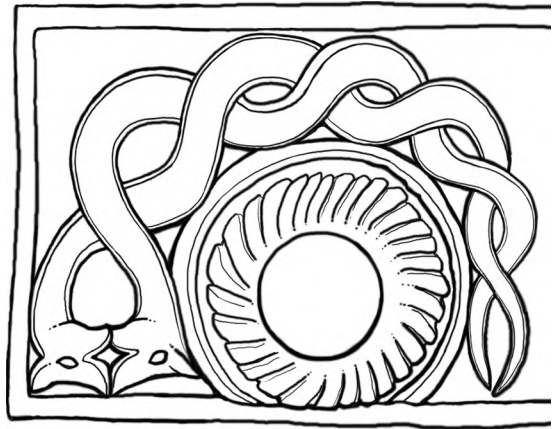
Во текот на шеесеттите години на минатиот век, грчкиот истражувач Н. К. Муцопулос, вршел археолошки ископувања на ос-

---

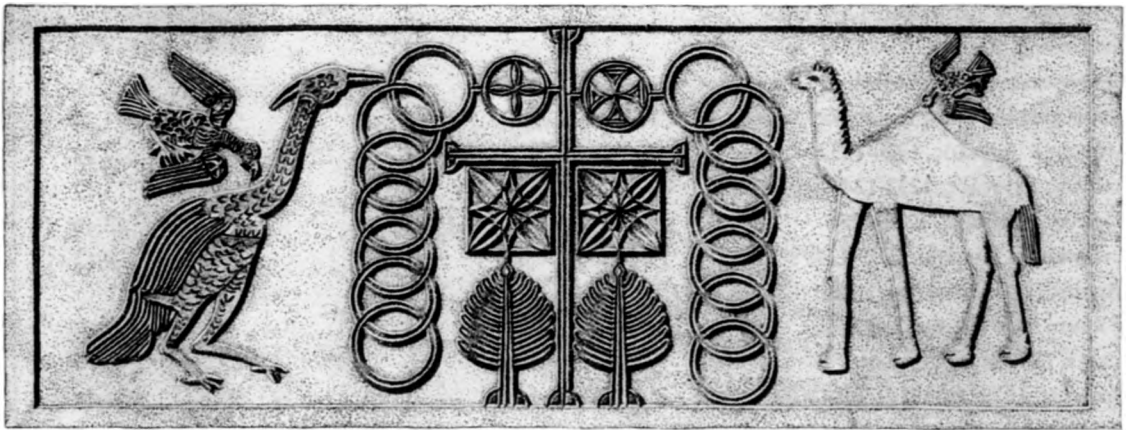
<sup>47</sup> Види: Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 198 - 201.



1



2



3



4



5

тровот Ахил, во езерото Мала Преспа (денес во границите на Грција) каде што, според пишаните извори, се наоѓал средновековниот град Преспа - престолнина на Самоиловото царство од крајот на 10 и почетокот на 11 век. При ископувањето на урнатините од црквата Св. Ахил - катедрала на автокефалната црковна организација на Самоиловата држава, од внатрешната страна на јужниот ѕид на наосот се откриени неколку саркофази, во кои очевидно биле погребани видни феудалци од посочениот период. Пронајдените наоди покажале дека едниот од четирите гроба му припаѓал на цар Самоил. Еден саркофаг е откриен и во Гакониконот, при што во него се пронајдени делови од костурот на три лица, придружени со бројни монети, неколку драгоцен камени и оловни листови со записи. Со оглед на лоцираноста во олтарскиот простор, изнесени се теории дека станува збор за објект во кој се чувале мошти на светители. Врз основа на историските извори изнесена е претпоставка дека се работи за моштите на Св. Ахил Лариски, кои Самуил ги пренел од Лариса во својата престолнина, како и мошти од други двајца светители. Овој саркофаг бил поклопен со плоча од варовник (со димензии: 209 x 81 x 8 cm), на која во плиток релјеф е прикажана композиција со мошне необична иконографија (Т.Л:3,4,5).<sup>48</sup> Во оваа глава ќе се задржиме на овој наод, при што ќе предложиме едно негово ново толкување. Но, пред да преминеме на нашата интерпретација, би сакале првин да дадеме опис на плочата, а потоа да ги сумираме заклучоците на Муцопулос, во однос на неа.

Центарот на композицијата го сочинува голем крст, чишто краци се расчленети со паралелни бразди и проширувања на краевите. При неговото дно, од левата и десната страна стои по едно стилизирано дрво со дебело стебло кое кон врвот постепено се стеснува. Долу, стеблото е дополнето со по три сегменти кои го означуваат коренот, а пак, горе завршува со мал листест сегмент. Во пределот на круната, од него излегуваат гранки, кои се благо свиени нагоре, при што оние поблиску до врвот постепено се смалуваат, формирајќи симетрична и заоблена круна со остар врв. Меѓу краците на крстот се поставени 4 розети. Горните две се впишани во круг, при што едната е четворолисна, а другата во вид на малтешки крст. Долните се еднакви и претставуваат преплет на ромб и четворолист, впишан во квадратно поле. Лево и десно од оваа композиција се низат вертикални низи од по 7 кружни алки, нанижани една во друга, кои во горниот дел се спојуваат со горните розети, формирајќи полукружна арка околу централната композиција. Лево и десно од неа стои по едно животно, кое со устата посегнува по бордурата од алки

<sup>48</sup> N. K. Μουτσπουλος, Η βεσιλικη ... , 81 - 134.

(камила од десно и барска птица од лево). Над нивниот грб е претставена по една помала птица во лет (јастреб?), како со клунот го допира грбот на животните.

По дефинирањето на техничките карактеристики, Н. К. Муцопулос првин се задржува на определувањето на првичната позиција и намена на плочата. Потоа ја споредува со други елементи на камената пластика откриени во црквата (делови од олтарната преграда...), при што констатира сличности во иконографските мотиви и стилот на изведбата. Врз основа на ова, претпоставува дека плочата првично не била наменета за капак, туку како оплата на некој вид саркофаг, составен од други слично обработени елементи, најверојатно во некаква функција со моштите на наведените светители. Потоа врши компарации на мотивите со други синхрони, постари или понови камени споменици и врз основа на тоа ја датира плочата и другата пластика приближно во време на градењето на самата катедрала. Авторот не се впушта во некаква попродабочена анализа на иконографијата на релјефната плоча. Го допира значењето на прикажаните дрвја, идентификувајќи ги со кипариси, при што го акцентира гробниот карактер на овој вид дрво, како и симболиката на “дрво на животот”. Во врска со прикажаните птици и камилата, упатува на евентуални источни влијанија, пренесени со посредство на мотиви, изведени во текстил или други форми на применетата уметност. Во однос на крстовидните елементи и розетите апострофира пред сè постари ранохристијански паралели.<sup>49</sup>

Некои иконографски елементи од оваа релјефна плоча упатуваат на можни релации со темата на нашава книга: еретичко-дуалистичките верски учења и нивните манифестации во ликовниот медиум. Лоцираноста на овој саркофаг во олтарниот простор на еден ортодоксен христијански катедрален храм и хипотезите за високиот црковен ранг на покојниците чии мошти биле положени во него, не ни даваат особено силни аргументи за сомневање околу ортодоксната иконографија на оваа плоча и припадност на покојниците положен под неа кон правоверното христијанство. Но, сепак, некои елементи упатуваат на одредени (можеби посредни) врски на овој наод со еретичките движења на Балканот. Таквата теза ја охрабруваат неколку веќе цитирани факти кои говорат за скриениот афинитет или толерантност на Самоил кон богомилите, па дури и прифаќањето на оваа ерес од некои членови на неговото семејство (види стр. 233).<sup>50</sup>

Да преминеме на анализата на одделните иконографски мотиви.

<sup>49</sup> N. K. Μουτσόπουλος, Η Βασιλική ... , 92, 246 - 260.

<sup>50</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 10, 18,55,56,78,102; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 44,97,151,158; Д. Ангелов, Богомилството ... , 272-274.

### а) Пар зимзелени дрвја

Парот дрвја се прикажани схематски, така што не може со сигурност да се определи видот на кој му припаѓаат. Рамните гранки, насочени косо нагоре упатуваат на зимзелените дрвја, но од друга страна благо заоблената круна укажува на листопадните. Овој мотив не е особено чест на црковната камена пластика од Македонија. И покрај стилските разлики и хијатусот од околу 6 века, споредбите со аналогните мотиви од кавадаречките стели укажуваат на некаква евентуална врска. Притоа е особено интересна релацијата на долниот дел на стеблото со схематизираниот приказ на корењата, кој со своите три нишки во основата е аналоген како на кавадаречките стели (спореди: T.LI:3 со 1).

### б) Крст

Односот меѓу димензиите на крстот и двете дрвја, прикажани лево и десно од него, како и неговото протегање низ целата височина на композицијата, укажуваат на стремежот тој да се прикаже во гигантски размери. Овие обележја упатуваат на макрокосмичките димензии на крстот, кој како да се протега од земјата до небото добивајќи карактер на *столб* или *стожер на светот*. Во тој контекст и четирите розети, прикажани меѓу неговите краци (особено горните две впишани во круг), интерферираат со фазите од движењето на сонцето, кои вообичаено се прикажуваат околу овој симбол. Согледана во ваков контекст, оваа композиција покажува одредени сличности со мотивот што веќе го обработивме во рамките на аналогните пагански митски слики. Тука мислиме на фигурата на врховното макрокосмичко божество, изедначено со оската на светот или космичкото дрво, околу чијашто фигура се одвиваат временските циклуси (богот Сварог, или Зрван кој го симболизира бесконечното време: спореди: T.XX;T.XXI).

Крстот, придружен со двете дрвја, интерферира и со еден композициски тип од кавадаречките стели. Станува збор за комбинацијата на централно поставениот столб со стрелки на врвот (идентификуван како “Столб на светлината”), дополнет со пар симетрично поставени дрвја (T.LI:1; T.III:4,5). Оваа компарација јасно сугерира на изедначувањето на крстот од преспанската плоча со “Столбот на светлината”, по кој светлосните души на покојниците се искачуваат од земјата кон рајот, т.е. “Царството на светлината”. Големината на нашиот крст и неговото протегање низ целата композиција (од земјата до небото), секако го поддржува ваквото толкување.

*Но, зошто во нашиот случај, столбот е прикажан како крст и дали за тоа може да се најде теолошко покритие?*

Како што видовме, во еретичките списи, столбот на светлината се идентификува со Христос. Во манихејските химни овој еле-

мент се изедначува и со Христос, претставен како “Совршен човек” (“*Столбу на Славата, Божја сило, кој ја држиш вселената / Совршен Човеку*”; “*Сину на пратеништвото, славен столбу / кој си Совршен Човек*”; “*Исус е првиот кој седи на светлата / Исус е Соврше- ниот човек во столбот / Исус е воскресот на оној кој умрел во црквата*”).<sup>51</sup> Во контекст на овие цитати, нашиот гигантски крст би можел да го симболизира Христос, сфатен како столб низ кој душите на верниците втасуваат до рајот. Притоа, како и на кавадаречките стели, тие можеле да бидат кодирани преку двете мали стебла поставени во неговото подножје (види стр. 49). Навидум ова е во контрадикција со ставовите дека манихејците, богомилите и другите дуалистички еретици не го почитувале крстот. Во “*Јовановите дела*”, една од најпознатите гностички книги, се говори како Христос му се укажува на апостол Јован и го открива “*Крстот на светлината*”, велјќи му: “*крстот на светлината во моите зборови некогаш значи за вас реч (логос), некогаш пак разум, еднаш Христос, друг пат врата, пат, леб, семе, вокрес, Исус, татко, дух, живот, вистина, вера, живот*”<sup>52</sup>.

*Дали присуството на крстот во Преспанската плоча a priori значи дека тука нема место за никакво, дури ни посредно еретичко толкување?*

Презвитер Козма, на неколку места наведува дека богомилите го презираат крстот, бидејќи “*на него Евреите го распнале синот божји*”, не се поклонуваат пред него и дека ги сечат крстовите и од нив си прават орудија. Притоа сепак додава дека поради “*страв од народот, во цркви влегуваат и крстовите ги целиваат*”. И повеќе други извори ги потврдуваат овие констатации, додавајќи дека еретиците крстот не го сметаат за нешто свето, туку за обично дрво, па дури и за изум на ѓаволот, за на него да се убие Спасителот. Сиов овој презир не се однесувал на крстот како таков, туку пред сè на оној врз кој бил распнат Христос. Имаме јасни факти дека еретиците сепак го почитувале, но пред сè како симбол на самиот Христос. Според синодската осуда на Климент и Леонтиј од 1143 г., тие покажувале почитување кон крстот, ако на него стоел натпис “*Исус Христос син божји*”.<sup>53</sup>

Досега прикажаната централна композиција со крстот и двете дрвја може да се поврзе со уште еден споменик кој, иако од значително понов период, на ниво на композицијата покажува релации со нашиот релјеф. Станува збор за една камена надгробна плоча од околината на Варна, датирана во 17 век, на која детално се осврнуваме подолу (Т.ЛIII:1,4). Тука, релјефното поле е исполнето со две, овојпат јасно претставени зимзелени дрвја меѓу кои стои сложен рас-

<sup>51</sup> Цитати според: А. Соловјев, *Симболика ...*, 37.

<sup>52</sup> Е. Pejgels, *Gnostička ...*, 111, 112; А. Соловјев, *Симболика ...*, 54.

<sup>53</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ...* II, 116, 124; А. Соловјев, *Јесу ли ...*; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 29, 102.

тителен мотив. Формалните сличности со плочата од Св. Ахил и со кавадаречките споменици може да се оправдаат со фактот што плочата стоела над гробот на еден припадник на ерменската колонија во Варна. Ова може да има значење, земајќи го предвид фактот дека овој етнос е едниот од носителите на дуалистичките ереси на Балканот, а како компонента веројатно бил вклучен и во семејството на комитопулите.

### **в) Низа од алки**

Овој мотив претставува најголема енигма во рамките на композицијата. Станува збор за сосем апстрактни ликовни елементи кои не можат да се идентификуваат со некаков конкретен предмет од реалниот свет. Асоцираат на низа од некакви прстени, т.е. алки кои, нанижани една во друга, формираат верига. Нема друг начин да се открие нивната смисла, освен како надоврзување врз значењето на останатите елементи од композицијата. Во таа смисла може да ни помогне централната иконографска целина со крстот, двете дрвја и розетите.

Самиот факт што се работи за мултиплицирани елементи, нанижани еден во друг во низа (поточно две низи), укажува на некаква категорија во која е вклучена процесуалност - траење, при што секој од кружните елементи претставува една фаза од движењето или одвивањето на тој процес низ просторот или времето. Во контекст на искажаните космолошки значења на крстот и двете кружни розети до него, оваа низа интерферира со значењето на фазите од движењето на сонцето по небескиот свод. Во таа смисла, таа се поклопува со некои од веќе обработуваните слики во кои мултиплицирани сонца беа нанижани околу телото на небескиот бог (Сварог, види ја плочката од Тесалија и ранословенските фибули: **T.XIX**).

Со оглед на погребниот карактер на споменикот, мора да се смета на врската на прикажаниот релјеф со сотеролошките митови, т.е. претставите за задгробната судбина на покојникот. Во контекст на општопознатиот концепт на изедначување на душата на покојникот со светлината и сонцето, не е исклучено и во овој случај, прикажаните кругови да го симболизирале патот на човековата душа од земјата кон небото. Освен во прикажаните манихејски сотеролошки митови, овој концепт на спасението, преземен од ориенталните и доцноантичките традиции, бил присутен и низ целиот Среден век - во рамките на апокрифните книжевни дела. И тука тој е застапен преку разни наративно-метафорични патувања, прикажани како летање и пловење по небото, или пак, искачување до него преку светлосни скали, верига, божилак или светлосни зраци. Во некои од овие дела, космосот е претставен како голема топка што ја составуваат небеските сфери или млечните патишта (или планети), свиткани око-



лу земјата која, всушност, се наоѓа во нивниот центар. Бројот на небесата или небеските сфери е променлив, но најчесто е - седум.<sup>54</sup> Оваа бројка интерферира со бројот на алките на секоја од страните на крстот. Со оглед на сите горенаведени значења и релации, не е исклучена можноста, бордурата од кругови што го опкружува центарот на нашата композиција да е некаков обид (од денешен аспект, неуспешен), наведените сложени просторно-космолошки структури да се сведат на дводимензионална слика.

*Но, зошто во тој случај евентуалните седум неба, т.е. небески сфери би биле дуплирани?*

Двете низи од по седум алки се поставени симетрично во однос на крстот - вертикалната оска на композицијата. Во контекст на претходното соларно толкување, ова може да укажува на две половини од некој цикличен, т.е. реверзибилен процес (изгрев и залез на сонцето). Но, со оглед на тоа што во спомнатите апокрифни сижеа, често се работи за *патување низ седумте небеса*, овие две низи можат да укажуваат на некако патување од земјата низ седумте неба и враќање назад, кое се одвива по сончевата патека.

Евидентно е дека прикажаните алки се нанижани една во друга и формираат *верига*, т.е. *синџир*, а тој во контекст на манихејските и воопшто еретичко-дуалистичките доктрини, асоцира на телото и материјалниот свет како затвор - заздана на човековата душа (види стр.74). Во таа смисла и евентуалното реверзибилно движење до небото и назад може да укажува на постојаниот круг на реинкарнации на душата од едно тело во друго, кој еретиците го доживувале како вечна мака од која ќе се ослободат само просветлените верници.

На ваквиот негативен, т.е. земски и плотски карактер на бордурата од прстени и неговата врска со цикличноста, упатува веќе спомнатиот релјеф од Афион, Кара Хисар (Анадолска Турција), издлабен врз еден манихејски каменен надгробен споменик од 11 - 13 век (Т.ЛІ:2).<sup>55</sup> Лакот, т.е. веригата од преплетени кругови, овде ја сочинуваат преплетените тела на два змеја, кои овојпат надвиснуваат една кружна розета. Во контекст на гробниот карактер на споменикот, оваа композиција ја протолкувавме како круг на непрестајни реинкарнации, настанати поради судирот на двете противставени космички начела.

Односот меѓу веригата, течењето на времето (годината) и негативното начело (ѓаволот) е одразена и во словенските приказни. Во една од нив, со очигвидни дуалистичко-еретички или богомилски обележја, се говори за тоа како Ѓаволот, по протерувањето од небото бил прикован со верига за еден столб, поставен во внатрешнос-

<sup>54</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 32, 33, 35.

<sup>55</sup> E. Esin, The Conjectural ... , PL.VII-b.

та на земјата. Преку целата година, тој се обидува да се ослободи, прегризувајќи ги алките една по една. Но, на Бадна вечер, кога ќе му остане последната алка, веригата повторно се соединува. Според приказната, ако ѓаволот успее да се ослободи, ќе настапи крај на светот, при што земјата ќе биде поплавена од вода и изгорена од оган.<sup>56</sup> Фактот што клучниот настан на дејствието се поврзува со Бадниковата вечер - преломниот момент на календарниот, т.е. соларниот циклус, покажува дека веригата тука ја симболизира годината, при што секоја алка ги претставува елементите од тој циклус, т.е. месеците.

### г) Животни следени од птици

Над двете животни, поставени лево и десно од централната композиција, е прикажана по една птица во лет, која со клунот го допира грбот на животните. Пред да преминеме на значењето на оваа комбинација, да ја разгледаме основната симболика на прикажаните две животни.

#### - Камила

Во симболошкиот систем на дуалистичките еретички учења, камилата се чини дека имала негативен карактер, во смисла на симбол на земното, анималното, плотското и сите маки и страдања што од тоа произлегуваат. Познато е дека еретиците не го почитувале Стариот завет, а во тие рамки и Мојсеј и неговите закони. Според Евтимии Зигабен, богомилите ги отфрлале Мојсиевите закони, бидејќи тие дозволуваат *“јадење месо, женидба, заклетва, убиство и други слични активности”*. Ваквиот став го засновувале врз алегоричното толкување на некои делови од евангелието по Матеј (III, 4), конкретно, споредувајќи ги овие закони со *“нечистата камила”*, односно облеката на Јован Крстител, направена од крзното на ова животно.<sup>57</sup> Ваквиот негативен карактер на камилата го покажува уште еден навод на малоазиските еретици. Цитирајќи ги зборовите на Христос, тие тврделе дека *“полесно било камила да мине низ иглени уши, отколку богат човек да влезе во рајот”*(Марко, 10: 25).<sup>58</sup>

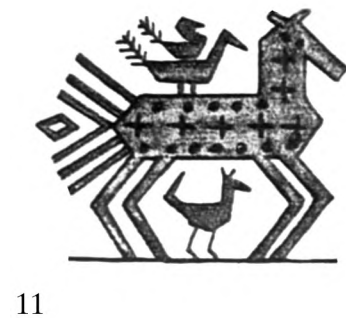
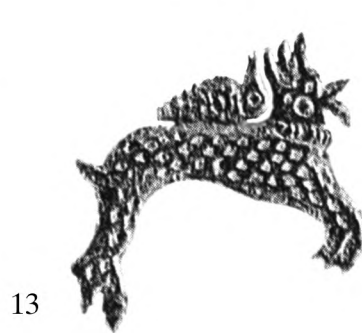
#### - Чапја

Иако е невозможно сосем точно да се идентификува големата птица од нашата композиција, може основано да се претпостави дека се работи за чапја (долги нозе, тенок издолжен врат, издолжен клун и перчин на главата свиен наназад и надолу). Во основа, симболиката на оваа птица се поклопува со онаа на митската птица

<sup>56</sup> А. Гейшор, Митологија ... , 94, 95.

<sup>57</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 180, 182; Д. Ангелов, Богомилството ... , 117, 217.

<sup>58</sup> Д. Ангелов, Богомилството ... , 212; 100; за симболиката на камилата: J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ... , 117; Џ. Тресидер, Речник ... , 100.



феникс. Во рамките на египетската култура, тоа е птицата Бен, која го симболизира изгревот на сонцето и регенерацијата и враќањето на Озирис. Во тој контекст, таа е и првиот преобразувач на душата по смртта. Покрај другото, чапјата ја претставува будноста, љубопитноста и внимателноста и тоа во општа смисла или конкретно - во однос на светите знаења.<sup>59</sup>

### - Животно со птица над грбот

Сликата на животно со птица над грбот е застапена во разни историски периоди. Таа едноставно може да стои или да лежи на неговиот грб (Т.ЛII:5-13), во лет да го следи животното (коњ, срна, елен - Т.ЛII:2,3,4) или коњаникот (воин, ловец - Т.XXXVIII:6), да го напаѓа, да го јаде, или, како во нашиот случај, само да посегнува со клунот кон него (Т.ЛI:4,5). Честа е на раносредновековниот накит од германскиот културен круг, како гласник на коњаничкиот бог Водан (Т.XXXV:13), но се јавува и на словенските (Т.ЛII:13), како и на постарите раноантички предмети (од Балканот, Етрурија). Позната е и во орнаментиката на средновековната руска, балканска и византиска и блискоисточна уметност (Т.ЛII:2,3,4). Во Македонија е констатирана како мотив на средновековната црковна пластика во Охрид, и тоа на плочите од камената олтарна преграда во Св. Софија (11 век), како и на дрвените влезни порти од Св. Никола Болнички (12 - 14 век: Т.XLII). Како мотив е присутна и на сандакот од Терачина (Т.XLI). Мошне е застапена на стекците (Т.ЛII:5-10) и на источнословенските народни везови од крајот на 19 и почетокот на 20 век. (Т.ЛII:11,12).

Повеќемина истражувачи, присуството на оваа митска слика во Европа ја објаснуваат како влијание на културите од Блискиот Исток кое се однесува пред сè на ниво на ликовното.<sup>60</sup> Нашите истражувања укажуваат и на можните идеолошко-религиски значења на овој мотив, кои во Европа можеле да втасаат токму со посредство на дуалистичките еретички учења, во кои тој очевидно бил мошне фреквентен. Во оваа смисла се мошне индикативни стекците, земајќи го предвид нивното поврзување со босанските еретици. Мотивот на птица прикажана над грбот на четириножно животно, на овие споменици се јавува во значителен број и варијанти: како лета над животното, стои на неговиот грб, или го крева со канците. Познати се и варијанти како птицата лета покрај коњаникот - ловец. Тука се забележливи и одредени наратолошки развивања на оваа митска слика. Некогаш, на овие споменици, птиците (обични, но и грабливки), стојат над опуштеното (веројатно мртво?) тело на животното (срна или зајак), што остава впечаток дека летаат, држејќи го

<sup>59</sup> Dž. K. Kuper, *Ilustrovana ...*, 31; J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik ...*, 85; Џ. Тресидер, *Речник ...*, 285.

<sup>60</sup> За овој мотив во средновековна Русија: Л. А. Лелеков, *Искусство ...*, 61; на Балканот: М. Ѓоровиќ - Љубинковиќ, *Средњовековни ...*, 46, 47, 50.

во канците (Т.ЛII:6,10). Во некои примери, овој мотив е придружен со други животни и претстави на луѓе. Изнесени се толкувања дека на стекците, птицата што стои на грбот на еленот или срната, ја симболизира душата на покојникот, на својот пат кон оној свет.<sup>61</sup> Во вториот случај се чини е нагласена активната функција на птицата - како лик кој ја вади душата од телото и ја пренесува на оној свет. Во секој случај, обете варијанти говорат за врската на птицата со смртта и душата на покојникот.

На преспанскиот релјеф, односот меѓу камилата, чапјата и малите птици над нив не е јасно определен. Тој може да се протолкува како следење, демнење, посегнување кон животното од страна на птицата, или пак, симплифицирана претстава на нејзин напад. Поради оваа амбивалентност е уште потешко да се определи и значењето на овие мотиви во рамките на целата композиција. Во тоа може да ни помогнат два елемента.

Овие две целини се претставени лево и десно од централната композиција со крстот, дрвјата, розетите и веригата од алки. Ако се согласиме со предложеното значење на крстот и дрвјата, како симболи на спасението на човековата душа, а веригата од алки како круг на нејзините непрестајни реинкарнации, тогаш следи дека она што овие слики го прикажуваат, се наоѓа секако надвор од процесот на спасението, оградени од него со веригата реинкарнации. Земајќи ги предвид предложените значења на камилата (како симбол на земното и анималното) и чапјата (како симбол на лубопитноста и регенерацијата), можеме да предложиме дека фигурите на двете големи животни ги симболизираат луѓето и нивната земна материјална егзистенција. Присуството на птиците над нивниот грб, без разлика на конкретниот контекст, упатува на смртта, кодирана во неколку свои аспекта: во нејзиното потенцијално значење (како нешто што постојано демне); како момент на смрт, кој го условува почетокот на спасението или повторната реинкарнацијата; како субјект, водител на душите. Во кој било од случаите, добиваме една логична семиолошка структура: центарот на композицијата го претставува *сакралното, етеричното, небеското и идното*; периферијата на композицијата го презентира *профаното, материјалното, земното, сегашното*.

Двете животни, следени од птиците, со устата посегнуваат или го допираат синцирот од алки. Тоа потсетува на христијанските евхаристични сцени во кои парот животни, со своите усти посегнуваат по течноста што се излева од централно поставената фонтана или сад, кој го симболизира Христос како извор на животот. Во оваа смисла, и нашиот релјеф може да се протолкува како претстава во која верниците, прикажани преку страничните животни, посегнува-

<sup>61</sup> M. Wenzel, *Ukrasni ...* , 254; A. Соловјев, *Симболика ...* , 170, 171.

ат кон централната композицијата со крстот, како симбол на светото и услов за нивното спасение. Во дуалистичките доктрини, овој чин на посегание по светото ја означува *гнозата*. Нејзината суштина се состои во спознавањето на сопствената и космичката духовна или светлосна суштина, која по смртта и одвојувањето на душата од телото, ќе резултира со спас и вечна егзистенција во рајот.

Од анализата на иконографијата на оваа плоча, сега би требале да се спуштиме на ниво на нејзиниот конкретен историски контекст и да ја откриеме врската на предложената интерпретација со функцијата што таа ја имала. Тука се појавува проблем кој се плашиме дека денес не може да се премости. При внимателните археолошки ископувања, Н. Муцопулос констатирал дека тука прикажаната плоча била секундарно приспособена (најдоцна во 15 век) како поклопец на саркофагот на моштите на три светители, сместен во ѓаконикот. Иако дозволува дека таа, сепак му припаѓала како елемент на овој саркофаг (како предна оплата, а не капак), авторот ја остава како отворена можноста дека првично имала и некаква друга намена, или во најмала рака била дел од некој друг саркофаг. Присуството на други камени елементи од ентериерот на катедралата, изведени со истите мотиви и стил, говорат во прилог на тоа дека се работело за елемент кој стоел во или близу црквата, изведен паралелно со нејзиното градење.

