

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“



Филозофски факултет – Скопје

Институт за класични студии

Постдипломски студии по Класична филологија, византологија и микенологија

Семантичките метаморфози на Λάμια
во традицијата на балканските народи
- Магистерски труд -

Кандидат:

Слободан Танасковски

Бр. на индекс 5249/19

Ментор на проектот:

проф. д-р Валериј Софрониевски

Скопје, април 2025

Содржина:

Увод.....	4
Еволуцијата на семантичките пројави на митолошкото суштество Ламија низ вековите.....	10
1. Ламија во античката литература.....	10
Ламија во античката митологија – општи одлики.....	13
1.1. Првични изнедрувања: Првите споменувања на Ламија во старогрчката книжевност - митолошката Ламија во архајскиот и класичниот период.....	14
1.2. Од генеза до генеалогија: Ламија во подоцната антика – од хеленистичкиот до римскиот период.....	18
1.2.1. Генезата на Ламија: Потеклото или настанокот на Ламија - Први пошироки раскажувања на митот за Ламија (Дурис од Самос, Диодор Сицилиски и Хераклит Парадоксографот).....	18
1.2.2. Рационализација на митската граѓа: Толкувањата на Диодор Сицилиски и Хераклит Парадоксографот во врска со митот за либиската кралица Ламија.....	20
1.2.3. Либискиот мит: Ламија како суптекст.....	22
1.2.4. Корелација и идентификација: Ламија во сооднос со други сродни суштества во митските наративи.....	25
1.2.5. Природословие: Ламија во природната историја – Аристотел, Плиниј Постариот, Опијан Киликиски.....	31
1.2.6. Генеалогичката на Ламија: Ламија како ќерка на Посејдон, мајка на Скила и на либиската Сибила.....	32
1.3. Наследство: Ламија во римската митологија и книжевност.....	35
1.4. Компаративни согледби: сопоставеност на Ламија со други митолошки суштества.....	38
1.4.1. Други суштества и божества во античката хеленска митологија коишто се споредливи со Ламија.....	38
Изгледот на Ламија и врска со драконот.....	39
Присуство на драконскиот елемент: корелација на Ламија со Горгоните, Ериниите, Грајите и Ехидна.....	40
Емпуса и мормоликија.....	42

1.4.2. Месопотамиски и хебрејски врски – Ламашту и Лилит; Лилит и поврзаните месопотамиски варијанти на нејзиното име (сумерски, акадски).....	44
Демонот во стеблото на дрвото: Лилит во сумерскиот јазик?.....	46
Наследените варијанти во акадскиот јазик и традиција.....	47
Лилит во Стариот завет.....	48
1.5. Јазичен аспект: Етимолошко-семантички поглед на Λάμια.....	50
Семантиката на Λάμια во антиката.....	50
1.5.1. Потеклото на името Λάμια и етимолошко-семантичките врски.....	51
1.5.2. Други лични имиња потенцијално поврзани со истиот корен.....	54
Λάμιοσ – името на градот на Лајстригонците.....	55
1.5.3. Градот Λαμία (Ламија) во Фтиотида.....	56
1.5.4. Lēmures et larvae, lāres et manes – разни категории духови во древната римска религија.....	57
Заклучок во однос на првиот дел.....	62
2. Λάμια во византиската книжевност.....	63
2.1. Λάμια и δράκων во Светото писмо.....	65
2.1.1. Λάμια во Светото писмо и во средновековната христијанска традиција.....	66
Λάμια во Стариот завет: Од грчката митологија до библиската интерпретација.....	66
Λάμια во Новиот завет и христијанската традиција: демонски жени и Вавилонската блудница.....	67
2.1.2. Δράκων: Библискиот змеј.....	68
Δράκων во Стариот завет.....	68
Δράκων во Новиот завет: Змејот од Откровението.....	68
Компаративна анализа: Λάμια и δράκων како библиски архетипови.....	69
2.2. Светците и драконтомахијата – Λάμια и δράκων во византиската хагиографија.....	70
Митолошките основи на драконтомахијата.....	71
Свети Георгиј и архетипската драконтомахија.....	71
Света Марина Антиохиска и победата над демонските сили.....	71
Света Перпетуа и визијата за драконот.....	73
Симболизмот на δράκων во хагиографската традиција.....	74
2.3. Ламија или дракон во житието на св. Георгиј: Св. Георгиј и „ламјата“ во византиските и во старословенските извори.....	75
Легендата за св. Георгиј во руската традиција.....	77

2.3.1. Драконот во легендата за св. Георгиј и во епот за Дигенис Акрита.....	78
Драконот во епот за Дигенис Акрита.....	78
Корелација помеѓу драконот од хагиографијата и драконот од епската поезија.	79
2.3.2. Од δράκων до δράκος.....	80
3. Λάμια во фолклорот и народните верувања во Грција во XIX и XX век.....	82
Развојот на Λάμια од антиката до современиот фолклор.....	82
Λάμιες во руралниот грчки фолклор од XIX век.....	83
Λάμιες и стравот од чедоморни демони во XX век.....	84
Стравови поврзани со полот и улогата на жените во легендите за λάμια.....	84
Преживување на λάμια во современата грчка народна култура.....	85
4. Ламјата во јужнословенското народно творештво.....	86
4.1. Легендата за св. Ѓорѓија и Ламјата во јужнословенското народно творештво.....	87
4.2. Св. Илија и ламјите.....	89
4.3. Ламјата и халата во циклусот песни за Крале Марко во македонската, српската и бугарската народна поезија.....	90
Ламјата и халата во македонската народна епика.....	90
Ламјата и халата во српската народна епика.....	90
Ламјата и халата во бугарската народна епика.....	91
4.4. Некои општи одлики на ламјата во фолклорот.....	92
4.5. Змеј, ала и аждер (аждаја).....	93
4.6. Змејот и ламјата во фолклорот – митолошко расчленување.....	94
Заклучни согледби и препораки за натамошни истражувања.....	98
Библиографија.....	102

Увод

Во македонскиот јазик, „ламја“ е без сомнение едно од најраспространетите имиња за митолошки или фантастични суштества. Секој што го говори македонскиот јазик, уште од приказните што ги слушал на најрана возраст, се има запознаено со поимот „ламја“. Тој, дури и без никогаш да имал некаков интерес за фолклор, митологија, лингвистика, па дури ниту за книжевност воопшто, во умот ќе има барем некаква перцепција за тоа какво суштество претставува „ламјата“. За почеток, секој би се согласил дека тоа е некакво фантастично животно или чудовиште, според изгледот веројатно рептилско или змијолико, можеби огромно, можеби повеќеглаво, можеби со извесни натприродни способности. Некој би додал и дека „ламјата“ има крилја и способност за летање, друг би ѝ припишал дека од челуста исфрла оган, и слични фантастични карактеристики. Некој, можеби, би велел дека ламјата е исто нешто што и змејот, односно дека „ламја“ просто претставува друго име за змејот. На ова, некој друг како синоними би ги додал и „алата“ и „аждерот“. И веројатно сите тие би се согласиле дека ламјата во приказните секогаш има негативен карактер.

Оној, пак, што има макар базичен интерес за македонскиот и јужнословенскиот фолклор, би рекол дека ламјата е извесно суштество што се среќава во нашите народни приказни, песни и верувања, коешто во различни области и во различни приказни различно се опишува, но секогаш подеднакво му пакости на човекот, носејќи невреме и градоносни облаци над селата и нивите. Тој веројатно би додал и дека ламјата не е идентична со змејот, а можеби би споделил и извесни интересни сознанија во врска со алата и аждерот. Некој, пак, што е поупатен, би бил запознаен и со податокот дека името „ламја“ во македонскиот и во останатите јужнословенски јазици е наследено од старогрчката митологија.

Во овој труд, поаѓајќи од општопознатото, минувајќи низ помалку познатото, а движејќи се кон непознатото, се обидовме внимателно да го разгледаме потеклото на ламјата во јужнословенскиот и во македонскиот фолклор. Поаѓајќи од сознанието дека во старогрчката митологија и книжевност се среќава митолошки лик или суштество кое го носи името Λάμια, а водејќи се од очигледниот и добро познат податок во науката дека ламјата во јужнословенскиот фолклор го наследила неговото име, се обидовме да

разгледаме и да утврдиме по кои патишта митолошкиот лик од антиката и неговото име навлегле во јужнословенскиот и македонскиот фолклор од нововековието.

За таа цел, одлучивме методологијата на нашиот труд да заземе хронолошка патека. Тоа, секако, значи дека на почетокот ќе се посветиме на ликот на Λάμια во старогрчката книжевност и митологија. Во овој дел ќе се обидеме да го разгледаме овој митолошки лик или суштество од повеќе аспекти – од аспект на неговата функција, на неговиот изглед и на неговото именување, онака како што се среќава во делата на старогрчките автори. Во прилог на методологијата на нашето истражување во врска со ликот на Λάμια во антиката, ќе ги земеме во обзир, ќе ги прегледаме и ќе ги анализираме претходните или сродните истражувања на истата или блиска тема.

За целите на нашето истражување, конкретно во однос на ликот на Λάμια во античката митологија, еден од најважните и најпрегледни досегашни трудови претставува магистерската работа на Marina Pelluci Duarte Mortoza, насловена *A velha lâmia: um catálogo de fontes antigas de um mito sangrento*¹. Во овој труд авторката ги изложува местата во античката хеленска и римска литература каде што се среќава ликот или суштеството по име Λάμια, како и места во античката литература за кои смета дека имплицитно реферираат кон митот за Ламија или кон нејзиното име. Покрај овој труд, од голема важност за нашето истражување претставуваат и бројните истражувања на Alejandro Gonzalez Terriza за античката Λάμια и сродните митолошки суштества и личности. Во однос на врските помеѓу Λάμια и δράκων во античката митологија, од непроценлива важност за нашата тема се истражувањата на Daniel Ogden (*Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds* и *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds. A Sourcebook*) и Joseph Eddy Fontenrose (*Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*), и анализите и експликациите на материјалот од античката книжевност коишто овие два автора ги нудат во своите дела. Во овој магистерски труд, ние ќе се обидеме да ги прошириме и продлабочиме овие досегашни сознанија и откритија во врска со ликот Λάμια од античката литература, напредувајќи во времето преку византискиот до модерниот период, и особено територијално проширувајќи ја темата на

¹ *Старата ламија: каталог на антички извори за еген крвав мит.*

истражување општо кон балканскиот, а посебно кон јужнословенскиот фолклор и народната митологија и демонологија.

Истражувањето за потеклото на ликот и името на Λάμια во старогрчката книжевност и митологија уште на самиот почеток ќе нè одведе кон мала дигресија, со што ќе се вратиме малку поназад во историјата, за да го истражиме потеклото на старогрчката Λάμια, кое се смета дека влече корени од постарите месопотамиски култури. Потоа, задржувајќи се во антиката, но правејќи уште една дигресија, овој пат не толку по однос на времето, колку по однос на просторот (а бидејќи сметаме дека е важно од причина што претставува суштински дел од античката култура и книжевност), ќе се позанимаваме со наодите во римската книжевност каде што се обработува митот за Ламија преземен од старогрчката митологија, или макар се споменува нејзиниот лик и нејзиното име од страна на некои поважни римски автори (Хоратиј, Апулеј, Плиниј Постариот, Статиј).

Враќајќи се во хеленската култура, а прогресирајќи со хронолошкиот пристап, нашето истражување понатаму ќе се задржи на византискиот период, на наодите за Λάμια во византиските извори (лексиконот на Хесихиј Александриски, енциклопедијата *Cyga*). Во овој дел, за споредба ќе погледнеме и неколку извадоци од раната западна средновековна литература коишто реферираат кон митот за Ламија (*Вулгата*; *Етимологиите* на Исидор Севилски; како и доцноренесансниот бестијариум насловен *The history of four-footed beasts and serpents* на Едвард Топсел). Истражувањето за историјата на овој назив во хеленската култура ќе заврши со разгледувањето на верувањата во врска со ова суштество во новогрчкиот фолклор. Од причини коишто ќе бидат разјаснети во текот на истражувањето, покрај самата Λάμια, само накратко ќе фрлиме поглед и кон суштеството именувано δράκων во хеленската книжевност, од старогрчкиот, преку византискиот, па сè до современиот грчки јазик, односно до грчкиот јазик во народната книжевност во нововековието (XIX век). Во однос на новогрчкиот фолклор, т. е. народните верувања на грчкиот народ во нововековниот период, нашето истражување го темелиме пред сè на истражувањата и наодите на Lawson (1910), Abbott (1903) и Schmidt (1871).

Понатаму, нашиот интерес ќе се сврти кон словенската култура, каде што ќе ја истражиме застапеноста (или, пак, отсуството) на ламјата во старословенските наоди, но исто така и на змејот. Во овој дел ќе се разгледаат неколку старословенски текстови за

коишто сметаме дека се клучни за нашата тема и цел. Потоа, ќе следува крајната точка од главниот дел на истражувањето – ламјата во јужнословенскиот и во македонскиот фолклор. Целта на овој дел ќе биде да се истражи и утврди кои сè характеристики од античката *Λάμια* се задржани кај ламјата во јужнословенскиот фолклор, а кои од нив попатно се изгубиле низ времето, и, конечно, кои характеристики коишто ги немала *Λάμια* во антиката ѝ се придодале на нејзината наследничка во балканскиот и јужнословенскиот фолклор. Во овој дел, покрај за ламјата, истражувањето нужно ни налага да зборуваме и за змејот во јужнословенскиот фолклор, како и за останатите сродни митолошки суштества – аждерот и алата.

Како темел и појдовна точка за истражувањето на ламјата во македонскиот фолклор ги користиме народните приказни и песни од собраните дела на Марко Цепенков, Кузман Шапкарев и Стефан Верковиќ, како и од *Зборникот* на браќата Димитар и Константин Миладинови. Во однос, пак, на верувањата кај српскиот и црногорскиот народ, наоѓаме извонреден материјал во народната книжевност собрана од страна на Вук Караџиќ. Што се однесува до секундарната литература за овие поглавја, од досегашната истражувачка литература во врска со јужнословенскиот и македонскиот фолклор, особено ни се значајни истражувањата на Нина Шкрињариќ и Танас Вражиновски во областа на народната митологија и демонологија, како и делата на Веселин Чајкановиќ во однос на верувањата кои се среќаваат на територијата на Србија, Црна Гора, Хрватска, Босна и Херцеговина.