Историската заднина на овој предмет е извонредно противречна. Од една страна, изворите говорат за толеранцијата, па дури и припадноста на Самоил кон ереста, а од друга, за чинот на земање и почитување мошти на светител, кој учествувал на Првиот васеленски собор, познат токму по своите одлуки против еретиците, (па дури и втемелување врз нив на својот нов катедрален храм). Можеби, тука некаде, меѓу сомнежите за Самоиловата демагогија и мимикрија треба да се стави и плочата од Ахил. Познато е дека Самоил имал големи претензии како владетел, при што знаел дека не може да ги оствари како еретик или симпатизер на еретиците. Една од главните, секако било примањето царска круна од папата. Моштите на Ахил биле одличен начин да се негираат пред јавноста овие несакани обележја. Во прилог на ова укажуваме дека во наредните векови (12 - 15 век) за ваков концепт ќе се решаваат и босанските владетели. Притиснати од една страна со своето лично еретичко убедување и вероисповеста на народот со кој владееле и од друга со заканите и условувањата на големите воено-политички и духовни фактори (пред сè папата), тие ќе практикуваат двојна политика која ќе се стреми да ги задоволи двете страни.<sup>62</sup>

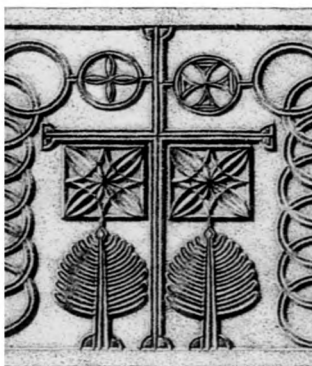
<sup>62</sup> Д. Драгојловиќ, *Крстјани ...*, на пример: 67, 58 (Кулин), 87 (Твртко). За тезите околу еретичката или ортодоксната припадност на Самоил: М. Ангеловска - Панова, *Богомилството ...*, 88 - 93.



1



2

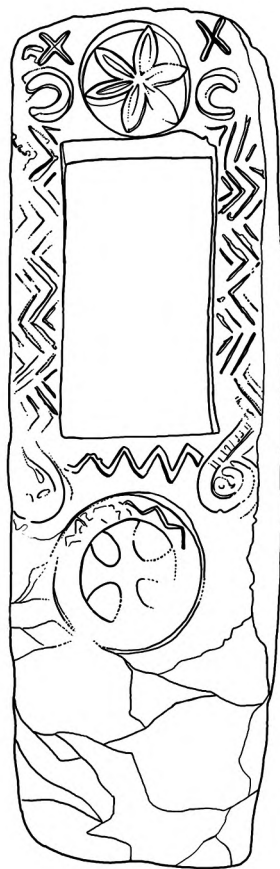


3

4



5



6



7

## 2. Надгробна стела од с. Грци, Видинско (Бугарија)

Во околината на селото Грци, поточно локалитетот “Кипичево - Пашини”, месното население откопало темели од стара црква со околни гробишта. Притоа е откриен и еден столбовиден камен со остар врв, висок 140 cm, на кој била врежана едноставна претстава на животно - најверојатно срна (Т.LIII:7). На 50 m југозападно од црквата е откриен и друг камен со старобугарски натпис, кој подоцна исчезнал. Во 1929 г. е откриен и трет споменик, подоцна однесен во музејот во Видин (димензии: 180 x 55 x 25 cm). Изработен е од варовник, со централно натписно поле кое е опкружено со грубо вдлабени ликовни мотиви (Т.LIII:5,6). Во горниот дел, на средината, се наоѓа шестолистна розета впишана во круг, од обете страни придружена со две млади месечини и над нив, по еден мотив во вид на “х”. Во средишното поле е натписот, а лево и десно од него се протега мултиплициран цик-цак орнамент, кој на обете страни, долу завршува со нејасен мотив во вид на бројката “6”. Нив ги поврзува хоризонтална цик-цак бразда, а под неа стои голем круг во кој е впишан крст со проширени краци. Во кружното поле околу крстот, на места повторно се распознава мотив од цик-цак. Според читањето и датирањето на К. Мијатев, врежаниот кириличен словенски натпис потекнува од 14 век и соопштува дека на 15 ноември починала Новаквата ќерка Станислава, болјарка Драгсинова.<sup>63</sup>

Иако обележјата на натписот упатуваат на полниот среден век и христијанството, на споменикот не се присутни, или во најмала рака не се доволно нагласени христијанските симболи. Уште на Мијатев му паднале в очи неговите римски обележја. Всушност, тие се единствената причина поради која го вклучивме во нашето истражување. Беглата споредба со римските стели од околината на Кавадарци покажува значителен степен на сличности во поглед на ликовниот манир и употребата на мотивите (розета, млада месечина, круг, цик-цак - спореди со Т.III:6; Т.VIII; Т.IX:4). Земајќи ги предвид манихејските толкувања на кавадаречките споменици и нашите тези за нивното евентуално влијание врз средновековните дуалистички ереси на Балканот, овие сличности предлагаме да се протолкуваат на следниот начин:

Споменикот од с. Грци може да се сфати како доцнежен средновековен дериват на нагробните споменици изработувани на Балканот во рамките на дуалистичките еретички движења во текот на доцната антика и наредните периоди. Осаменоста на овој наод се должи на фактот што ваквите споменици се правеле, пред сè, од дрво. Врежаните мотиви можат мошне лесно да се протолкуваат во контекст на манихејските догми, односно преку значењата што ги предложивме за кавадаречките стели.

<sup>63</sup> К. Миятев, Старобългарски ... , 253,254.



- **Тркалото во долниот дел** би можеле да го идентификуваме со “Тркалото за црпење на душите”, “Кругот на последователни реинкарнации” или “Топката на темнината” (види стр 59). Неколку вакви надгробни крстови од Босна (придружени со натписи), А. Соловјев ги поврзува со конкретни историски личности со еретичка припадност.<sup>64</sup>

- **Двете вертикални цик-цак бордури** би ја застапувале “Светлосната река” или стилизирана змија (стр. 43).

- **Мотивите прикажани на врвот од стелата** - небеските симболи кои ги претставуваат последните фази од патувањето на душата до рајот, односно **месечината и сонцето** преку кои светлосните души на покојниците се превезуваат до “Царството на светлината” (стр. 48).

Присуството на прикажаните мотиви на стеќците оди во прилог на оваа теза. Прво тоа е нагласеното и мултиплицирано присуство на младата месечина, розетите, но и врската со столбовидниот камен пронајден на истото наоѓалиште, со претстава на срна (T.LIII: 7) - мотив особено чест на босанските средновековни споменици.

При публикувањето на овие наоди, Мијатев наведува едно месно предание кое се однесува на локалитетот и поширокиот терен. Сметаме дека тоа дава аргументи во прилог на еретичкиот карактер на прикажаните споменици. Според ова предание, *поширокиот потег околу локалитетот му припаѓал на некој голем чорбација, кој си ја променил верата за да го зачува својот имот. За овој грев, Господ го казнил така што му ги зел сите деца. Потоа овој чорбација ќе се покае и за спасение на душата, на својот имот ќе изгради црква. И навистина, овој имот долги години ќе преминува исцело од една во друга рака и дури на крај ќе биде раздробен.*<sup>65</sup>

Ова предание се совпаѓа со датирањето на натписот, односно периодот кога богатите христијани го примале исламот за да си го зачуваат имотот. Токму тука лежи и потенцијалната врска со нашето толкување, имајќи ги предвид фактите според кои најголемиот дел од овие исламизирани христијани биле отворени или прикриени припадници на богомилството или другите ереси (за ова види стр. 384).

<sup>64</sup> А. Соловјев, *Симболика ...* , 153,154.

<sup>65</sup> К. Миятев, *Старобългарски ...* , 255.

### III НОВОВЕКОВНИ НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ СО МОЖНИ ДУАЛИСТИЧКИ ОБЕЛЕЖЈА

Минатиот век се објавени неколку студии во кои трагите на богомилството и на другите средновековни еретички учења се бараат не само во средновековните, туку и во нововековните надгробни споменици. Посочени се повеќе категории такви објекти од подрачјето на Балканот и Западна Европа, за кои е заеднички мотивот на *крст впишан во круг*. Во некои од овие студии, низ опсежна и сложена аргументација, овој мотив се поврзува со наведените религиозни учења.<sup>66</sup> Но, од друга страна, етнографските анализи покажуваат дека овој тип споменици бил распространет низ пошироките предели на Балканот и Европа, каде што не може секогаш да се потврди присуството на дуалистичките ереси. Тргувајќи од оваа состојба, П. Петров определува една таква категорија споменици како *тип балкано-карпатски круговидни и стеблести споменици*.<sup>67</sup>

Мотивот на крст впишан во круг е древен симбол кој се појавува во предисторијата и тоа пофреквентно, почнувајќи од епохата на металите - како симбол на сонцето, а некогаш и на небото. Земјајќи го ова предвид, се поставува како суштествено прашањето: *Дали аргументациите приложени во наведената литература се доволни за да се докаже дека бројни вакви надгробни споменици од Балканот и од Европа не се производ на овие предисториски традиции, туку на дуалистичките еретички учења ( пред сè “сончевиот крст” како прастар манихејски симбол на Христос - вечното сонце)?*<sup>68</sup>

Сметаме дека главниот недостаток се состоел во тоа што истражувачите, во повеќето од случаите се задржуваат само на мотивот *крст во круг*, при што нивниот концепт се сведува на обично откривање на споменици со ваква шема и нивно морфолошко споредување. Притоа, се занемарени многу други извонредно интересни, богати и сложени мотиви кои се многу попогодни за споредува-

<sup>66</sup> Види го прегледот кај Д. Драгојловиќ (Богомилство ... II, 198 - 201); G. Wild, Bogumilen ... ;

Е. Палазова, Богомилски ... , 26, 27; П. Петров, Кръговидни ... ; Д. Ангелов, Богомилст. в Бълг. ... , 253.

<sup>67</sup> П. А. Петров, За някои ... , 187-190, 200 и натаму.

<sup>68</sup> G. Wild, Bogumilen ... ; А. Соловјев, Символика ... , 153,154;

ње, а во тие рамки и за теолошки толкувања во контекст на еретичките догми, познати преку пишаните извори. Причините за индиферентноста кон овие мотиви треба да се бараат во две компоненти. Првата е непостоењето на разработен метод за класификација, компарација и семиотичка интерпретација на овие мотиви, додека втората: непостоењето цврста ликовна матрица која би послужила при нивното препознавање, т.е. идентификација. Поинаку кажано, во трагањето по рецентни ликовни преживеници на дуалистичките ереси во фолклорот, ни треба цврста база, составена од такви автентични слики кои би потекнувале од времето кога ереста сè уште била жива. Досега таков карактер можеле да имаат само стекците. Но, повеќето од истражувачите не биле сосем убедени во припадноста на овие споменици кон еретиците, а во тие рамки и во точноста на толкувањата предложени од А. Соловјев. Поради ова убедување, а веројатно и поради недоволна задлабоченост во темата и несоодветна методолошка подготвеност, ниту оваа единствена матрица тие не можеле да ја земат како база во своите трагања во врска со новите еретички надгробни споменици.

Во изминатите глави, во неколку наврати го претставивме концептот на Соловјев, а се надеваме дека го поткрепивме со неколку нови базични концепти и го дополнивме со откривањето на еретичкиот слој во уште некои иконографски сцени и мотиви. Со тоа во нас лично, а верувам и кај дел од читателите, се зацврсти убедувањето дека зад стекците навистина стоела една еретичка или синкретистичка еретичко-паганска идеологија. Овој став ни дава една цврста основа во откривањето на еретичките обележја во нововековните споменици.

На почетокот од оваа книга го претставивме манихејското толкување на римски надгробни споменици од таканаречената “кавадаречка група”. Доколку се согласиме со резултатите од ова истражување, пред нас се појавува уште една потенцијална ликовна матрица (постара и поизворна од стекците), со чијашто помош исто така може да се трага по други такви подоцнежни еретичко-дуалистички објекти. Во оваа смисла, како дополнителни модели ќе ни послужат и одредени слики кои се врзуваат за дуалистичките ереси, присутни надвор од Балканот (Блискиот Исток). Во случајот со вторава матрица не очекувавме некакви особени резултати, со оглед на тоа што се работи за споменици од римскиот период, кои од временски, па и од културолошки аспект се мошне оддалечени од современиот балкански фолклор. Но, првите резултати претставени во оваа глава ги надминаа очекувањата, укажувајќи на одреден континуитет на еретичките мотиви и тоа почнувајќи од доцната антика, преку Средниот век, па сè до 19 век.

Земајќи ги наведените две матрици како водич, нашите трагања исфрлија на површина неколку надгробни споменици од нови-

от век кои досега не биле обработувани во оваа сфера. Се надеваме дека приложената елаборација ќе покаже дека тие би можеле да се сметаат (засега барем потенцијално), за манифестации на богомилското или другите нему слични дуалистичко-еретички учења.

Свесни сме дека некои од долу прикажаните иконографски констелации се составени од елементарни симболи кои се универзални за човештвото и воопшто не се специфични само за манихејството, богомилството или другите сродни еретички учења. Нивниот композициски сооднос во рамките на споменикот исто така може случајно да коинцидира со овие догми, или поконкретно - со манихејскиот мит за спасот на душата. Но, оваа ситуација не треба да го обезвреднува значењето на добиените резултати. Овие, во моментов хипотетични толкувања, во други околности (на пример, присуство на поголем број новооткриени споменици со сродни и варијантни мотиви и композиции) може да стане база за многу поаргументирани тези.

Во наредните глави ќе претставиме неколку такви примери од подрачјето на денешна Македонија, Грција, Бугарија, Србија и Албанија. Нивниот одбир не е продукт на некакви систематски трагања низ оваа граѓа, туку најчесто плод на случајно добиена информација или увид во стручната литература. Оваа тема секако заслужува едно многу потемелно истражување кое би морало да се оствари на целата територија на Балканот, со примена на интердисциплинарниот и дијахронискиот концепт.

## 1. Македонија

Нововековните надгробни споменици во Македонија досега не се истражувани и публикувани посистематично. Познати се само неколку прелиминарни и патемни белешки од истражувачите кои се занимавале со оваа сфера во соседните земји. Како последица на ваквата состојба денес немаме доволен увид во изгледот на надгробните споменици од овој регион, па оттука не можеме да спроведеме посериозни истражувања на нашата тема.

Ш. Бешлагик, едниот од најревносните истражувачи на стекците, при своите активности во Македонија, случајно налетал на гробиштата во кумановското село Павлишевци. Спомениците му се виделе во одредена смисла слични на стекците, така што своите прелиминарни согледувања тој ги претставил во едната од своите статии.<sup>69</sup> Притоа направил и компарации со слични објекти од соседните региони (подрачјата на Старо Нагоричино, Кумановско; Скопска Црна Гора). Овие негови сознанија се однесуваат пред сè на морфо-

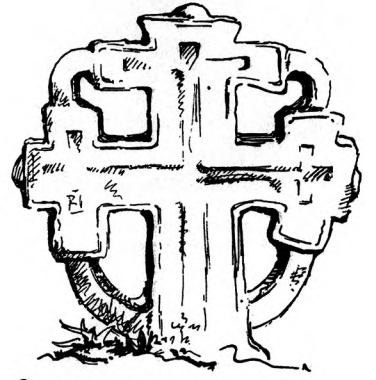
<sup>69</sup> Ш. Бешлагик, Ријетка ... , 258-272.



1



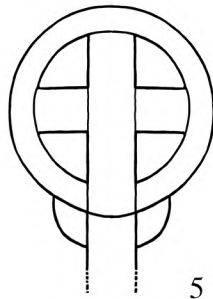
2



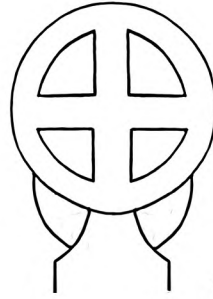
3



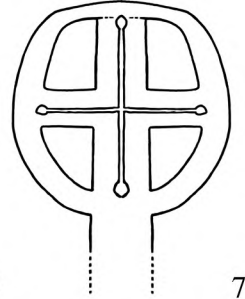
10



5



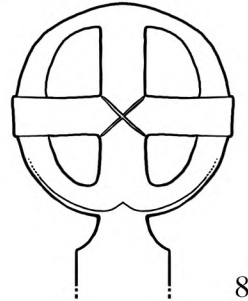
6



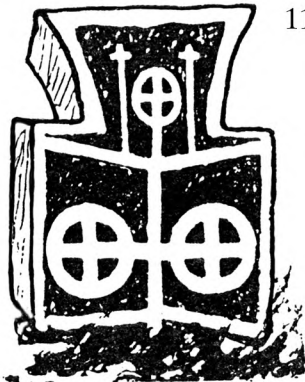
7



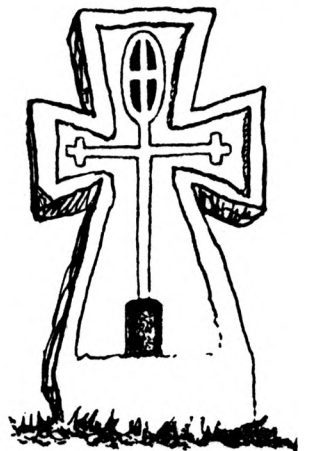
9



8



11



12

логијата на самите споменици, а многу помалку на иконографските елементи и нивните симболички значења. Оттука и заклучоците што ги изведува се далеку од сферите на религијата, а уште подалеку од какво било богомилско определување на овие споменици (особено земајќи го предвид скептичкиот однос на авторот во однос на богомилската теорија за стекците). Ова актуелизирање на врската *стекци - богомили - македонски нововековни надгробни споменици*, било доволен поттик, оваа статија, срамежливо или порешително да се најде како илустрација на евентуалната богомилска или централнобалканска генеза на стекците.

#### **- Неа Халкидона (Јаљанџик)**

Денешното село Неа Халкидона се наоѓа северозападно од Солун, на патот кон Јаница / Ениџе - Вардар, меѓу коритото на Вардар и селото Пела (локација на истоимениот антички град). Во близината на денешното село, во некогаш мочурлив терен, близу западниот брег на Вардар е зачувана црква и запуштени гробишта кои му припаѓале на старото македонско (според авторите "славофоно") село Јаљанџик. Н. Икономидис и А. Пранкалакис тука евидентирале неколку интересни камени надгробни споменици, дел од кои тогаш сè уште стоеле исправени.<sup>70</sup> Се издвојуваат две категории: една побројна, составена од 39 помали објекти во вид на рамнокрак крст и 16 поголеми, во вид на ажуриран круг со впишан крст. Поголемо внимание привлече втората група, составена од големи монолитни споменици (најголемиот со височина од околу два метра и дебелина од околу една педа). Според авторите, на нив не се присутни натписи, но затоа пак, се врежани бројни едноставни мотиви кои забележливо се разликуваат од другите, ним познати надгробни објекти од Грција. Сите се оформени во вид на ажурирани крстови, впишани во круг, изведени во разни големини и украсени со кругови или четириаголници, кои на секој крак се споени меѓу себе со линии (Т.LIV: **шеми 5-8**).

Во својот краток извештај авторите не приложуваат факти за датирање на спомениците, но патемно укажуваат на тоа дека во 19 и 20 век, жителите на селото Јаљанџик ги закопувале своите покојници на овие гробишта. Базирајќи се врз сведоштвата на старите жители, тие наведуваат дека тука, на едно гробно место се погребувале последователно по неколку покојници, при што гробот бил обележуван со по еден заеднички крст, порано изработуван исклучиво од дрво. Со оглед на трошноста, крстовите се постепено заменуваани со аналогни камени споменици. Наспроти хронолошката неопределеност, авторите пласираат хипотеза за можниот богомил-

<sup>70</sup> N. Οικονομίδης, Α. Πραγκαλάκης, Βογομιλικά ... , 13, 14.

ски карактер на овие споменици, поврзувајќи ги дури и со словенското племе Дрогувити и дрогувитската еретичка организација, која навистина се поврзува со овој регион. Како повод и евентуално оправдување за оваа теза, ја посочуваат забележливата сличност на основната схема на овие споменици со аналогни такви примероци, откриени во Бугарија и Босна, но и во Јужна Франција, Германија и Англија. Според нив, на богомилскиот карактер на стелите од Ја-љанџик упатува поврзувањето на спомениците од првите три наведени области со еретиците. Но, во оваа смисла тие ги изразуваат своите дилеми, поради фактот што такви споменици се присутни и на терени кои немале врска со ова учење.

Некрополата ја спомнува и Т. Главерис, при што наведува некои “претпоставки на археолозите” (нецитирани?), според кои камените крстови впишани во круг, им припаѓаат на гробови од 12 век кои се наоѓале во рамките на некаков, тука лоциран еретички манастир. Наводно, овие гробови биле уништени, при што нивните крстови секундарно ќе бидат употребувани за обележување на подоцнежните гробови. Авторот дава информации и за наведената црква, односно дека потекнува од 19 век и била посветена на апостолите Петар и Павле.<sup>71</sup>

Тука мора да се нагласи дека во однос на ова наоѓалиште ни беа достапни само прелиминарна или посредна литература во која не беа приложени поквалитетни илустрации на спомениците и друга неопходна документација. Врз основа на амбиенталните фотографии наведени од авторите, и во достапните статии од дневниот печат,<sup>72</sup> изработивме скици на 4 споменици (T.LIV:5-8). И покрај ваквиот несоодветен квалитет на достапната граѓа, се решивме во книгава да ги спомнеме овие наоди, како поттик за едно наредно подетално истражување. Од описот и фотографиите е јасно дека се работи за претставници на типот *круговидни и стеблести споменици*, наведени на почетокот од оваа глава.

## 2. Бугарија

На подрачјето на денешна Бугарија се вршени опсежни истражувања на нововековните надгробни споменици, кои покажаа дека, сред разните типови, и тука доминираат крстовидните, кои формираат две главни групи. Првата ја сочинуваат примери во вид на слободен крст со проширени краци (примери: T.LIV:9-12), додека втората - слични такви ажурирани споменици кај кои крстот е впишан

<sup>71</sup> Θ. Α. Γκλαβερης, Ο καπλος ... , 58.

<sup>72</sup> Статиите се по повод оштетувањата на некрополата при градежни работи.

во круг или во неправилен заоблен прстен (примери: **T.LIV:1-3**). Втората група се јавува и во неажурирани варијанти (**T.LIV:4**). Во обата случаја, основната композиција е дополнета со разни бразди, розети, полутопчести задебелувања, а неретко и со посложени претстави. По својата едноставност и релациите со прикажаната некропола од Јаѓанџик се издвојуваат примероците од околината на Софија во кои е доследно применет елементот *крст впишан во круг* (**T.LIV:4**).<sup>73</sup>

Особено се интересни неколку споменици од Софиско и Кустендилско, каде што на средината од крстовидните споменици е поместена силно схематизирана човечка фигура, која со раширените раце добива значење на крст (**T.LIV:9,11,12**). Во некои случаи, во вид на крст завршуваат и нејзините раце, додека во други тие се дополнети со розети или тркала (кругови со впишан крст). Согледувајќи ја оваа композиција низ една паралелна антрополошка и космолошка гледна точка, во неа може да се види антропоморфна фигура со макрокосмички размери која ги претставува, а веројатно и ги остварува трите клучни фази од соларниот циклус. Горната розета е изедначена со нејзината глава и го претставува пладневното сонце, додека двете странични розети го симболизираат изгревот и залезот на сонцето. Прикажани се во рацете на фигурата, за да се покаже дека таа го остварува движењето на сонцето низ вселената.<sup>74</sup> Видовме во претходните глави дека фазите од соларниот циклус се прикажувале околу врховните или небеските божества: кај Словените - Сварог, а кај Иранците - Зрван (стр. 157). Прикажавме неколку такви примери, присутни на стеќците (**T.XX:2,5,8**). Во тој контекст сме подготвени да ги протолкуваме овие мотиви и на спомениците од Бугарија - како орнаментиран дериват на некогашната митска слика на паганскиот или паганско-еретичкиот бог, "Господар на бесконечното време", во чија надлежност како водач на космичките циклуси влегувала и посмртната судбина на покојникот. На некогашниот еретички карактер на овие споменици, односно нивните прототипови, упатува и регионот од кој потекнуваат. Според историските извори, во средниот век тој бил значаен центар на дуалистичките ереси.<sup>75</sup>

На некои крстовидни споменици се врежани и други мотиви кои беа обработени во рамките на античките и средновековните надгробни споменици. За нас се интересни неколку примери на кои се јавува мотивот на пар стилизирани дрвја (близок на кавадаречките стели (спореди **T.LIV:10** со **T.III:4,5**) и хоризонталната цик-цак линија во долниот дел (пример: **T.LIV:10**), аналогна на прикажаната средновековна стела од Видинско (**T.LIII:5**).

<sup>73</sup> П. А. Петров, За някои ...

<sup>74</sup> Детално за оваа митска слика: Н. Чаусидис, Митските ... , 104 - 120.

<sup>75</sup> Е. Папазова, Богомилски ... , 26.



### - Провадија, близу Варна, Бугарија

При раскопувањето на темелите на старата црква во градот Провадија пред нејзиниот олтар е пронајдена надгробна плоча која денес се чува во градскиот музеј (Т.LIII:1,4). Долната зона ѝ е дополнета со релјефна композиција, во средната со врежан натпис на ерменски јазик и писмо, а во горната - орнаменти. Долното релјефно поле е исполнето со две, овојпат јасно претставени зимзелени дрвја (кипариси?) меѓу кои стои сложен растителен мотив (според толкувањето на авторот зумбули и лалиња). Во долниот дел, овој мотив е обликуван во вид на луковица, а горе разгранет со зрачести гранки или тенки ливчиња. Во центарот на ова растение се забележува розета која прилега на цвет или можеби на симболички приказ на некое зрачесто небеско тело (сонце, ѕвезда?). Плочата припаѓала на Хугас, син на Ованес, роден во село Акагар близу градот Хапан, во источна Ерменија, кој починал 1708 г. Споменикот се поврзува со ерменската колонија, доселена во градот Проварија во 1605 г. од Кафа, подоцна дополнета со доселеници од Персиска Ерменија. Според изворите, Ерменците во Провадија изградиле и молитвен дом, а потоа и црква. Колонијата ќе биде речиси сосем исселена во првата половина на 19 век.<sup>75a</sup>

Од приложеното е јасно дека во случајов не се работи за еретички споменик. Како што веќе видовме, причината поради која тука ја наведуваме се формалните сличности на претставениот релјеф со мотивите од некои кавадаречки стели, како и плочата од Ахил на Преспa (спореди: Т.LIII:4 со 2,3). Нејзиниот ерменски карактер ни дава можност, оваа сличност да ја оправдаме преку евентуалното присуство на некаква ерменска или персиска компонента и на двата постари примера од Македонија. Како што видовме, такви насоки ни даваат и историските извори: во случајот со Самоил, средновековните наводи за ерменското или персиското потекло на неговите родители, а во случајот со кавадаречките споменици, нивните типолошки врски со Мала Азија и вестите за миграции на население од Ерменија, Сирија, а подоцна и од Персија во централниот Балкан. Во оваа смисла секако е клучен фактот дека Ерменците се сметаат за едни од главните носители на дуалистичките ереси, кои при своето доселување на Балканот, а во тие рамки и во Македонија, ќе ги пренесат овие верски учења од Блискиот Исток (види стр.102).

### 3. Србија

Како и во претходните примери, и сред српските нововековни надгробни споменици изработени од камен, се издвојуваат два најфреквентни типа. Едните се помали, со деформирана крстовид-

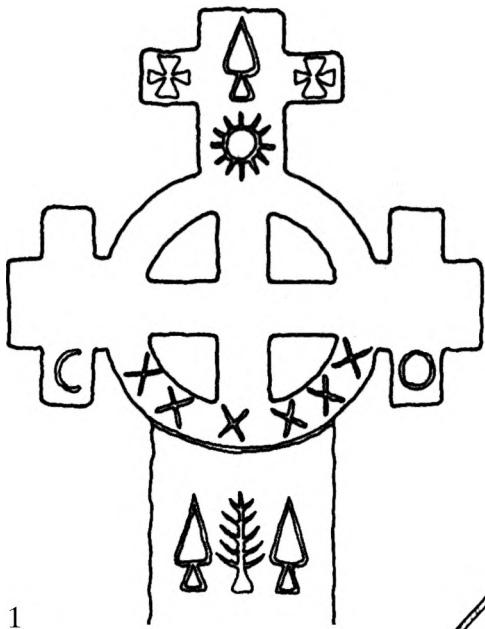
<sup>75a</sup> А. Марос, Исчезналата ..., 98 - 101, Обр. 7.

на форма (пример: **T.LV:3**), а другите - во вид на ажуриран крст впишан во круг (**T.LV:1,2**). Обата типа претставуваат плочи, вертикално издигнати над гробот. Предната страна им е дополнета со врежани натписи и орнаменти, сред кои се јавуваат и мотиви кои според наше мислење некогаш имале одредено симболичко значење. Токму на неколку такви примери им посветуваме внимание, со оглед на нивната сличност со иконографијата на кавадаречките стели и на стекците.

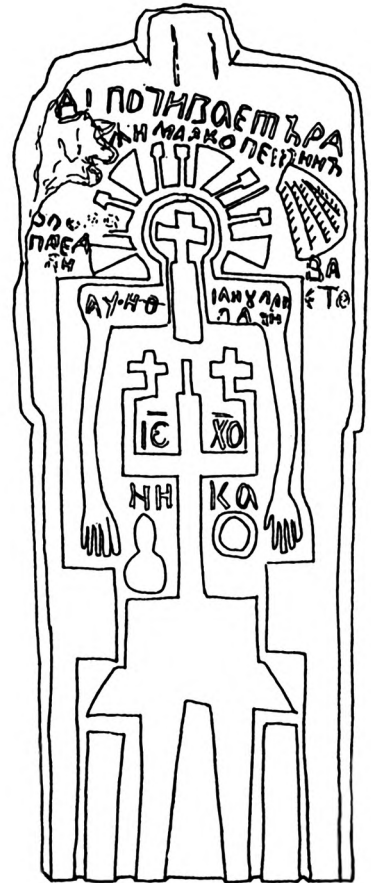
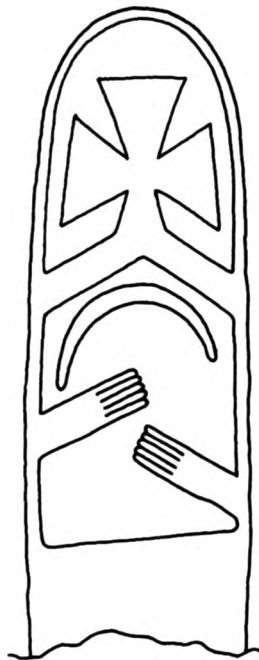
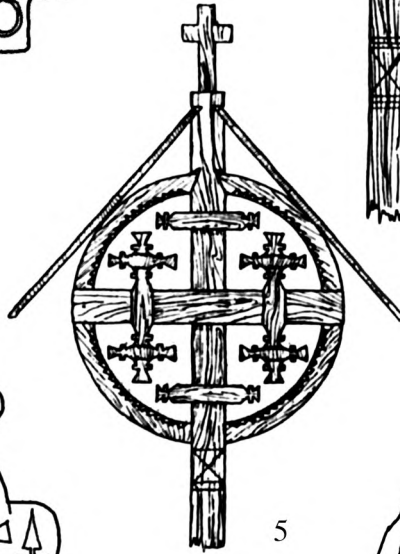
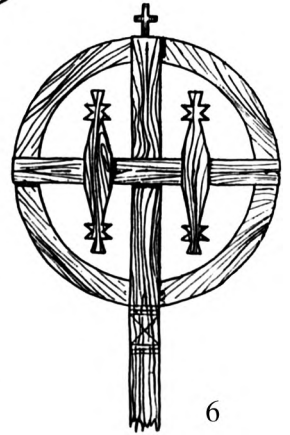
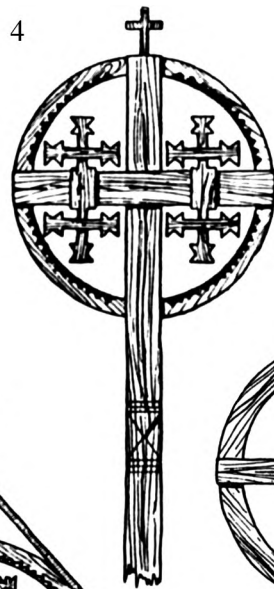
Особено е интересен еден споменик од **Власотинце (T.LV:1)**, со доста сложена форма. Долниот дел му е оформен во вид на стела, а горниот - во вид на перфорирано тркало кое на врвот и на двете бочни страни е дополнето со по еден крст. Под тркалото се врежани три претстави на стилизирано дрво - страничните зимзелени, а централното веројатно листопадно, со назначени гранки. На долниот дел од тркалото се ритмично распоредени мотиви во вид на "х", а на страничните крстови - круг од едната и "с" од другата страна (полна и млада месечина?). На горниот крст е врежан круг со зраци (сонце), а над него уште едно зимзелено дрво, придружено со два крста.

Мора да признаеме дека случајно или не, оваа констелација одлично се вклопува во манихејските концепти за спас на душата што детално ги претставивме при обработката на кавадаречките стели. Тука се присутни истите мотиви, повеќе или помалку слично изведени: зимзелено дрво, месечина, сонце, тркало (спореди со **T.III** и натаму). Целата композиција може да се прочита како претстава на "Тркалото за црпење на душите", при што дрвјата во долниот дел би ја претставувале земната фаза од егзистенцијата на човекот (**T.VIII**; види и текст на стр. 59). Средната зона - со младата и полна месечина, би била меѓуфазата во која душите се преселуваат на месечината, таа се полни и патува до сонцето. Сонцето, како претпоследен стадиум на ова патување е претставено на базата од крстот во горната зона. Дрвото врежано во крстот - највисокиот иконографски мотив на споменикот би требало да го симболизира спасот на душата, изедначена со "Дрвото на светлината" (спореди со **T.III:1,2**). Познати ни се и други споменици со слична глобална концепција, од кои наведуваме уште еден, датиран 1852 г. во кој доминираат крстовидните мотиви, при што е изоставена младата месечина (**T.LV:2**).<sup>76</sup> Наведените елементи се застапени на уште еден споменик од истото подрачје, каде што наместо тркало, како база се појавува крстот (**T.LV:3**). Како и во првиот пример, и тука на врвот од композицијата е присутно крвче, од страните е полната и младата месечина, додека сонцето е застапено во пар, врежано во внатрешното поле (изгрев и залез?). Тука е прикажано и едно зимзелено

<sup>76</sup> Други примери: Н. Дудић, Стара ... , Т. 224.



4



дрво, се чини поместено под кров. Овој мотив одразува стремеж да се прикаже *дрво сместено в куќа*, што интерферира со мотивот на *дрвјата прикажани под арки* од кавадаречките стели (спореди со T.III:5). Доколку дрвото ја претставува душата, тогаш неговото присуство во куќа би можело да ја симболизира нејзината сместеност (веројатно и заробеност) во телото (за ова види стр. 74).

Приложуваме тука и неколку примери на *дрвени ажурирани надгробни споменици* во вид на столб со крст, впишан во круг, како илустрација на наведениот тип *балкано - карпатски круговидни и стеблести споменици* (T.LV:4,5,6). Тие го илустрираат изгледот на прототиповите на претходно прикажаните камени споменици од Србија, спомениците од Бугарија, како и камените крстови од Јаљанџик во Јужна Македонија (спореди со T.LV:1,2; T.LIV:1-4 и 5-8).

На неколку споменици од **Рударе, кај Лесковац**, датирани во средината на 19 век, се јавува и мотивот на стрелка, која, како што видовме, е мошне застапен на кавадаречките стели (спореди: T.LVI:10-14 со 1,2). Стрелката е комбинирана со месечев срп, розета, крст, а некогаш се чини и со стилизирани зимзелени дрвја кои се редуцирале во непрепознатливи триаголници. На еден споменик од околината на **Гуча** (T.LVI:11), стрелката е комбинирана со крст. Ова ни дава повод да проследиме уште една линија на континуитет меѓу ликовните мотиви на кавадаречките стели од римскиот период, стекците од средниот век и тука прикажаните споменици од 19 век. Во случајов тоа е *крстот со краци кои завршуваат во вид на стрелки*. Иако ретко, на кавадаречките стели е прикажан на калканот (T.LVI:1,2). На стекците е комбиниран со младата месечина (T.LVI:4,8), со оружјето и ластарите (T.LVI:9) или пак, е мултиплициран (T.LVI:4). На столбовидниот споменик од Гуча е поставен на дното (T.LVI:11). Предложивме во рамките на кавадаречките споменици, овој мотив да се идентификува со "светлосниот крст" присутен како симбол во манихејските и гностичките учења. При истражувањето на стекците, како поим го наведуваат и А. Соловјев и С. Х. Алиќ, но во рамките на спомениците не го поврзуваат со тука прикажаните крстови.<sup>77</sup> Го пронајдовме и на една раносредновековна плоча во Истра (T.LVI:3).

Уште два споменика од Србија се истакнуваат по својата длабоко обмислена иконографија и релациите со еретичко-дуалистичката симболика и идеологија.

Едниот е откриен во **Бараево, Близу Белград**, денес пренесен во Етнографскиот музеј во Белград (T.LV:8). Има големи димензии, а според натписот е подигнат во 1759 г. Станува збор за исклучително интересно иконографско решение. На стелата (која и самата, со своите контури изгледа сугерира на торзо со назначена гла-

<sup>77</sup> А. Соловјев, *Симболика ...*, 155-158; С. Н. Алиќ, *Bosanski ...*, 174.

ва) е прикажан човек во стоечка поза, со спуштени раце. Главата му е дополнета со зраци, а наместо лице е прикажан крст. Внатре во торзото се наоѓа уште еден крст, дополнет со идеограмот ИС-ХС-НИ-КА. Овој крст е антопоморфизиран, така што страничните краци му се претворени во подигнати раце кои наместо со дланки, повторно завршуваат со крстови, при што долу се надоврзува на нозете од фигурата.

При толкувањето на овој споменик, не би можеле да се задоволиме со концептите што ги предлагаат П. Милосављевиќ и Б. Габричевиќ, дека станува збор за случајно добиена комбинација на некој неук селски мајстор, или пак, резултат на некакви базични архетипски магиски мотиви кои во овој регион се привлекувале од предисторијата и антиката.<sup>78</sup> Сметаме дека зад оваа стела стои врвен духовник, претставник на некоја сè уште жива еретичка или полу-еретичка организација. Иако живеел во една провинциска средина, на прикажаниот надгробен споменик тој се обидел да ги претстави езотеричните претстави на своето учење. Можеби тоа го направил со сопствените, недоволно оспособени раце, а можеби и преку рацете на неукитот локален каменорезец. Сосем е јасно дека со тоа имал намера, постулатите на догмата што ја застапувал да ги материјализира во надгробен споменик, сфатен како идеограм кој ќе им испраќа пораки на минувачите.

Два елемента од иконографијата на овој споменик интерферираат со еретичко-дуалистичките догми. Едниот е *изедначувањето на главата со сонцето, дополнето со крст*, а втората - *присуството на две тела, едно во друго, при што внатрешното е повторно изедначено со крстот*.

Според масалијанските проповеди, "совршениот човек" не умира, туку како во сон се преобразува, отфрлајќи ја својата телесна облека (често прикажувана како глинена) и облекувајќи ја нетелесната, небеската, т.е. божествената. Притоа се потенцирало дека ваквото преобразување треба да настане уште на овој свет, преку практикувањето на разни постапки, пропишани од ова учење (молитва, проповеди, пост, чесност...). Како обележје на една ваква преобразба може да се сфати изедначеноста на прикажаната глава со сонцето и присуството на крстот во неа. Во прилог на тоа можат да се наведат доцно-манихејските традиции во кои Христос се поистоветува со "вечното" или "повеќеќракото сонце" (види: стр. 58). Според Евтимиј Зигабен, "совршените" не умираат туку *"како во сон и без напор ја соблекуваат земската и телесната облека и ја облекуваат бесмртната облека Христова и во царството божје преминуваат"*. На врската меѓу овие доктрини и обработуваните споменици укажува

<sup>78</sup> B. Gabričević, Studije ... , 78- 82.

присуството на овие догми и во словенските преводи на апокрифните книжевни дела од Балканот.<sup>79</sup>

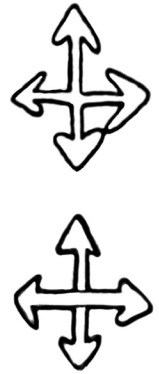
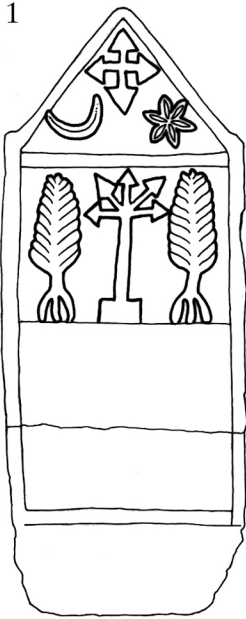
Присуството на крстот во главата и особено оној во торзото на фигурата, интерферира и со богомилските претстави (обично во релација со претходните), според кои во човековото тело ослободено од власта на Сатана се вселува Исус или Светиот дух. Во тој контекст, присуството на крстот во торзото на фигурата од Бараево треба да значи дека покојникот *го нашол Христа во себе*. Ова добро се вклопува во догмите на богомилите и другите средновековни еретици, кои го почитувале крстот не како предмет на кој бил распнат Христос, туку како крст кој го застапува него самиот - односно неговата нематеријална, небеска и божествена суштина. Често се прикажувал преку фигурата на самиот Христос кој прави крст раширувајќи ги своите раце. Како прилог на ова толкување, приложуваме една манихејска химна која говори за крстот како симбол на совршениот човек:<sup>80</sup>

*“Земиме го крстот на себе,  
Ослободиме се од светот  
Презриме го светот  
Оставиме го таткото и мајката  
Оставиме го братот и сестрата  
Победиме го стариот човек  
Сосидиме нов човек во себе”*

Исто толку фасцинантен по својата концепција, а во исто време и генијален во својата едноставност е и споменикот од **Недељица Доња** кај **Лозница (Т.LV:7)**. Изработен е во форма на издолжена плоча која на врвот завршува лачно. Во долниот дел се извајани две стилизирани раце кои како да влегуваат однадвор во иконографското поле, а над нив - млада месечина свртена со врвовите надолу. Над неа стои крст со проширени краци, чијшто долен крак се разгранува на два сегмента кои се втопуваат во рамката на стелата. Секако дека има неколку концепти низ кои може да се согледа и сфати оваа необична претстава. Ние ќе тргнеме од рацете, кои на целата композиција ѝ даваат карактер на човечко торзо, при што крстот добива значење на глава, а неговите долни два крака - рамења. Во оваа констелација, месечината се лоцира во пределот на градите, при што таа на целава, едвај сфатлива фигура ѝ влева макрокосмички димензии. Тоа ни дава за право да ја споредиме оваа

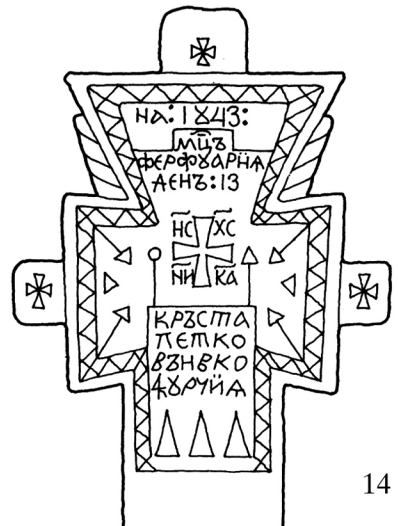
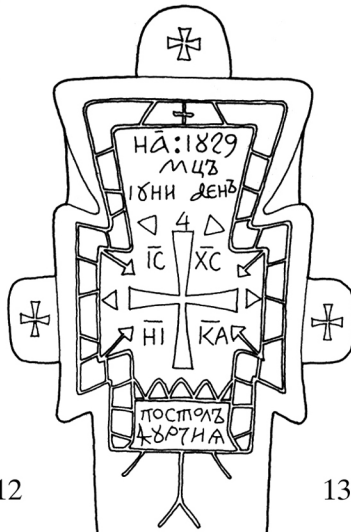
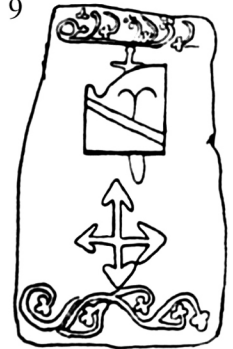
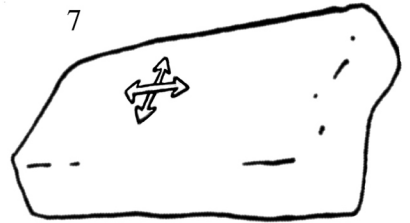
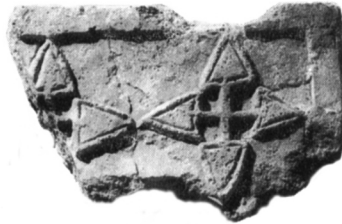
<sup>79</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 113, 118, 142; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 194, 197, цитат: 143; Д. Ангелов, Богомилството ... , 132,198; за апокрифите: Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , 73,74.

<sup>80</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II, 140; S. H. Alić, Bosanski ... , 181; цитат на песната според: А. Соловјев, Символика ... , 156.



5

6



претстава со веќе наведената епизода од *“Легендата за Тиверијадското Море”*, во која се претставува една космогонија и есхатологија, блиска на богомилската, а донекаде и на тука претставената. Станува збор за дејствието во кое Господ Саваот - “беспочетниот татко”, го создава светот од деловите на своето тело: *Исус од срцето, Светиот дух од устата, мразот од лицето, громот од гласот, молњата од словото, сонцето од внатрешноста на ризата (облеката), а месечината од своето лице* (види стр. 225).

Дуалистичките ереси во Србија доаѓаат од југ и од исток, односно пред сè од Македонија, за што, според некои истражувачи сведочи нивниот екстреман дуализам. Овој процес особено се засилува во 12 и 13 век, веројатно како последица на големите прогони на еретиците во Византија. За ова сведочат повеќе пишани извори кои конкретно се однесуваат на Србија. За последен пат се спомнуваат во изворите од 1411 г.<sup>81</sup> Тука прикажаните споменици потекнуваат од земја која имала непосредни географски и етно-културни врски со Босна. Оттука, овие споменици покажуваат и извесни сличности со стекците, многу понепосредни од другите тука наведени примери.

#### 4. Албанија

Камени споменици со мотиви аналогни на кавадаречките стебли и на стекците, пронајдовме и на територијата на Албанија, но, за жал, во оваа пригода не бевме во можност подетално да ги истражимо. Констатиравме неколку за нас интересни мотиви. На една четириаголна плоча отстрана е прикажан пар симетрично поставени стилизирани дрвја со птици на врвот, кои растат од розети впишани во круг. Во горната зона, меѓу дрвјата стојат астрални симболи - млада месечина, ѕвезда, розета. На дното се прикажани два триаголника свртени со врвот надолу (идеограми на земјата). На една друга слично организирана композиција, од обете страни, нагоре се протегаат брановидно извиени змии кои досегаат до една централно поставена фигура со раширени раце. Како што видовме, познати се и мотиви на лов на елен (Т.XXXVIII:9), на дланки (аналогни на стекците), како и мотив на млада месечина прикажана во вид на чун, во која стои стилизирано дрво.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 50, 51, 54, 105; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 270, 271.

<sup>82</sup> *Списание Monumentet, Tirane*, 1984/2; 1982/2.





# ЕПИЛОГ

## Гаснењето на богомилството

Во самиот темел на манихејството и на другите дуалистички доктрини родени во првите векови од новата ера стоел космополитскиот дух, принципот на отвореност кон други религии и концептот на спонтано заемно проткајување со нив. Како основно средство за ширење на своите доктрини, овие движења ја одбрале проповедта, односно моќта на “зборот” и “мислата”, остварени низ спомнатите принципи, а не “обредот” и “физичката сила”, спроведени преку оружјето и државните органи на власта.

Оттука, историјата на дуалистичките религиски движења воопшто и особено во Европа е трагична, проткаена со постојани критики, клевети, прогони и репресии. По здобивањето со статусот на официјална и единствена религија (првин во Рим и Византија, а потоа и во другите држави), официјалното христијанство прераснало во нивни главен прогонувач. Овој агресивен однос, придружен со блискоста меѓу двете религии, кај припадниците на дуализмот оформил став за “ортодоксните”, како свој најголем непријател.

Поради овие причини богомилството, како и пред тоа манихејството, ја презело улогата на алтернативна организација, секогаш опозиционо поставена во однос на официјалното христијанство. Сметаме дека е оправдано да се констатира оти, поради наведените околности, тоа набргу прераснало во “гето” во кое свое прибежиште наоѓале прогонетите, обесправените и маргинализираните, најразлични по своето етно-културно, социјално и религиско потекло. Благодареејќи на толерантниот принцип, ова движење апсорбирало во себе значителен дел од овие компоненти. Така, под штитот или етикетата “ерес” (или конкретно: богомилство, масалијанство, павликијанство, катарство, патаренство), во него можеле да егзистираат разни социјални, етно-културни и духовно-религиски компоненти, не сосем хомогенизирани во единствениот систем на ова религиско движење:

- Припадници на словенските популации;
- Разни други етнички групи (Ерменци, Ромеи... );
- Припадници на разни гранки на дуалистичките движења;
- Ортодоксни христијани со епитет на духовни, социјални или политички отпадници;

- Групи кои го задржале паганството или пак, двоверци кои поради принуда, формално го примиле христијанството.

Заедничка им била само некомпатибилноста во однос на устоличениот културен и духовен модел и моментната државна власт.

Нема да бидеме далеку од вистината ако, врз основа на изречените тези, заклучиме дека во Босна и околните региони, како и во некои други балкански подрачја, вклучително и Македонија, во текот на целиот Среден век цветала необична синкретистичка духовна култура. Неа би можеле да ја дефинираме како *одмината фаза на паганството, со типични обележја на народна култура (со доминантна словенска база), вклопено во тенка рамка на една доцнежна форма на дуалистичка (манихејско - богомилско - катарска) доктрина, со силни примеси на ортодоксното христијанство*. Ова била објективната “сума” или “резултанта” на балканската културно-историска и духовна констелација, која се појавувала секогаш и секаде каде што не била потиснувана од системот на ортодоксното христијанство поддржан од феудалната власт. Во овој комплекс (што би можеле да го наречеме *“средновековен духовен систем на масите”*), дури и дуалистичката компонента била туѓо тело.<sup>83</sup> Поради тоа, во турскиот период, со исчезнувањето на последните форми на дуалистичко-еретичките верски организации, од овој систем ќе започнат постепено да отпаѓаат и обележјата на дуалистичката догма.

Постојат показатели дека одредени територии на Балканот, а во тие рамки и Македонија, низ целиот Среден век не биле под суштинска, па ниту под формална контрола на ортодоксните црковни организации. Најчесто станува збор за подрачја, маргинални од геостратешки аспект, во кои немало материјална и општествено-политичка инфраструктура со која би се спроведувал системот на ортодоксните црковни организации. Богомилството (и сите други наведени компоненти што стоеле под неговата етикета или етикетата *еретици*), во овие региони успевале, не само да се одбранат од правоверните, туку да го доживеат и нивниот пад под моќта на новите владетели на Балканот - Османлиите.

*Каков бил ставот на богомилите во однос на новодојдените господари?*

*Дали можеби ги доживувале како противници на своите противници, па според тоа - свои заштитници, или во најмала рака како противници - помали од претходните?*

<sup>83</sup> Во врска со ова види: Д. Ангелов, Богомилството ... , 470.

*Како ја доживувале новата исламска вера што овие со себе ја носеле?*

*Можеби сметале дека, ако е различна од онаа на нивните главни опоненти, оти е и помалку туѓа на нивната?*

Но и исламот зад себе имал долга традиција на борби против дуалистичките доктрини и тие искуства на Балканот ги применил на суптилен начин. Драгоцени информации за ова имаме од историските извори поврзани со првите напади на Турците врз Босна. **Стефан Томашевиќ** - владетел на Босна во 60-тите години на 15 век, бранејќи ја својата наводна католичка припадност, го оправдувал својот неуспех со фактот дека Турците "им се додворуваат на селаните и во однос на нив се покажуваат како мошне љубезни и добри", па ветуваат голема слобода за секој кој ќе премине на нивна страна. Уште неговиот претходник крал **Томаш**, му се жалел на папата дека би сакал да поведе војна со Турците, но дека сам не може да војува со нив "поради манихеите" (еретиците во Босна) кои го сочинуваат речиси мнозинството на кралството и "повеќе ги сакаат Турците отколку христијаните".<sup>84</sup> Секако дека оваа начелно позитивна претстава на еретиците во однос на Турците и исламот, можеле да ја поткрепат и одредени формални аргументи, на пример, младата месечина со (или без) розета, како заеднички симбол, како и непочитувањето на сакралните слики.

Во науката се изнесени тези дека значителен или најголем дел од исламизираните балкански Словени, непосредно пред примањето на оваа вера биле богомили или припадници на некоја друга дуалистичка ерес.<sup>85</sup> Во прилог на тоа говори поклопувањето на балканските територии во кои денес или во минатото егзистирале енклави на исламизирано словенско население со регионите кои според историските и други сведоштва претставувале јадра на богомилството. Тука спаѓаат делови на Босна, Херцеговина и околните подрачја, делови од Западна и Јужна Македонија, регионот на Родопите во денешна Југозападна Бугарија, а веројатно и Санџак и Албанија.

Во прилог на оваа теза одат и други факти.

**Етнонимот Торбеши**, под кој и денес се подразбира исламизирано славофоно македонско население, некогаш било најгусто населено на подрачјето на Западна Македонија (Река, Жупа, Дримкол, Кичевија), околината на Скопје, Тиквешката област и Беровско.

Изнесени се претпоставки, прифатени од извесни истражувачи, дека овој етноним е настанат како словенски превод на нази-

<sup>84</sup> Д. Драгојловиќ, Крстјани ... , 112, 115. Слични коалиции меѓу еретиците и муслиманите против христијаните се познати и порано, како на пример сојузот на Арабјаните и павликијаните против Византија (Д. Драгојловиќ, Богомилство ... I, 186).

<sup>85</sup> Дискусии за овој афинитет: Д. Драгојловиќ, Крстјани ... , 133 - 138; Е. Ањичков, Манихеји ... , 146; Д. Ангелов, Богомилството ... , 457, 458; М. Ангеловска - Панова, Богомилството ... , 127-129.

вот на малоазиските *фундајајити*, најверојатно дуалистичка секта блиска или идентична со масалијаните, т.е. евхитите (базиран врз името на Маниевиот ученик Фонда или, помалку веројатно, на истоимениот италски град). Во Средниот век, овој назив добил паретимолошко толкување, поврзано со латинскиот корен *funda*, во значење на *торба* и најверојатно се користел како погрден апелатив за богомилите, кои често се движеле по патиштата носејќи со себе мала торба. Д. Драгојловиќ смета дека е поверојатно етнимот Торбеши да потекнува од *новатијани* - називот на една друга секта еретици (најверојатно масалијани) кои според него оставиле видливи траги во Македонија и Босна. Отец Пајсиј, кој во рацете го имал денес загубеното *Житие на Јован Владимир*, според кое е направен и неговиот грчки превод, спомнува дека во словенскиот оригинал, еретиците не се спомнуваат под називот масалијани (ниту богомили), туку *новатијани*. Во грчките извори тие се именувале како *катари* и *сакофори* (*saccophori*), исто така во значење на *торбаши*. Како што видовме, овој синоним соодветствува на македонскиот *торбеши*, но и на босанскиот верско-фолклорен термин *пртењаши*.<sup>86</sup> Постојат обиди, етнимот *Торбеши* и ова значење да се поврзат и со апелативот “кутугери”, за прв пат употребен за богомилите од копнената заднина на Солун, каде што се лоцира познатата дрогувитска еретичка заедница (види стр. 120).<sup>87</sup> Има и други обиди, називите на исламизираното словенско население да се поврзат со името на некоја еретичка секта. Таков е случајот со *потур* - *потурица* кој се врзувал со *патарени* - едниот од синонимите за *катари*.<sup>88</sup>

Веќе наведовме дека при пописите што Турците ги извеле на Балканот во текот на 15 век, во нивните пописни книги (дефтери) се јавува името **Ахријан**, во некои случаи како лично име, а некогаш и додадено на личните имиња, наместо татково. Евидентирано е кај жители со христијанска и со исламска вероисповест. Такви примери се евидентирани во Босна, Албанија, Македонија и Родопскиот крај на денешна Бугарија. Во повеќе случаи, луѓето забележени под оваа име, одразуваат висок или привилегиран општествен статус. Во пописните документи од 16 век, ова име престанува да се појавува.<sup>89</sup>

Со називот *Ахријан* во бугарскиот јазик до неодамна бил означуван *Бугарин* кој се *потурчил*, т.е. го *примил исламот*. Заедно со аналогниот по значење *Помак*, тој се користел на територијата на Родопите, каде што била сконцентрирана најголемата група исламизирано население во Бугарија. Потеклото на овој збор се бара во

<sup>86</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... I*, 69, 78, 88; Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 75, 76; Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митолугомена ...*, 127; Д. Ангелов, *Богомилството ...*, 301.