Идејата за пишување труд на оваа тема произлезе од фактот што, иако во светот е веќе доволно пишувано во врска со оваа тема и нејзиното значење во рамките на европската култура и цивилизација, сепак сметаме дека во однос на темата за развојот на ламјата во нашиот фолклор од митолошкиот лик *Λάμια* во античката митологија сè уште нема таков труд којшто би се стремел да биде сеопфатен во следењето на хронологијата на семантичките промени. Затоа, сметаме дека со овој магистерски труд, преку детална анализа на потеклото и развојот на митолошките суштества во античката митологија и во подоцнежните народни верувања, а со посебен акцент врз митолошкото суштество *λάμια* / *lamia* / *ламја*, ќе се расветлат и разјаснат, онаму до каде што е тоа возможно, видливите и суптилните врски помеѓу античкото наследство, преку средновековното наследство од Византија, сè до јужнословенското, а посебно до македонското народно творештво.

Покрај тоа, сметаме дека, поради огромниот раст на популарноста на жанрот фантастика и научна фантастика во книжевноста, во филмската уметност и во областа на друштените и видеоигрите, особено кај младата популација, како на глобално ниво, така и во нашата земја е зголемен интересот за митологијата и фолклорот општо, а особено интересот за митолошките суштества. Сепак, токму поради растот на популарноста на овие жанрови, парадоксално доаѓа и до зголемување на заблудите, предрасудите и небулозите при разбирањето на особеностите, характерот, изгледот и потеклото на митолошките суштества во традицијата, како и во толкувањето на нивното значење и симболизам.

Сепак, фантастичните суштества во традиционалната митологија не функционираат на начинот на којшто тоа би можеле од нив да го очекуваме во популарната култура, како модерната фантастична и научнофантастична литература, филмовите, друштените игри или видеоигрите. Не постои класификација според која би можеле да кажеме дека во традиционалната митологија постојат различни видови или родови на митолошки суштества, во смисла на сродност или семејна групација, од типот на класификацијата (биномната номенклатура) на Карл Линеј за животинскиот и растителниот свет. Нештата во „митолошката зоологија“ се многу позаматени. Но, и покрај тоа, ние сепак ќе се обидеме, колку што е тоа возможно, да направиме извесна класификација на митолошките суштества коишто ќе ги разгледаме во овој труд.

Оттука произлегуваат целите на нашето истражување. Главната и основна цел на ова истражување е да го разгледа и проучи потеклото, развојот и историјата на митолошкото суштество одредено со името *Ламија* (Ламја / Λάμια / Lamia) и семантиката на ова име во античката хеленска митологија (и во сите јазици земени во обсервација), како и да го истражи неговиот развој и семантичките метаморфози кои ги претрпува од античката хеленска и римска митологија, преку византискиот и новогрчкиот фолклор, сè до современиот фолклор на балканските народи. Посебен акцент ќе ставиме врз јужнословенските и поконкретно врз македонските варијанти, и нашата крајна цел ќе биде осветлување и утврдување на характерот и потеклото на *ламјата* како митолошко суштество во македонскиот и јужнословенскиот фолклор воопшто. Споредни цели на истражувањето би биле да се разгледаат останатите сродни митолошки суштества во сите

споменати периоди и култури, коишто би помогнале при расветлувањето на карактерот на Ламија во нив.

Обликот на нашиот труд би го дефинирале како компилативно-истражувачки. Нашата намера беше да направиме компилација на наодите од старогрчката литература каде што се среќава суштеството Λάμια, како и компилација на Λάμια и нејзините сродници во античката митологија и во византиската книжевност, и на „ламјата“ и нејзините сродници во новогрчкиот, балканскиот и јужнословенскиот фолклор, критички проучувајќи голем дел од литературата, како примарни извори од античката и византиската книжевност, така и секундарни извори. Во истражувањето се обидовме јасно да го изложиме своето знаење од темата, да ги поврземе различните гледишта и да понудиме преглед кој може да послужи за натамошни истражувања.

Клучни зборови: Λάμια, λάμια, latia, Ламија, ламја, митолошки лик, митолошко суштество, семантика, метаморфози, трансформации, античка книжевност, фолклор

Еволуцијата на семантичките пројави на митолошкото суштество *Λάμια* низ вековите

Тука го започнуваме нашето долго истражувачко патување по хронолошка патека, што ќе води до крајна дестинација која би можела да се дефинира како *расветлување и утврдување на карактерот и потеклото на ламјата како митолошко суштество во макегонскиот и јужнословенскиот фолклор*. Првата етапа на ова патување секако неминовно ќе биде културата и книжевноста на античка Хелада. Овде ќе се задржиме на ликот на *Λάμια* во старогрчката книжевност и митологија и ќе се обидеме да го разгледаме овој митолошки лик или суштество од повеќе аспекти – од аспект на неговата функција, неговиот изглед и неговото именување во делата на старогрчките автори, коментирајќи ги претходните и сродните истражувања на оваа тема.

1. *Λάμια* во античката литература

Секое истражување за потеклото на речиси кој било феномен или појава во европската култура и цивилизација мора да започне со истражување на изворите од античката култура и книжевност. Така, од ова правило не е исклучок ниту истражувањето за потеклото и историскиот развој на митското суштество *ламја*, односно *Λάμια*. Нејзините први пројави во историјата, неизненадувачки, се јавуваат во античката култура и книжевност. Под античка култура и книжевност ја подразбираме книжевноста на стара Грција и Рим помеѓу VIII век пред нашата ера и V век од нашата ера. Ја одбираме оваа рамка затоа што помеѓу класичните филозофи, научници и истражувачи постои консензус дека овој долг период претставува јасно определена целина. Античката хеленска книжевност, а со самото тоа и европската книжевност воопшто, започнува со Хомеровите епови *Илијада* и *Одисеја*. Иако се смета дека тие водат потекло од усна традиција која влечела корени неколку века наназад, сепак овие две епски дела во оваа форма во којашто и денес ги знаеме се за првпат запишани во VIII век пр. н. е., па затоа од овој век го датираме почетокот на хеленската, како и на европската книжевност генерално. За крај на антиката, пак, се смета V век од нашата ера, односно навалувањето на варварските

племинџа во Римската Империја, што резултира со падот на Западното Римско Царство во 476 г. н. е. Покрај тоа, особено важна одлика на крајот на антиката е променетиот верски контекст: по неколку века обележани со прогонство, во IV век н. е. христијанството е конечно признаено за официјална религија во Римската Империја, и уште во V век поголемиот дел од грчко-римскиот свет веќе ги напушта старите пагански обичаи, обреди и верувања, со што целосно се менува ликот на европската култура и книжевност. Иако оваа периодизација може да се смета за проблематична, таа сепак претставува доволно јасна рамка за целите на нашето истражување.

Уште на почетокот мора да се нагласи дека споменувањето на името, односно на митолошкиот лик Λάμια во старогрчката литература, не можеме да го пронајдеме кај т.н. големи автори. Тоа значи дека ниту големите епски поети Хомер и Хесиод на ниту едно место не ја споменуваат (иако може да се смета дека има едно лингвистичко навестување кај Хомер)²; ниту пак се среќава кај трагедиографите Ајсхил и Софокле (со исклучок на едно спомнување кај Еврипид во фрагмент од една негова изгубена трагедија³), додека комедиографот Аристофан само накратко реферира на Λάμια на две места во своите комедии⁴. Од лирските поети, името на Λάμια се среќава единствено во еден фрагмент од Стесихор (F220), што го прави овој поет првиот автор што го споменува нејзиното име. Од познатите доцноантички и римски митолошки збирки, митот за Ламија не се среќава ниту во Аполодоровата *Библиотека*, ниту во збирката на римскиот автор Хигин.

Сепак, отсуството на овој митолошки лик кај позначајните автори во антиката никако не означува и негово отсуство од античката книжевност воопшто. Во делот којшто следува, ќе се обидеме да ги наведеме и да ги разгледаме сите за нас познати места во античката книжевност каде што се среќава овој митолошки лик, односно ова митолошко суштество под ова конкретно име во делата на античките автори, притоа задржувајќи го, колку што е тоа возможно, хронолошкиот тек. Тука ќе се позанимаваме со компаративна

² Може да се смета дека кај Хомер се насетува извесно индиректно реферирање кон овој митолошки лик, преку името на градот на Лајстригонците, канибалистички горостасен народ во чиешто раце паѓаат Одисеј и неговата посада. (Хомер, *Odyseja* 10.80-134). За ова ќе стане збор малку подоцна, кога ќе се позанимаваме со јазичниот аспект на нашата тема.

³ Eur. F472m TrGF (фрагментот е наведен кај Диодор Сицилиски 20.41).

⁴ Aristoph., *Pax*, 758; *Vespaе*, 1035 и 1178.

анализа на различните верзии на самиот мит, како и со компарација на karakteristikите на различните описи на самата Лџица како митолошки лик, како што е опишана од страна на разните антички, хеленски и римски, автори. За таа цел, ќе ги разгледаме наодите кај авторите од архајскиот и класичниот период - Стесихор, Еврипид, Аристофан, а нешто подоцна и наодот кај Хомер, потоа кај неколку автори од подоцната антика – Дурис од Самос, Диодор Сицилиски и Хераклит Парадоксографот, разгледувајќи притоа и едно странично споменување на името од страна на Плутарх, Павсанија и Дион Хрисостом, појавата на ова име во дела од областа на зоологијата кај автори како Аристотел, Плиниј Постариот и Опијан, како и Филострат, Антонин Либерал и Статиј. Понатаму, ќе се позанимаваме со неколку споменувања кај неколку римски автори – Хоратиј, Плиниј Постариот и Апулеј. На крајот на делот што се однесува на антиката, ќе се впуштиме и во истражување на потеклото на овој митолошки лик во античката митологија, осврнувајќи се кон постарите месопотамиски култури. На самиот крај, а органски поврзано со потеклото на ликот, ќе се фокусираме на потеклото на самото име на Лџица, разгледувајќи ги различните претпоставки и можните етимолошки врски со други имиња и зборови, како во самиот старогрчки, латински и предгрчкиот јазичен супстрат, така и во сумерскиот и во семитските јазици од антиката.

Λάμια во античката митологија – општи одлики

Пред да се впуштиме во длабинска анализа, експликација и коментирање на наодите кај античките хеленски и римски автори, нужно е како увод да дадеме основни информации од сознанијата во врска со митолошкиот лик или суштество коешто е тема на овој првичен дел од истражувањето, односно Λάμια во античката книжевност и митологија.

Во хеленската и римската митологија, Ламија (грч. Λάμια, лат. Lamia) се споменува како митолошки лик или суштество од женски пол со изразито негативен карактер, како чудовишна жена или чудовиште од женски пол, или како зол дух (φάσμα) којшто ги напаѓа, ги убива и ги јаде луѓето (Ogden, 2013, 86). Нејзините жртви се секогаш млади луѓе - најчесто децата, како и бремените жени и родилките, но исто така и младите мажи. Важно е да се напомене дека на почетокот, во постарите извори каде се среќава, Λάμια претставува лично име и се однесува на една конкретна личност од митологијата. Подоцна во антиката контекстот се менува, па едната „архетипска“ Ламија се мултиплицира, и веќе не се зборува за една Λάμια како за индивидуа, туку за *λάμιαι* „ламии“ – односно класа митолошки суштества кои го носат ова име. Како што веднаш ќе се забележи од изворите што ќе ги разгледаме, античките автори во врска со изгледот на ова суштество (или овие суштества) не нудат експлицитен опис. Уште на почетокот споменаваме дека интуицијата ни налага да ја доживееме *ламјата* во јужнословенскиот фолклор како рептилско или змијолико суштество, што очекувано би нè навело на сличен начин да ја замислиме и Λάμια во античката митологија. Сепак, како што ќе видиме, ниту еден антички опис на Λάμια не наведува експлицитно змиски или рептилски обележја во нејзиниот изглед. Всушност, изгледот на Λάμια во античката книжевност едвај и да е воопшто опишан.

1.1. Првични изнедрувања: Првите споменувања на Λάμια во старогрчката книжевност - митолошката Λάμια во архајскиот и класичниот период

Стесихор (Στεσίχορος) (VII - VI век пр. н. е.): Најстариот автор којшто реферира директно кон митолошкиот лик Λάμια е архајскиот лирски поет Стесихор, кој живеел во втората половина на VII и првата половина VI век пр. н. е. Стесихор е првиот, но веројатно и единствениот лирски поет кој ја споменува Ламија. Стиховите во коишто ја споменува не се зачувани, но зачувана е содржината на контекстот и е дојдена до нас преку неколку византиски схолии кон други поети (F220)⁵. Според овие схолии, Стесихор во коментираниите стихови вели дека Ламија е мајка на Скила. Тоа го прави Стесихор единствениот антички автор којшто ја нарекува Ламија мајка на Скила – информација којашто можеби не е клучна за подоцнежните трансформации на Λάμια, но, сепак, останува релевантна за определување на типолошките сличности помеѓу различните (а сепак сродни) митолошки суштества. Според Fowler (2013)⁶, Стесихор веројатно реферира кон извесна Ламија којашто е ќерка на Посејдон⁷, за која смета дека не е истата личност со „архетипската“ Λάμια којашто е во фокус на нашето истражување. Овие неколку информации се најмногу што можеме да извлечеме од схолиите кон Стесихор, и нашето занимавање со него мора да заврши тука. Но, подоцна ќе се навратиме повторно на овој фрагмент од Стесихор за да ја разјасниме генеалогичката на Λάμια, нејзината (можна) поврзаност со Посејдон и со Скила, како и можното поистоветување на архетипската Λάμια која е во наш непосреден интерес, со ќерката на Посејдон која го носи истото име.

⁵ 220 Σ Ap. Rhod. 4.825-31 (p. 295 Wendel)

Στεσίχορος δὲ ἐν τῇ Σκύλλῃ † εἶδός τινος † Λαμίας τὴν Σκύλλαν φησὶ θυγατέρα εἶναι.

Eust. Od. 1714. 34. Στεσίχορος δὲ Λαμίαν αὐτῆς (sc. Σκύλλης) μητέρα ποιεῖ.

Σ Od. 12. 124 (2. 451 Dindorf) = An. Par. 3. 479. 14. Cramer Στεσίχορος Λαμίαν φησὶ τῆς Σκύλλης μητέρα.

fragmentum obscurissimum: etiam de nostro Stesichoro auctore et de titulo Scylla dubitatur. εἶδός τινος L (om. P): varii varia: fort. Λιβυστίδος (Lloyd Jones).

⁶ Fowler, Robert L. (2013), *Early Greek Mythography: Volume 2: Commentary*, Oxford University Press, Oxford.