<sup>87</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилство ... II*, 83, 84; М. Ангеловска - Панова, *Богомилството ...*, 210 - 212.

<sup>88</sup> Д. Драгојловиќ, *Крстјани ...*, 134.

<sup>89</sup> А. Стојановски, *За една ...*, 242 - 246.

разни поими и јазици (старобалкански етноними, турско-арапски и грчки зборови). До скоро доминирал ставот дека потекнува од грчкиот *αχρειος*, во словенските јазици често преведуван со pejоративни значења (*нечестив, безвреден, бесполезен, неспособен*), или пак, од арапскиот *ahara-jan*, во значење на оној кој последен и нерадо го примил исламот. Секако заслужува внимание и тезата дека овој назив може да се базира и врз *аријан - аријанец*, во значење на *припадник на аријанската ерес*.<sup>90</sup> Доколку оваа теза се покаже како точна, тогаш наведените имиња во турските пописни книги би укажувале на *богомилите* или пошироко *луѓе со еретичка припадност*. Сходно фактите запишани во нив, тие би морале да бидат припадници на ереста и тоа најверојатно во некоја преодна фаза. Конкретно, тука од една страна мислиме на нивната, или еретичката припадност на нивните родители нешто пред запишувањето, или пак, на нивната таква припадност во текот на пописот, но со стремез или ветување дека набргу потоа ќе го примат исламот. Во прилог на ова би одел нагласениот општествен статус на неколку од познатите носители на ова име, земајќи ја предвид сосем логичната практика, Турците да им даваат разни привилегии на оние христијани што ќе го примеле исламот, или барем ќе го најавеле тоа (доделување имоти и одредени општествени функции).

Постојат исто така и податоци во прилог на преминот на еретиците кон католичката и православната вероисповест. За преминот кон католицизмот нè известуваат повеќе извори кои се однесуваат на Босна и на регионите околу долниот тек на Дунав. Постојат факти дека еретиците - павликијани од Бугарија (главно населени во областа Тракија) се преселиле во Северна Бугарија и таму преминале кон католицизмот. Се спомнува една голема кампања водена од страна на францисканските монаси, во која за 50 дена наводно биле покатоличени 200 000 еретици (веројатно и православни).<sup>91</sup>

Но, оваа тема заоѓа зад нашите моментни научни компетенции, во сфери кои би можеле поаргументирано да се расветлат во специјални интердисциплинарни истражувања на историската, етнологската и лингвистичката граѓа.

Во повеќе наврати, во оваа книга се занимававме со трагите на богомилството во фолклорот. Се обидовме да анализираме, компарираме и толкуваме разни преданија, топоними и антропоними зачувани во етнографската граѓа која се однесува, пред сè, на јужнословенските народи. Затоа наместо поглавјето за **трагите на дуалистичките ереси во фолклорот**, кое вообичаено се појавува во монографиите за богомилството, тука само ќе наведеме неколку наслови од оваа област кои во последниве години се публикувани во

<sup>90</sup> А. Стојановски, За една ... , 242, 247 - 249.

<sup>91</sup> За територијата на Босна: Д. Драгојловиќ, Крстјани ... , 114; Бугарија: Д. Ангелов, Богомилството ... , 451, 459.

нашата средина. Во нив ќе ги најдете цитирани и другите - постари и понови релевантни наслови за оваа тема.

Современите истражувања на оваа тема во рамките на Македонија ги започа **Д. Драгојловиќ**,<sup>92</sup> кој тргнувајќи од своите базични познавања на еретичките учења, втемелени врз пишаните извори и средновековната апокрифна книжевност, се упати во потрага по нивните остатоци во усната народна книжевност на Македонија - некогашна лулка на богомилството. Набргу му се придружи и **В. Стојчевска - Антиќ**, која дотогаш познатата и публикувана граѓа ја дополни со нови македонски примери (преданија, сказни).<sup>93</sup> Како плод на оваа соработка се појави заедничка монографија во која дотогаш проучуваните фолклорни примери беа ставени во релација со своите некогашни изворници - средновековните апокрифни книжевни дела, при што во нив беше повторно оценето присуството на еретичките компоненти.<sup>94</sup> Неодамна, беше одбранета докторската дисертација на **М. Ангеловска - Панова**, во која едно поглавје, насловено *Богомилството во народната култура*, претставува синтеза на досегашните истражувања од оваа област. Во неа е собран и интерпретиран нов материјал, објавен во поновата литература.<sup>95</sup>

Во изминативе децении, на оваа тема е собран доволен материјал, кој заслужува, низ една современа научна методологија да се собере и организира во засебна монографија која би била посветена на трагите на дуалистичките ереси во македонскиот или пошироко во балканскиот фолклор.

\* \* \*

*Во Македонија и регионите околу неа, дуалистичките религии се провлекувале низ маргините на пишаните историски извори. Затоа во нив има премалку и особено премалку точни и релевантни податоци, врз основа на кои денес би можела да се напише нивната историја. Оскудноста и двосмисленоста на овие факти им оставала преголем простор на предубедувањата на истражувачите и на научните школи на кои им припаѓале. Овие предубедувања, често базирани врз пристрасноста кон некој етнички, културен ентитет, религиски или научен концепт, непотребно го стеснувале погледот и пристапот на истражувачите, насочувајќи ја нивната методологија во одредена, најчесто однапред поставена теза и цел. Овие тези, поради авторитетот зададен од нивната старост или прочуе-*

<sup>92</sup> Д. Драгојловиќ, Богомилски ... ; Д. Драгојловиќ, Богомилство ... II.

<sup>93</sup> В. Антиќ, Богомилството ... ; В. Антиќ, Дуалистички ... ; В. Антиќ, Мотивот ... ; В. Антиќ, Низ страниците ... , поглавјето *Дуалистички елементи во фолклорот* , стр. 272 - 305. За други наслови види: М. Ангеловска - Панова, *Богомилството ...* , (библиографија).

<sup>94</sup> Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, *Митологумена ...* .

<sup>95</sup> М. Ангеловска - Панова, *Богомилството ...* , 180 - 205.

## Епилог

носта на нивните творци и школи, воспитаа цели генерации нови истражувачи, формирани со однапред дефинирани “објективни претстави” во однос на овој проблем. Низ сиве овие “школи” и “концепти” се провлекува принципот на “една единствена - јасно определена вистина”, која, се разбира, може да егзистира само доколку ги побие или барем ги негира останатите.

Оваа книга се стреми да ја надмине ваквата ситуација. Нејзиниот профил и структура се плод на две компоненти:

Првата е нејзино **семе** и нејзин **корен** - тоа се **археолошките и воопшто материјалните наоди**, кои ја одиграа улогата на **нови факти**, како импулс за поинаква точка на гледање. Оттука, тие се и **темел** на оваа книга.

Втората компонента е нејзино **стебло** и **крв** - тоа е **принципот на надополнување и проткајување на вистините**, кој одигра улога на поврзувач и организатор на фактите и теориите, различни по своето потекло, карактер и значење. Тие се и **костур** на оваа книга.

**Плодот** на овие две компоненти е оваа книга во вашите раце. За неа ќе зборува или нема да зборува **Бесконечното време** и **Вие** како дел од него.





# КАТАЛОГ НА ИЛУСТРАЦИИ

## **T.I Кавадаречка група надгробни споменици - избор**

## **T.II Кавадаречка група надгробни споменици - карта на наоѓалиштата на кои се пронајдени**

### **T.III**

#### **Кавадаречка група надгробни споменици:**

1. Кавадаречки крај. Н. Вулиќ, Спом ..., 77/137.
2. Околина на Кавадарци. Н. Вулиќ, Спом ..., 77/144.
3. Кавадаречки крај. Н. Вулиќ, Спом ...,77/141
4. Кавадаречки крај. Н. Вулиќ, Спом ...,77/133.
5. "Белград", Кавадарци. Ж. Винчиќ, 1 000 години ... , Т. XII-3.
6. Село Крушица, Св. Николе. Н. Вулиќ, Спом ..., 77/398.
7. Капител, римско време, "Пештерица", Прилеп. К. Кепески, Villa... , 152-Т. III.
8. Капител, римско време, с. Крњево, Кавадарци. Според документација на З. Георгиев, Скопје.

### **T.IV**

#### **Кавадаречка група надгробни споменици:**

1. Близу Кавадарци. Н. Вулиќ, Спом ..., 58/88.
2. "Овчаров Гроб", с. Брушани, Кавадарци. Ж. Винчиќ, 1000 години... , поглавје VIII: Т. IX - 2.
3. Кавадарци. Н. Вулиќ, Спом ..., 55/148.
4. Околина на Кавадарци. Н. Вулиќ, Спом. 77/140.
5. "Градот - Грамада", с. Ресава, Кавадарци. И. Микулчиќ, Една античка... , Т.1-2.
6. Село Канатларци, Прилеп. Н. Вулиќ, Спом ..., 77/352.
7. "Гавалица", Кавадарци. Н. Вулиќ, Спом ..., 77/136.
8. Околина на Кавадарци. Н. Вулиќ, Спом ..., 55/163.
9. "Овчаров Гроб", с. Брушани, Кавадарци. Ж. Винчиќ, 1 000 години... , поглавје VIII: Т. IX - 5.

### **T.V**

#### **Кавадаречка група надгробни споменици - варијанти на мотивот стрелка**

### **T.VI**

#### **Кавадаречка група надгробни споменици - мотиви од внатрешноста на фронтоните.**

**T.VII**

1. Ликовни претстави на текстил од манихејскиот манастир во ујгурската престолнина Кочо (Qocho), среден век. E. Esin, *The Conjectural ...*, Pl.II/b.
2. Детал: човечка фигура од која растат плодови од калинка.
3. Детал: душите на починатите се возат во месечевиот чун.

**T.VIII**

**Кавадаречка група надгробни споменици:**

1. "Базен", Долни Дисан, Неготино. Ж. Винчиќ, 1 000 години... , поглавје VIII: T.XII-4.
2. с. Долни Дисан, Неготино. Ж. Винчиќ, 1 000 години... , поглавје VIII: T.XII-5.
3. с. Ресава, Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 77/165.
4. с. Тремник, Неготино. Ж. Винчиќ, 1 000 години... , поглавје VIII: T.X-3.
5. "Белград", Кавадарци. Ж. Винчиќ, 1 000 години... , поглавје VIII: T.X-1.
6. "Крстопат", с. Долни Дисан, Неготино. Ж. Винчиќ, 1 000 години... , поглавје VIII: T.XII-4.
7. "Матичански Дол", с. Дреново, Кавадарци. Ж. Винчиќ, 1 000 години... , поглавје VIII: T.XII-2.
8. с. Дреново, Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 55/146.
9. "Грамафе", с. Бегниште, Кавадарци. Ж. Винчиќ, 1 000 години... , поглавје VIII: T.XII-1.

**T.IX**

**Кавадаречка група надгробни споменици:**

1. Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 55/149.
2. Околина на Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 77/134.
3. Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 55/156.
4. Околина на Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 77/155.
5. Село Бегниште, Кавадарци. Н. Вулић, Спом... 77/109.
6. Околина на Кавадарци. Н. Вулић, Спом... 77/158.
7. с. Горни Дисан, Неготино. Н. Вулић, Спом... 77/121.
8. с. Горни Дисан, Неготино. Н. Вулић, Спом..., 77/119.
9. с. Бегниште, Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 58/105.

**T.X**

**Кавадаречка група надгробни споменици:**

1. Село Ресава, Кавадарци. Б. Драгоевиќ - Јосифовска, Неколку... , 407.
2. Село Попадија, Велес. Н. Вулић, Спом..., 77/362.
3. Кавадарци. Ж. Винчиќ, 1 000 години..., поглавје VIII: T.XI-1.
4. Околина на Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 77/132.
5. Село Бегниште, Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 77/110.
6. Каменен споменик со непозната датација и намена, Барово, Неготино. Според докуменацијата на В. Лилчиќ, Скопје.

**T.XI**

**Римски надгробни споменици, Мала Азија:**

1. Apollonia, Kuchuk Kabaja. Monumenta... IV, Pl.46:205.
2. Doryleum, Matulip, Monumenta... V, Pl.26: 67 (2).
3. Apollonia, Kuchuk Kabaja. Monumenta ... IV, Pl.46:207.
4. Laodicea Combusta, Kadyn Khan, Monumenta... I, 142: 264.
5. Dionisopolis, Ortakoy. Monumenta... IV, Pl.61:300.
6. Axylon, Mermer Yaila. Monumenta... I, 177: 338.
7. Axylon, Chesmeli Zebir. Monumenta... I, 182: 349.

**T.XII**

**Римски надгробни споменици:**

1. Dionysopolis, Bahadinlar. Мала Азија. Monumenta... IV, Pl.58:281 (2)
2. Bourges, Франција. В. Gabričević, Studije... , 33: sl. 1.
3. Босански Петровац, Босна. I. Čremošnik, Narodna... , 224: Sl.1:3.
4. Leon, Франција. В. Gabričević, Studije... , 38: sl. 2b.
5. Leon, Франција. В. Gabričević, Studije... , 38: sl. 2a.
6. Nimes, Франција. В. Gabričević, Studije... , 56: sl. 6.

**T.XIII**

**Земјоделски орудија на надгробните споменици (компарации):**

1- 4. Мотиви од стекци, доцен среден век, Босна и Далмација. М. Wenzel, Ukrasni ... , T.LXIV:23,22,21,18.

**5-10. Мотиви од кавадаречките надгробни споменици (види: T.IX). Мотиви од римските надгробни споменици во Мала Азија:**

11. Laodicea Combusta, Ladik. Monumenta ... I, 147:274.
12. Dorylea, Ilkburun, Monumenta ... V, Pl.30: 89.
13. Laodicea Combusta, Seraionu. Monumenta ... I, 82:158.
14. Axylon, Cheshmeli Zebir. Monumenta ... I, 178: 340.
15. Akmonia, Calkoy. Monumenta ... VI, Pl.49:275.

**T.XIV**

**Мотив на арки со човечки фигури (компарации):**

1,2,3. Мотиви од кавадаречките надгробни споменици (види: T.III:1,2; T.IX:5).

**Мотиви од римските надгробни споменици во Мала Азија:**

4. Laodicea Combusta, Kadyk Khan, Monumenta ... I, 83: 168.
5. Laodicea Combusta, Ladik. Monumenta ... I, 59: 108.
6. Laodicea Combusta, Kadyk Khan, Monumenta ... I, 68: 127.

**Компарација на фигури од надгробните споменици:**

7. Околина на Кавадарци. Н. Вулић, Спом..., 77/132.
8. Laodicea Combusta, Kadyk Khan, Monumenta... I, 50: 90.

**T.XV**

**Карта: правци на пренесување на дуалистичките религиски учења.**

**T.XVI**

**Карта: Јадро и експанзија на Индо-аријците**

(според: Е. Е. Кузьмина, Откуда ... ).

**T.XVII**

**Карта: Претпоставени јадра и територии на дуалистичките еретички заедници во Македонија.**

**T.XVIII**

1,3,4. Раносредновековни бронзени предмети, 7 век, Велестино, Тесалија. Цртежи според фотографии кај J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , Taf.1,3).

2,5. Мотив од сребрена плочка, 8 век п.н.е. Луристан, Иран. (Музеј во Синсинати, САД). Мифы ... Т.1, 467.

**T.XIX**

1. Мотив од сребрена плочка, 8 век п.н.е. Луристан, Иран. (Музеј во Синсинати, САД). Мифы ... Т.1, 467.

2. Фибула (детал - издолжена плочка), 6-7 век, Дубовац, Војводина. Z. Vinski, O palazima ... , T. XVII: 7; J. Werner, Neues ... , Taf. 30: 1.

3. Метална плочка, 7 век. Велестино, Тесалија, Грција. J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...* , Taf.3:7.
4. Раносредновековен накит, Франција. G. Wild, *Vogumilen ...* , 140- Abb.27.
5. Фибула (детал - издолжена плочка), 6-7 век, Мала Азија. J. Werner, *Neues ...* , Taf. 30: 2.
6. Фибула (детал - издолжена плочка), 6-7 век, Бела Црква (Weibkirchen). J. Werner, *Neues ...* , Taf. 28: 13.
7. Фибула (детал - издолжена плочка), 6-7 век, Прахово, Србија. М. Ђ. Janković, *Podunavski ...* , 250 - T.XVI: 12.
8. Фибула (детал - издолжена плочка), 6-7 век, Lezhe, Албанија. F. Prendi, *Nje varreze ...* , T. XX; фото: F. Stamati, *Disa aspekte ...* , 6 - 493: 3b.
9. Фибула (детал - издолжена плочка), 6-7 век, Lezhe, Албанија. F. Prendi, *Nje varreze ...* , T. XX; foto: F. Stamati, *Disa aspekte ...* , 6 - 493: 3a.

#### T.XX

1. Метална плочка, 7 век. Велестино, Тесалија, Грција. J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...* , Taf.3:7.
2. Релјеф врз каменен надгробен споменик, Доцен среден - Нов век, Ступа, Неум, Босанско Приморје. M. Wenzel, *Ukrasni ...* , T.LXXXVI-11.
3. Мотив од вез, етнографија, Русија, Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...* , 523.
4. Фибула (детал - издолжена плочка), 6-7 век, Дубовац, Војводина. Z. Vinski, *O palazima ...* , T. XVII: 7; J. Werner, *Neues ...* , Taf. 30: 1.
5. Релјеф врз каменен надгробен споменик, Доцен среден - Нов век, Gornji Studenci, Ljubuški, Херцеговина. M. Wenzel, *Ukrasni ...* , T.LXXX - 24.
6. Мотив од вез, етнографија, Русија, Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...* , 503.
7. Фибула (детал - издолжена плочка), 6-7. век, Lezhe, Албанија. F. Prendi, *Nje varreze ...* , T. XX; фото: F. Stamati, *Disa aspekte ...* , 6 - 493: 3b.
8. Релјеф врз каменен надгробен споменик, Доцен среден - Нов век, Клашник, Вишеград, Босна. M. Wenzel, *Ukrasni ...* , T.LXXX - 23.
9. Релјеф врз каменен надгробен споменик, Доцен среден - Нов век, Селине, Имотски, Далмација. M. Wenzel, *Ukrasni ...* , T.LXXXVI - 18.
10. Мотив вгравиран врз прстен (детал од посложена композиција), 13 - 14. век, Косовско - Метохиска област. B. Radojković, *Nakit ...* , sl. 64.
11. Графит вртан на фреска, 13 - 14 век, црква Св. Георгиј, Г. Козјак, Штип, Македонија. Б. Алексова, *Епископијата ...* , сл. 160.
12. Мотив од вез, етнографија, Русија. Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...* , 391.
13. Мотив од вез, етнографија, Русија. Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...* , 495.

#### T.XXI

- 1, 2, 12. Изглед и детали од прстен, 12-13 век, Лешје, Србија. B. Radojković, *Nakit ...* , 101- 48; sl.37.
- 3, 4, 14. Изглед и детали од прстен, 15 век, Косово. B. Radojković, *Nakit ...* , 120- 64; sl. 53.
5. Мотив изгравиран на глава од прстен, Среден век, Рудина, Стари Костолац, Србија. М. Поповић, В. Иванишевић, *Град ...* , сл.24:1 .
6. Детал од римски надгробен споменик (кавадаречка група), село Крушица, Св. Николе, Македонија. Н. Вулић, *Спом ...* , 77/398.
- 7, 13. Релјефен мотив од надгробен споменик (стеќици), Среден век, Купрес, Босна. Š. Bešliagić, *Kupres ...* , 51: sl.29.
8. Релјефен мотив од надгробен споменик (стеќици), Среден век, Горани, Херцеговина. M. Wenzel, *Ukrasni ...* , T. XXXIV:26.
9. Релјефен мотив од надгробен споменик (стеќици), Среден век, Циста, Имотски, Далмација. M. Wenzel, *Ukrasni ...* , T. XXXIX:36.

## Каталог на илустрации

10. Релјефен мотив од надгробен споменик (стеќци), Среден век, Лединац, Мостар, Херцеговина. M. Wenzel, *Ukrasni ...* , Т. XXXIV:27.

11. Графит вртан на фреска, 13 - 14 век, црква Св. Георгиј, Г. Козјак, Штип, Македонија. Б. Алексова, *Епископијата...* , сл. 160.

### T.XXII

1. Метална плочка, 7 век. Велестино, Тесалија, Грција. J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...* , Taf.3:7.

2. Мотив од сребрена плочка, 8 век п.н.е. Луристан, Иран. (Музеј во Синсинати, САД). Мифы ... Т.1, 467.

3. Детал од култен предмет ("standard"), 1. милениум п.н.е., Луристан, Иран. A. Parrot, *Assur ...* , 131: 153.

4. Детал од култен предмет ("standard"), почеток на 1 милениум п.н.е., Луристан (Археолошки музеј, Техерен), Иран. J.- L. Huot, *Iran ...* , sl.113.

5. Фибула, Ран среден век, Табинген. H. Kühn, *Die germanischen ...* , Taf. 103: 40,7.

6. Фибула, Ран среден век, Fridaythorpe. H. Kühn, *Die germanischen ...* , Taf. 103: 40,4.

### T.XXIII

1. Мотив од дрворезба, руски фолклор. Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Руси ...* , 305.

2. Метална плочка, 7 век. Велестино, Тесалија. J. Werner, *Slawische ...* , Taf.1:4.

3. Камена скулптура, Месопотамија, Сумерска цивилизација. A. Parrot, *Sumer ...* , Fig, 277.

4. Детал од појасно јазиче, 7-8 век, Tisavarkonj. J. Ковачевиќ, *Аварски ...* , 175 сл.111.

5. Детал од појасно јазиче, 7-8 век, Tisavarkonj. Gli Avari ... , 198 -Tav.2 / 4.

6, 12. Мотив од релјеф, Сумерска цивилизација (прва пол. на 3 мил. п.н.е.), Tell Obeid, Месопотамија. A. Parrot, *Sumer ...* , 133 - Fig, 161:c.

7. Десна страна на двојна фигура од каменен релјеф, Среден век, екстериер на црквата Св. Никола во Нир, Матка, Скопје. (*цела фигура, види тука: T.XXIV:3*) В. Лилчиќ, *Матка...* , 101 - сл. 55.

8. Детал од појасно јазиче, 7-8 век, Vanbalma - Czebe puszta, Унгарија. Gli Avari ... , 177, 178. (*цела фигура, види тука: T.XXXII:2a*)

9. Метална плочка, 6-7 век, Скибинци, Украина. Съкровище... , кат. бр.37.

10. Детал од златна фалера, Северски Курган, антички период, Скитско - Сарматска култура. М. И. Ростровцев, *Сарматские...* , 53 - Таб. 4.

11. Детал од појасно јазиче, 7-8 век, Pohorelice, поранешна Чехословачка. J. Ковачевиќ, *Аварски ...* , фотографии меѓу стр.144 и 145.

12. Мотив од метален сад, 9 век. Nagy Szent Miklos, Унгарија. Л. Дончева - Петкова, *Митологични ...* , 109: Обр. 82.

13, 14. Мотиви од метален сад, 9 век. Nagy Szent Miklos, Унгарија. Л. Дончева - Петкова, *Митологични ...* , 110 - Обр. 83, 84.

15. Сиден живопис, 19 век, црква во Лешко, Благоевград, Бугарија. *Славянские древности ...* 2, 278.

### T.XXIV

1, 2. Дрвен сандак, околу 9 век, Terasina, Италија. В. Ангелов, *Българска ...* , Обр. 1, 2.

3. Детал од каменен релјеф, Среден век, екстериер на црквата Св. Никола во Нир, Матка, Скопје. В. Лилчиќ, *Матка...* , 101 - сл. 55.

4. Мотив врежан врз дрвен музички инструмент, 12 век, Новгород, Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Руси ...* , 271, 272.

5. Каменен релјеф, 10 век, Државен историско-археолошки музеј, Херсонес, Северно Прицрноморје. Г. К. Вагнер, *Скульптура...* , 16:8.

6. Мотив од дрвена резбарена врата, 14 век. Хрељова црква, Рилски манастир, Бугарија. Д. Друмев, А. Василев, *Резбарско ...* , 41.

**T.XXV**

1. Релјефен мотив од надгробен споменик (стеќици), Среден век, Варошиште, Рогатица, Босна. М. Wenzel, *Ukrasni ...* , Т. LXXIII:13.
- 2, 3. Графити вцртани во камен, Среден век, Плиска, Бугарија. Д. Овчаров, *Български ...* , Т. LXXXV:1; Т. LXXXVII:1.
- 4, 5. Мотиви од медалјони, среден век, германски културен круг, Данска. D. Ellmers, *Zur Ikonographie ...* , 282-Abb.95; 234-Abb.35.
6. Каменен надгробен споменик, доцен среден век, Милићи (кај манастирот Студеница), Србија. Н. Дудић, *Стара ...* , Т.123: 287.
7. Бронзен амулет, Ран среден век, Варна, Бугарија. Р. Рашев, *Модел...* , 43: Обр. 5а.
8. Бронзен амулет, Ран среден век, Варош, Прилеп, Р. Македонија. Љ. Џидрова, *Толкување...* , 248: сл.2.
9. Метални релјефни предмети, Ран среден век, Бискупија, Книн, Далмација J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...* , Taf.4.
- 10, 11. Бронзени амулети, Ран среден век, околина на Браничево, Србија. В. Иванишевиќ, *Амулети ...* , 104-а, 104-б.

**T.XXVI**

1. Релјефно обработен камен (детал), Среден век, Leszno pri Kartuzi (Groz - Iesen, Rosenberg, Прусија), Северна Полска. Музеј во Гданск, Полска. А. Гейцор, *Митологија ...* , 210 - Обр. 25.
2. Релјефно излиена метална плочка, 7 век. Велестино, Тесалија, Грција. Цртеж според: J. Werner, *Slaw. Bronzefig. ...* , Taf. 3: 8.
3. Графит вцртан на фреска, 13 - 14 век, црква Св. Георгиј, Г. Козјак, Штип, Македонија. Б. Алексова, *Епископијата...* , сл. 160.
4. Графит вцртан во тула, Среден век, Преслав, Бугарија. Д. Овчаров, *Български ...* , Т. LXXXVIII:2.
5. Детал од камениот идол од реката Збруч, Среден век, Украина, (Археолошки музеј во Краков, Полска). Цртеж според фотографии Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Руси ...* , Рис. 50; 51.
6. Релјефен мотив од надгробен споменик (стеќици), Среден век, Добро Поље, Трново, Босна. М. Wenzel, *Ukrasni ...* , Т. CXII:18;
7. Релјефен мотив од надгробен споменик (стеќици), Среден век, Бољуни, Столац, Херцеговина. М. Wenzel, *Ukrasni ...* , Т.XCVII:3.
8. Мотив од народен вез, 19 век, Русија. Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Славян ...* , 487.
9. Мотив од народен вез, 19 век, Русија. Г. С. Маслова, *Орнамент ...* , 109: Рис.53-б.

**T.XXVII**

- 1, 2, 3. Ранословенска фибула (и детали), 6-7 век, Неа Анхиалос, Тесалија, Грција. J. Werner, *Neues...* , Taf. 29:4.
4. Мотив на фреско-живопис од цоклата (детал), 15 век, црква Св. Богородица Милостива, Преспа, Егејска Македонија (Грција). Г. Суботиќ, *Охридската...* , 38 - сл. 15. (*целата претстава - тука Т.XL:4*)
- 5, 6. Ранословенска фибула (и детал), 6-7 век, Мала Азија. J. Werner, *Neues ...* , Taf. 30: 2.
7. Ранословенска фибула (лик од внатрешното поле на полукружната плочка), 6-7 век, Lezhe, Албанија. F. Prendi, *Nje varreze ...* , Т. XX; фото: F. Stamat, *Disa aspekte ...* , 6 - 493: 3б.
8. Ранословенска фибула (лик од внатрешното поле на полукружната плочка), 6-7 век, Дубовац, Војводина. Фибула, 6-7 век, Z. Vinski, *O nalazima ...* , Т. XVII: 7; J. Werner, *Neues ...* , Taf. 30: 1

**T.XXVIII**

1. Глава од бронзена игла, Епоха на металите, Istebne - Hradok, Словакија. M. Novotna, Die Brozenadeln ... , 30 - Abb. 1:3.
2. Метална плочка, 7.век. Велестино, Тесалија, Грција. J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , Taf.3:7.
3. Култен реквизит "бајрак", набоден на погача и накитен со јаболка. Балкански фолклор (схематски приказ).
4. Сефирот - Дрво, гравура од "Philosophia sacra" на Роберт Фланд (1626). P. Кук, Дрво ... , сл. 13.
5. Фибула, 6-7 век, Дубовац, Војводина. Z. Vinski, O nalazima ... , T. XVII: 7; J. Werner, Neues ... , Taf. 30: 1
6. Дијаграм на кабалистичкото Дрво на животот. P. Кук, Дрво ... , 197.
7. Схема: Можна реконструкција на иконографската матрица на фибулите.
8. Фибула, 6-7.век, Мала Азија. J. Werner, Neues ... , Taf. 30: 2
9. Светското дрво Игдрасил, илустрација на Старата Еда, 18 век. E. Neumann, The great mother ... , 249 - Fig.55.

**T.XXIX**

**Раносредновековни метални јазичиња за појас (7 - 8 век):**

1. Opovo. D. Mrkobrat, Arheološki ..., T.CXV:7.
2. Tiszafüred. E. Garam, Das awarenzeitliche ... , Taf.209:10.
3. Silazi (Zalau / Zilah). Gli Avari ... , 198 - Tav.2: 3.
4. Dvory nad Žitavou. J. Zaboјnik, K problematike ... , 284-Taf.5-14:1
5. Nove Zamky. J. Zaboјnik, K problematike ... , 284-Taf.5-14:2.
6. Mödling. J. Zaboјnik, K problematike ... , 284-Taf.5-14:3.
7. Čierny Brod. Z. Čilinska, Kov ..., 46: 34.

**T.XXX**

**Раносредновековни метални јазичиња за појас (7 - 8 век):**

1. Mistelbach. J. Zaboјnik, K problematike ... , 284-Taf.5-14:5.
2. Mödling. J. Zaboјnik, K problematike ... , 284-Taf.5-14:6.
3. Leobersdorf. J. Zaboјnik, K problematike ... , 290-Taf.11-15:2.
4. Leobersdorf. J. Zaboјnik, K problematike ... , 284-Taf.5-14:4.
5. Tiszafüred. E. Garam, Das awarenzeitliche ... , Taf.216:1.
6. Tiszafüred. E. Garam, Das awarenzeitliche ... , Taf.211:9.
7. Tiszafüred. E. Garam, Das awarenzeitliche ... , Taf.219:7.

**T.XXXI**

**Раносредновековни метални јазичиња за појас (7 - 8 век):**

1. Obid, Nove Zamky. Z. Čilinska, Kov ..., 47:36.
2. Szebeny. E. Garam, Avar ..., Pl.VIII:5.
3. Szebeny. E. Garam, Avar ..., Pl.IX:11.
4. Homokmegy - Halom. E. Garam, Avar ..., Pl.II:6.
5. Szebeny. E. Garam, Avar ..., Pl.X:7.
6. Cifer - Pac, Trnava. Z. Čilinska, Kov ..., 46:35.
7. Radvan nad Dunajom - Žitovska Ton. Z. Čilinska, Kov ..., 47:37.

**T.XXXII**

**Раносредновековни метални јазичиња за појас (7 - 8 век):**

- 1a, 16.** Tisavarkonj. (**1a:** Gli Avari ... , 198-Tav.2 4; **16:** J. Ковачевић, Аварски ... ,175-сл.111). **2a, 26.** Banbalma - Czebe puszta. Gli Avari ... , 177,178.



**Т.ХХХИИ**

**Раносредновековни метални јазичиња за појас (7 - 8 век):**

- 1а, 1б. Tiszafüred. Цртеж според: E. Garam, Das awarenzeitliche ... , насловна страна; Abb.93 1/496.
- 2а, 2б. Komarno - Lodenice. J. Zaboјnik, K problematike ... , 286-Taf.7-22:5.
3. Tiszafüred. Цртеж според: E. Garam, Das awarenzeitliche ... , Taf.210:3; Taf.154 - Grab. 1149:5b.
4. Деталъ од појасно јазиче, Pohorelice. F. Daim. Awarenforschungen ... , 747, Taf.33-B-10.

**Т.ХХХИВ**

**Релјефни мотиви од камени надгробни споменици (стеќици), Среден век:**

1. Бољуни, Столац, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraѕni ... , T.LXXVI:6.
2. Опличиќи, Столац, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraѕni ... , T. LXXV:3.
3. Бољуни, Столац, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraѕni ... , T.LXXVI:10.
4. Проклетница, Коњиц, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraѕni ... , T.C:10.
5. Деталъ, од релјефна декорација на бронзена рака, 6 - 7 век, Романија. D. Kidd, The Velestinon ... , 515 - Fig.4.
- 6, 7. Мотиви од дрвен сандаќ, околу 9 век. Teracina, Италија. В. Ангелов, Българска ... , Обр. 2.

**Т.ХХХV**

1. Релјефен мотив од каменен надгробен споменик (стеќици), Среден век, Дуго Поље, Блудиње, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraѕni ... , T.LXXVI:11.
2. Метална апликација, Среден век, Урал / Западен Сибир. Финно - угри ... , T.XCVIII-30.
3. Метален приврзок, Среден век, Сязнега, Русија. E. A. Рябинин, Зооморфные ... , 106-IX/1.
4. Релјеф во камен, римска епоха, Прилеп, Македонија. А. Цермановиќ, Неколико... , 116/7.
5. Бронзена матрица, антички период, Југоисточна Тракија. И. Венедиков, Раждането... , 167/16.
6. Деталъ од црковна врата, резбарена во дрво, XV-XVI век, манастир Слечче, Р. Македонија (Музеи на Македонија - Скопје).
7. Деталъ од сандаќ резбарен во дрво, околу 9 век, Teracina, Италија. Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 71- Обр. 58.
8. Релјефен мотив од каменен надгробен споменик (стеќици), Среден век, Убоско, Љубиње, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraѕni ... , T.LXXVI:7.
9. Деталъ од црковна врата, резбарена во дрво, 12-13 век, црква Св. Никола Болнички, Охрид, Р. Македонија. Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 35-Обр.32.
10. Релјефен мотив од каменен надгробен споменик (стеќици), Среден век, Бољуни, Столац, Херцеговина. А. Венас, Stećci ... , 17.
11. Релјеф во камен, екстериер на црквата во манастирот Калениќ, 15 век. М. Кашанин, Камена ... , сл. 72.
12. Мотив од сребрен сад, 9-10 век, Укан, Вятская губерния. Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 28-Обр.18.
13. Декорација на шлем, Ран среден век, Vendel. K. Böhner, Die frühmittelalterlichen ... , 715-28/2.

**Т.ХХХVI**

1. Деталъ од мермерна конзола, Кнежев двор, Дубровник, 15 век. V. Matić, Zaboravljena ... , sl. 4.
2. Релјеф во камен, екстериер на црквата во манастирот Калениќ, Србија. 15 век. М. Кашанин, Камена ... , сл.69.

## Каталог на илустрации

3. Мотив од иконостас во дрворезба, Св. Марина, Пловдив, 1854 г. Д. Друмев, А. Василев, Резбарско ... , 62.
4. Релјеф од каменен надгробен споменик (стеќци), Среден век, Подградиње, Хутово, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. LXVI:13.
5. Детал од метално јазиче за појас, 7- 8 век. Banbalma - Czebe puszta. Gli Avari ... , 177,178 (целиот предмет, види тука: Т. XXXII:2a).
6. Метална плочка, 7 век, Велестино, Тесалија. J. Werner, Slawische... , Taf. 1:3.
7. Бронзена апликација, Среден век, Омелино, Прикамје. Л. В. Чижова, Ко вопросу ... , 82, рис. 1/2.

### Т. XXXVII

#### Црква Св. Георгиј, село Горни Козјак, Штип, Р. Македонија:

- Фреско-композиција "Христос Антифонитис", 13 век (фотографија од документацијата на Завод за заштита на спомениците на културата на Македонија).
- Графити врежани во фреската, крај на 13 - први децении на 14 век. Според: Б. Алексова, Епископијата... , сл. 160.

### Т. XXXVIII

1. Графити врежани во фреска, црква Св. Георгиј, Горни Козјак, Штип, Р. Македонија, 13 - 14 век. Б. Алексова, Епископијата... , сл. 160.
  2. Релјеф врз каменен надгробен споменик, среден век (?), Akhlat, Анадолска Турција. E. Esin, The Conjectural ... , Pl. IV/c.
  9. Мотив сликан на карпа (детал), Среден век, Tren, Албанија. Dj. Bošković, Reflexions ... , 174 - Fig.3.
- Релјефни мотиви од надгробни споменици (стеќци), Среден век:**
3. Луг, Требиње, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. CXII:22.
  4. Непознато наоѓалиште (Босна, Херцеговина?). М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. CXII:6.
  5. Залом, Невесиње, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. CXII:21.
  6. Черин, Мостар, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. CIX:21.
  7. Добро Поље, Трново, Босна. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. CXII:18.
  8. Мокро, Лиштица, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. CXII:17.

### Т. XXXIX

#### Релјефна плочка, 10 век, Шумен, Бугарија:

- 1, 2, 3. Фотографија, цртеж, детал. P. Georgiev, The Shoumen ... , 45 - Fig.1, насловна страна на списанието.
4. Релјефно излиена метална плочка, 7 век. Велестино, Тесалија. Цртеж според: J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , Taf. 3: 3.3

### Т. XL

1. Релјефна плочка, 10 век, Шумен, Бугарија (цртеж на главата): P. Georgiev, The Shoumen ... , 45 - Fig.1.
- 2, 3. Мотиви од метален сад, 9 век (детали), Nagy Szent Miklos, Унгарија. Л. Дончева - Петкова, Митологични... , 110 - Обр. 83, 84. (целите фигури, види тука: Т. XXIII:13,14).
4. Мотив од фреско-живопис од цоклата (детал), 15 век, црква Св. Богородица Милостива, Преспа, Егејска Македонија (Грција). Г. Суботиќ, Охридската ... , 38 - сл. 15.
5. Амулет, Среден век, Преслав, Бугарија. P. Рашев, За езическия... , 132 - Обр. 3: г.
6. Метален предмет (амулет?), Ран среден век, античка Баргала, Штип, Р. Македонија. З. Белдедовски, Словенски ... , 176 - Сл. 4.
7. Сребрен приврзок, 10 век, Гнездов, Русија. В. В. Седов, Восточные... , табла со фотографии во боја меѓу стр. 96 и 97.
8. Мотив од камена пластика, 12 век, црква на манастирот Студеница, Србија. J. Магловски, Студенички ... , 20 - сл. 6.

9. Претстава од амулет, Среден век, Преслав, Бугарија. Р. Рашев, За езическия ... , 132 - Обр. 3: а.
10. Детал од декорацијата на средновековен ракопис, 14 век, Новгород, Русија. Н. К. Голейзовский, Семантика ... , 218 - Рис. 107.
11. Мотив од појасна тока, Ран среден век, Acquasanta, Ascoli Piceno, Италија. G. Anibaldi, J. Werner, Ostgotische ... , Taf. 39: 1a.
12. Врежана декорација врз гривна (детал), Среден век, Новгород, Русија. М. В. Седова, Ювелирные ... , Рис.41/12.

#### **T.XLI**

**Дрвен сандак од Терачина, Италија, околу 9 век (денес во "Palazzo Venecija" - Рим):**

1. Челна страна (фотографија: Н. Мавродинов, Старобългарско ... , 76- Обр. 69).
- 2, 3. Бочни страни (фотографија: В. Ангелов, Българска ... , Обр. 1,2).

#### **T.XLII**

**Влезни двери во црквата Св. Никола Болнички, резбарено дрво, 12-14 век, Охрид, Р. Македонија (фотографија: В. Ангелов, Българска ... , Обр. 4).**

#### **T.XLIII**

- 1, 2. Мотиви од дрвен сандак, околу 9 век. Teracina, Италија. В. Ангелов, Българска ... , Обр. 2.
3. Мотив од влезни двери во црквата Св. Никола Болнички, резбарено дрво, 12-14 век, Охрид, Р. Македонија. В. Ангелов, Българска ... , Обр. 4.
4. Мотив од влезни двери во црквата Св. Никола Болнички, резбарено дрво, 12-14 век, Охрид, Р. Македонија. Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , 35 - Обр.32.
5. Мотив од влезни двери од црквата на манастирот Трескавец, резбарено дрво, 15-16 век, Прилеп, Р. Македонија. Уметничкото... , 286.
6. Мотив од влезни двери од црквата на манастирот Слџпче, резбарено дрво, 15-16 век, Прилеп, Р. Македонија. Д. Корнаков, Македонска... , 16.
7. Мотив од влезни двери од црквата на манастирот Слџпче, резбарено дрво, 15-16 век, Прилеп, Р. Македонија (Музеи на Македонија - Скопје).
8. Релјефен мотив од каменен надгробен споменик (стеќици), Среден век, Убоско, Љубиње, Херцеговина. М. Wenzel, Ukrasni ... , T.LXXVI:7.
9. Релјефен мотив од каменен надгробен споменик (стеќици), Среден век, Дуго Поље, Блџдиње, Херцеговина. М. Wenzel, Ukrasni ... , T.LXXVI:11.
10. Релјефен мотив од каменен надгробен споменик (стеќици), Среден век, Бриштаница - Д. Храсно, Хутово, Херцеговина. М. Wenzel, Ukrasni ... , T.LXXV:12.

#### **T.XLIV**

1. Фреска "Визијата на Св. Петар Александриски", 13 век, Св. Богородица Перивлепта, Охрид, Р. Македонија. Ц. Грозданов, Студии ... , 106 - сл.19.
2. Фреска "Ариј во устата на огромниот Ад", почеток на 19 век., црква Св. Архангели, манастир Св. Наум, Охрид. Ц. Грозданов, Свети Наум... , 108 - сл.88.
3. Фреска "Визијата на Св. Петар Александриски", 14 век, Св. Софија, Охрид. Ц. Грозданов, Охридското ... , 70 - сл.15.
4. Фреска, "првиот Екуменски собор", 14 век, Св. Софија, Охрид. Ц. Грозданов, Охридското ... , 71 - сл.16.
5. Фреска, "вториот Екуменски собор", 14 век, Св. Софија, Охрид. Ц. Грозданов, Охридското ... , 71 - сл.16.

**T.XLV**

**Сцена “Св. Наум прогонуван од богомилите”:**

- 1, 2. Фреска (и скица на композицијата), почеток на 19 век, црква Св. Архангели, манастир Св. Наум, Охрид. Ц. Грозданов, Свети Наум ... , 99 - сл.75.
3. Сцена од иконата “Св. Наум - живот и чуда”, околу 1780 г., Св. Никола Геракомија, Охрид (фото: Музеи на Македонија - Скопје).
4. Сцена од бакрорезниот отисок “Св. Наум - живот и чуда” на Христифор Жефарович, Виена, 1743 г. Ц. Грозданов, Свети Наум ... , 186 - сл.172.

**T.XLVI**

1. Фреска “Богородица со Христос”, прв слој: околу 1045 г., катедрала Св. Софија, Охрид.
2. Фреска “Богородица со Христос”, втор слој: 13 век, катедрала Св. Софија, Охрид (П. Миљковиќ - Пепек, Материјали ... , 50 - сл.9).
3. Фреска “Јавување на премудроста на Св. Јован Златоуст”, околу 1045 г., катедрала Св. Софија, Охрид. Ц. Грозданов, Студии ... , 38,39 - сл.2.
4. Сиден мозаик, Богородица, 11 век, катедрала Св. Софија, Киев, Украина. В. Н. Лазарев, Мозаики ... , 28 - Рис. 2.

**T.XLVII**

**Фреска “Богородица со Христос” (детал), прв слој: околу 1045 г., катедрала Св. Софија, Охрид:**

1. Сегашна состојба на фреската со постојниот неутрален ретуш.
2. Ликот со оштетувањата (без ретушот).
3. Ликот со делумно реставрираните оштетувања.
4. Ликот со целосно реставрирани оштетувања. Сликите 2, 3, 4 претставуваат компјутерски обработена фотографија (Н. Чаусидис).

**T.XLVIII**

4. Детал од гравура на сребрен прстен, турско средновековје, Кратово, Македонија. Е. Манева, Средновековен... , 139, Т.96-26/3.

**Релјефни мотиви од камени надгробни споменици (стеќици), Среден век:**

- 1,2,3,8,9. Радимља, Столац, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т.LXXXV: 9,10,11,4,8.
5. Ротимља, Столац, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т.LXXXV:5.
6. Трново, Сараево, Босна. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. LXXXV:7.
7. Радимља, Столац, Херцеговина. А. Benac, Stećci ... , 25.
10. Мокро, Лиштица, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т. LXXXV:6.
11. Премилово Поље, Љубинџе, Херцеговина. А. Benac, Stećci ... , 27.
12. Ходово, Столац, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т.XC:18.
13. Циста, Имотски, Далмација. А. Milošević, Stećci ... , 47/60-4.
14. Дерани, Хутово, Херцеговина. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т.LXIX:18.

**T.XLIX**

- 1-а,б,в,г. Сребрен прстен, турско средновековје, Кратово, Македонија. Е. Манева, Средновековен... , 139, Т.96-26/3.

8. Каменен релјеф, временски неопределен, Лениште, Прилеп, Р. Македонија. Н. Вулић, Спом. ... XCVIII, 76/ 159.

10. Мотив од каменен надгробен споменик, Нов век, Недељница Горња, Лозница, Србија. Н. Дудић, Стара ... , Т.132/ 296.

**Релјефни мотиви од камени надгробни споменици (стеќици), Среден век:**

2. Ловреч, Имотски, Далмација. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т.LXXIX:1.
3. Сливно Равно, Имотски, Далмација. М. Wenzel, Ukraѕni ... , Т.LXXIX:21.

4. Љубомишље, Жепа, Босна. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXIX:22.
5. Некук, Столац, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXIX:17.
6. Равно, Купрес, Босна. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXVII:24.
7. Г. Малован, Купрес, Босна. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXVII:29.
9. Дрежница, Мостар, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraſni ... , XXXIII:10.

#### T.L

3. Мотив од влезни двери на црквата во манастирот Трескавец, резбарено дрво, 15-16 век, Прилеп, Р. Македонија. Уметничкото ... , 286.
  4. Мотив од влезни двери на црквата во манастирот Слепче, резбарено дрво, 15-16 век, Прилеп, Р. Македонија. Д. Корнаков, Македонска ... , 16.
  8. Мотив од влезни двери во црквата Св. Никола Болнички, резбарено дрво, 12-14 век, Охрид, Р. Македонија. В. Ангелов, Българска ... , Обр. 4.
  10. Релјефен мотив од каменен надгробен споменик, 11- 13 век, Afion, Kara Hisar, Анадолска Турција. E. Esin, The Conjectural ... , PL.VII-b.
- Релјефни мотиви од камени надгробни споменици (стеќици), Среден век:**
1. Бриштаница - Д. Храсно, Хутово, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXV:12.
  2. Ходово, Столац, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXVI:1.
  - 5, 7. Глумина, Хутово, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXVI:2,3.
  6. Сливно Равно, Опuzен, Босанско Приморје. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXVI:4.
  9. Бистрина - Ошља, Неум, Босанско Приморје. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXV:11.
  11. Циста, Имотски, Далмација. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXXV:11.

#### T.LI

1. Римски надгробен споменик од "кавадаречката група" (детал), околина на Кавадарци. Н. Вулић, Спом ... ,77/133.
2. Релјефен мотив од каменен надгробен споменик, 11. - 13. век, Afion, Kara Hisar, Анадолска Турција. E. Esin, The Conjectural ... , PL.VII-b.
3. Релјефна плоча од камен, 10 век, црква Св. Ахил, остров Ахил, Мала Преспа, Македонија (денес во Грција). N. K. Μουτσοπουλος, Η βασιλικη ... , 89/78.
- 4, 5. Детали од релјефната плоча од црквата Св. Ахил, остров Ахил, Мала Преспа, Македонија (денес во Грција). N. K. Μουτσοπουλος, Η βασιλικη ... , 257/214; 256/213.

#### T.LII

1. Детал од релјефната плоча од црквата Св. Ахил, остров Ахил, Мала Преспа, Македонија (денес во Грција). N. K. Μουτσοπουλος, Η βασιλικη ... , 256/213.
2. Декоративен мотив, 10 век, Египет. Л. А. Лелеков, Искусство ... , 61/5
3. Камена декорација на христијански храм, 12 век, Владимир, Русија. Л. А. Лелеков, Искусство ... , 61/5.
4. Мотив изведен во метал, Постсасанидски период (8 - 9 век).А. Лелеков, Искусство ... , 61.
11. Мотив од народен вез (19 - почеток на 20 век), Русија. В. А. Городцов, Дако-сарматские... , 14 - Рис.10.
12. Мотив од народен вез (19 - почеток на 20 век), Русија. Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 489.
13. Детал, од релјефна декорација на бронзена рака, 6 - 7 век, Романија. D. Kidd, The Velestinon ... , 515 - Fig.4.

#### **Релјефни мотиви од камени надгробни споменици (стеќици), Седен век:**

5. Убоско, Љубиње, Херцеговина. A. Benac, Stećci ... , 21.
6. Убоско, Љубиње, Херцеговина, M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXVIII:3.
7. Подградиње - Г. Храсно, Хутово, Херцеговина. M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXVIII:2.
8. Убоско, Љубиње, Херцеговина, M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXVII:12.
9. Убоско, Љубиње, Херцеговина, M. Wenzel, Ukraſni ... , T.LXVIII:1.

10. Ждријеловичи - Љубомир, Требиње, Херцеговина. M. Wenzel, Ukrasni ... , T.LXVI-II:4.

#### T.LIII

- 1, 4. Каменен надгробен споменик, 18 век, Провадија близу Варна, Бугарија. А. Марос, Исчезналата ... , 99 - Обр. 7.
2. Римски надгробен споменик од "кавадаречката група" (детал), околина на Кавадарци. Н. Вулић, Спом...,77/133.
3. Релјефна плоча од камен (детал), 10 век, црква Св. Ахил, остров Ахил, Мала Преспа, Македонија (денес во Грција). Ν. Κ. Μουτσοπουλος, Η βασιλική ... , 89/78.
- 5, 6. Каменен надгробен споменик, 14 век, Грци, Видинско, Бугарија. К. Миятевџ, Старобългарски ... , 255/135,136.
7. Столбовиден камен, недатиран, Грци, Видинско, Бугарија. К. Миятевџ, Старобългарски ... , 255/134.

#### T.LIV

##### Камени надгробни споменици, Нов век:

1. Равна, Годечко, Бугарија. П. А. Петров, За някои ... , 207 - Обр.21.
2. Каленовци, Годечко, Бугарија. П. А. Петров, За някои ... , 188 - Обр.2.
3. Горни Лозен, Софија. П. А. Петров, За някои ... , 206 - Обр.20.
4. Големо Малово, Бугарија. П. Петров, Кръговидни ... , 23 - 9.
- 5,6,7,8. Камени надгробни споменици (скици според фотографии), Нов век (?), село Јаљанцик (Халкидона), Егејска Македонија (денес во Грција). Ν. Οικονομιδης, Α. Πραγκαλακης, Βογομιлика ... , 13; Θ. Α. Γκλαβερης, Ο καμπος ... , 58; фотографии од дневен печат.
9. Сливница, Софија, Бугарија. П. А. Петров, За някои ... , 212 - Обр.29.
10. (оброчен каменен споменик), Сумер, Михајловград. П. А. Петров, За някои ... , 205 - Обр.16.
- 11, 12. Долна Грашица, Кустендил, Пиринска Македонија (денес во Бугарија). П. А. Петров, За някои ... , 211 - Обр.27,26.

#### T.LV

##### Камени надгробни споменици, Нов век, Србија:

- 1, 3. Власотинце. Н. Дудић, Стара ... , Т.71/235:1,2.
2. Музеј во Лесковац, Н. Дудић, Стара ... , Т.116/280.
7. Недељица Доња, Лозница. Н. Дудић, Стара ... , Т.132/2.
8. Барајево, Београд. В. Gabričević, Studije ... , 80 - Sl.9.

##### Дрвени надгробни споменици, Нов век, Србија:

- 4, 5, 6. Бостан, Ново Брдо. М. Симић, Гробља ... , 163 - Сл.7,6,9.

#### T.LVI

- 1, 2. Камени надгробни споменици, римско време, Кавадаречки крај. Н. Вулић, Спом ..., 77/137,141.

3. Мотив од камена пластика, 7 век, Св. Софија, Двоград, Истра. В. Marušić, Monumenti ... , 283 - Fig.12.

##### Релјефни мотиви од камени надгробни споменици (стеќици), Среден век:

4. Рилик, Купрес, Босна. М. Wenzel, Ukrasni ... , T.XLII:10.
- 5, 9. Дуго Поље, Блидиње, Херцеговина. М. Wenzel, Ukrasni ... , T.LXIII:19.
- 6, 7. Осмаци, Зворник, Босна. М. Wenzel, Ukrasni ... , T.XXX:9.
8. Осмаци, Зворник, Босна. М. Wenzel, Ukrasni ... , T.XXX:9.

##### Релјефни мотиви од камени надгробни споменици (Србија, 19 век):

- 10, 12. Рти Доњи, Гуча, Србија. Н. Дудић, Стара ... , Т.177/341:1,2.
11. Рти Доњи, Гуча, Србија. Н. Дудић, Стара ... , Т.176/340.
- 13, 14. Рударе, Лесковац, Србија. Н. Дудић, Стара ... , Т. 179/343:2; Т.178/342:1; 1.

**T.LVII**

Сцена од иконата “Св. Наум - живот и чуда”, околу 1780 г.,  
Св. Никола Геракомија, Охрид (фото: Музеи на Македонија - Скопје).

**T.LVIII**

Фреска “Богородица со Христос” (детал), прв слој: околу 1045 г., катедрала  
Св. Софија, Охрид: сегашна состојба на фреската со постојниот неутрален ретуш.

**T.LIX**

Фреска “Богородица со Христос” (детал), прв слој: околу 1045 г., катедрала  
Св. Софија, Охрид: целосно реставрирани оштетувања (компјутерски обработена  
фотографија - Н. Чаусидис).

**T.LX**

Фреска “Богородица со Христос” (детал), прв слој: околу 1045 г., катедрала  
Св. Софија, Охрид: ликот со оштетувањата (без ретушот).

**T.LXI**

Фреска “Богородица со Христос” (детал), прв слој: околу 1045 г., катедрала  
Св. Софија, Охрид: ликот со целосно реставрирани оштетувања (компјутерски  
обработена фотографија - Н. Чаусидис).

## КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- В. И. Абаев, Два зороастризма ... , В. И. Абаев, Два зороастризма в Иране, Вестник древней истории, 1990 / 4, Москва, 198 - 207.
- D. Ajdačić, O vilama ... , D. Ajdačić, O vilama u narodnim baladama, Studia mythologica slavica, 4, Ljubljana 2001, 207-223.
- К. Ациевски, Пелагонија ... , К. Ациевски, Пелагонија во Средниот век, Скопје, 1994.
- А. Афанасьев, Поэтические ... I, А. Афанасьев, Поэтические воззрения славянъ на природу, Т. I , Москва, 1865.
- Ж. Аладжов, Паметници ... , Ж. Аладжов, Паметници на прабългарското езичество, София, 1999.
- Б. Алексова, Епископијата ... , Б. Алексова, Епископијата на Брегалница, Прилеп, 1989.
- S. H. Alić, Bosanski ... , S. H. Alić, Bosanski krstjani i pitanje njihovog porijekla i odnosa prema manihejstvu, // Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања, Скопје, 1982, 153 - 193.
- G. Anabaldi, J. Werner, Ostgotische ... , G. Anabaldi, J. Werner, Ostgotische Grabfunde aus Acquasanta, Prov. Ascoli Piceno (Marche), Germania, Jh. 41 / 2, Berlin, 1963, 356 - 373.
- В. Ангелов, Българска ... , В. Ангелов, Българска монументална дърворезба, София, 1992.
- Д. Ангелов, Богомилст. в Бълг. ... , Д. Ангелов, Богомилството в България, София, 1980.
- Д. Ангелов, Богомилството ... , Д. Ангелов, Богомилството, София, 1993.
- М. Ангеловска, Латинските ... , М. Ангеловска, Латинските извори за еретичкиот каструм во Пелагонија, Balcanoslavica, 16 - 18, Прилеп, 1996, 129 - 135.
- М. Ангеловска - Панова, Богомилството ... , М. Ангеловска - Панова, Богомилството и неговиот одраз во духовната култура на Македонија, Скопје, 2002 (докторска дисертација одбранета на Институтот за национална историја)
- М. Ангеловска - Панова, Улогата ... , М. Ангеловска - Панова, Улогата на жената во еретичките средини во Византија и во Западна Европа, // - Истражувања од областа на родовите студии, Том 2 / 3, Скопје, 2003, 121 - 145.
- В. Антиќ, Богомилството ... , В. Антиќ, Богомилството, средновековните текстови и народната традиција, Современост, Скопје, 1971, 535 - 548.
- В. Антиќ, Дуалистички ... , В. Антиќ, Дуалистички елементи во македонскиот фолклор, // Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања, Скопје, 1982, 113 - 126.