⁷ Paus. 10.12.1, Plut. *De Pyth. orac.* 9 p.398c, Dio Chrys. 37.13.

Еврипид (Εὐριπίδης) (480-406 пр. н. е.): Следниот автор кај кого наоѓаме референца кон Ламија е Еврипид. За жал, драмата во која таа се споменува не е зачувана, освен во неколку фрагменти, зачувани на различни места, кај различни автори. Фрагментот кој е од наш непосреден интерес е наведен од страна на Диодор Сицилиски, историограф од I в. пр. н. е. Во пасус којшто подоцна ќе го разгледаме подетално (кога ќе се позанимаваме со доцноантичките автори), бидејќи содржи многу вредни информации, Диодор пренесува фрагмент од изгубена драма на Еврипид, каде што се наведува важен податок дека Ламија е родена во Либија. (Eur. F472m *TrGF*). Споменувањето на Либија како родно место на Ламија е важно бидејќи речиси сите понатамошни автори кои подетално се занимаваат со неа, на еден или на друг начин го поврзуваат митот за Ламија со оваа земја. Тоа е просторна одредница којашто понатаму останува константна во митската биографија на ова митско суштество.

Овој фрагмент е особено интересен содржински, бидејќи, иако за нас е еден од првите автори кај кои наоѓаме споменување на Ламија, самиот Еврипид за неа вели: „*Кој не го знае името на Ламија од либискиот рог, најомразеното на смртниците?*“.⁸ Овие стихови на Еврипид се сведоштво дека уште во V век пр. н. е. името на Ламија, нејзината приказна, нејзиното либиско потекло како и нејзината лоша репутација биле нашироко познати.

⁸ τίς τοῦνομα τὸ ἐπονείδιστον
βροτοῖς οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς
Λιβυστικῆς γένος;

Eur. F472m *TrGF*

Аристофан (446-386 пр. н. е.): Комедиографот Аристофан, пак, попатно реферира кон Ламија во две свои комедии: во *Мир* и во *Оси*, во втората на две места. Двете драми се преведени на македонски јазик⁹. Во *Мир* 752-758 и *Оси* 1030-1035 се повторуваат речиси целосно истите стихови, во кои споменувањето на Ламија е извршено за да се постигне комички ефект. Стихот којшто се повторува во обете комедии е следниот:

φώκης δ' ὀσμὴν, λαμίας ὄρχεις ἀπλῶτους, προκτὸν δὲ καμήλου. (*Рак* 758; *Vespae* 1035)

Стиховите на Аристофан, во кои на Ламија ѝ се придаваат машки репродуктивни органи, не додаваат дополнителни информации за овој митолошки лик. Најверојатно ваквата референца (кон тестисите на Ламија) имала цел да ја засмее публиката, бидејќи на ниту едно место – не само во античката, туку и во византиската и средновековната книжевност – Ламија не се среќава во машки пол. Сепак, во средновековните бестијариуми (како и во ренесансните бестијариуми од Западна Европа, особено во илустрациите) наоѓаме претстави од андрогина Ламија, којашто покрај женските телесни характеристики е претставена и со тестиси, претстава којашто веројатно е настаната поради буквалното сфаќање на овој Аристофанов стих. Што се однесува до византиската книжевност, овој стих од Аристофан е цитиран во *Суга*, византиски лексикон од X век кој претставува своевидна средновековна енциклопедија на древниот хеленско-римски свет, под референцата Λάμια (со акцент на првиот слог). Енциклопедистот забележува: *Σπερ. [Наречена така] пораги тоа што има големо жгребло.* (Λάμια: θηρίον. ἀπὸ τοῦ ἔχειν μέγαν λαϊμόν, λαίμια καὶ λάμια.) Натаму енциклопедистот го цитира стихот од Аристофан, реферирајќи притоа и на схолијата кон овој стих, коментирајќи дека е впечатливо што Аристофан споменува тестиси, бидејќи суштеството е од женски пол (θηλυ γάρ). На крајот на речничката одредница Λάμια енциклопедистот го споменува и Λάμος, градот на Лајстригонците, што упатува на можна етимолошка врска на којашто ќе се навратиме подоцна.¹⁰

⁹ Аристофан. *Оси*. Препев од старогрчки, белешки и предговор Даниела Тошева-Николовска. Профундум, Скопје, 2011.

Аристофан. *Мир – Божица Ејрене*. Препев од старогрчки Елена Колева. Арс Либрис, Скопје, 2020.

¹⁰ Ἀριστοφάνης: φώκης δ' εἶχεν ὀσμὴν, **λαμίας** ὄρχεις ἀπλῶτους. δραστικοὶ γὰρ οἱ ὄρχεις. εἰδωλοποιεῖ δὲ τινὰς ὄρχεις **λαμίας**: θηλυ γάρ. καὶ Λάμος, πόλις Λαιστρυγόνων. (Suidae Lexicon)

Во поинаков, но и донекаде сличен контекст, Λάμια е спомената од страна на Аристофан само на уште едно место, повторно во комедијата *Оси* (стих 1178)¹¹. И на ова место кај Аристофан Ламија е само спомената, повторно во типичен аристофановски ајсχροлошки и скатолошки манир, без да се дадат никакви податоци во врска со нејзиниот мит. Се разбира, целта и овдека е да се постигне комички ефект.

Во овој момент завршува нашето занимавање со авторите од архајскиот и класичниот период на хеленската антика. Понатамошното реферирање кон Λάμια можеме да го пронајдеме кај неколку автори од подоцнежната антика, поточно од хеленистичкиот и римскиот период. Тоа, меѓу другото, значи и дека во продолжение ќе споменуваме автори кои пишувале не само на грчки, туку и на латински јазик. Овој дел од нашето истражување е од централно значење, бидејќи кај авторите од хеленистичкиот период за првпат можеме да пронајдеме интегрално пренесување на митот за потеклото и настанокот на Λάμια – нешто што не ни беше достапно кај авторите архајскиот и класичниот период. За разлика од горенаведените попатни споменувања на Λάμια во делата на досега изложените автори, каде што само се реферира на името или на некој мал аспект од митот или од особеностите на Λάμια, кај овие автори, покрај името е зачувана и целосна ајтиолошка приказна за потеклото или настанокот на ова чудовиште. Текстуалните докази од овој период се клучни за воспоставување на континуитетот помеѓу античкиот свет и подоцнежните развивања на ова митолошко суштество во средновековната книжевност и во фолклорот. Исто така, во овие временски периоди за прв пат се соочуваме со една од централните метаморфози на ликот на Ламја во книжевноста, но и во колективната имажинација на западните култури. Имено, станува збор за метаморфозата од лично име – коешто се поврзува со една, индивидуална митска фигура – во општа именка, која означува „вид“ митолошки суштества кои споделуваат исти карактеристики.

¹¹ Βδελυκλέων: τίνα δῆτ' ἂν λέγοις;

Φιλοκλέων: πολλοὺς πάνυ. πρῶτον μὲν ὥς ἡ

Λάμια ἄλοῦς ἐπέρδετο, (1178) ἔπειτα δ' ὥς ὁ

Καρδοπίων τὴν μητέρα.

Βδελυκλέων: μή 'μοί γε μύθους, ἀλλὰ τῶν ἀνθρωπίνων,

οἷους λέγομεν μάλιστα τοὺς κατ' οἰκίαν. (*Vespae* 1177-1180)

1.2. Од генеза до генеалогија: Ламија во подоцната антика – од хеленистичкиот до римскиот период

Во овој дел ќе го прераскажеме и образложиме античкиот мит за Ламија. Овде ќе се задржиме на описот на метаморфозата на Ламија и на нејзините чудовишни карактеристики, надворешни и внатрешни. Во античката книжевност постојат само неколку извори коишто само накратко ја пренесуваат приказната за настанокот или потеклото на Ламија. Овие неколку места се разликуваат во деталите, но сепак сите се согласуваат околу неколку главни црти во приказната за неа. Главни извори во коишто наоѓаме повеќе информации и детали во врска со овој митолошки лик, со неговата природа, настанок и потекло, се двајца хеленски автори од релативно подоцнежната антика, т. е. од посткласичниот период – историчарите Дурис од Самос, автор од хеленистичкиот период (350-281 пр. н. е.) и Диодор Сицилиски (I век пр. н. е.), како и еден особено слабо познат автор кој припаѓа на крајот на антиката, по име Хераклит, наречен Парадоксограф (се претпоставува дека живеел во II или III век по Хр.).

1.2.1. Генезата на Ламија: Потеклото или настанокот на Ламија - Први пошироки раскажувања на митот за Ламија (Дурис од Самос, Диодор Сицилиски и Хераклит Парадоксографот)

Според овие раскажувања, кои овде накратко ќе ги парафразираме, Ламија била смртна жена, кралица на северноафриканската земја Либија, и се одликувала со исклучителна убавина. Поради убавината била забележана од Севс и од врската со него родила деца. Но, кога божицата Хера, Севсовата сопруга и кралица на боговите, дознала за оваа афера, во гнев и поради одмазда ги грабнала или ги убила сите деца на Ламија, или, пак, ја довела Ламија до лудило, во коешто таа самата ги убила сопствените деца од Севс. По овој чин, Ламија од очај побеснува, се разобличува и, како одмазда за неправдите коишто ги претрпува од страна на боговите, таа започнува да ги напаѓа бремените жени и родилките и да ги грабнува и убива нивните деца. Така, како што станува чудовишна во внатрешната природа, Ламија продолжува да живее во пештера и добива сверски обележја и во својата надворешна природа. На овој начин, Ламија од смртна жена, кралица со извонредна убавина, се преобразува во ужасно канибалистичко чудовиште. Според некои

извори (како Хераклит Парадоксографот), Хера на Ламија уште ѝ ја одзела и способноста да заспие, за да не може никогаш да добие заборав и починка од ужасот и очајот за убиството на сопствените деца. Тогаш, како што се раскажува, Севс се сожалил, па во замена за одземениот сон, на Ламија ѝ ја дал способноста да може по волја да си ги вади очите од главата и да ги чува во сад, и повторно по волја да ги враќа назад на нивното место во очните празнини.

Дурис од Самос (Δοῦρις ὁ Σάμιος, околу 350-280 пр. н. е.): Митот за потеклото на Ламија изгледа дека прв го пренесува историографот Дурис од Самос (са. 350-280 пр. н. е.), во втората книга за историјата на Либија (FGtH, 76 F 17). Овој текст, за жал, не е зачуван во целост (зачувани се само мал број фрагменти), но една схолија кон веќе споменатото место во Аристофановата комедија *Оси* (стих 1035) го парафразира изнесеното од страна на Дурис, велејќи: „Дурис, во втората книга за „Либија“ пренесува дека Ламија се рогила како убава жена, но дека откако Севс имал огнос со неа, пог влијание на зависта на Хера, [Ламија] го уништила она што го рогила; пораги тоа ог жал станала изобличена и ги грабнувала и ги уништувала геџата на гругите.“¹² Оваа схолија во малку изменет облик е наведена и во лексиконот *Суга* под поимот *Λαμία* (со акцент на вториот слог), со додатна информација дека Ламија е родена во Либија¹³, податок кој – иако имплицитно се насетува од самиот наслов на делото – сепак не е експлицитно наведен во фрагментот од Дурис.

За разлика од Дурис од Самос, кој само накратко го раскажува митот за Ламија, Диодор Сицилиски и Хераклит Парадоксографот, покрај деталното (пре)раскажување на митот, даваат и своја интерпретација. Овие интерпретации, покрај тоа што ни нудат низа важни информации за Ламија, ни даваат и подлабок увид во перцепцијата што подоцнежните култури ја имале кон античките митови. Заради тоа тие се неизоставен дел (а не само интересен куриозитет) од нашето истражување. Имено, покрај прераскажувањата,

¹² Δοῦρις δ' ἐν β' Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι τὴν Λάμιαν, μιχθέντος δὲ αὐτῇ Διὸς, ὅφ' Ἦρας ζηλοτυπούμενην ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι· διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι, καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσιν διαφθεῖρειν. (Schol. Aristoph. Vesp. 1030)

¹³ Λαμία: ταύτην ἐν τῇ Λιβύῃ Δοῦρις ἐν β' Λιβυκῶν ἱστορεῖ γυναῖκα καλὴν γενέσθαι, μιχθέντος δὲ αὐτῇ Διὸς, ὅφ' Ἦρας ζηλοτυπούμενην, ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι· διόπερ ἀπὸ τῆς λύπης δύσμορφον γεγονέναι καὶ τὰ τῶν ἄλλων παιδία ἀναρπάζουσιν διαφθεῖρειν. (Suidae Lexicon)

интерпретациите ни даваат до знаење кои се оние елементи од приказите за Ламија што се сметале за неодоиви од определбата на ова митско суштество и кои се сметале за доволно важни да бидат запаметени и зачувани во традицијата.