- В. Антиќ, Мотивот ... , В. Антиќ, Мотивот за продавањето на човечката душа на ѓаволот во средновековната книжевност и фолклорот, Македонски фолклор, 14, Скопје, 1974, 57 - 66.
- В. Антиќ, Низ страниците ... , В. Антиќ, Низ страниците од Јужнословенските книжевности, Скопје, 1977.
- С. Антолјак, Средновековна ... , С. Антолјак, Средновековна Македонија, 1, Скопје, 1985.
- Е. Ањичков, Манихеји ... , Е. Ањичков, Манихеји и богумили, Гласник скопског научног друштва, V, Скопје, 1929, 137- 156.
- С. С. Аверинцев, К уяснению ... , С. С. Аверинцев, К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской, // Древне - русское искусство (художественная культура домонгольской Руси), Москва, 1972, 25-49
- С. С. Аверинцев, Поетика ... , С. С. Аверинцев, Поетика рановизантијске књижевности, Београд, 1982.
- Ф. Баришиќ, Б. Ферјанчиќ, Вести ... , Ф. Баришиќ, Б. Ферјанчиќ, Вести Димитрија Хоматијана о "власти Другувита", Зборник радова Византолошког института, XX, Београд, 1981, 41 - 58.
- З. Белдедовски, Словенски ... , З. Белдедовски, Словенски материјални елементи во брегалничкиот басен, Macedoniae acta archaeologica, 10, Скопје, 1989, 173 - 183.
- А. Венац, Jedan ... , А. Венац, Jedan istoriski pogled u izučavanju stećaka, // Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања, Скопје, 1982, 195 - 205.
- А. Венац, Stećci ... , А. Венац, Stećci, Beograd, 1967.
- Ш. Бешлагиќ, Ријетка ... , Ш. Бешлагиќ, Ријетка врста надгробних споменика у кумановском крају, Гласник етнографског музеја у Београду, књ. XIX, Београд, 1956, 257-272.
- Š. Bešliagić, Stećci ... , Š. Bešliagić, Stećci - kultura i umjetnost, Sarajevo, 1982.
- Š. Bešliagić, Kupres ... , Š. Bešliagić, Kupres - srednjovekovni nadgrobni spomenici, Sarajevo, 1954.
- Я. Е. Боровский, Мифологический ... , Я. Е. Боровский, Мифологический мир древних киевлян, Киев, 1982.
- Dj. Bošković, Reflexions ... , Dj. Bošković, Reflexions sur les pentures cynegetiques du Rocher de Spile, Iliria, V, Tirane, 1976, 169 - 179.
- M. Brandt, Izvori ... , M. Brandt, Izvori zla (dualističke teme), Zagreb, 1989.
- П. ди Бреј, Заратустра ... , П. ди Бреј, Заратустра и преображење света, Нови Сад, 1995. (српскохрватски превод на оригиналот: P. du Breuil, Zarathoustra et la transfiguration du monde, Paris, 1978)
- М. Будимир, Са словенског ... , М. Будимир, Са словенског Олимпа, Зборник филозофског факултета у Београду, IV - 1, Београд, 1956, 1 - 56.
- А. Цермановиќ, Неколико ... , А. Цермановиќ, Неколико споменика Трачког коњаника из наше земље и проблем Трачког Хероса, Старинар, XIII - XIV, Београд, 1965, 113 - 124.
- J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ... , J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik simbola, Zagreb 1987.
- Я. Цинцадзе, Българска ... , Я. Цинцадзе, Българска езическа богиня от XI в. според един грузински извор, Исторически преглед, год. XVI, 1960 / 2, Софија, 1960, 86 - 89.
- В. Чајкановиќ, О српском ... , В. Чајкановиќ, О српском врховном богу, Београд, 1941.
- Н. Чаусидис, Анализа ... , Н. Чаусидис, Анализа на симболичката и митолошката основа на "Коледовиот циклус" песни од "Веда Словена II" на Верковиќ, Македонски фолклор, 53, Скопје, 1999, 55-69.

### Користена литература

- Н. Чаусидис, Дажбог ... , Н. Чаусидис, Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни извори, *Studia, mythologica slavica*, 3, Ljubljana, 2000, 23-41.
- Н. Чаусидис, Дијахронското ... , Дијахронското компарирање на религиските и етно-културните процеси на почвата на Македонија, // Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија, Скопје, 1996, 251 - 265.
- Н. Чаусидис, Дуалистичкиот ... , Н. Чаусидис, Дуалистичкиот концепт во религиите на почвата на Македонија, // Историјата на идеите на почвата на Македонија, Скопје, 2000, 53 - 85.
- Н. Чаусидис, Как изучать ... , Н. Чаусидис, Как изучать славянские двухпластинчатые фибулы в дальнейшем, // Труды VI Международного Конгресса славянской археологии, Т.5, Москва, 1999, 154-169.
- Н. Чаусидис, Ктиторскиот ... , Ктиторскиот портрет на кралот Марко со ритон во раката и неговите можни пагано-словенски предлошки, // Кралот Марко во историјата и во традицијата, Прилеп, 1997, 309 - 317.
- Н. Чаусидис, Магиската ... , Н. Чаусидис, Магиската и естетската функција на митските слики во традиционалната култура на Јужните Словени, Наше писмо, бр. 7, Скопје, 1996, 20 -22.
- Н. Чаусидис, Манихејско ... , Манихејско толкување на римските споменици од т.н. "кавадаречка група", Македонско наследство , 11, Скопје, 1999, 3 - 77. (The maniheic interpetation of the roman moniments of "Kavadarci group", Macedonian Heritage, 11, Skopje, 1999, 3 - 77.)
- Н. Чаусидис, Митолошката ... , Н. Чаусидис, Митолошката структура на обредот, како негово имплицитно театролошко суже (по примерот на новогодишните обреди), // Театарот на македонска почва, Скопје, 2003 (во печат).
- Н. Чаусидис, Митските ... , Н. Чаусидис, Митските слики на Јужните Словени, Скопје, 1994.
- Н. Чаусидис, Митските опоненти ... , Н. Чаусидис, Митските опоненти, на раносредновековните појасни јазичиња, *Studia, mythologica slavica*, 4, Ljubljana, 2001, 47-80.
- N. Čausidis, Mythical ... , N. Čausidis, Mythical Pictures of the South Slavs, *Studia mythologica Slavica*, Ljubljana, 2, 1999, 275-296
- Н. Чаусидис, Пагано-словенски ... , Н. Чаусидис, Пагано-словенски култни предмети од Тесалија (I, II) , Годишен зборник на Филозофскиот факултет, 19 (45); 20 (46), Скопје, 1992; 1993, 141 - 166; 159 - 178.
- Н. Чаусидис, Претставите ... , Н. Чаусидис, Претставите на словенските богови - опоненти во ликовниот медиум, Културен живот, 1997 / 1, Скопје, 55 - 65.
- Н. Чаусидис, Пр. слов. писменост ... , Н. Чаусидис, Претхристијанската словенска писменост, Стожер, 1997 / 10 - 11, Скопје, 1997, 5,6.
- Н. Чаусидис, Ран. бронз. рака ... , Н. Чаусидис, Раносредновековната бронзена рака од Романија и нејзините релации со словенските пагански традиции, *Studia, mythologica slavica*, 6, Ljubljana, 2003, 37-106.
- Н. Чаусидис, Раносредновековните ... , Н. Чаусидис, Раносредновековните двоплочести фибули и претхристијанската духовна култура на Словените, (ракопис на докторска дисертација, одбранета на Филозофскиот факултет во Скопје, 2002).
- Н. Чаусидис, Сликите ... , Н. Чаусидис, Сликите со митска содржина како елементи за следење на експанзијата на словенските популации, *Balcanoslavica*, 32, Skopje, 2003. (во печат)
- Н. Чаусидис, Словенските ... , Н. Чаусидис, Словенските пантеони во ликовниот медиум: Сварог, *Studia mythologica Slavica*, Ljubljana, 1, 1998, 75 - 92.

- N. Chausidis, The magic ... , N. Chausidis, The magic and aesthetic Functions of mythical Images in the South Slav traditional Culture, // The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs, Belgade, 1994, 5 - 21.
- Н. Чаусидис, Змеј ... , Н. Чаусидис, Змеј - од демон кон божество и обратно, Lettre internationale, 15-16, Скопје, 1999, 48-57.
- Z. Čilinska, Kov ... , Z. Čilinska, Kov v rano-slovanskom umeni, Tatran, 1981.
- I. Čremošnik, Narodna ... , I. Čremošnik, Narodna simbolika na rimskim spomenicima u našim krajevima, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu (Arheologija), XII, Sarajevo, 1957, 217 - 234.
- Д. Корнаков, Македонска ... , Д. Корнаков, Македонска дрворезба, Скопје, 1994.
- М. Ћоровић - Љубинковић, Средњеveковни ... , М. Ћоровић -Љубинковић, Средњеveковни дуборез у источним областима Југославије, Београд, 1965.
- F. Daim, Awarenforschungen 2 ... , F. Daim, Awarenforschungen (Band 2), Studien zur Archaeologie der Awaren, 4, Wien, 1992.
- М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, Култура ... , М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, Култура и економика древног Ирана, Москва, 1980.
- Demetrii Chomateni ... , Ponemata Diaphora (rec. G. Prinzing), Beroĭlini; Novi Eboraci: de Gruyter, 2002.
- Д. П. Димитровъ, Портретътъ ... , Д. П. Димитровъ, Портретътъ върху античните надгробни плочи отъ римско време въ Североизточна, Македония, Известия на Българския археологически институт, XIII (1939), София, 1941, 1 - 128.
- М. Динић, Из наше ... , М. Динић, Из наше раније прошлости, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, XXX (3-4), Београд, 1964, 235 - 246.
- Л. Дончева - Петкова, Митологични ... , Л. Дончева - Петкова, Митологични изобразенија от българското средновековие, София, 1996.
- Б. Драгоевиќ - Јосифовска, Неколку ... , Б. Драгоевиќ - Јосифовска, Неколку необјавени надгробни споменици од Македонија, Жива антика, XV / 2, Скопје, 1966, 405 - 411.
- Д. Драгојловић, Богомилство ... I, Д. Драгојловић, Богомилство на Балкану и у Малој Азији, I (Богомилски родоначалници), Београд, 1974.
- Д. Драгојловић, Богомилство ... II, Д. Драгојловић, Богомилство на Балкану и у Малој Азији, II, (Богомилство на православном Истоку), Београд, 1982.
- Д. Драгојловић, Исихазам ... , Д. Драгојловић, Исихазам и богомилство, Balcanica, XI, Београд, 1980, 19 - 28.
- Д. Драгојловић, Критички ... , Д. Драгојловић, Критички осврт на српски митолошки речник, Гласник Етнографског института, Београд ([www. ezboard.com](http://www.ezboard.com))
- Д. Драгојловић, Крстјани ... , Д. Драгојловић, Крстјани и јеретичка црква босанска, Београд, 1987.
- Д. Драгојловић, Манихејска ... , Д. Драгојловић, Манихејска "Тајна књига" у јужнословенској књижевности, Књижевна историја, VI - 23, Београд, 1974, 509 - 516.
- Д. Драгојловић, Словенски ... , Д. Драгојловић, Словенски Милинзи и јеретичка "Ecslesia Melenguiaе", Прилози, IX - 1, Скопје, 1978, 107 - 115.
- Д. Драгојловић, Средњеveковне ... , Д. Драгојловић, Средњеveковне дуалистичке јереси и аријанство, Balcanica, VII, Београд, 1976, 91 - 102.
- D. Dragojlović, Bogomil ... , D. Dragojlović, Bogomil political roll among the Balkan nations, Balcanica, I, Beograd, 1970, 43 - 69.
- Д. Драгојловић, Богомилски ... , Д. Драгојловић, Богомилски апокрифни реликти од Македонија, Македонски фолклор, 5 - 6, Скопје, 1970, 25 - 33.
- Д. Драгојловић, Историографска ... , Д. Драгојловић, Историографска вредност на житието на Иларион Могленски за историјата на богомилството во Македонија, Гласник - Институт за национална историја, XVIII - 3, Скопје, 1974, 139 - 148.

### Користена литература

- Д. Драгојловиќ, Еретичката макед ... , Д. Драгојловиќ, Еретичката македонска црква на Балканот и во Мала Азија, Гласник - Институт за национална историја, XVII - 2, Скопје, 1973, 147 - 157.
- Д. Драгојловиќ, Еретичката црква ... , Д. Драгојловиќ, Еретичката црква Дроговитија и македонските Дрогувити, Гласник - Институт за национална историја, XIX - 3, Скопје, 1975, 157 - 171.
- Д. Драгојловиќ, Улогата ... , Д. Драгојловиќ, Улогата на Богомилите во востаничкото движење на Македонските Словени за времето на цар Самоил, // Илјада години од востанието на Комитопулите и создавањето на Самоиловата држава, Скопје, 1971, 95 - 110.
- Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството ... , Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, Богомилството во средновековната изворна граѓа, Скопје, 1978.
- Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена ... , Д. Драгојловиќ, В. Стојчевска - Антиќ, Митологумена на средновековната кирилска писменост, Скопје, 1990.
- Д. Друмев, А. Василев, Резбарско ... , Д. Друмев, А. Василев, Резбарско изкуство в Бугарија, Софија, 1955.
- Н. Дудиќ, Стара ... , Н. Дудиќ, Стара гробља и надгробни белези у Србији, Београд, 1995.
- Д. М. Дудко, Иранские ... , Д. М. Дудко, Иранские элементы в славянском язычестве (история изучения), Археология славянского југо-востока, Воронеж, 1991, 3 - 10.
- И. М. Дьяконов, Архаические ... , И. М. Дьяконов, Архаические мифы Востока и Запада, Москва, 1990.
- И. М. Дьяконов, История ... , И. М. Дьяконов, История Мидии, Москва - Ленинград, 1956.
- М. Елијаде, Аспекти ... , М. Елијаде, Аспекти на митот (Aspects du Mythe), Скопје, 1992.
- М. Elijade, Istorija ... I-II, М. Elijade, Istorija verovanja i religijskih ideja, T.I - II, Beograd, 1991.
- М. Elijade, Mit ... , М. Elijade, Mit i zbilja, Zagreb, 1970.
- М. Elijade, Okultizam ... , М. Elijade, Okultizam, magija i pomodne kulture, (Occultism, witchcraft and cultural fashions), Zagreb, 1983.
- М. Елијаде, Свето ... , М. Елијаде, Свето и профано (Le Sacre et le Profane), Нови Сад, 1986.
- D. Ellmers, Zur Ikonographie ... , D. Ellmers, Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten, Jahrbuch des Romisch - Germanischen Zentralmuseums, 17, 1970, 201 - 284.
- Encikl. mistika ... T.I, Enciklopedija mistika, T. I, Zagreb, 1990.
- E. Esin, The Conjectural ... , E. Esin, The Conjectural Links of Bogomilism with Central Asian Manicheism, // Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања, Скопје, 1982. 105 - 112.
- V. J. Evans Venc, Tibetanska ... , V. J. Evans Venc, Tibetanska knjiga mrtvih, Vrnjačka banja, 1978.
- М. Фасмер, Этимологический ... , М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, Москва, 1967.
- Филарет, Святыя ... , Филарет, Святыя южных славянь, С. - Петербург, 1894.
- Финно - угры ... , Финно - угры и балты в эпоху средневековья, Москва, 1987.
- П. Флоренски, Столб ... , П. Флоренски, Столб и тврдина на вистината (Искуството на православната теодицеја во дванаесет писма), Скопје, 1996.
- B. Gabričević, Studije ... , B. Gabričević, Studije i članci o religijama i kultovima antičkog svijeta, Split, 1987.

- E. Garam, Avar ... , E. Garam ( i drugi avtori), Avar finds in the Hungaria National Museum, Budapest, 1975.
- E. Garam, Das avarenzeitliche ... , E. Garam, Das avarenzeitliche Grä'berfeld von Tiszafüred, Vol.3, Budapest, 1995.
- А. Гейцор, Митология ... , А. Гейцор, Митология на славяните, (превод на оригиналот: А. Gieysztor, Mitologia Slowian), София, 1986.
- Гельмолд, Славянская ... , Гельмолд, Славянская хроника, Москва, 1963.
- P. Georgiev, The Shoumen ... , P. Georgiev, The Shoumen plate - a monument od medieval christian gnosticism, Archaeologia bulgarica, 2001 / 3, Sofia, 45 - 55.
- И. Георгиева, Българска ... , И. Георгиева, Българска народна митология, София, 1983.
- С. Георгиева, Керамиката ... , С. Георгиева, Керамиката од двореца на Царевец, // Царевград Трнов, София, 1974.
- С. Георгиева, Вещественные ... , С. Георгиева, Вещественные остатки славянского pagанизма во время развитого феодализма (XII - XIV в.) в Болгарии. (Резиме на рефератот од симпозиумот "Словенскапаганска религија -материјални остатоци и писмени извори", Прилеп, 1986).
- Т. Герасимов, Сведение ... , Т. Герасимов, Сведение за един мраморен идол у българските Славяни в Солунско, // Езиковедско - етнографски изследвания в памет на академик Стоян Романски, София, 1960, 557 - 561.
- Θ. Α. Γκλαβερης, Ο κάμπος ... , Θ. Α. Γκλαβερης, Ο κάμπος της Θεσσαλονικης, Θεσσαλονικη, 1998.
- Gli Avari ... , Gli Avari - Un popolo d' Europa, Deputazione di storia patria per il Friuli, Arti Grafiche Friulane, Udine, 1995.
- Н. К. Голейзовский, Семантика ... , Н. К. Голейзовский, Семантика новгородского тератологического орнамента, // Древний Новгород - история, искусство, археология, Москва, 1983, 197 - 247.
- В. А. Городцов, Дако-сарматские ... , В. А. Городцов, Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве, Труды Государственного исторического музея, Москва, 1926, 7 - 36.
- Э. А. Грантовский, Зерван ... , Э. А. Грантовский, Зерван, во: Мифы народов мира, Т. I, Москва, 1980, 467.
- R. Graves, Grčki ... , R. Graves, Grčki mitovi (The Greek Myths), Beograd, 1974.
- Ц. Грозданов, Свети Наум ... , Ц. Грозданов, Свети Наум Охридски, Скопје, 1995.
- Ц. Грозданов, Охридското ... , Ц. Грозданов, Охридското ѕидно сликарство од XIV век, Охрид, 1980.
- Ц. Грозданов, Слика ... , Ц. Грозданов, Слика јављања Премудрости Св. Јовану Златоустом у Св. Софији охридској, Зборник радова Византолошког института, књ. XIX, Београд, 1980, 147-155.
- Ц. Грозданов, Студии ... , Ц. Грозданов, Студии за Охридскиот живопис, Скопје, 1990.
- Р. М. Грујић, Легенда ... , Р. М. Грујић, Легенда из времена цара Самуила о постанку народа, Гласник скопског научног друштва, XIII, Скопље, 1934, 198 - 200.
- В. Ј. Ђурић Византијске ... , В. Ј. Ђурић, Византијске фреске у Југославији, Београд, 1974.
- Љ. Џидрова, Толкување ... , Љ. Џидрова, Толкување на еден специфичен тип на амулети од средниот век на Балканот, Macedoniae acta archaeologica, 10, Скопје, 1989, 247 - 257.
- J.- L. Huot, Iran ... , J.- L. Huot, Iran, I, Rieka, 1973.
- П. Хр. Илиевски, Појава ... , П. Хр. Илиевски, Појава и развој на писмото (Со посебен осврт кон почетоците на словенската писменост), Скопје, 2001.

### Користена литература

- E. Imamović, Antički ... , E. Imamović, Antički kultni i votivni spomenici na području Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1977.
- V. Ions, Indiska ... , V. Ions, Indiska mitologija, Ljubljana, 1985.
- В. Иванишевић, Амулети ... , В. Иванишевић, Амулети у облику коња из околине Браничева, Зборник радова - Vimipacium, 6, Пожаревац, 1991, 97 - 104.
- В. Иванов, Дуальная ... , В. Иванов, Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний, Советская археология, 1968 / 4, Москва, 276 - 287.
- В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Балтийская ... , В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Балтийская мифология, // Мифы народов мира, Москва, 1980, 153 - 159.
- В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Дажьбог ... , В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Дажьбог, // Славянская мифология (Энциклопедический словарь), Москва, 1995, 153, 154.
- В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... , В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974.
- В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Сварог ... , В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Сварог, // Славянская мифология (Энциклопедический словарь), Москва, 1995.
- В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские ... , В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, Москва, 1965.
- В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Хорс ... , В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Хорс, // Славянская мифология (Энциклопедический словарь), Москва, 1995.
- Ђ. Иванов, Богомилски ... , Ђ. Иванов, Богомилски книги и легенди, София, 1925.
- Р. Иванова, Епос ... , Р. Иванова, Епос, обред, мит, София, 1995.
- М. Ћ. Јанковиќ, Подунавски ... , М. Ћ. Јанковиќ, Подунавски део области Аквиса, Београд, 1981.
- М. Јежић, R-gvedski ... , М. Јежић, R-gvedski himni - Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe, Zagreb, 1987.
- К. Г. Јунг, Психологија ... , К. Г. Јунг, Психологија и алкемија, Zagreb, 1984.
- А. Л. Кац, Манихејство ... , А. Л. Кац, Манихејство в Римској империји по даним Acta Achelaei, Вестник древней истории, 1955 / 3, Москва, 168 - 179.
- М. Кашанин, Камена ... , М. Кашанин, Камена открића - Студије о уметности Србије у средњем веку, Београд, 1978.
- А. Калоянов, Старобългарското ... , А. Калоянов, Старобългарското езичество (Мит, религија и фолклор в картинната за свят у българите), Велико Търново, 2000.
- Р. Катиќиќ, Nachlese ... , Р. Катиќиќ, Nachlese zum urslawischen Mythos vom zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen, Wiener Slawistisches Jahrbuch, 34, 1988, 57 - 75.
- К. Кепески, Villa ... , К. Кепески, Villa rustica во Пештерица кај Прилеп, Macedoniae acta archaeologica, 2, Прилеп, 1976, 143-155.
- D. Kidd, The Velesinon ... , D. Kidd, The Velesinon (Thessaly) Hoard - A Footnote, // Awarenessforschungen, Band I, Wien, 1992, 509 - 515.
- Б. Конески, Макед. места ... , Б. Конески, Македонски места и имиња, Скопје, 1991.
- I. Kovačević, Semiologija ... , I. Kovačević, Semiologija rituala, Beograd, 1985.
- J. Kovachević, Аварски ... , J. Kovachević, Аварски каганат, Београд, 1977.
- А. П. Ковалевский, Книга ... , А. П. Ковалевский, Книга Ахмеда Ибн - Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 - 922 гг., Харьков, 1956.
- Кралот Марко ... , Кралот Марко во историјата и во традицијата, Прилеп, 1997.
- Н. Кuhn. Die germanischen ... , Н. Кuhn. Die germanischen Buegelfibeln der Völkerwanderungszeit in der Rheinprovinz, Bonn, 1940.

- Р. Кук, Дрво ... , Р. Кук, Дрво живота - симбол центра (превод), Градац, 12, Чачак, 1984 - 85, 187 - 208.
- Dž. K. Kuper, Ilustrovana ... , Dž. K. Kuper, Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola (J. C. Cooper, An illustrated Encyclopaedia od traditional Symbols), Beograd, 1986.
- Š. Kulišić, Dabog ... , Š. Kulišić, Dabog i nebesni bog u svjetlu novijih istraživanja, Traditiones, 5 - 6 (1976-77), Ljubljana, 1979.
- Š. Kulišić, Stara ... , Š. Kulišić, Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških, Sarajevo, 1979.
- Е. Е. Кузьмина, Откуда ... , Е. Е. Кузьмина, Откуда пришли Индоарии?. Москва, 1944.
- В. Н. Лазарев, Мозаики ... , В. Н. Лазарев, Мозаики Софии Киевской, Москва, 1960.
- Л. А. Лелеков, Искусство ... , Л. А. Лелеков, Искусство древней Руси в его связях с востоком (к постановке вопроса), во: Древнерусское искусство, зарубежные связи, Москва, 1975, 55 - 80.
- Л. А. Лелеков, К реконструкции ... , Л. А. Лелеков, К реконструкции раннеславянской мифологической системы, Советское славяноведение, 1973 / 1, Москва, 52 - 59.
- L. Leže, Slovenska ... , L. Leže, Slovenska mitologija (L. Leger. La mythologie slave), Beograd, 1984.
- А. М. Лидов, Образ ... , А. М. Лидов, Образ "Христа-архиерея" в иконографической программе Софии охридской, Зограф, 17, Београд, 1986, 5-20.
- В. Лилчиќ, Матка ... , В. Лилчиќ, Матка низ вековите, Скопје, 1995.
- А. Лома, Древние ... , А. Лома, Древние славянские божества у сербов, Живая старина, 1998 /1, Москва, 2 - 4.
- A. Loma, Interpretations ..., A. Loma, Interpretations Slavicae: Some Early Mythological Glosses, Studia mythologica slavica, 1, Ljubljana, 1998, 45-52.
- А. Лома, Неки славистички ... , А. Лома, Неки славистички аспекти српске етногенезе, Зборник Матице српске за славистику, 43, Београд, 1993, 105-126.
- A. Loma, Podunavska ... , A. Loma, Podunavska prapostojbina Slovena: legenda ili istorijska realnost, Južnoslovenski filolog, XLIX, Beograd, 1993, 187 - 220.
- Н. Lovmјanski, Religija ... , Н. Lovmјanski, Religija Slovena, Beograd, 1996 (српскохрватски превод на оригиналот: Н. Lowmјanski, Religia Slowian i jej upadek (VI-XII v.).
- В. Г. Луконин, Картир ... , В. Г. Луконин, Картир и Мани, Вестник древней истории, 1966/3, Москва, 65 - 81.
- Н. Machal, Nakres ... , Н. Machal, Nakres slovanskeho bajeslovi, Praha, 1891.
- J. Магловски, Студенички ... , J. Магловски, Студенички јужни портал (прилог иконологији студеничке пластике, Зограф, 13, Београд, 1982, 13 - 27.
- Е. Манева, Средновековен ... , Е. Манева, Средновековен накит во Македонија, Скопје, 1992.
- V. J. Mansikka, Die Religion ... , V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, Helsinki., 1922.
- М. И. Максимова, Надгробие ... , М. И. Максимова, Надгробие из Херсонеса, Советская археология, XIX, Москва, 1954, 221-230.
- И. Маразов, Митология... , И. Маразов, Митология на Траките, София, 1994.
- И. Маразов, Видимият ... , И. Маразов, Видимият мит - Искуство и митология, София, 1992
- А. Марос, Исчезналата... , А. Марос, Исчезналата арменска колония в град Провадия, Известия на Варненско археологическо дружество, XIV, Варна 1963, 93-102.
- В. В. Мартынов, Сакралный ... , В. В. Мартынов, Сакралный мир "Слова о полку Игореве" // Славянский и балканский фольклор (Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы), Москва, 1989, 61 - 78.

### Користена литература

- B. Marušić, Monumenti ... , B. Marušić, Monumenti Istriani dell'architettura sacrale altomedioevale con le absidi inscritte, *Arheološki vestnik*, XXIII, Ljubljana, 1972, 266 - 288.
- Г. С. Маслова, Орнамент ... , Г. С. Маслова, Орнамент русской народной вышивки, Москва, 1978.
- V. Matić, Psihoanaliza ... , V. Matić, Psihoanaliza mitske prošlosti, Beograd, 1976.
- V. Matić, Psihoanaliza ... III, Psihoanaliza mitske prošlosti, III, Beograd, (без вишана година на издавање)
- V. Matić, Zaboravljena ... , V. Matić, Zaboravljena božanstva, Beograd, 1972.
- Mayrhofer, A concise ... , Mayrhofer, A concise etymological sanskrit dictionary, Heidelberg, 1974.
- Н. Мавродинов, Старобългарско ... , Н. Мавродинов, Старобългарско изкуство (Изкуството на първото Българско царство), София, 1959.
- Мифы ... Т.1,2, Мифы народов мира, Т.1,2, Москва, 1980; 1982.
- И. Микулчиќ, Една античка ... , И. Микулчиќ, Една античка villa rustica во Тиквеш, Годишен зборник на Филозофскиот факултет, 23, Скопје, 1971, 269 - 285.
- A. Milošević, Stećci ... , A. Milošević, Stećci i Vlasi, Split, 1991.
- П. Миљковиќ - Пепек, Материјали ... , П. Миљковиќ - Пепек, Материјали за македонската средновековна уметност. Фреските во светилиштето на црквата св. Софија во Охрид, Зборник на Археолошкиот музеј, I, Скопје, 1956, 37-70.
- М. С. Милојевиќ, Песме ... , М. С. Милојевиќ, Песме и обичаји укупног народа српског - обредне песме, Београд, 1869.
- Ю. Миролубов, Риг - Веда и ... , Ю. Миролубов, Риг - Веда и язычество, Мјанцхен, 1981.
- К. Миятев, Старобългарски ... , К. Миятев, Старобългарски надгробен надпис от XIV в., Годишник на Народния музеј, Т.V (1926-31), София, 1933, 253 - 255.
- В. Н. Мочульский, О мнимом ... , В. Н. Мочульский, О мнимом дуализме в мифологии славян, Русский филологический вестник, XXI, Варшава.
- П. Момировиќ, Иконографија ... , П. Момировиќ, Иконографија дуборезних врата из манастира Слечча, Зборник за ликовне уметности, 6, Нови Сад, 1970, 53 - 69.
- Monumenta ... , Monumenta Asiae Minoris antiqua, (The Manchester University)
- N. K. Μουτσopoulos, Η βασιλική ... , N. K. Μουτσopoulos, Η βασιλική του Αγίου Αχιλλείου στην Πρεσπα, Θεσσαλονίκη, 1999.
- D. Mrkobrad, Arheološki ... , D. Mrkobrad, Arheološki nalazi seobe naroda u Jugoslaviji, Beograd, 1980.
- E. Neumann, The great mother ... , E. Neumann, The great mother - an analysis of the archetype, New York, 1963.
- New Larouse ... , New Larouse encyclopedia of Mythology, London, 1985.
- L. Niederle, Slovanske ... , L. Niederle, Slovanske starožitnosti, Praha, 1916.
- Д. Николић, Коњ ... , Д. Николић, Коњ у веровањима нашег народа, Жива антика, IX, св.1 - 2, Скопје, 1959, 271 - 283.
- N. Nodilo, Stara ... , N. Nodilo, Stara vjera Srba i Hrvata, Split, 1981.
- M. Novotna, Die Brozenadeln ... , M. Novotna, Die Brozenadeln in der Slowakei, Actes du VIII-e Congres intern. des Sc.prehist. et protohist., Belgrade, 1973.
- Б. Л. Огибенин, Структура ... , Б. Л. Огибенин, Структура мифологических текстов "Ригведы" (ведийская космогония), Москва, 1968.
- N. Οικονομίδης, Α. Πραγκαλακης, Βογομιλικά ... , N. Οικονομίδης, Α. Πραγκαλακης, Βογομιλικά καταλοιπα κοντα στη Θεσσαλονίκη // 8-ο συμποσιο βυζαντινης και μεταβυζαντινης αρχαιολογιας και τετηνης, 13-14.



- Г. Острогорски, Историја ... , Г. Острогорски, Историја Византије, Београд, 1969.
- Д. Овчаров, Български ... , Д. Овчаров, Български средновековни рисунки - графити, София, 1982.
- D. J. Ovsec, Slovanska ... , D. J. Ovsec, Slovanska mitologija in verovanje, Ljubljana, 1991.
- D. Pajin, Tantrizam ... , D. Pajin, Tantrizam i joga, Beograd, 1986.
- Е. Папазова, Богомилски ... , Е. Папазова, Богомилски надгробни паметници в Босна и Херцеговина, София, 1971.
- И. Г. Панчовски, Пантеонът ... , И. Г. Панчовски, Пантеонът на древните славяни и митологията им, София, 1993.
- Панонски ... , Панонски легенди (превод: Р. Угринова - Скаловска), Скопје, 1969.
- Б. Панов, Средновековна ... , Б. Панов, Средновековна Македонија (Од македонската средновековна историја), Т. 3, Скопје, 1983.
- A. Parrot, Assur ... , A. Parrot, Assur, Editions Gallimard, 1969.
- A. Parrot, Sumer ... , A. Parrot, Sumer, Editions Gallimard, 1960.
- E. Pejgels, Gnostička ... , E. Pejgels, Gnostička jevandelja, Beograd, 1981
- J. Peisker, Koje su vjere ... , J. Peisker, Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja, Starohrvatska prosvjeta, 11, Zagreb, 1928, 54 - 85.
- К. Пенушлиски, Марко ... , К. Пенушлиски, Марко Крале легенда или стварност, Скопје, 1983.
- П. Петров, Кръговидни ... , П. Петров, Кръговидни паметници в Западна България, Археология, IV-2, София, 1962, 17 - 24.
- П. А. Петров, За някои ... , П. А. Петров, За някои декоративни елементи на кръговидните и стволестите надгробни паметници в балкано - карпатската област, Известия на Етнографския институт и музей, Т. VIII, София, 1965, 187 - 218.
- П. Ж. Петровић, Народни ... , П. Ж. Петровић, Народни мотив ускрснућа покојника у Херцеговини, Босни и Србији, Гласник Етнографског музеја у Београду, 30 /1967, Београд, 1968, 79-90.
- S. Petrović, Mitologija ... , S. Petrović, Mitologija kultura civilizacija, Beograd, 1995.
- С. Петровић, Митолошке ... , С. Петровић, Митолошке мапе (Српска митологија, књ. II), Ниш, 2000.
- С. Петровић, Систем ... , С. Петровић, Систем Српске митологије (Српска митологија, књ. I), Ниш, 2000.
- E. Pful, H. Möbius, Die Ostgriechischen ... , E. Pful, H. Möbius, Die Ostgriechischen Grabreliefs, (T.I-III), Mainz am Rhein.
- I. Pilar, O dualizmu ... , I. Pilar, O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, knj. XXVIII, Zagreb, 1931, 1 - 86.
- A. Pleterski, Model ... , A. Pleterski, Model etnogeneze Slovanov na osnovi nekaterih novejših raziskav, Zgodovinski časopis, 49, Ljubljana, 1995, 537 - 556.
- М. Н. Погребова, Закавказье ... , М. Н. Погребова, Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время, Москва, 1984
- М. Поповић, В. Иванишевић, Град ... , М. Поповић, В. Иванишевић, Град Браничево у средњем веку, Старице, XXXIX, Београд, 1988, 125 - 179.
- С. Поповска, Крале Марко ... , С. Поповска, Крале Марко и Кралот Артур, Скопје, 2003.
- В. Поповска - Коробар, Иконописот ... , В. Поповска - Коробар, Иконописот во Охрид во 18 век (докторска дисертација одбранета на Институтот за историја на уметноста и археологија при Филозофскиот факултет во Скопје), Скопје, 2003 / 2004.

### Користена литература

- F. Prendi, Nje varreze ... , F. Prendi, Nje varreze e kultures arberore ne Lezhe, Iliria, IX - X, Tirane, 1979-80, 123 - 170.
- D. Pribaković, Prilog ... , D. Pribaković, Prilog hronologiji naoružanja Slovena u VI - VII veku, Vesnik: Vojni muzej, 11-12, Beograd, 1966.
- Б. Примов, Богомилският ... , Б. Примов, Богомилският дуализъм - происход, същност и обществено-политическо значение, Известия на института за история, 8, София, 1960, 73 -151.
- N. Proeva, Steles... , N. Proeva, Steles funeraires de la haute Macedoine a l'epoque romaine, // Melanges d'histoire et d'epigraphie offerts a Fanoula Papazoglu, Beograd, 1997, 137 - 147.
- N. Proeva, La stele ... , N. Proeva, La stele funeraire datee de l'annee 325-6 de n. ere et les steles d'antiquite tardive de la region de Tikveš en Macedoine, Scientific Meetings (Vol. LXXV), The Section for historical Sciences (Vol. 24), The Serbian Academy of Sciences and Arts, Beograd, 1994, 282 - 292.
- N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie ... , N. Profantova, M. Profant, Encyklopedie slovanskych bohu a mytu, Praha, 2000.
- F. Rački, Bogomili ... , F. Rački, Bogomili i patareni, Beograd, 1931
- Љ. Раденковић, Народна ... , Љ. Раденковић, Народна бајања код Јужних Словена, Београд, 1996.
- Р. Радић, Обласни ... , Р. Радић, Обласни господари у Византији крајем XII и у првим деценијама XIII века, Зборник радова Византолошког института, 24 - 25, Београд, 1986, 151 - 289.
- С. Радојчић, Прилози ... , С. Радојчић, Прилози за историју најстаријег охридског сликарства, Зборник радова Византолошког института, књ. VIII, Београд, 1964, 355-382.
- Б. Радојковић, Накит ... , Б. Радојковић, Накит код Срба од XII до краја XVIII века, Београд, 1969.
- З. Расолкоска - Николовска, Црквата ... , З. Расолкоска - Николовска, Црквата Св. Ѓорѓи во Горен Козјак во светлината на новите испитувања, // 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски, Скопје, 1970, 219 - 226.
- З. Расолкоска - Николовска, Исус ... , З. Расолкоска - Николовска, Исус Христос Антифонитис од црквата Св. Ѓорѓи во Горни Козјак, Зборник - Археолошки музеј на Македонија, VI-VII, Скопје, 217 - 230.
- Р. Рашев, Модел ... , Р. Рашев, Модел на јурта од Девия, Археологија, 1976 / 1, София, 39 - 45.
- Р. Рашев, За езическија ... , Р. Рашев, За езическија лицев образ (по повод някои коланни украси), Сборник в памет на проф. С. Ваклинов, БАН, София, 1984, 129 - 135.
- Р. Riffard, Рјеџник ... , Р. Riffard, Рјеџник ezoterizma, Zagreb, 1989.
- М. И. Ростровцев, Сарматские ... , М. И. Ростровцев, Сарматские и индо - скифские древности, Петербургский археологический вестник, 5, Санкт - Петербург, 1993, 39 - 49.
- Б. А. Рыбаков, Древние ... , Б. А. Рыбаков, Древние Русы, Советская археология, XVII, Москва, 1953, 23-104.
- Б. А. Рыбаков, Русалии ... , Б. А. Рыбаков, Русалии и бог Симаргл - Переплут, Советская археология, 1967 / 2, Москва, 91 - 116.
- Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , Б. А. Рыбаков, Язычество древних Славян, Москва, 1981.
- Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , Б. А. Рыбаков, Язычество древней Руси, Москва, 1987.
- Е. А. Рябинин, Зооморфные ... , Е. А. Рябинин, Зооморфные украшения древней Руси X - XIV в. Ленинград, 1981.
- А. Савић Ребац, О народној ... , А. Савић Ребац, О народној песни Цар Дуклијан и крститељ Јован, Зборник радова Института за проучавање књижевности, књ. I, Београд, 1951, 253 - 273.

- В. В. Седов, Очерки ... , В. В. Седов, Очерки по археологии Славян, Москва, 1994.
- В. В. Седов, Славяне в древности ... , В. В. Седов, Славяне в древности, Москва, 1994.
- В. В. Седов, Славяне в раннем ... , В. В. Седов, Славяне в раннем средневековье, Москва, 1995.
- В. В. Седов, Восточные ... , В. В. Седов, Восточные славяне в VI - XIII вв. , Москва, 1982.
- М. В. Седова, Ювелирные ... , М. В. Седова, Ювелирные изделия древнего Новгорода, Москва, 1981.
- А. И. Сидоров, Манихейство... , А. И. Сидоров, Манихейство в изображении Августина (De Haeresibus, 46), Вестник древней истории, 1983 / 2, Москва, 145 - 161.
- М. Симић, Гробља ... , М. Симић, Гробља и надгробни споменици у околини Новог Брда, Гласник етнографског музеја у Београду, Т.XVII, Београд, 1954, 160 - 166.
- Т. Симовски, Населените ... , Т. Симовски, Населените места во Егејска Македонија, Скопје, 1978.
- P. Skok, Etimologijski ... , P. Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Zagreb, 1974.
- Славянская мифология ... , Славянская мифология (Энциклопедический словарь), Москва, 1995
- Славянские древности ... 1, 2, Славянские древности (Этнолингвистический словарь), Москва, Том 1: 1995; Том 2; 1999.
- Слово о полку ... , Слово о полку Игореву (препев:М. Панић - Суреп), Београд, 1979.
- Е. Б. Смагина, Истоки... , Е. Б. Смагина, Истоки и формирование представлений о Царе Демонов в манихейской религии, Вестник древней истории, 1993 / 1, Москва, 40 - 57.
- А. Соловјев, Јесу ли ... , А. Соловјев, Јесу ли богомили поштовали крст, Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu, N.S. sv.III, Sarajevo, 1948. 81-102.
- А. Соловјев, Символика ... , А. Соловјев, Символика средњовековних гробних споменика у Босни и Херцеговини, Godišnjak istorijskog društva Bosne i Hercegovine, VIII, Sarajevo, 1956, 5 - 67.
- A. Soloviev, Bogomilentum ... , A. Soloviev, Bogomilentum und Bogomilengraber in den südslawische Landern, // Völker und Kulturen Südosteuropas (Kulturhistorische Betrage), München, 1959, 173 - 198.
- Српски мит. речник ... , Српски митолошки речник, Београд, 1998 / 1970.
- F. Stamat, Disa aspekte ... , F. Stamat, Disa aspekte te konservimit te objekteve metalike arkeologike, Monumentet, 12, Tirane, 1976, 57-63. .
- Љ. Станковска, Макед. ојконимија ... I - II, Љ. Станковска, Македонска ојконимија, кн. I - II, Скопје, 1995; 1997.
- R. Statlender, Gnoza... , R. Statlender, Gnoza i hermetizam, // M-M. Davy, Enciklopedija mistika, T. I, Zagreb, 1990.
- A. Stipčević, Kultni ... , A. Stipčević, Kultni simboli kod Ilira - građa i prilozi sistematizaciji, Sarajevo, 1981.
- А. Стојановски, За една ... , А. Стојановски, За една можна трага од богомилството во турските пописни книги од XV век // Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања, Скопје, 1982, 241 - 250.
- Ђ. Стричевић, Минијатура ... , Ђ. Стричевић, Минијатура Мирослављевог јеванђеља, Зборник радова Византолошког института, књ. XXI / 1, Београд, 1952, 181-203.
- Г. Суботиќ, Охридската ... , Г. Суботиќ, Охридската сликарска школа од XV век, Охрид, 1980.

### Користена литература

- M. Sufflay, *Zaratuštra ...* , M. Sufflay, *Zaratuštra u Crvenoj Hrvatskoj, Croatia, Sacra*, 1, Zagreb, 1931, 109 - 114.
- Съкровище ... , Съкровище на Хан Кубрат - култура на българи, хазари, славяни, (каталог од изложбата), София, 1989.
- Б. А. Успенский, *Филологические ...* , Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва, 1982.
- Е. К. Теодоров, *Борбите ...* , Е. К. Теодоров, *Борбите с мечки в народните песни*, во: *Езиковедско - етнографски изследвания в памет на академик Стоян Романски*, София, 1960, 814-828.
- С. Тодоровски, *Археолошки ...* , С. Тодоровски, *Археолошки наоди од среден век во ареалот на Битола, Скопје*, 2002.
- Т. Томоски, *Македонија ...* , Т. Томоски, *Македонија низ вековите (градови - тврдини - комуникации)*, Скопје, 1999.
- В. Н. Топоров, *Боги ...* , В. Н. Топоров, *Боги*, // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Москва, Том 1, 1995, 204 - 215.
- В. Н. Топоров, *Модель ...* , В. Н. Топоров, *Модель мира*, // *Мифы народов мира*, II, Москва, 1982, 161 - 164.
- В. Н. Топоров, *Об Иранском ...* , В. Н. Топоров, *Об Иранском элементе в русской духовной культуре, Славянский и балканский фольклор (Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы)*, Москва, 1989, 23 - 60.
- В. Н. Топоров, *Первобытные ...* , В. Н. Топоров, *Первобытные представления о мире (общий взгляд)*, // *Очерки истории естественно-научных знаний в древности*, Москва, 1982, 8 - 40.
- Џ. Тресидер, *Речник ...* , Џ. Тресидер, *Речник на симболи (Dictionary of symbols)*, Скопје, 2001.
- М. К. Трофимова, *Первый ...* , М. К. Трофимова, *Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации*, *Вестник древней истории*, 1990/4, Москва, 105-117.
- О. Н. Трубачёв, *Этимологический ...* , *Этимологический словарь славянских языков (Праславянский лексический фонд)*, Москва.
- О. Н. Трубачёв, *Этногенез ...* , О. Н. Трубачёв, *Этногенез и культура древнейших Славян*, Москва, 1991.
- *Уметничкото ...* , *Уметничкото богатство на Македонија*, Скопје, 1984.
- В. Урошевиќ, *Лов ...* , В. Урошевиќ, *Лов на еднорози*, Скопје, 1983.
- Б. А. Успенский, *Филологические ...* , Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва, 1982.
- Г. К. Вагнер, *Скульптура ...* , Г. К. Вагнер, *Скульптура древней Руси*, Москва, 1969.
- S. Vasiljev, *Slovenska ...* , S. Vasiljev, *Slovenska mitologija*, Beograd, 1986.
- Н. Н. Велецкаја, *Многобожачка ...* , Н. Н. Велецкаја, *Многобожачка симболика словенских архајских ритуала*, (превод од руски), Ниш, 1996.
- И. Венедиков, *Раждането ...* , И. Венедиков, *Раждането на боговете*, София, 1992.
- С. И. Верковичъ, *Веда ...* , С. И. Верковичъ, *Веда Словенахъ (обрядни песни отъ языческо время)*, Кн. II, С.- Петербургъ, 1881.
- Ё. Вернер, *К происхождению ...* , Ё. Вернер, *К происхождению и распространению Антов и Склавенов*, *Советская археология*, 1972 / 4, Москва, 102-115.
- Ж. Винчиќ, *1 000 години ...* , Ж. Винчиќ, *1 000 години антика во Тиквешијата, Неготино*, 1996.
- Z. Vinski, *O nalazima ...* , Z. Vinski, *O nalazima 6. i 7. stoljeća u Jugoslaviji s posebnim obzirom na arheološku ostavštinu iz vremena Prvog Avarskog Kaganata*, *Opuscula Archaeologica*, III, Zagreb, 1958, 13 - 55.

- Z. Vinski, Uz problematiku ... , Z. Vinski, Uz problematiku starog Irana i Kavkaza s osvrtom na podrijetlo Anta i Bijelih Hrvata, Vjesnik arheološkog muzeja u Zagrebu, 3. serija - vol. XXVI - XXVII, 1993-94, Zagreb, 1994, 67-84. (репринт од 1936 г.).
- Н. Вулић, Спом. ... , Н. Вулић, Споменик, Београд (LXXI; LXXV; XCVIII).
- Ж. Вџарова, Язычество ... , Ж. Вџарова, Язычество у южных славн - болгар, (резиме на рефератот од симпозиумот "Словенска паганска религија - материјални остатоци и писмени извори", Прилеп, 1986.)
- M. Wenzel, Neki komentari ... , M. Wenzel, Neki komentari o odvojenoj ruci na bosanskim nadgrobnim spomenicima, Народно стваралаштво - фолклор, Год. VI, св. 22-24, Београд, 1967, 137-140.
- M. Wenzel, Ukрасni ... , M. Wenzel, Ukрасni motivi na stećcima, Sarajevo, 1965.
- J. Werner, Neues ... , J. Werner, Neues zur Frage der slawischen Bügelfibeln aus sudosteuropaischen Landern, Germania, 38, Berlin, 1960, 114 - 120.
- J. Werner, Slaw. Bronzefig. ... , J. Werner, Slawische Bronzefiguren aus Nordgriechenland, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1952 / 2, Berlin 1953, 3 - 8.
- G. Wild, Bogumilen ... , G. Wild, Bogumilen und Katharen in ihrer Symbolik, Wiesbaden, 1970.
- J. Zaboјnik, K problematike ... , J. Zaboјnik, K problematike osidlenia sredodunajskeј oblasti, vo včaznom sredoveku, Nitra, 1991,
- R. C. Zaehner, Zurvan ... , R. C. Zaehner, Zurvan - a Zoroastrian dilemma, Oxford, 1955.
- С. Зечевић, Митска ... , С. Зечевић, Митска бића српских предања, Београд, 1981.
- С. Зоговиќ, Етничките ... , С. Зоговиќ, Етничките заедници во Македонија до крајот на раниот среден век, Прилеп, 2001.
- А. М. Золотарев, Родовой ... , А. М. Золотарев, Родовой строй и первобытная мифология , Москва, 1964.
- В. Зундерман, Ещё ... , В. Зундерман, Ещё один фрагмент из "Книги гигантов" Мани ), Вестник древней истории, 1989 / 3, Москва, 87 - 79.
- V. Živančević, Volos - Veles ... , V. Živančević, Volos - Veles, slovensko božanstvo teriomorfnoг porekla, Glasnik etnografskog muzeja, 26, Beograd, 1963, 39 - 66.

# Dualistic Images: Pictorial Representations of the Bogomil Movement

## Summary

This study deals with the pictorial representation of the Bogomil movement, an aspect that has not been systematically treated before. It should be emphasized that the term *Bogomil movement* is used in its broader meaning and refers to all the mediaeval dualistic heresies in the Balkans (Bogomils, Massalians, Paulicians, Cathars, Paterens). Such an approach is based on the findings - confirmed by mediaeval written sources - according to which the Bogomils did reject the veneration of icons, but not necessarily the pictorial representation of its religious teaching (the decoration of prayer houses and holy books). Our research employs the methodology that has already been used in the study of the pagan religion of the Slavs which was based on the pictorial representations that survive on archaeological and ethnological objects. This method includes the analysis of the pictorial elements of an image, the discovery of their mutual relations and meanings and an interdisciplinary comparison of the results obtained. In this case, the motives for such an approach lie in the lack of exhaustive and precise written records on the Bogomil movement, which requires their supplementation and testing through an exploration of material evidence of a different kind and through the application of complementary scholarly approaches. This study covers the dualistic religious teachings from Macedonia and the neighbouring Balkan regions. In terms of chronology, it covers the period from Late Antiquity (3<sup>rd</sup> century AD), i.e., the emergence of the Manicheans, through the Middle Ages and up to the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries (the last surviving elements of dualistic heresies in folklore).

**Chapter I** concerns itself with the dualistic teachings in the Roman period. This research has been inspired by the discovery of funerary monuments in the south of the Republic of Macedonia, in the vicinity of the town of Kavadarci. These are stelae of roughly hewn stone decorated with schematized motifs that date from the period between the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> centuries. On the basis of the analyses carried out, their complex iconography is interpreted in the context of Manichean doctrines about

man's afterlife, i.e., the transposition of his celestial soul from the world of matter to Heaven or to the "realm of eternal light". The basic iconographic elements on the monuments and their meaning are identified in the context of the basic dogmatic postulates of the Manicheans and the myth of the salvation of the soul. The motif of the **arrow** is identified with the positive element of *light*. Based on this meaning, the following varieties of the motif (arrow=light) are identified: the **vertical line that branches into several arrows** as the *pillar of light* which the souls ascend on their way to heaven; a **bundle of arrows** which descend on human figures as *gnosis depicted in the form of divine light*; a **cross with arrow-shaped limbs** as the *cross of light* or *Christ as the eternal Sun*. The different forms of **arrows on the fronton** (gable) of the monument are interpreted as *symbols of Heaven*, i.e., *the kingdom of light*. **Conifers** appear in two positions: in pairs, in the lower iconographic field of the monument, as a symbol of man's dual nature (*the Tree of Good and the Tree of Evil*) and on the gable of the monument, either as a symbol of the *soul released from the body* or a depiction of the *Tree of Knowledge* identified with Christ. The **stylized twigs** and the **pomegranate** have a similar meaning.

The **circular rosettes** may have had several meanings. The first is the Sun, which was perceived in the Manichean philosophy as *pure substance of light*, but also as an element included in the transport of the celestial souls from the Earth to Heaven. The second meaning is the *wheel*, and it had two connotations. The first is positive, represented as the *wheel for the extraction of the souls*, yet another symbolic element included in the releasing of the soul from the body. The second is negative and represents the *circle of successive reincarnations* as a symbol of the eternal suffering of the soul which migrates from one body to another. A third meaning may have referred to the *ball of darkness*, an element in which, after the Salvation of the world, the forces of evil will be trapped. The **Moon**, too, in the Manichean myth, possesses the function of the carrier of celestial souls: they sail in it, as in a boat, from the Earth to the Sun, and then to Heaven.

*Two symbols of man's earthly existence* - which every Manichean strove to overcome - are depicted in the lower iconographic field of the stela. These are the *scythe* and the *ascia* (a type of hoe). Since it was believed that the divine celestial soul is trapped in all creatures, even in plants, these tools were the *symbols of its suffering* during man's life on Earth. **Writing slates** were also depicted, both with a negative connotation (*as trade registers*) and a positive one (*as sermon slates*).

The motif of the **arch** showing human figures or some of the symbols mentioned earlier is also common. It has three clearly differentiated meanings. When people are shown, it designates a house identified with the *body* which, in turn, is perceived as the *prison of the*

*soul*. When arrows are added, it represents the *chamber of light* as the symbol of Heaven. It can also be interpreted as an **entrance arch** which designated the *gate of salvation*, i.e., *Heaven's doors*.

The study also refers to several synchronically close parallels from Asia Minor, Bulgaria and Bosnia, which could point to the origin of these monuments.

**Chapter II** focuses on the dualistic religious concepts in the Middle Ages. Considering the presence of dualistic elements in the Slavonic pagan religion, it examines the connection between this type of dualism and that of the mediaeval heresies. It also refers to the hypotheses on the genesis of pagan Slavonic dualism that have been presented so far. This chapter quotes those assumptions which have been (not always justifiably) disputed and which refer to the eventual early presence of heretic doctrines in the culture of the Slavs and certain other barbaric populations (Pechenegs, Bulgarians, Magyars, etc.) as early as at the time of their migration. It also quotes new arguments from the spheres of archaeology, history and linguistics. Recent scholarship has emphasized, with arguments of growing credibility, the ties between the Slavonic and Proto-Slavonic populations from the north region of the Black Sea and the local or neighbouring populations that belonged to the Iranian group of languages. It has also accentuated the role which they played in the establishment of the future Early Mediaeval Slavonic cultures ("Penkovo Culture", "Ipoteshi-Kyndeshi"). Scholars have also stressed the *symbiosis of the Slavs with the Sarmatians* and the descendants of the *Scythians, Alans, Khazars and Goths*. This chapter also quotes new insights according to which several Slavonic ethnonyms are of a pre-Slavonic, i.e., Iranian genesis (Antes, Russians, Serbs, Croats), whereas their later acquisition of Slavonic identity and language is believed to be the result of the life they shared with the Slavs; according to such an assumption, this eventually led to their assimilation. In this sense, special attention is given to the **Antes** who belonged to the Iranian group of languages. Their arrival in the South Russian steppes from the direction of the Caucasus is dated to the 4<sup>th</sup> century AD. After their Slavonic assimilation, some of them continued their migration to the southwest, settling large regions of the Balkan Peninsula in the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries, thus participating in the formation of the South Slavonic ethnoses.

In the light of these hypotheses, this chapter revives the old theories, according to which the Bogomil movement and the dualism of the Slavonic culture in general is not only the result of its transfer along a *southeastern route* from the Middle East (via Asia Minor and South-East Balkans). Today, there are arguments which support the claim that it was carried over to the Balkans by the Slavs and other populations we have referred to during their migration along a *northeastern route* as well. They may have absorbed these dualistic elements from the nearby



*Iranian core*, as an influence of the Manichean and other heresies that had been present there. It may also have taken place in a more direct manner, through the infiltration of the Iranian ethnoses mentioned above into their ethnogenesis. Here, the *Goths* are of particular interest: they embraced Arianism and other heretic teachings in this area in the 4<sup>th</sup> century. This Slavonic intermixing with eastern dualism should not be perceived as a single event, but rather as a continuous process that lasted over several centuries.