1.2.2. Рационализација на митската граѓа: Толкувањата на Диодор Сицилиски и Хераклит Парадоксографот во врска со митот за либиската кралица Ламија

Диодор Сицилиски (1 век пр. н. е.) дава рационално евхемеристичко толкување на овој мит. Во самото пренесување на митот тој во голема мера го следи Дурис, иако, според демитологизираното прераскажување на историчарот Диодор, во ткаењето на трагичната судбина на Ламија воопшто не фигурираат Севс и Хера. Всушност, од неговиот наратив отсутствуваат секакви митолошки, фантастични и оноземски елементи. Диодор раскажува како на кралицата Ламија, жена со извонредна убавина родена во Либија, ѝ починале сите деца што ги родила. Оттогаш останала да живее во пештера во дивината, и со текот на времето поради ваквиот див начин на живот и поради дивоста и сверството на нејзината душа, нејзиното лице почнало сè повеќе да изгледа диво и сверски. Откако ги изгубила децата, станала завидлива на плодноста на другите жени, па, бидејќи кралица, им дала заповед на своите поданици да ги грабаат децата од рацете на нивните мајки и веднаш да ги убиваат.¹⁴ „Затоа кај нас“, вели Диодор, „сè го сегашно време е останат кај геџата гласот за оваа жена, и ним самото нејзино споменување им е презастрашувачко.“¹⁵ Понатаму, Диодор раскажува дека кога кралицата ќе се опијанела, му давала слобода на народот да прави што сака. Па, бидејќи не се мешала во беззаконието што се случувало, народот почнал да претпоставува дека е слепа. Така била измислена приказната дека Ламија ги става очите во кошница (ἄρσιχος), како параболоа за нејзиното „слепило“

¹⁴ περὶ δὲ τὴν ρίζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῶ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγενῆσθαι βασίλισσαν Λάμιαν τῇ κάλλει διαφέρουσαν· διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατετυπῶσθαι φασὶ τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη. τῶν γὰρ γινομένων αὐτῇ παίδων ἀπάντων τελευτώντων βαρυθυμοῦσαν ἐπὶ τῷ πάθει καὶ φθονοῦσαν ταῖς τῶν ἄλλων γυναικῶν εὐτεκνίας κελεῖν ἐκ τῶν ἀγκαλῶν ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχρῆμα ἀποκτείνειν. (Diod. Sic. XX. 41, 3)

¹⁵ διὸ καὶ καθ’ ἡμᾶς μέχρι τοῦ νῦν βίου παρὰ τοῖς νηπίοις διαμένειν τὴν περὶ τῆς γυναικὸς ταύτης φήμην καὶ φοβερωτάτην αὐτοῖς εἶναι τὴν ταύτης προσηγορίαν. (ibid., XX. 41, 4)

предизвикано од виното.¹⁶ На крајот на овој наод, Диодор како поткрепа за либиското потекло на Ламија го пренесува горенаведениот фрагмент од изгубена драма на Еврипид, каде што исто така се наведува дека Ламија е родена во Либија. (Eur. F472m *TrGF*)¹⁷

Хераклит Парадоксографот, автор од доцната антика (I – II век н. е.) исто така дава евхемеристичко објаснување на митот. Вели дека се раскажува дека поради аферата со Севс, Хера ја претворила Ламија во свер, и дека таа во лудило си ги вадела очите и ги ставала во сад (котύλη), како и дека јадела човечко месо (σαρκοφαγεῖ καὶ ἀνθρώπους ἐσθίει). Според објаснувањето и рационализацијата на овој автор, во приказната всушност Севс бил крал чијашто љубовница била Ламија. Поради тоа, Севсовата жена Хера ѝ ги извадила очите и ја прогонила во планините. Така, бидејќи останала напуштена да живее нечисто и нездраво во дивината, Ламија изгледала како да се претворила во чудовиште. (Heraclitus, *De incredibilibus* 34)¹⁸. Значи, Хераклит Парадоксографот, за разлика од Диодор од Сицилија во своето прераскажување (и интерпретација) на митот воопшто не ги спомнува децата на Ламија со Севс, но го спомнува нејзиниот канибализам. Наративот и интерпретацијата на Хераклит се концентрира на прељубата што Севс ја извршува со Ламија, одмаздата на Хера и наводната трансформација на убавата жена во канибалистичко чудовиште. Потенцираме дека Хераклит зборува за „наводната“ метаморфоза на Ламија: неговото евхемеристичко толкување на приказната е дадено во контекст на целокупната негова збирка на рационализирање на старите митови.

¹⁶ ὅτε δὲ μεθύσκοιτο, τὴν ἄδειαν διδόναι πᾶσιν ἃ βούλοιντο ποιεῖν ἀπαρτηρήτως. μὴ πολυπραγμονούσης οὖν αὐτῆς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὰ γινόμενα τοὺς κατὰ τὴν χώραν ὑπολαμβάνειν μὴ βλέπειν αὐτὴν: καὶ διὰ τοῦτ' ἐμυθολόγησάν τινες ὥς εἰς ἄρσιχον ἐμβάλοι τοὺς ὀφθαλμοὺς, τὴν ἐν οἴνῳ συντελουμένην ὀλιγορίαν εἰς τὸ προειρημένον μέτρον μεταφέροντες, ὥς τούτου παρήρημένου τὴν ὄρασιν. (ibid., XX. 41, 5)

¹⁷ [6] ὅτι δὲ κατὰ τὴν Λιβύην γέγονεν αὕτη καὶ τὸν Εὐριπίδην δεῖξαι τις ἂν μαρτυροῦντα: λέγει γὰρ τίς τοῦνομα τὸ ἐπονείδιστον βροτοῖς οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυτικῆς γένος; (ibid., XX. 41, 6)

¹⁸ **Περὶ Λαμίας.**

[34.1] Ἰστοροῦσιν ὅτι, Διὸς αὐτῇ συμμιγέντος, Ἥρα ἀπεθηρίωσεν αὐτήν, καὶ ὅτι ἡνίκα ἂν μανῇ, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξαίρει καὶ εἰς κοτύλην βάλλει, καὶ ὅτι σαρκοφαγεῖ καὶ ἀνθρώπους ἐσθίει. εἴη δ' ἂν τάδε. καλῇ [34.5] αὐτῇ οὐσιῇ ὁ Ζεὺς ἐπλησίασε βασιλεύων, Ἥρα δὲ συναρπάζουσα αὐτήν, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξώρυξε καὶ εἰς τὰ ὄρη ἔρριπεν· ὅθεν ἐπιπόνως ἔζη ἐπικουρουμένη δὲ οὐδέν· <διὰ δὲ τὸ> ὑπὸ ταῖς ἐρημίαις καταγινομένην αὐτὴν ἄλoutον καὶ ἀθεράπευτον εἶναι, ἐδόκει [34.10] θηρίον ὑπάρχειν.

Heraclitus, *De Incredibilibus* 34

Она што ги карактеризира доцноантичките прераскажувања и интерпретации на митот на Ламија се две работи: 1. Целосно и верно прераскажување на митот за Ламија; 2. Рационализирање на различните аспекти од приказната. Но, сепак, она што е најважно е што во овој период за првпат наоѓаме недвосмислени текстуални докази кои ни даваат донекаде комплетна и систематизирана слика за овој митолошки лик. За нас, тие претставуваат основа за врз која ќе ги премеруваме понатамошните метаморфози на Ламија низ историјата. Наративите и интерпретациите на овие автори во полна смисла го оправдуваат изборот на насловот на оваа магистерска теза, имено, нејзината двојна метаморфоза: метаморфозата од жена во чудовиште во самиот мит, но и метаморфозите што ги претрпува овој митолошки лик низ различните историски периоди.

1.2.3. Либискиот мит: Λίβια како суптекст

ἢ οὐκ ἀκήκοας τὸν Λιβυκὸν μῦθον;

(...или, го немаш слушнато Либискиот мит?)

Дион Хрисостом (40-120 г. н. е.): Како крај на овие доцноантички референци, ќе ги споменеме *Бесегите* (Λόγοι, Orationes) на Дион Хрисостом, римски говорник, историчар и писател со грчко потекло, кој живеел 40 – 120 г. н. е. *Бесегите* се напишани околу 100 г. н. е., нивни главни теми се етички проблеми, општествени, политички и философски прашања, и се сметаат за пример за периодот на „втората софистика“.

Во беседата бр. 4 *За кралувањето* (Περὶ βασιλείας), авторот пренесува замислен, хипотетички дијалог помеѓу Александар Велики, кралот на Македонија, и киничкиот философ Диоген. На типичен кинички, дури груб и ругачки начин, философот се стреми да го подучи младиот владетел што значи да се биде добар крал. Сакајќи да му укаже на тоа дека добар крал подразбира човек којшто има целосна контрола врз страстите,

философот вели дека кралот „*ке ги навелат не само сите мажи, туку и жените*“¹⁹. На Александровото прашање дали зборува за Амазонките, Диоген вели дека зборува за жени „*ог грυγ ρογ (γένος), страшен и гив*“, и продолжува, прашувајќи го кралот: „...или, го немаш слушнато Либискиот мит?“²⁰ На одречниот одговор на кралот, се вели дека философот му го раскажал митот, а потоа нивниот дијалог продолжува понатаму. Но, овој либиски мит не е запишан во самиот текст во рамките на оваа беседа.

Делот од збирката којшто на ова место е од наш непосреден интерес е следната беседа, беседата бр. 5, насловена *Λιβυκός μῦθος*. Во неа се пренесува митот најавен во прашањето во претходниот дел. Авторството на оваа беседа е спорно – не сите се согласуваат дека нејзиниот вистински автор е Дион Хрисостом, и некои истражувачи ја сметаат за подоцнежна интерполација во збирката. Сепак, без разлика дали нејзиниот автор е Дион Хрисостом или некој друг, оваа беседа за нас содржи важни податоци кои вреди да се разгледаат и да се стават во корелација со останатиот материјал.

Во Либискиот мит се зборува за вид опасни диви сверови кои живеат во ненаселените предели на Либија. Се вели дека овие сверови имаат лице како убава жена, и особено убави гради и врат. Но, нивното тело е покриено со крлушки, долниот дел на телото им е облик на змија (ὄφις), којшто на крајот на опашот завршува со змиска глава. Не можат да зборуваат, туку испуштаат само високо саскање, како драконите (ὥσπερ οἱ δράκοντες). Од сите копнени животни се побрзи, и никој не може да им избега. Се хранат со разни животни, но најголемо задоволство наоѓаат во ловење луѓе, што го прават преку измама. Нивните жртви се секогаш млади мажи. Криејќи го долниот, змискиот дел од телото, а покажувајќи го горниот дел на жена со исклучително убаво лице, врат и гради, тие ги намуваат и ги маѓепсуваат своите жртви да им се приближат, а тогаш змискиот дел од нивната природа со својот отров ја усмртува измамената жртва и ја проголта.²¹

Целта на оваа приказна е, како што ни кажува и самиот автор, таа да послужи како алегорија која соодветно ќе ги прикаже особеностите на човековите страсти, како што се

¹⁹ (72) καὶ κρατήσεις οὐ μόνον τῶν ἀνδρῶν ἀπάντων, ἀλλὰ καὶ τῶν γυναικῶν, (73) ὥσπερ ὁ Ἡρακλῆς, ὃν σου φῆς πρόγονον εἶναι. (Dio Chrys. 4.72-73)

²⁰ καὶ ὅς, Ποίῳν, ἔφη, γυναικῶν; ἢ δῆλον, ἔφη, ὅτι τῶν Ἀμαζόνων λέγεις; Ἀλλ' ἐκεῖνων, ἢ δ' ὅς, οὐδὲν ἦν κρατῆσαι χαλεπόν· ἐτέρου δέ τινος γένους, δεινοῦ καὶ ἀγρίου παντελῶς. ἢ οὐκ ἀκήκοας τὸν Λιβυκὸν μῦθον; (ibid. 4.74)

²¹ Dio Chrys. 5, *passim*.

желбата за богатство, за слава и телесните похоти: нивната привидна убавина и привлечност којашто човекот го примамува и маѓепсува, за потоа, откако ќе го привлече, да го проголта и да го уништи. (Dio Chrys. 5. 16-18)

Она што е за нас важно во оваа приказна се самите особености, изглед и функција на суштествата кои се опишани. Авторот за овие суштества не го употребува името *λάμια* и, всушност, не ги нарекува со никакво име²². Но, според Огден (Ogden *DSS* 2013, 104), Дион несомнено под овие суштества мисли на *λάμιαι*, што станува очигледно од неколку причини: 1.) пред сè, бидејќи се работи за женски канибалистички чудовишта со измешана природа на човек и свер; 2.) неговото потенцирање на Либија како нивна тополошка одредница, како и; 3.) фактот што тој на неколку наврати го противпоставува овој либиски мит наспроти „мит за деца“.²³ Ова значи дека, иако *Λάμια* во овој текст не е експлицитно спомената, би се согласиле со Огден дека нејзиното име може да се прочита како извесен суптекст од елементите во самиот мит.

Всушност, нашето мнение е дека авторот на оваа беседа инсистира да потсети дека митот што го раскажува не е мит за деца, токму од причина што името на *Λάμια* и нејзиниот мит се користеле од страна на дадилките за да ги заплашуваат децата кон добро однесување: кај Диодор видовме дека гласот за Ламија е сè до неговото време останат кај децата и ним самото споменување на нејзиното име ги плаши. Оттука, сметаме дека авторот на текстот за оваа група суштества во Либија потенцира дека ова не е мит за деца, токму од причина што сака да укаже дека овие суштества (коишто, како што кажавме, би можеле да претставуваат алегоричка за човековите страсти) се најопасни токму за возрасниот човек, а не за малите деца. Со ова, авторот како да прави извесна намерна алтерација и пресврт на класичниот мит за Ламија.

Уште нешто од овој текст станува важно за нашата теза. Доколку го прифатиме ставот на Огден во врска со суштествата од овој текст што живеат во Либија, тогаш, макар

²² Подоцна ќе видиме како името на Ламија е споменато од авторот во истото дело во беседа бр. 37, но во сосема поинаков контекст, без очигледна корелација со контекстот за кој станува збор во овој дел.

²³ Dio's show oration does not use the word *lamia* here. That he nonetheless has *lamias* in mind is clear from his emphasis on the Libyan, and specifically Syrtian, setting of his material, and his comparison of it, more than once, to a myth for children. (Ogden, 2013)

што во текстот тие не се директно и експлицитно наречени со името λάμια, сепак можеме да сметаме дека тие претставуваат извесно мултиплицирање или расчленување на едната „архетипска“ либиска Λάμια во множество или *rog* (γένος) на суштества. Ова е клучна пресвртна точка во историјата на семантичките метаморфози на Λάμια во митот. Сепак, во овој текст сè уште не ја гледаме и граматичката промена на името од еднина во множина. Оваа промена ќе ја увидиме во следните наоди.

1.2.4. Корелација и идентификација: Λάμια во сооднос со други сродни суштества во митските наративи

Во овој дел ќе разгледаме уште три места во античката книжевност од тројца различни автори кои припаѓаат на подоцнежната антика: Филострат Атињанецот, Антонин Либерал и Статиј. Првите двајца пишуваат на грчки, а третиот на латински јазик. Ги групираме наодите од овие тројца автори во едно потпоглавје не толку поради хронологијата (иако тројцата припаѓаат на подоцната антика, Статиј му претходи на Либерал за околу еден век), туку од причина што, иако пренесуваат различни наративи, и кај тројцата на различен начин се јавува еден интересен феномен – имено, во сите три инстанции што ќе ги видиме, Ламија на различен начин е поистоветена или изедначена со друго суштество. Особено важен за нас од овој аспект е наодот кај Филострат, и затоа ќе започнеме со него.

Филострат (Φιλόστρατος, околу 170-245 по Хр.): Во биографијата на паганскиот пророк и питагорејски философ Аполониј од Тијана (*Животот на Аполониј Тијански - Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Απολλώνιον*), софистот Филострат Атински (претставник на втората софистика), споменува две средби на Аполониј со вакво суштество. Во првата случка, патувајќи ноќе преку Кавкас заедно со придружба, на патот им се појавува ἔμψυσα, суштество во вид на призрак или сениште (φάσμα), коешто пред нивните очи неколкупати

се претвора во различни облици. Аполониј и придружбата успешно ја изгонуваат оваа *емпуса* користејќи навреди и пцости.²⁴

Во оваа прва инстанца што ја изложуваме, не гледаме никакво споменување на името на Λάμια. Сеништето коешто се среќава е одредено само со поимот ἔμψουσα. Μεγυτοа, во второто место што ќе го видиме кај Филострат, името на ἔμψουσα не стои самостојно, туку се доведува во извесна корелација со името λάμια, како и со уште еден термин кој припаѓа на истото семантичко поле.

Во втората ситуација, еден млад ученик на Аполониј по име Менип запознава убава девојка со којашто одлучува да се ожени. Аполониј доаѓа на свадбата, сфаќајќи дека невестата не е девојка, туку повторно еден вид женски зол дух којшто го мами Менип за да го убие и да го изеде. Аполониј ја разоткрива измамата на невестата и успева да ги спречи нејзините намисли, а таа, признавајќи ја својата вистинска природа и вистински намери, под заканите од пророкот исчезнува заедно со сите илузии кои ги создала за да ја намами својата жртва. (ibid. 4.25).

Интересна и особено важна е реченицата што ја искажува пророкот Аполониј во моментот на разоткривање на вистинската природа на „добрата невеста“: ἡ χρηστὴ νόμφη μία τῶν ἐμψουσῶν ἐστίν, ὥς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. (ibid.) Авторот покрај тоа што ја нарекува невестата дека е една од емпусите, ја става во корелација со λάμια, и со уште едно суштество наречено μορμολυκία.

Прераскажувањето на Филострат, освен што ни нуди уште една алка во долгиот синцир на еволуцијата на поимот со којшто се занимаваме во овој труд, исто така ни нуди уште една странична патека, којашто понатаму ќе се спои со нашиот централен наратив.

Имено, станува збор за кратката, но особено важна корелација што авторот преку ликот на Аполониј во втората наративна ситуација ја прави помеѓу Ламија и две други суштества. Овој наратив на Филострат ќе биде особено важен за нашето подоцнежнo специфицирање на местото на Ламија во сооднос со другите сродни митолошки суштества. Во извадокот од *Животот на Аполониј Тијански* којшто го цитиравме, се гледа

²⁴ φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμψούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ τὸ δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι, ὃ δὲ Ἀπολλώνιος ξυνῆκεν, ὃ τι εἶη, καὶ αὐτὸς τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμψούσῃ, τοῖς τε ἄμφ’ οὐτὸν προσέταξε ταῦτ’ πράττειν, ταῦτ’ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης: καὶ τὸ φάσμα φυγῇ ᾤχετο τετριγός, ὥσπερ τὰ εἶδωλα. (Phil. *Vita Apol.* 2.4)

дека авторот воспоставува одредена - во овој момент не можеме да кажеме дали станува збор за поистоветување или за разликување - врска помеѓу *λάμια*, *ἔμπτουσα* и *μормολυκία*. Сепак, во овој прв дел нема да навлеземе во подлабока анализа на овој сооднос, туку со него ќе се занимаваме во поглавјето посветено на компаративно согледување на Ламија во сооднос со другите сродни или споредливи митолошки суштества, демони или божества, какви што се Емпуса и Мормоликија, но исто така и Горгоните, Грајите, Ериниите, Скила, Ехидна, титанските божици Хеката и Кето, и други.

Антонин Либерал (помеѓу 100 и 300 година н. е.) пренесува приказна раскажана од поетот Никандер од Колофон уште во II век пр. н. е. (делото не е зачувано), за некаков огромен свер (*θηρίον ... μέγα καὶ ὑπερφυές*), кој живеел во пештера на планината Кирфис во близина на Криса и Делфи. Според Антонин, овој свер некои го нарекувале *Ламија*, а други *Сибарис* („...καὶ αὐτὸ *Λάμιαν*, οἱ δὲ *Σύβαριν*, ὀνόμαζον.“). Ова женско чудовиште секојдневно излегувало од пештерата и грабнувало луѓе и стока од полињата, па Делфијците го прашале делфиското пророчиште каде да одат да основаат нов град за да избегаат од сверот. Од пророчиштето добиле одговор дека ќе бидат спасени од сверот, доколку му принесат едно младо момче од градот како жртва покрај пештерата. Случајниот избор паднал на момчето Алкионеј. Свештениците го овенчале Алкионеј со венци и додека го воделе кон пештерата за да го принесат како жртва на сверот, ги сретнал извесен млад маж по име Еврибат, кој водел потекло од богот на реката Аксиј. Кога Еврибат разбрал дека граѓаните, наместо со сила да му се спротивстават на сверот, го носат момчето за да биде погубено, ги зел венците од главата на Алкионеј, и така овенчан им наредил на свештениците да го однесат него како жртва наместо момчето. Кога свештениците го одвеле, тој истрчал кон пештерата, ја грабнал Сибарис од нејзиното легло, ја извадил надвор каде што може сите да ја видат и ја фрлил надолу по стрмните карпи. Како што треснала на подножјето на планината, Сибарис ја снемало од видик, но од карпата каде што удрила се отворил извор вода, којшто локалното население го нарекло Сибарис. Во името на овој извор, Локријците го основале градот Сибарис во областа Луканија во Италија, којшто до денеска го носи името *Sibari*. (Antoninus Liberalis, *Metamorphoses* 8, *Λάμια ἢ Σύβαρις*).

Повторно, како во случајот со Филострат, нашиот интерес не е единствено задржан од споменувањето на Λάμια, туку и од специфичното двојно именување на сворот во приказната (некои го нарекувале Λάμια, а други Σύβαρις). Овој податок уште еднаш ни потврдува дека мораме Ламија да ја поставиме во контекст на поширокото именување на митолошки суштества со сродни карактеристики. Сепак, за разлика од случајот со Филострат, тука се наоѓаме во слепа улица. Додека првиот пример се покажало дека оставил длабока трага во еволуцијата на Λάμια (споредбата, односно поистоветувањето со ἔμψυχα го имаме и понатаму во историјата), споменувањето на Σύβαρις во истиот контекст останува само еден изолиран случај. Но, она што сепак го прави наративот на Антонин Либерал важен е самата структура и граѓа на приказната. Наративот за спасувањето од жртвување невинна жртва на вакво суштество ни е познат од митовите за Персеј и Андромеда и за Херакле и Хесиона, меѓу другите. Покрај тоа, составот на собитија којшто се појавува тука, повторно го наоѓаме во одредени средновековни приказни, кои пак подоцна се реактуализираат во фолклорот. За овој дел од патешествието на Ламија ќе зборуваме во вториот и третиот дел.

Со ова го завршуваме нашиот преглед на хеленските автори коишто во различни контексти, некогаш директно а некогаш имплицитно, ја споменуваат Λάμια. Иако во потпоглавјето што следува ќе фрлиме краток поглед на појавувањата на Ламија кај неколку римски автори и ќе добиеме увид во преземањето на нејзиното име во латинскиот јазик, на самиот крај на овој дел сепак ќе разгледаме и еден наратив од римскиот автор Статиј. Причината за ова е што, пред сè, во овој наод името на Ламија всушност не се споменува во ниту една негова форма. Втората, но веројатно уште поважна причина е тоа што, иако Статиј е римски автор кој пишува на латински јазик, наративот којшто го пренесува е целосно хеленски, односно хеленски се имињата на личностите и локацијата на дејството. Покрај тоа, овој наод од Статиј ни е важен во контекстот на ова потпоглавје, бидејќи прави силни врски со дел од досега изложените хеленски наративи.

Статиј (Statius, 1 век н. е.): Римскиот поет Статиј во епот *Тебауга* пренесува митолошка приказна со донекаде сличен наратив како оној што го видовме предмалку кај Антонин Либерал. И во овој наратив, ваквото чудовиште, коешто од страна на поетот на

многу вешт и сликовит начин е насликано како ужасна и вознемирувачка форма на половина жена половина змија, повторно е испратено од Аполон како казна за граѓаните на Арг, но е убиено од извесен храбар смртник. (Statius, *Thebais*, 1.562-669). Ова змиско чудовиште во текстот на Статиј не е десигнирано со никаков назив, но е прилично сликовито опишано. (ibid. 596-611). Ликовен приказ на овој мит и на ова чудовиште се наоѓа на еден атички лекитос од 480-470 пр. н. е. (LIMC Apollon 998 = Python 2) (Ogden DSS, 2013, 102). Иако самиот Статиј не го именува суштеството што го опишува, овој пасус е исклучително важен за нас, од причина што векови подоцна, ова чудовиште е наречено *lamia* од страна на Првиот Ватикански Митограф (околу IX-XI век н. е.), којшто само накратко ја сумира приказната (Ogden, ibid.). Речиси истиот наратив што го среќаваме кај Статиј, но со различни имиња, околу еден век подоцна го пренесува и Павсанија (Paus. 1.43.7-8). Чудовиштето испратено од страна на Аполон во оваа верзија Павсанија го нарекува со називот Ποινή (*казна, отплата*), но не нуди никаков опис за него. Еден друг извор (*Palatine Anthology* 7.154.) ова суштество го нарекува со зборот Κήρ.²⁵

Овие два доцноантички наративи (од Антонин Либерал за Сибарис и наративот на Статиј за чудовиштето испратено од Аполон во Арг) носат елементи од истата митолошка матрица на која припаѓаат познатите наративи за спасувањето на Андромеда од страна на Персеј, и на Хесиона од страна на Херакле. Во овие два класични митски наративи, свертот на кого девојката треба да биде жртвувана е морско чудовиште (κῆτος). Покрај веќе споменатата алтернативна верзија на истиот мит кај Павсанија, кај истиот наоѓаме уште еден споредлив наратив. (Paus. 9.26.7). Во овој наратив, дејството се случува во Теспија, суштеството што го тероризира градот е наречено δράκων, а Севс заповеда секоја година да му се жртвува по еден ефеб, сè додека еден херој не успее да го победи свертот со трик, нудејќи се самиот себе на жртва.

Како што можеме да забележиме, во овие блиски и споредливи наративи, секогаш е присутен некаков сверт или чудовиште на кое некој бог (Аполон или Севс) заповеда да му се принесуваат човечки жртви. Свертот може да биде од различен вид и да носи различно име: δράκων, κῆτος, Σύβαρις, Λάμια. Тоа е показател дека овие суштества, иако се различни,

²⁵ Κήρ - κῆρες – персонификација на смртта. Често се јавува овој термин кај Хомер, а преведувачот М. Д. Петрушевски во преводот на Хомеровите епови ги нарекува овие суштества *Мрија – Мрии*, од коренот *-mp-* што означува „смрт“.

сепак припаѓаат на истото семантичко поле, а наративите коишто ги опкружуваат припаѓаат на истата митска матрица. Без разлика како е суштеството именувано во нив, заедничко за повеќето вакви наративи е тоа што херојот секогаш на еден или на друг начин го победува суштеството со тоа што се нуди себеси на жртва, како замена за човечката жртва која првично била наменета. Ваквиот тип наратив е важен за нашата цел, од причина што во византискиот период ќе добие нова форма во книжевноста, а оттука ќе навлезе и во фолклорот и ќе се покаже како плодно место за натамошни пројави на Ламија во историјата.

Овие три доцноантички наоди кои ги разгледавме во овој дел, иако пренесуваат различни приказни, имаат една заедничка нишка што ги поврзува, а тоа е дека во сите три наоди Λάμια е на еден или на друг начин ставена во корелација, поистоветување или идентификација со некое друго суштество или друго име. Во наодот на Филострат видовме како терминот λάμια е споменат паралелно со два други термина - ἔμψουσα и μορμολυκία. (Останува да видиме дали ова паралелно споменување е во насока на нивно поистоветување или на нивно разграничување). Во вториот наод, кај Антонин Либерал, Λάμια е едно од имињата за свеп (θηρίον) кој е исто така познат и под името Σύβαρις. Во третиот наод од римскиот поет Статиј, суштеството кое се опишува не е именувано, но во две други верзии на митот кај двајца други автори истото женско чудовиште се среќава под два други назива – Ποινή и Κήρ, а од страна на многу подоцнежен коментатор е поистоветено со lamia, додека во споредливиот тесписки наратив кај Павсанија, нејзиното место го зазема δράκων. Покрај тоа, значајни се и корелациите што се случуваат во останатите попатно споменати наративи. Односно, покрај претходните директни и индиректни поистоветувања, самите сличности што наративите ги делат доведуваат до изедначување на Λάμια и со други митолошки суштества – со драконите (δράκοντες) и со

морските чудовишта (κῆτοι), од аспект на идентичната функција којашто ја вршат во митот.²⁶

Уште и пред да навлеземе убаво да го објасниме сопоставувањето кое се јавува кај Филострат, веќе можеме да извлечеме нешто заедничко, како извесен заклучок во однос на оваа последна фаза на развојот на Ламија во античката книжевност. Од наодите можеме да заклучиме дека во ликот на Ламија во овој период доминираат две нешта: 1. Во историскиот тек на семантичките метаморфози на Λάμια, таа во овој период за првпат се јавува во множинска форма, т. е. не само како име за една личност, туку како назив за група или род суштества; 2. Во овој период, Ламија, или сега веќе, λάμιαи – *ламиите*, се поистоветува(ат) со други суштества, некогаш имплицитно, а некогаш експлицитно.

1.2.5. Природословие: Λάμια во природната историја – Аристотел, Плиниј Постариот, Опијан Киликиски

Од причина што главниот интерес на нашата тема е Λάμια како митолошки лик, а за да не навлеземе во премногу опширни разгложувања на страничната семантика на зборот, во ова потпоглавје ќе направиме кратко застранување од патеката што досега ја држевме, и само накратко ќе ги наведеме местата каде што терминот λάμια се среќава во античката книжевност надвор од митолошки контекст. Во оваа странична патека, пред сè е најважно да се спомене Аристотел. Во списот *Историја на животните* (Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστορίων), Аристотел на две места го наведува терминот λάμια како вид животно: еднаш како вид ‘рскавична риба (*Hist. anim.* 5.5.2) и еднаш како вид ајкула (*ibid.* 9.37.5). Првата инстанца од Аристотел доследно ја следи Плиниј Постариот во својата *Природна историја* (*Naturalis Historia*), каде што исто така го наведува терминот lamia како вид ‘рскавична риба. (*Nat. Hist.* 9.24.40). Во подоцната антика, терминот во малку поинаква форма (λάμνα) повторно се среќава како назив за вид ајкула во делото *Халиевтика*, дидактичка песна за риболовот, составена помеѓу 177 и 180 година н. е. од грчкиот автор Опијан Киликиски (Ὀππιανός, II-III век по Хр.). (Opp. 1.370)

²⁶ Впуштањето во подлабинска експликација на суштествата δράκων и κῆτος би излегло од рамките на овој труд. За разјаснување на семантиката и karakteristikите на овие суштества, упатуваме на студиите на Ogden (2013) и Fontenrose (1980).