The second part of this chapter shifts its focus to the Balkans and primarily the south of Macedonia where, after the settlement of the Slavs, a powerful heretic nucleus was formed, known in the written records as the **Droguvite heretic church**, named after the local Slavonic tribe of **Droguvites**. The chapter also refers to written records which confirm the existence of this organization in the period between the 9<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries. These and other facts (toponyms, traces in the folklore) determine the territory covered by this heretic community. They settled the area north and northwest of Thessalonica; to the west, they spread to the Ohrid - Prespa basin; to the south to Thessaly, and to the north, they were active in the southern parts of Macedonia. In certain phases, they covered almost the entire central and western part.

Considering the proximity of the Roman stelae from the region of Kavadarci to the territory of the Droguvite heretic community, this chapter puts forward arguments in favour of the possible continuity between these two phenomena. It seeks to account for the hiatus of four or five centuries between them by presenting several facts. Certain stelae from the Kavadarci group are characterized by a style which reflects a rather late phase that should be dated a century or two later than its current dating. The emergence of the Droguvite church can also be moved closer in time to the period of the appearance of the Kavadarci stelae. Several sources refer to the existence of a **Macedonian heretic church** as early as in the 7<sup>th</sup> century; it was probably established by settlers from Asia Minor, the Paulicians. It is very likely that it took place simultaneously in Asia Minor and Macedonia (the vicinity of Castoria, i.e., on a territory where the Droguvite community appeared at a later time). The third argument is the *extreme dualism* contained in the theology of the Droguvite church, which points to immediate Manichean influences. In this chapter, on the basis of these arguments, we propose a thesis according to which the emergence of the Droguvite heretic church has its roots in a local Manichean colony that survived the persecution of the heretics in the Early Byzantine period and was later encountered by the Droguvites. The teachings of this community which lived near by was thus interwoven with the ancient dualism of the newly-settled Slavonic Droguvites that had probably been reinvigorated by the dualistic heretic impulses acquired during their migration.

The research and conclusions presented in this chapter provide the basis for the determination of one of the essential concepts in this study which, in turn, will be the foundation for future concrete research. It concerns the **merging of/syncretism between the traditions of pagan Slavonic religion and dualistic heresies**. Within such a framework, we define the lowest rank of heretics who, unable to meet the high demands of Bogomil teaching (literacy, ethical principles, fasting, renunciation of marriage, work, power) practiced one of its less consistent forms that incorporated a large part of earlier pagan traditions. These elements may have been included spontaneously or intentionally, with the purpose of making the abstract doctrine more accessible to the common man, his level of education and affinities.

The chapters that follow discuss several dualistic structures within the framework of the pagan Slavonic religion and mythology. The relationship between the deities **Belobog** and **Crnobog** (**Perun** and **Veles**) is discussed in relation to several historical sources and a few examples that survive in Macedonian toponymy. Special attention is paid to the group of deities **Svarog/the Sun King (Svarožič)/ Dažbog** which is referred to in the Slavonic translation of the *Chronicle of the World* by *Ioannes Malalas*. The next section of the chapter presents comparative research whose objective is to prove that the three deities mentioned in that translation were, originally, organized after a dualistic principle, in analogy with the Iranian myth of Z'rvan and his two sons. In this case, the Slavonic deity Svarog is the counterpart to Z'rvan, Svarožič to Ormazd (Ahura Mazda) and Da bog to Ahriman. This dualistic structure was eliminated at a later time due to either misunderstanding or its undesirability. The comparative analysis of the three deities which follows is based on historical records, analogous narratives from South Slavonic folklore, toponymy and the etymology of theonyms. Special attention is paid to the depictions of these mythical figures, presented either individually or as part of more complex compositions (*on early Slavonic metal plates from Thessaly, Slavonic two-plate fibulae, metal buckles, mediaeval jewellery, graffiti and folk embroidery*).

The determination of dualistic elements in the pagan religion of the Slavs is followed by examination of their implications for the Bogomil heresy. Special emphasis is given to the Bosnian tombstones (*stećci*) which exhibit direct links with early mediaeval jewellery in terms of both style and composition. On these funerary monuments almost all the figures from the jewellery that has been described are also present. This confirms the emphatically pagan character of such monuments, as well as their dualistic / heretic component which is historically connected with the *Bosnian heretic church*. The implications of this heresy can also be followed in the dualistically structured characters mentioned in *Malalas' Chronicle of the World* which, like the other apocryphal sources, may have

been used by the Slavonic heretics due to the fact that it quite adequately reinterprets the Iranian myth of Z'rvan.

A section of this chapter also concerns itself with the implications that the pagan Bogomil movement produced in the social and political sphere in mediaeval Macedonia. Several of our scholars have already done research on the **concept of Hiliasm and its role in the initiation of a number of uprisings on the Balkans**. It concerns Christian adaptations of earlier concepts in the explication of the development of history through stages. According to this, historical periods are manifested in three divine categories: *God the Father as the past, God the Son as the present and God the Holy Spirit as the future*. The Bogomils developed a different version of this concept where *the present or God the Son was identified with Satan* (hence the present is defined as a time of evil), while *the future is represented as a stage of the spirit, of Christ*, which will provide humanity with well-being and happiness. A number of written records have been identified which show that this concept was incorporated in Bogomil ideology which, in turn, served as the ideological background for several uprisings organized in Macedonia between the 10<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries. As part of this concept, our research proposes that there are several more immediate mythological elements. In the case of Tsar **Samoil**, it is the identification of his name with *Samail*, one of the names of Satanail, but in his positive heretic sense of *fallen angel, one of the two sons of God and the last ruler before the arrival of Christ*. In the case of his grandson, **Petar Deljan**, we emphasize the meaning of *victor* contained in his second name, as it seems to be implied in the pseudo-historical apocryphal narrative through the name of a mythical King *Odeljan*. The second name of **Dobromir Hrs**, the leader of an uprising in Macedonia from the end of the 12<sup>th</sup> century, is analogous to *Hrs*, confirmed as a solar deity in South Slavonic tradition: his theonym was taken over from the Iranian core. We assume that this name was added to his first name, Dobromir, in order to identify him with the Sun King, i.e., the solar deity who was the patron of rulers and wars in the Slavonic tradition. In such a context, a hiliastic interpretation of the name and figure of Dobromir Hrs could be made as a harbinger of the *era of the son of Svarog, i.e., the Sun King identified with Christ*. The last leader of mediaeval uprisings in Macedonia was **Strez**, a descendant of a Bulgarian dynasty, whom historiographers link with “*tyranny*” and “*rule of the Droguvites*”, terms used in 13<sup>th</sup> century written records. The presence of such an epithet also indirectly points to the Droguvite heretic church as the potential ideological inspirer of Strez’s uprising. In fact, we believe that in this case Strez, for political reasons and ideologically motivated by this hiliastic concept, became part of the Droguvite battle for autonomy waged under the auspices of the Droguvite heretic church, a process that had already been in progress. The last representative of these mythical leaders is **King Marko**. It seems that, despite his never

fully accomplished heroism, all the previously mentioned traditions merge in his figure, thus providing the foundations for the famous heroic cycle of King Marko which abounds in pagan and even pagan-dualistic narratives.

During the separation of layers of two frescoes in the Church of St. George in Štip, it was discovered that on the earlier one, which dates from the 13<sup>th</sup> century and depicts *Christ Antiphonitis*, various **graffiti** were inscribed. These can be dated to the end of the 13<sup>th</sup> century or to the first decades of the 14<sup>th</sup> century. They show several figures, from which we single out a *horseman hunting a deer, with a wheel in place of the head* and a *human figure identified with a tree*, with roots and two laterally depicted discs (=suns). Both motifs exhibit obvious relations with pagan traditions and with Bosnian tombstones (*stećci*). Both are linked with the Sun and its movement through the universe, a metaphor also seen in the fresco which depicts Christ with the Sun under one of his arms, holding a scroll in his hand, which says that he is *the light of the world*. We believe that this fresco is an illustration of the dispute between Christians and heretics concerning light and the Sun. The view of the orthodox Christians is embodied in the Sun shown under Christ's arm and in the text on the scroll, while the heretics' "reply" is shown in the graffiti which depict their concept (*the Lord of the Heavens depicted as a cosmic tree around whom the Sun revolves; his son, the Sun, depicted as a horseman and hunter*).

In the mediaeval town of **Šumen** (northeastern Bulgaria) a **stone relief slab** was discovered with a depiction of a human figure, animals and an illegible inscription. Until recently, it was linked with proto-Bulgarian shamanism, but some time ago, after the deciphering of the cryptographic inscription, this object was interpreted in the context of gnostic traditions. It has been proposed that the central figure (shown nude, with a beard and in the company of animals) is Adam as the arch-image of Christ, and the whole scene, a combination of the *creation of Adam and his salvation from hell*. The leaf-shaped additions on the figure's head, its posture and the zoomorphic creatures which accompany the figure indicate, we believe, the possibility of its following a pagan Slavonic pattern embodied in the figure of a chthonic deity (Veles?) the patron of fertility, plenty, vegetation and animals. Hence, we maintain that this relief also exhibits certain connotations that derive from the Bogomil heresy, where the pagan god could be identified with Adam, and also with Ahriman and Satan. The written sources say that Satan was venerated by some Bogomils, while in certain heretic sects (*adamites* and *satanists*) he even held a central place.

This chapter also examines the traces of pagan/Bogomil syncretism in several specimens of **carved wooden church doors in Ohrid** (12<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> centuries), and **Slepče** and **Treskavec**, Prilep (15<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> centuries). A comparison is made between the already examined

motifs and those encountered on the **chest from Terraccina** (Italy, ca. 9<sup>th</sup> century) whose genesis is linked with the Balkans and Macedonia.

**Chapter III** examines the **indirect presence of the Bogomil movement in official Christian iconography**. The influence of the Bogomils was strong and therefore the church fathers were forced to take their negative attitude towards them into the church, exhibiting it in frescoes and icons. This chapter analyzes several such images. Besides the fresco of Christ from the vicinity of Štip that we have already referred to, a number of other depictions from the region of Ohrid are also examined. The first, the *Vision of Peter of Alexandria*, depicts Christ as he appears to the saint in torn clothes as a metaphor of the division of the indivisible trinity of God caused by the Arian heresy. Arius, the founder of this heresy, is shown on the floor, cramped in a posture of shame and repentance (as a representative of heretics and, hence, Bogomils). In the Cathedral Church of St. Sophia, *this composition is combined with the scene 'Ecumenical Councils'* the purpose being not only to expose the sin of heresy, but also the heretics' defeat and their repression, i.e., their persecution according to the legal measures adopted at these councils. In the monastery of St. Naum there is a fresco which depicts *a monster (a symbol of Hades) swallowing the sinful Arius*. There are also scenes which illustrate events from the life of St. Naum, while one of them depicts his *persecution by the Bogomils*.

During the separation of the layers of a fresco of the Holy Mother of God from the wall in the altar of the Cathedral Church of St. Sophia in Ohrid, a similar earlier composition was discovered in which she is depicted seated on a throne in a mandorla, with the infant Christ in her arms. This fresco belongs to the first layer of the fresco painting (11<sup>th</sup> century) and it remains unclear why, despite the fact that it was not damaged, it was nevertheless repainted. The reasons were mainly sought in some features of Christ's figure. Our assumptions are based on certain off-the-record remarks, according to which, the *Holy Mother of God had been depicted with a beard and a moustache*.

In this context, this chapter offers an overview of the basic function of sexless, i.e., hermaphroditic figures in Christian and heretic theology. Since the orthodox dogma strove to eliminate them, our conclusion is that such a meaning could not have been the theological background for this fresco, especially since its concept came from Leo, a learned and orthodox Archbishop. Our assumption is that he may have chosen such a depiction for two reasons. The features of the Holy Mother of God are shown with male attributes in order to suggest that *this is not only the Holy Mother of God, since the presence of the Logos in her leads to her merging with the face of God*. This concept could have been a hindrance to the identification of St. Sophia with the Holy Mother of God (probably Leo's original objective). However, he may have

used this image also as a symbol of *the divine embodiment of matter which derives from the principle of the incarnation of the Son of God in the Holy Mother of God*. Thus, Leo would have been able to debate with iconoclasts and Bogomils who did not believe in this dogma and, consequently, in the holiness of temples and icons.

However, it appears that two centuries later this fresco acquired new meanings which were closer to heresy than to orthodox beliefs. The heretics appropriated the Holy Mother of God's hermaphroditic features as an argument which would support their dogma, according to which, *Christ was not incarnated in the Holy Mother of God; he was incarnated as a divine creature with the body of a woman and an angelic, sexually ambivalent, face*. In such circumstances, one of the Archbishops of Ohrid (probably Demetrius Chomatianus, who was also a learned man consistent and in his actions) decided to repaint this fresco with an analogous, but more neutral, image.

**Chapter IV** explores the **traces of dualistic teaching in mediaeval and 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century funerary monuments**. It deals with *stećci*, the Bosnian mediaeval monuments, the interpretations of these tombstones, and especially the hypotheses concerning their heretic character. Two motifs are analyzed which point to the connections between them and the region of Macedonia. The first motif is the **accentuated and larger-than-life arm**, probably a *symbol of contact with the divine* and a symbol of *salvation*. It is also encountered on a **ring from Kratovo** (Macedonia), which is indicative of the ties between the Bosnian *stećci* and Macedonia. The second motif depicts **two coiled, symmetrically arranged dragons** encountered on several *stećci*, as well as on the church gates in Treskavec and Slepče. We interpret it as a zoomorphic ideogram, a symbol of the two dualistic principles.

The assumption in our analysis of the **relief slab from Tsar Samoil's cathedral in Prespa** (11<sup>th</sup> century) was that the *great cross accompanied by a pair of trees and rosettes* (compared to the monuments in Kavadarci) could be interpreted as an alternative version of the *pillar of light* which the souls of the deceased ascend on their way to Paradise. The *semi-circular chain of interwoven circles* that coils around the cross is an allusion to the *chains of matter* and the cycle of *reincarnation*. The animals shown laterally (a heron and a camel) with a bird flying over them is a motif that is also encountered on the *stećci*; it is probably an allusion to the meaning of the human body and soul or lurking death. The original purpose of the slab remains unclear; hence our interpretation of its elements as possibly heretic remains inconclusive. It is supported, however, by the written sources which refer to Samoil and his descendants as heretics or as sympathizers with heresy.

The funerary monument from the region of **Vidin** (Bulgaria) is dated to the 14<sup>th</sup> century on the basis of the symbols which decorate it (a

*Maltese cross inscribed in a circle and a rosette with new moons*). They are analogous to certain motifs from the monuments in Kavadarci and those on *stećci*; a local legend is another indication of its heretical character.

A number of claims have already been made about the heretical character of **modern age (i.e., 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries) funerary monuments** (especially monuments with a cross inscribed in a circle), but there are also hypotheses concerning their pagan genesis. This chapter offers an analysis of the microelements whose matrix is encountered on the monuments in Kavadarci and on the *stećci*. Reference is made to the monolith funerary crosses in the **village of Yalyancik** in the vicinity of Thessaloniki which Greek scholars link with the Bogomils and the Drogovite heretic church. Similar specimens from the territory of present-day **Bulgaria** are interpreted in an analogous manner. To these findings we add the elements which are encountered, once again, on the *stećci* (*a human figure with suns in its hands*). This chapter also includes an analysis of a monument from the **vicinity of Varna** which belonged to a local Armenian colony. The pair of trees which stands next to the central motif links it with Achilles' slab and the monuments in Kavadarci.

The stone funerary monuments in **Serbia** (*stelae, columns and ajouré stone crosses inscribed in circles*) are carved pictorial motifs that coincide with those encountered on the *stećci* and the stelae in Kavadarci on the one hand, and the Manichean dogmas on the salvation of the soul on the other (*tree, Sun, Moon, arrow, cross with arrows*). On the monument in **Baraevo** two symbolic concepts can be identified: the *new body* of the faithful understood as *Christ's new garment that he puts on*, and the rejection of earthly passions and creation of *the new person in oneself*. The other stela in **Loznica** alludes to a similar cosmogonic content which is also present in certain mediaeval apocryphal texts.

The last chapter explores the last phases, i.e., the decline of the Bogomil movement. It concerns itself with the phenomenon of *folklorization of heretic teachings*, the question of the *relationship of heretics with Islam and the Ottomans* and the theses which claim that a *significant segment of the Islamized Slavonic population in the Balkans had previously been followers of dualistic heresies*.

In this context, the chapter analyses the ethnonyms **Torbeš** and **Ahrian** in relation to certain names of dualistic heretic sects. The concluding paragraphs quote relevant Macedonian publications on the traces of the Bogomil movement in folklore (legends, stories, songs and toponyms).















# СОДРЖИНА

ПРЕДГОВОР.....	7
<b>РИМСКО ВРЕМЕ</b>	
<b>МАНИХЕЈСКО ТОЛКУВАЊЕ НА РИМСКИТЕ</b>	
<b>СПОМЕНИЦИ ОД “КАВАДАРЕЧКАТА ГРУПА”</b>	
<b>I “КАВАДАРЕЧКА ГРУПА” НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ</b>	
(класификација) .....	21
1. Ниво на материјали .....	21
2. Ниво на стилско - уметничка и технолошка изведба	22
3. Ниво на иконографија .....	22
<b>II ПОЈАВА, ШИРЕЊЕ И ГАСНЕЊЕ НА МАНИХЕЈСТВОТО</b>	
(краток осврт на историјата на релиското учење) ...	25
<b>III ОСНОВИ НА МАНИХЕЈСКАТА ДОГМАТИКА .....</b>	<b>29</b>
(митологија, симболика, сотерологија и есхатологија)	
<b>IV БАЗИЧНА ПРОСТОРНО - КОМПОЗИЦИСКА</b>	
<b>И СИМБОЛИЧКА СТРУКТУРА НА СПОМЕНИЦИТЕ .....</b>	<b>33</b>
<b>V ИКОНОГРАФСКО - СИМБОЛИЧКИ ЕЛЕМЕНТИ</b>	
<b>И КОМПОЗИЦИИ .....</b>	<b>35</b>
1. Стрелка .....	35
2. Иглолисно дрво .....	49
3. Гранче со топчест плод .....	55
4. Кружни мотиви со впишана розета, со	
прекрстувања или со централен кружен мотив ....	57
5. Свезда .....	62
6. Месечина .....	63
7. Орудија и други предмети во долната	
иконаграфска зона .....	65
8. Арка .....	72
<b>VI АНАЛОГИИ .....</b>	<b>79</b>
1. Бугарија .....	79

2. Босна .....	81
3. Мала Азија .....	81
VII ДИЛЕМИ И ИМПЛИКАЦИИ .....	85
1. Топонимот Кавадарци .....	85
2. Нетранспарентен манихејски идентитет .....	86
3. Кавадаречките манихејски стели и богомилството ..	86

## **СРЕДЕН ВЕК**

### **ДУАЛИЗМОТ КАЈ СЛОВЕНИТЕ**

#### **I ДУАЛИЗМОТ ВО ПАГАНСКАТА РЕЛИГИЈА**

##### **НА СЛОВЕНИТЕ (историски аспекти) .....**

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Односот меѓу богомилството и пагано-словенскиот дуализам (досегашни теории) ..... | 93  |
| 2. Паганословенски дуализам .....  | 95  |
| 3. Историско расчленување на процесот .....  | 107 |
| 4. Словенската јазичка компонента во богомилството                                   | 109 |

#### **II ДРОГУВИТСКА ЕРЕТИЧКА ЦРКВА .....**

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Дрогувитската еретичка црква во средновековните пишани извори .....                     | 115 |
| 2. Географско определување на дрогувитската еретичка црква.....                            | 116 |
| 3. Континуитет меѓу манихејските стели од Кавадаречко и дрогувитската еретичка црква ..... | 123 |

#### **III СПОЈ ИЛИ СИНКРЕТИЗАМ НА СЛОВЕНСКОТО**

##### **ПАГАНСТВО И БОГОМИЛСТВОТО .....**

#### **IV ПРИМЕРИ НА ПАГАНО - СЛОВЕНСКИОТ ДУАЛИЗАМ ....**

- |                            |     |
|----------------------------|-----|
| 1. Дажбог .....            | 144 |
| 2. Сварог / Сварожич ..... | 155 |

#### **V ЛИКОВНИ МАНИФЕСТАЦИИ НА СЛОВЕНСКИТЕ**

##### **ДУАЛИСТИЧКИ МИТОВИ .....**

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Метални плочки од село Велестино, Тесалија ..... | 175 |
| 2. Словенски двоплочести копчи (фибули) .....       | 185 |
| 3. Метални јазичиња за појас .....                  | 193 |

#### **VI БОГОМИЛСКИ ИМПЛИКАЦИИ**

##### **НА ПАГАНО-СЛОВЕНСКИОТ ДУАЛИЗАМ .....**

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Раносредновековен накит .....                                 | 221 |
| 2. Плочки од Велестино .....                                     | 222 |
| 3. Стејци .....  | 222 |
| 4. "Хроника на светот" од Јован Малала .....                     | 226 |
| 5. Богомилството и средновековните востанија во Македонија ..... | 231 |
| 6. Графити во црквата Св. Георгиј во Горни Козјак кај Штип ..... | 249 |
| 7. Камен релјеф од Шумен .....                                   | 257 |
| 8. Дуалистички елементи во црковната дрворезба .                 | 271 |

## **СЕНКАТА НА ДУАЛИСТИЧКИТЕ ЕРЕСИ ВО ВИЗАНТИСКАТА ИКОНОГРАФИЈА**

<b>I ДУАЛИСТИЧКИТЕ ЕРЕСИ И ВИЗАНТИСКАТА ИКОНОГРАФИЈА</b> .....	285
1. Романија .....	286
2. Македонија .....	286
<b>II ФРЕСКАТА НА БОГОРОДИЦА СО ХРИСТОС ВО АПСИДАТА НА СВ. СОФИЈА ОХРИДСКА (богомилски конотации)</b> .....	293
1. Откривање и толкување .....	293
2. Прашања и дилеми .....	296
3. Жената и женскиот принцип во идејниот и социјалниот свет на христијанството .....	300
4. Мотиви за настанувањето на фреската .....	304
5. Мотиви за покривањето на фреската .....	312
6. Завршни согледувања за пресликувањето на фреската .....	317

## **ПОСЛЕДНИТЕ ИСКРИ НА ЕРЕТИЧКИТЕ ДОГМИ ВО НАДГРОБНИТЕ СПОМЕНИЦИ ОД СРЕДНИОТ И НОВИОТ ВЕК**

<b>I СТЕКЦИ - НАДГРОБНИТЕ СПОМЕНИЦИ НА БОСАНСКИТЕ ПАТАРЕНИ</b> .....	327
1. Досегашни толкувања .....	327
2. Фигура со крената и предимензионирана дланка ..	333
3. Пар преплетени крилести змејови .....	342
<b>II СРЕДНОВЕКОВНИ НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ ОД МАКЕДОНИЈА И БУГАРИЈА</b> .....	349
1. Релјефна плоча од катедралата Св. Ахил, Мала Преспа .....	349
2. Надгробна стела од с. Грци, Видинско (Бугарија)	363
<b>III НОВОВЕКОВНИ НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ СО МОЖНИ ДУАЛИСТИЧКИ ОБЕЛЕЖЈА</b> .....	365
1. Македонија .....	367
2. Бугарија .....	370
3. Србија .....	372
4. Албанија .....	379

## **ЕПИЛОГ**

Гаснењето на богомилството .....	381
----------------------------------	-----

<b>КАТАЛОГ НА ИЛУСТРАЦИИ</b> .....	389
------------------------------------	-----

<b>КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА</b> .....	403
-----------------------------------	-----

## **DUALISTIC IMAGES:**

### **Pictorial Representations of the Bogomil Movement**

<b>(Summary)</b> .....	417
------------------------	-----

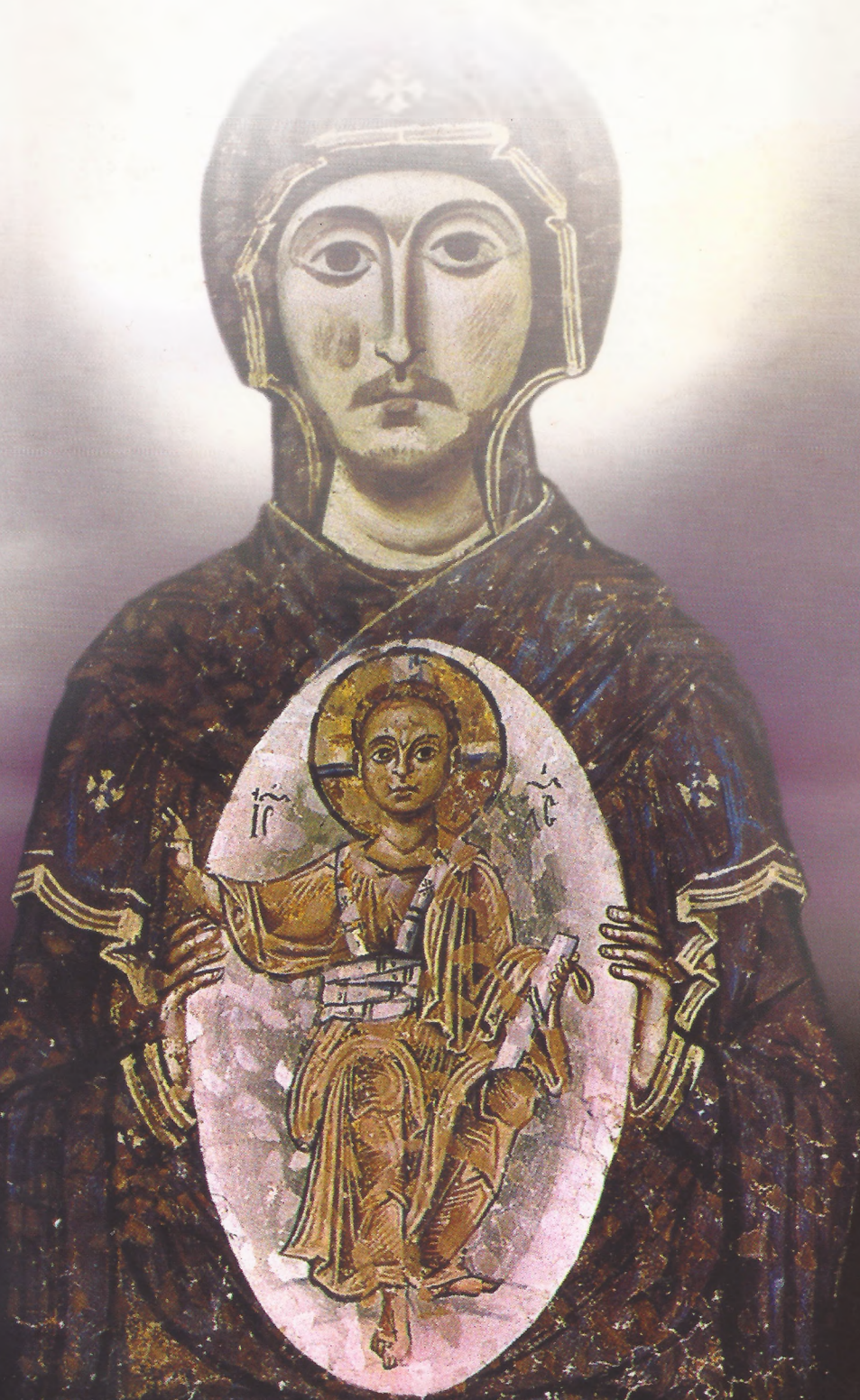


*Издавањето на оваа книга е подпомогнато од  
Министерството за култура на Република Македонија*



Никос Чаусидис

Роден е 1959 година во Ташкент. Дипломирал, магистрирал и докторирал на Институтот за историја на уметноста и археологија, при Филозофскиот факултет - Скопје. Денес работи на овој институт како професор. Негова специјалност е средновековната археологија и паганската религија и митологија на Словените – пред сè, митот и религијата и нивните манифестации во ликовниот медиум. Автор е на монографијата *Митските слики на Јужните Словени* (Скопје, 1994); коавтор на монографијата *Македонија - културно наследство / англиско издание: Macedonia - cultural heritage* (Скопје, 1995); коавтор на ЦД - ромот *Македонски древности* (Скопје, 1999) / англиско издание: *Macedonian Antiquities* (Скопје, 2000).



ISBN 9989-51-032-6



9 799989 510327