1.2.6. Генеалогията на Λάμια: Ламија како ќерка на Посејдон, мајка на Скила и на либиската Сибила

Разгледувајќи го фрагментот од архајскиот лирски поет Стесихор на почетокот, наидовме на еден интересен податок што се среќава само таму – имено, дека Λάμια е мајка на Σκύλλα. Ова е интересна замена, бидејќи другите поети за мајка на Скила ја сметаат или титанската божица Хеката, или Ехидна, мајката на повеќето митолошки чудовишта.²⁷ Хомер (Od. 12. 126) ја нарекува мајката на Скила со името Κράταις (Кратаја, епитет со значење „силна, моќна“), а Аполониј Родоски во *Аргонаутика* ја изедначува Кратаја со Хеката (Ap. Rhod., *Argon.* 4. 829). Видовме и дека еден истражувач (Fowler 2013, 32) смета дека Стесихор на ова место веројатно не зборува за либиската кралица Ламија, туку за извесна Ламија којашто е ќерка на Посејдон, податок што се среќава кај тројца доцноантички автори – современиците Плутарх и Дион Хрисостом (I-II век н. е.) и Павсанија, патописец и географ од II век н. е.²⁸ Тројцата, пак, реферираат (едниот директно цитирајќи стихови, а останатите двајца имплицитно) кон еден прилично ран и слабо зачуван епски поет – Евмел Коринтски (Εὐμέλος ὁ Κορίνθιος), за кој традиционално се смета дека живеел и творел во VIII в. пр. Хр. Иако тројцата доцноантички автори ги дели речиси цел милениум од архајскиот епски поет од Коринт, тие сосема доследно се држат кон еден податок што го наоѓаме во неколкуте зачувани стихови од неговиот еп *Κορίνθιακά*, во кој се раскажува за легендите и раната историја на Коринт, родното место на поетот. Следните четири стиха од овој еп на Евмел се зачувани во веќе споменатите *Беседи* (Λόγοι, Orationes) на Дион Хрисостом, поточно во беседа бр. 37 (*Κορινθиска беседа*)²⁹:

²⁷ Fontenrose, 100.

²⁸ Paus. 10.12.1, Plut. *De Pyth. orac.* 9 p.398c, Dio Chrys. 37.13.

²⁹ Како што беше случајот и погоре со авторството на беседата 5 (Λιβυκός μύθος), така и за оваа беседа прашањето околу авторството на Дион Хрисостом е сомнително. Некои за автор на оваа беседа го сметаат Фаворин. Сепак, во главниот текст ние ќе се држиме реферирајќи кон Дион Хрисостом, бидејќи прашањето околу вистинското авторство на беседата не е од клучна важност за нашиот аргумент во овој дел.

<Ἰσθμοῖ> εὐδαίμων πιτυώδεος ὄλβιος αὐχὴν,
 Ὠκεανοῦ κούρης Ἐφύρης <ἔδος>, ἔνθα **Ποσειδῶν**,
μητρὸς ἐμῆς Λαμίας γενέτωρ, προὔθηκεν ἀγῶνα
 πρῶτος ἅμ' Ἡελίῳ, τιμὰς δ' ἠνέγκατο μῶνος.³⁰

Овие стихови во епот во прво лице ги искажува пророчицата Σίβυλλα, една од десетте значајни пророчици од древниот медитерански свет кои го носат овој назив. Сибилата во стиховите го нарекува Посејдон „*rogitel na mojata majka Lamiја*“. Интересно е тоа што, иако во овие стихови од епот што ги пренесува Дион Хрисостом, како и во наодите од останатите двајца автори (Плутарх и Павсанија), Посејдоновата ќерка Ламија не е наведена како мајка на женското морско чудовиште Скила (како што е тоа случајот во наведениот стих од Стесихор), таа сепак од сите нив е едногласно спомената како мајка на друг исклучително важен женски лик од антиката. Плутарх³¹ и Павсанија сметаат дека оваа Ламија е мајка на првата, најстарата Сибила, која прва ги пеела своите пророштва во стихови, а Павсанија смета дека нејзин татко е Севс³². Павсанија додава уште еден за нас важен податок: дека оваа пророчица, ќерка на Севс и на Посејдоновата ќерка Ламија, била именувана со називот Сибила токму од страна на Либијците.³³ Од друга страна, во наодот во *Cyga* под поимот Σίβυλλα исто така се вели дека една од десетте Сибиле е ќерка на Ламија, но не со Севс, туку со Аполон³⁴, и се објаснува дека, помеѓу останатите мненија за местото каде што прорекувала, некои ја сметале оваа за либиска Сибила³⁵.

³⁰ Εὐμήλος, *Κορινθιακά*, Fr. 8 Bernabè. Наведени кај Dio Chrys. 37.13.

³¹ τὴν πρώτην Σίβυλλαν ἐνιοι δὲ φασιν ἐκ Μαλιέων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς Ποσειδῶνος. *Првата Сибила некои сметаат дека гошла од кај Малијците и дека е ќерка на Ламија, ќерката на Посејгон*. Plut. *De Pyth. orac.* 9 p.398c

³² ἦν θυγατέρα Ἑλληνες Διὸς καὶ Λαμίας τῆς Ποσειδῶνός φασιν εἶναι, καὶ χρησμούς τε αὐτὴν γυναικῶν πρώτην ἔσαι. *Хелените велат дека таа е ќерка на Севс и на Ламија, ќерката на Посејгон, и дека таа прва од жените ги пеела пророштвата*. Paus. 10.12.1

³³ ἦν ... ὑπὸ τῶν Λιβύων Σίβυλλαν λέγουσιν ὀνομασθῆναι. Paus. *ibid.*

³⁴ Σίβυλλα, Ἀπόλλωνος καὶ Λαμίας. (Suidae Lexicon, Σίβυλλα)

³⁵ Ερυθραία, παρὰ τὸ τεχθῆναι ἐν χωρίῳ τῶν Ερυθρῶν, ὃ προσηγορεῖτο Βάτοι: νῦν δὲ αὐτὸ τὸ χωρίον πολισθὲν Ερυθραίи проσαγορεύονται. τινὲς δὲ αὐτὴν Σικελὴν, ἄλλοι Λευκανήν, ἄλλοι Σαρδάνην, ἄλλοι Γεργιθίαν, ἄλλοι δὲ Ροδίαν, ἄλλοι **Λίβυσσαν**, ἄλλοι Σαμίαν ἐδόξασαν. (*ibid.*)

Овие податоци ни даваат увид во уште една поврзаност на името на Ламија со Либија: Посејдон е татко на извесна Ламија, којашто пак е мајка (од Севс или од Аполон) на либиската Сибила. Ова може да преставува уште една суптилна врска што ја поврзува оваа Посејдонова ќерка Ламија со архетипската Ламија, и што би можело да биде аргумент за нивно поистоветување, нивно изедначување.

Оттука, сметаме дека може да се претпостави дека оваа Ламија не претставува друга личност која го носи истото име. За Ламија, ќерката на Посејдон, немаме никакви други сведоштва во книжевноста, освен неколкуте наведени генеалогички наоди коишто ја сметаат за мајка на една од десетте Сибили. Доколку и во наодот од Стесихор се работи за Ламија ќерката на Посејдон (како што смета Fowler), ова не создава никаква дисонанца ниту со можноста истата Ламија којашто Стесихор ја нарекува мајка на Скила – морското чудовиште – да се смета и за мајка на Сибила, ниту пак со можноста оваа Ламија воопшто да не претставува друга личност под истото име, туку токму онаа Ламија којашто од прекрасна кралица на Либија се преобразува во чудовиште.

Уште еден податок што не треба да нè изненадува е сметањето на Ламија од една страна за ќерка на Посејдон, и од друга страна за мајка на Скила. Во митската генеалогичка ова би ја направило Ламија морско суштество – ќерка на морско божество и мајка на морско чудовиште. Иако од досега изнесеното во врска со античкиот мит за Ламија и нејзините карактеристики во митот не гледаме нејзини очигледни врски со морето, сепак кај неколку автори го сретнавме терминот *λάμια* (Аристотел), *λάμνα* (Опијан), односно *lamia* (Плиниј), како име за вид ајкула или риба. Покрај тоа, самото лоцирање на Ламија во земјата Либија, за хеленската култура ја прави Ламија суштество коешто живее од другата страна на морето. Оваа врска на Ламија со морето ќе стане поочигледна кога ќе ги видиме нејзините метаморфози во нововековниот грчки фолклор, како и во јужнословенскиот.

1.3. Наследство: Ламија во римската митологија и книжевност

Следното пројавување на Ламја во античката книжевност можеме да го пронајдеме во римската епоха. Преку наследувањето и усвојувањето безбројни аспекти од хеленската култура во римската, меѓу кои и бројни грчки термини кои навлегле во латинскиот јазик (и останале до денеска како латинизирани грцизми во интернационалната лексика), зборот $\lambda\acute{\alpha}\mu\iota\alpha$ од старогрчкиот јазик, веќе и во неговата множинска форма $\lambda\acute{\alpha}\mu\iota\alpha\iota$ бил преземен и прифатен во латинскиот со транскрипцијата *lamiae*. Овие споменувања не се обемни и може да се споредат – и по обемот и по содржината – со референците кон Ламија кај архајските и кај класичните автори. Во двата случаи станува збор за веќе познати информации кон коишто овие автори само попатно реферираат, без притоа да дадат раскажување на митот за потеклото на Ламија или каков било опис на нејзините карактеристики. Квинт Хоратиј Флак (Q. Horatius Flaccus, 65-8 пред Хр.), на пример, во *За поетската вештина* ја споредува практиката на лошите поети да зборуваат за нешто неверодостојно со обидот „...живо момче да се вади од стомакот на ситата Ламија...“³⁶), потенцирајќи ја апсурдноста на овој потфат. Лукиј Апулеј (Lucius Apuleius, околу 124-170 по Хр.), од друга страна, во текстот *Метаморфози* или *Златното магаре*, на две места го употребува зборот *lamiae*, во обата случаи како погрден збор за исклучително зловни жени. Во првиот случај нараторот реферира кон двете „наводни“ тесалски вештерки (sagaе; anus) – Метроја и Пантија³⁷; во вториот случај, богот Купидон, обраќајќи ѝ се на својата љубена Психа, ги нарекува со овој збор нејзините две завидливи сестри³⁸. Можеме да видиме дека станува збор за веќе конвенционализирана употреба на името на митолошкиот лик, и тоа во множина, како и на неговите карактеристики за кои може да се претпостави дека веќе биле општопознати.

³⁶ ne quodcumque volet poscat sibi fabula credi
neu pransae Lamiae vivum puerum extrahat alvo.
(Horat. *Ars poetica*. 340)

³⁷ Apuleius. *Metamorphoses* 1.17

³⁸ ibid. 5. 11

Примерот од *Златното магаре* ни илустрира уште една важна тенденција. Апулеј ни зборува за Ламија во множина и со тоа ни дава слика за статусот на Ламија во контекстот на неговото време. Ламија веќе не претставува само лично име на еден митолошки лик, туку назив за – условно кажано – категорија митолошки суштества. Преминот од еднина кон множина, всушност, претставува една од најважните метаморфози на Ламија. Овој податок ќе биде од централна важност кога ќе зборуваме за метаморфозите на ова митско суштество во подоцнежниот балкански фолклор.

Приказната за Ламија во античкиот свет завршува тука. Во различните дела (поетски и непоетски), фрагменти, коментари и толкувањата може да забележиме прогресивно изнедрување и кристализирање на значењето (семантиката), обележјата и функциите на ова митолошко суштество. И покрај на моменти фрагментарните и нецелосни информации, наративот којшто произлегува од нив е во голема мера кохерентен и доследен. Почнувајќи од кратките референци присутни во архајската и класичната антика (Хомер, Стесихор, Еврипид и Аристофан), кон пообемните и подетални наоди кај хеленистичките и доцноантичките автори, сликата за Ламија полека но сигурно добива јасни и цврсти контури. Така, на крајот на овој прв дел од нашето истражување можеме да извлечеме неколку клучни одлики на оваа митолошка фигура.

Името на Λάμια е речиси секогаш (барем таму каде што експлицитно се споменува) географски поврзано со територијата на Либија. Кратките фрагменти од драмата на Еврипид ни посочуваат дека Либија е родното место на Ламија, податок кој – барем на план на фактографија – ќе се задржи и во подоцнежните епохи и книжевности.

Характеристиките според кои се распознава Ламија се веќе јасно определени. Таа е секогаш суштество од женски пол, без разлика дали за неа се зборува во еднина – како за жена која се претворила во чудовиште – или во множина, како група митолошки суштества. Исто така, честопати се потенцира нејзината физичка убавина. Убавината се потенцира и во случајот кога станува збор за секавање на нејзината мината природа (пред метаморфозата во чудовиште) и во случајот кога се зборува за група митолошки

суштества, при што и покрај сооморфниот чудовиштен изглед, делот којшто е човечки е замислен како убава жена. Понатаму, во митовите и во интерпретациите на тие митови, се нагласува поврзаноста на Ламја со убиство на деца: или како неправда што таа ја претрпува (од страна на Хера) или како нешто што таа самата го извршува, или пак како нешто што го охрабрува или стимулира кај другите. Конечно, тука се и елементите поврзани со очите и со митската фигура на драконот – елементи кои одат заедно, и кои ќе бидат од голема важност во нејзините подоцнежни семантички метаморфози.

Уште една важна информација којашто ја добивме од читањето на овие наративи е дека во античката култура – особено во доцната антика – постои некаква врска, на која ќе се посветиме подоцна, помеѓу Ламија и други сродни суштества. Во некои случаи, таа врска се покажува како продуктивна за нејзината еволуција: таков е случајот со Емпуса и мормоликија, на пример. Додека во други случаи поврзувањата завршуваат со дадениот текст на авторот: митот за Сибарис е очигледен пример за тоа.

Последниот аспект кој можеме да го извлечеме од оваа хетерогена група текстови и автори е метаморфозата на Λάμια од лична именка во општа семантичка одредница. Имено, посочивме дека една од клучните промени кои може да се најдат на преминот од доцната антика кон средниот век е токму трансформацијата на овој уникатен и единствен митски лик во група или „род“ на митолошки суштества.

Следниот чекор кој мораме да го направиме нè води во два правци: првиот компаративно-митолошки, а вториот семантичко-етимолошки. Во следните две потпоглавја, најпрво ќе ја поставиме Ламија рамо до рамо со останатите митолошки суштества кои со неа делат сродни карактеристики – нешто на што повеќе наративи недвосмислено нè наведуваат. Потоа, ќе се свртиме кон јазичниот аспект од нашиот проблем и ќе го анализираме развојот на личната и општа именка Λάμια како што се пројавува во јазикот, посветувајќи притоа особено внимание на етимолошките врски кои лежат во заднината на името. И покрај тоа што историјата, споредбеноста и јазикот во пракса не можат да се разделат, сепак, заради потребите на нашето истражување, ние мораме да ги одвоиме.

1.4. Компаративни согледби: сопоставеност на Ламија со други митолошки суштества

Ретко во античките текстови – особено во доцната антика – името и суштеството Ламија се појавува во изолација. Самите автори при прераскажување на митовите во кои таа се појавува прават споредби, корелации и поистоветувања. Тоа некогаш го прават преку директен коментар или екскурс од главната приказна, а во други случаи преку гласот на ликовите. Тоа нè води кон согледбата дека во античката култура (сфатена како целина) Ламија му припаѓа на еден поширок контекст, односно систем на релации, коишто во некои наврати создаваат идентитет, а во други – разлика. Во ова поглавје, ќе ги анализираме овие врски што Ламија ги воспоставува со другите митолошки суштества. Принципот на нашата анализа се состои од движење од познатото и сигурното, кон непознатото и спекулативното или суптилното. Затоа, ќе почнеме од најблиската споредба, онаа меѓу Λάμια и Ἐμψουσα, а ќе завршиме со споредбата којашто ни се чини најсуптилна, од причина што во антиката не е направена експлицитно, но може да се прочита како суптекст помеѓу редовите.

1.4.1. Други суштества и божества во античката хеленска митологија коишто се споредливи со Ламија

Иако до оваа точка на истражувањето, сè уште не сме навлегле во делот од темата кој се однесува на јужнословенскиот фолклор, сепак, од досегашното излагање, сметаме дека е веќе јасно дека името Λάμια во хеленската антиката, од една страна, и „ламја“ во фолклорот на јужнословенските народи од друга, не се однесува на сосема идентично митолошко суштество. Од оваа причина, сметаме дека во нејзиниот развој низ вековите придонело мешањето на античкиот концепт со останатите митолошки суштества од античката митологија коишто поради една или друга причина биле слични, сродни или споредливи со Ламија, а во извесни случаи уште во антиката имале тенденција да се поедноставуваат и изедначуваат, но и спротивно, оригиналните концепти дополнително да се расчленуваат на повеќе манифестации со разни имиња. Поради тоа, во ова потпоглавје ќе фрлиме сосема краток поглед на неколку други суштества и личности во античката

хеленска и римска митологија коишто од една или друга причина, на еден или на друг начин се податни за споредба со Λάμια.

Без да навлегуваме во премногу детали, во овој дел ќе понудиме само кратки базични информации во врска со неколку други митолошки суштества од хеленската антика. Во сите случаи се работи за суштества од женски пол со негативни карактеристики. Некои од суштествата со коишто Λάμια би можела да се доведе во паралела и да се спореди претставуваат стари божества – тоа се титанските божици Хеката (Ἑκάτη) и Кето (Κητώ, како и плурализираните κήτη – морски чудовишта). Други претставуваат суштества од понизок ранг. Тука спаѓаат повеќе нижи божествени, односно демонски суштества, чијшто изглед најчесто претставува мешавина на човечки (женски) и животински елементи. Тоа се солитарните суштества Ехидна, Скила, Питиската змија (односно δράκαινα, подоцна именувана Δέλφυνη), потоа суштествата кои се јавуваат во групи, т. е. сестринства од по три или поретко две сестри: Горгони, Еринии, Граји, Сирени, Харпии. Покрај тоа, податна за споредба е и корелацијата со драконот којшто ја претполага Огден (2013, 102).

Изгледот на Ламија и врската со драконот

Од една страна, можеби би можело да се претпостави дека во антиката митот за Ламија, како и нејзиниот изглед, нејзината природа и нејзиниот карактер во хеленскиот, а подоцна и во римскиот свет биле толку познати, што не постоела нужност авторите да ја опишуваат. Од друга страна, изгледот на Ламија, како впрочем и на секое митолошко суштество, не е ниту најважниот ниту суштински елемент и често може да биде променлив. Она што е суштинско кај митолошките суштества или ликови е нивната функција во митот.

И покрај отсуството на подетални описи во книжевноста, Огден (2013) смета дека во античката митологија, суштеството Λάμια (или мултиплицирано како митолошки суштества λάμιαι – *ламии*) всушност претставува извесна форма на *дракон*, иако таа никаде во старогрчката книжевност експлицитно не се ословува со овој или сличен поим. Како што тврди авторот, ова суштество секогаш во својот изглед, покрај обликот на жена,

вклучува, на еден или на друг начин, експлицитно или имплицитно, облик или характер на змија. (Огден, стр. 2)³⁹. Оттука, според авторот, античката Ламија може да се смета за еден вид *ангвинег* (лат. *anguipēs* - *змијоног*, композитно суштество со човечки облик од половината нагоре, но со змиски опаш наместо нозе)⁴⁰. Според Огден, Ламија понекогаш претставува лично име за индивидуално чудовиште, а понекогаш општ поим за класа митолошки суштества со вампирски или зверски особености (*Drakon*, стр. 86). Во некои наоди каде што ова суштество се среќава, се работи за композитно *граконско* суштество, додека во други наоди змискиот елемент не е очигледен, но авторот смета дека со описот на ова суштество можат да се поврзат змиски елементи дури и кога целосниот негов облик останува нејасен. (ibid.)⁴¹ Тезата на Огден во врска со ова, накратко, е дека Ламија отсекогаш била замислувана како женско чудовиште со змиски елемент, но никогаш во книжевноста не била опишана експлицитно на тој начин. Единствен индикатор за змиската природа на Ламија во митот, според Огден, е ставањето акцент на аномалијата со очите. За поткрепа на овој исказ, авторот покрај текстовите, нуди и визуелни прикази од вазното сликарство.

Присуство на драконскиот елемент: корелација на Ламија со Горгоните, Ериниите, Грајите и Ехидна

Од аспект на споредливоста со драконот и како продолжение на оваа поврзаност, од сето мноштво горенаведени суштества, најзначајна би била корелацијата на Ламија со Горгоните, Ериниите, Грајите и Ехидна, бидејќи овие суштества во својот опис содржат некаков змиски елемент, на различен начин инкорпориран во нивниот облик. Врската помеѓу Ламија и Горгоните (Γοργόνες), нивните сестри Граји (Γραῖαι), Ериниите (Ερινύες) и останатите сродни суштества се сведува исклучиво на еден елемент. Овде не станува

³⁹ The Graeco-Roman evidence for Lamia holds much of interest, but also offers many frustrations: it is seemingly divided between an archetypal woman or creature named Lamia and a series of individual creatures termed *Lamia*.

⁴⁰ Вака се замислени: Гигантите, Тифон, Ехидна, питискиот дракон, митскиот основач на Атина Кекроп, и други суштества и личности од митот.

⁴¹ 'Lamia' [...] sometimes functions as a proper name for an individual monster and sometimes as a generic term for a class of ghostly, vampiric, or bestial creatures. In some of the narratives associated with the name or the term it is clear that we are dealing with composite *drakontes*, and serpentine elements can be associated with them even when the overall form of the creature remains obscure. (Ogden, *Drakon*, 86).

збор за поистоветливост од аспект на функцијата, туку од аспект на изгледот. Во двата случаи станува збор за женски митолошки суштества, кои имаат двојна природа што се манифестира во нивниот изглед: обликот на жена и присуството на змиски елементи. Горгоните имаат змиски коси; Ериниите имаат змии заплетени во косите; Ехидна е секогаш претставена како половина жена, којашто од појасот надолу има облик на змија.

Врската со Грајите, божества коишто уште од самото нивно раѓање се старици со седи коси, е помалку очигледна, барем на прв поглед. Но, Огден (2013) претполага дека таа може да се согледа во елементот со способноста на Ламија да ги вади сопствените очи по волја, способност којашто таа ја дели со овие божества. Самата чудовишност поврзана со очите, и кај Ламија и кај Грајите, Огден ја третира како „драконски“ елемент во природата на обете суштества, поаѓајќи од етимологијата на терминот δράκων којашто го доведува неговото именување во врска со глаголот δέρκομαι („гледам, зјапам“), сметајќи го за активен партицип од овој глагол („оној којшто зјапа, зјапач“). Покрај тоа, Грајите исто како и Ламија, митот ги сместува во Либија.

Изгледот сепак не може комплетно да се издвои од функцијата. Секое од овие суштества е поврзано со насилството и митовите во коишто тие се појавуваат се исклучиво поврзани со смртта.⁴²

Постојат и други митолошки суштества од сферата на нижата митологија или демонологија, односно останати митолошки суштества и божества од хеленската и римската митологија кои претставуваат женски суштества со негативен карактер кои во изгледот инкорпорираат и некаков животински елемент, како што се Сирените и Харпиите, кои може да се сметаат за сродни со Ламија, кои се слични со неа по својата функција или по изгледот. Сепак, во интерес на концизноста, нашето занимавање со овие споредби мора да заврши тука. Останува само уште една корелација којашто треба да ја воспоставиме, и којашто сметаме дека е најважна. Тоа е врската со суштествата ἑμλουσα и μορμολυκεία, за

⁴² The myths of Lamia (or the lamiai) have much in common with those of snakelocked Medusa [...], and she in turn has much in common with the snake-tailed Chimaera [...], the latter two seemingly merging into the Gorgon-Aegis creature. (Огден, 2013, стр. 68)

Роберт Грејвс ја поврзува грдотијата на лицето на Ламија со Горгонската глава, којашто ја смета за некаква маска што се користела во мистериските култови: „Од нејзиното грдо лице [е создадена] горгонската одбранбена маска што ја носеле нејзините свештенички во време на мистерии, додека убивањето деца било составен дел на тие мистерии.“ (Грејвс, Р. *Старогрчки митови*. Ламија)

кои сметаме дека се најзначајни и најподатни за споредба со Λάρια од неколку аспекти, и од причина што и самите антички автори ги ставале во корелација.

Емпуса и мормоликија

Видовме дека во подоцнежната книжевност, во наодот од Филострат, се гледа некаква корелација помеѓу термините λάρια, ἔμψουσα и μормολυκεία. За да фрлиме светлина врз ова изедначување со λάρια, во овој дел подетално ќе ги разгледаме суштествата **емпуса** (ἔμψουσα) и **мормо** (μόρμω, или **мормоликија** - μормολυκεία), и ќе се позанимаваме со нивниот карактер и изглед и со етимологијата на нивните имиња.

За женските демони од подземниот свет познати како Емпуси (Ἐμψουσαι), некои истражувачи сметаат дека се ќерки на божицата Хеката, која, покрај многуте останати функции, се поврзува помеѓу другото и со подземниот свет (оваа функција на Хеката е особено нагласена во подоцнежната антика и во римскиот период, а речиси целосно отсуствува во Хесиодовата *Теогонија*, каде што го наоѓаме првичното книжевно споменување на оваа титанска божица).

Главната одлика во изгледот на емпусата е што, иако може да се јави во облик на убава жена или девојка, секогаш има некаква „аномалија“ со нозете – или има магарешки нозе и носи метални (бронзени) сандали, или пак има една магарешка и една бронзена нога (Aristophanes, *Ranae* 288). Народната етимологија го доведува името ἔμψουσα во врска со εἷς, ἓν- „еден“ и ποῦς – „нога, стапало“, т. е. *ἐνι-πουςα = „Еднонога“, бидејќи се движи на една нога (другата нога ѝ е бронзена).⁴³ Сепак, покрај оваа појава, односно манифестација на емпусата, таа е способна да го менува својот облик, па се јавува и во форма на магаре, крава, волчица, куче и др. И покрај менувањето на обликот, според нашите сознанија, емпусата сепак никогаш не е забележано да заземе облик на змија: не е забележано на кој било начин да се поврзува со змиите, ниту да ѝ се придаваат какви било змиски обележја во опишувањето ниту на изгледот, ниту на однесувањето. Па, сепак, она

⁴³ Друга теорија вели дека емпуса во својата основа претставувала некакво суштество од подземниот свет кое е поврзано со обредите на иницијација во мистериите религии (веројатно во Елевсинските мистерии славени во чест на Деметра и Персефона). Според тоа, нејзиното име доаѓа оттаму што таа ненадејно од темни места им се појавува на иницираните во култот. (в. поопширно Álvarez-Pedrosa, J. A. *The Etymology of Gk. Ἐμψουσα*).

што ја прави емпусата податна за уште во антиката авторите да ја изедначат или, во најмала рака, да ја споредат со Ламија, тоа е нејзината функција на демонска заводничка: се вели дека ноќе или за време на пладневен сон, емпусите сексуално ги напаѓаат луѓето (мажите), притоа земајќи им ја животната сила додека не ги усмртат. (Грејвс, 55). Оваа функција на заведување ја прави емпуса доста слична со наративите во кои се појавува и Ламија. Од таа причина, Филострат преку ликот на Аполониј прави извесно поистоветување помеѓу овие два женски лика.

Врската помеѓу ламија и Морμώ (μορμολυκεῖον) е многу послаба од онаа со емпуса. За изгледот и karakteristikите на ова суштество не знаеме речиси ништо. Она, пак, што ја поставува во истиот поширок контекст со Ламија, и со емпуса, е нивната заедничка функција на „страшило“, особено во контекст на нивна употреба за предупредување и предизвикување добро однесување кај малите деца. Бројни извори, меѓу кои Аристофан, Хесихиј, Сапфо и лирската поетеса Ерина, исклучиво ја истакнуваат оваа една иста функција на мормоликиите.

Во однос на значењето и потеклото на името на суштеството „мормо(ликија)“, од морфофонетски аспект тоа се доведува во врска со името Γόρυς. Елементот -λυκεῖα, пак, кој не е секогаш присутен, се доведува во врска со λύκος – волк. И покрај оваа врска, самата етимологија на Морμώ не може да ни понуди ниту подлабински податоци во врска со нејзиниот карактер, ниту, пак, понатамошни јазични врски со Ламија.

Овој дел од нашето истражување, иако краток, ни носи подлабок увид во семантиката на Ламија, нешто што во следниот дел ќе го видиме непосредно во јазикот – односно во јазичните обележја и метаморфози на овој поим. Од сето досега изложено, можеме да заклучиме дека Ламија во античката митологија, иако претставува конкретен лик што се среќава под конкретно име, сепак не може да се гледа изолирано. Таа уште во антиката може и мора да се гледа во контекст со сите нејзини, условно кажано, митолошки сродници. Со едни од нив таа е споредлива и сродна повеќе од аспект на заеднички црти во изгледот. Со други, пак, повеќе може да се поистовети поради делењето заеднички

функции во митот. Оваа особеност на Ламија во антиката, имено нејзината споредливост со други ликови и суштества, го проширува нејзиниот карактер и следствено ја проширува семантиката на нејзиното име и надвор од границите во коишто се среќава во конкретните митови каде што е експлицитно именувана. Овој аспект е особено важен за нашето истражување, и ќе стане клучен во крајниот дел, кога ќе се позанимаваме со судбината на Ламија и нејзиното име во јужнословенскиот фолклор. (Од една страна под нејзиното име – *ламија* – може да се подразберат суштества со различен изглед и повеќе функции; од друга страна, самото суштество именувано *ламија* во фолклорот носи и други имиња – *ала*, *аждер*; од трета страна, таа во јужнословенскиот фолклор, како и во антиката, не е сосема изолирано митолошко суштество, туку речиси секогаш, на еден или на друг начин се доведува во извесна сопоставеност со *змејот*).

Останува да ги видиме уште корелациите на Ламија со неколку блискоисточни митолошки личности, за оттаму да преминеме кон јазичниот аспект, каде што ќе се позанимаваме со потеклото на името на Λάμια во старогрчкиот јазик и неговите етимолошки врски со други имиња и термини.

1.4.2. Месопотамиски и хебрејски врски – Ламашту и Лилит; Лилит и поврзаните месопотамиски варијанти на нејзиното име (сумерски, акадски)

Во овој дел ќе го свртиме нашето внимание кон еврејскиот митолошки лик Лилит, и ќе го разгледаме ликот на Лилит само во контекст на нејзината споредливост со Ламија и на нивното поистоветување од страна на авторите и преведувачите во антиката и средниот век. Тука ќе ги споменеме и разните претпоставки за провениенцијата на Лилит во хебрејската традиција. Натамошниот развој на Лилит во средновековната и постсредновековната еврејска традиција е надвор од интересот на нашето истражување.

Името Лилит (хебрејски - לִלִית *Lîlîṭ*, акадски – *Lilitu*, сумерски - *Lil*) во современ контекст е несомнено најпознато како име на првата жена на Адам. Но, оваа традиција е многу доцнежна. Приказната за Лилит како прва жена на Адам се јавува дури во *Алфабетот на Бен Сира* во 11 век н. е., средновековен кабалистички текст од непознат автор, напишан на средновековен хебрејски јазик помеѓу 700 и 1000 г. по Хр.

Се смета дека името Lilit во хебрејскиот јазик доаѓа од академскиот⁴⁴ *lilu* / *lilû* (машки род) и *lilitu* / *lili* (женски род), којшто во самиот академски јазик претставува заемка од сумерскиот LIL₂. Во целокупната месопотамиска религија, во наодите од Сумер, Асирија и Вавилон напишани со клинесто писмо, *lilitu* и разните други варијанти од ова име означуваат „дух“ или „демон“.⁴⁵ Од друга страна, Арчибалд Сејс (1887)⁴⁶ смета дека хебрејскиот и постарите академски облици од името не се преземени од сумерскиот, туку се наследени во семитските јазици од прото-семитскиот.

Овие демони во сумерската и асировавилонската традиција претставуваат духови настанати од луѓе починати предвремено, односно пред да поминат полова иницијација, т. е. пред да остварат брак и потомство. Возможно е во академскиот јазик името за овие демони по пат на народна етимологија да се поврзало со академскиот *lilātu* „ноќ“, но помеѓу академскиот и сумерскиот збор не постои фактичка етимолошка врска. На сличен начин, постојат обиди да се поврзе нејзиното име со хебрејските *lila* или *leila* што значи „ноќ“. Но, оваа теорија се чини неоснована, бидејќи самото име, односно неговиот корен – *Lil-*, не доаѓа од хебрејскиот јазик, туку од сумерскиот речиси непроменето, и уште од почетокот претставува лично име на женски демон. Како и повеќето демони, Лилит е демон којшто е активен ноќе, и описите на Лилит се честопати поврзани со ноќта и темнината. Но и покрај тоа, од етимолошки аспект самите зборови во хебрејскиот, академскиот и во сумерскиот јазик не се директно поврзани. Ваквите описи на Лилит поврзани со ноќта и темнината, како и неточната, но сепак симболички исправна претпоставка за поврзаноста на нејзиното име со академскиот и хебрејскиот збор за ноќта, довеле и до тоа во некои јазици нејзиното име да се преведе не како лично име, туку како „ноќен демон, ноќно привидение, ноќен дух, ноќна вештерка“.

Во врска со овие демони, Вигерман (Wiggermann 2011) смета дека душите на неомажени/неоженети млади луѓе кои починале без да ја поминат таа иницијација, стануваат духови наречени *lil*, извесен вид сеништа коишто се стремат да ги задоволат

⁴⁴ Хебрејскиот и академскиот се обата семитски јазици. Академскиот е најраниот семитски јазик, припаѓа на источната гранка семитски јазици и се пишувал со клинесто писмо, додека хебрејскиот припаѓа на подгрупата ханаански јазици од поголемата група северозападни семитски јазици.

⁴⁵ Wiggermann, Frans A.M (2011), *The Mesopotamian Pandemonium, A Provisional Census*. SMSR 77 (2/2011) 298-322. (p. 311)

⁴⁶ Sayce, A. (1887), *Hibbert Lectures on Babylonian Religion*. New York: AMS Press.

своите похоти со живите, носејќи притоа страдања и болести. Според Вигерман, особено нападни се женските демони од овој тип.⁴⁷

Сите овие месопотамски демони, како и самата хебрејска Лилит, се карактеристични по две главни црти во нивната активност: – 1. Нивни жртви се млади мажи коишто најпрво ги заведуваат, за да ги убијат и изедат, и; 2. Нивни жртви се родилките и новороденчињата: бидејќи овие духови во својот живот не доживеале да добијат пород, поради љубомора, завист и одмаздољубивост, тие ги гонат живите коишто во овој поглед биле посреќни од нив, и особено ги напаѓаат новороденчињата коишто, наместо со млеко, ги дојат со отров. Преку двете вакви активности, Лилит и нејзините сумеро-вавилонски сродници всушност претставуваат демони на неплодноста.

Демонот во стеблото на дрвото: Лилит во сумерскиот јазик?

Како што видовме, според повеќето истражувачи, овој термин претставува лично име на женски демон уште од неговите првични појави во книжевноста, што се јавуваат всушност уште во најстарата книжевност и најстариот јазик на светот – сумерскиот. Сумерскиот јазик се смета за најстариот запишан јазик во историјата и е напишан со клинесто писмо. Се говорел од 2900 до 1700 пр. Хр., а продолжил да се употребува како класичен јазик и по неговото исчезнување од секојдневна употреба, сè до 100 година пр. Хр. Претставува јазичен изолат, што значи дека не е поврзан со ниту еден друг познат јазик во науката.

Првата појава на овој демон, или поточно, на неговата првична варијанта, е во епската песна позната како „Гилгамеш, Енкигу и подземниот свет“, дело коешто му претходи на *Епот за Гилгамеш* неколку стотици години. Постојат пет епски песни за делата на Гилгамеш на сумерски јазик од истиот период. *Епот за Гилгамеш*, во формата во којашто е зачуван до денес, е академската верзија, којашто е запишана во таа форма некаде помеѓу 1500 и 1000 пр. Хр. Епската песна „Гилгамеш, Енкигу и подземниот свет“ датира од Третата династија на Ур (позната и како Неосумерско Царство, Сумерскоакадемо Царство или накусо само како Ур III), односно XXII – XX век пр. н. е., и е напишана на сумерски јазик.

⁴⁷ Wiggermann, loc.cit.

Во собитијата на епската песна за која станува збор, божицата Инана (во асировавилонската религија позната под името Иштар) во својата градина расте дрво наречено *huluppi*, од коешто намерува да си направи престол. Но, кога по десет години доаѓа да го собере дрвото за изградба на тронот, гледа дека кај коренот на дрвото се населила змија, во крошната – птицата Зу (Анзу), а во стеблото се населил демонот *kisikil-lil-la-ke*. Божицата бара помош од херојот Гилгамеш, кој ја убива змијата, а тогаш птицата Зу излетува од дрвото со своите млади, а демонот *ki-sikil-lil-la-ke* во страв го уништува својот дом во стеблото на дрвото и бега во шумата. Делот од ова име којшто е важен за нашето истражување е елементот *-lil-* кој се наоѓа во средината.

Предложените преводи на елементите од кои е составено името под кое се среќава демонот во оваа епска песна се: *ki-sikil* – „свето место“; *lil* – „дух, демон“, а целата форма *lil-la-ke* – „дух на водите“, па оттука целосната форма би можела да се преведе како „гук/гемон на вогите кој живее во светото место“. Од друга страна, некои преведувачи го преведуваат елементот *-lil-* и како „бук“, земајќи во обзир дека се работи за суштество коешто си направило дом во стеблото на дрвото. Од таа причина, во науката постои дебата дали под овој поим во сумерскиот текст навистина се подразбира име на демон, а исто така и дали воопшто тој елемент во името би бил на каков било начин поврзан со името на демонот Лилит.

Наследените варијанти во академскиот јазик и традиција

Без разлика дали во сумерскиот текст во врска со дрвото на божицата Инана се работи за име на демон или не, во подоцнежните академски текстови се јавува множество демони кои содржат ваков елемент во името, односно се работи за категорија демони кои во својот назив го содржат елементот *-lil-*, а тоа се: *lilû*, *lilîtu* и *(w)ardat-lilî*. Овие имиња во академскиот претставуваат различни варијанти од категоријата *lil-* демони, за кои се смета дека се одмаздолоубиви духови настанати од личности починати пред брак, а нивни крал, односно владетел на сите нив, е демонот Пазузу.⁴⁸

⁴⁸ Wiggerman, loc.cit.

Според Жак Брил (Bril, 1993) сите демони во месопотамиските култури може да се сметаат за духови на ветриштата и бурите. Нивните имиња се познати од молитви и инкантации пишувани со клинесто писмо, коишто се користеле како магиска заштита од овие демони. За споменатите демони коишто го содржат овој елемент во името, Брил вели дека машкиот демон *lilû* е наследник на сумерскиот *Lil* и претставува дух на блудот и развратноста којшто заведува жени додека спијат. Негова слугинка е *lilitu* или *(w)ardat-lilî*, којашто напаѓа оженети мажи и нивните домови и семејства.⁴⁹

Лилит во Стариот завет

За нас е особено интересна и важна појавата на ова име во текстот на Стариот завет. Се работи за записот на видението на св. пророк Исаија за судот и уништувањето на земјата Едом. Во видението на пророкот се објавува како едомската земја ќе биде уништена и запустена, па рушевините во таа пустина, наместо од луѓе, ќе бидат населени од диви животни и, според повеќето преводи на овој дел, веројатно и од разни зли духови:

11 Ежот и чапјата ќе ја заземат, бувот и гавранот ќе престојуваат во неа. Ќе оптегне наг неа јаже на запустеност и висулец на испразнување. 12 Не ќе ги има веќе нејзините благородници, таму веќе не ќе бигат прогласувани цареви, сите кнезови ќе ѝ бигат уништени. 13 Ќе никне трње во нејзините гворци, коприва и капина во твргините, таа ќе биге гувло на чакали, легло на ноеви. 14 Таму ќе се среќаваат гивите мачки со хиените, јарците ќе се повикуваат еген груг; таму ќе се одморува Лилит - ноќно привидение - наоѓајќи почивалиште. 15 Таму ќе се гнезги змија, ќе снесува јајца, ќе лежи на нив, ќе ги изваги во твојата сенка; таму ќе слетуваат јастребите еген по груг.⁵⁰

(Исаија, 34:11-15)

⁴⁹ Брил, Жак (1993), *Лилит или Мрачна мајка*, превела с француског Јелена Стакић. Издавачка књижница Зорана Стојановића: Сремски Карловци; Нови Сад.

⁵⁰ Библија (Свето писмо): Стариот и Новиот завет, превод Душан Х. Константинов. 1999, 2004 by Loukas Foundation, The Netherlands.

Некои современи истражувачи сметаат дека *lilit* во Исаија 34:14 не означува име на демон, туку некаков вид ноќна птица.⁵¹ Сепак, за нас овој пасус е важен и интересен не само од причина што во него се јавува името на Лилит. Тој е уште поинтересен и податен за нашето истражување, поради неговите преводи во класичните јазици, а особено преводот на Јероним на латински јазик, познат како *Вулгата*. Она што е важно за нашата тема е дека во овој латински превод, преведувачот го има употребено токму зборот *lamia* за да го пренесе хебрејскиот *lilit*.

⁵¹ Blair, Judit M. (2009). *De-demonising the Old Testament : an investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*. Mohr Siebeck.

1.5. Јазичен аспект: Етимолошко-семантички поглед на Λάμια

Откако ги разгледавме разните пројави на Ламија во античката книжевност, како и нејзините сродници во и надвор од хеленската митологија, во овој дел ќе се посветиме повеќе на јазичниот аспект, т. е. на семантиката и особено на етимологијата на ова име.

Семантиката на Λάμια во антиката

Иако во грчкиот јазик Λάμια првично претставува лично име на жена од Либија, како што се шири нејзиниот мит, така уште во антиката зборот λάμια доаѓа до стадиум да покрива прилично широко семантичко поле. Од самостојно митолошко чудовиште, чиешто лично име е Λάμια, подоцна по пат на поистоветување на Ламија со останати митолошки суштества коишто се слични според својот изглед, характер или функција, името почнува да се однесува и на другите вакви суштества и да се јавува и во множина (пр. Phil. *Vita Apollonii* 4.25: (асс.pl.) *λαμίας*). Значи, може да се каже дека ова име првично се однесува на една, архетипска Λάμια, а потоа на категорија митолошки чудовишта – ламии или ламји (λάμιαι, *lamiae*). Особено во наодите кај авторите од подоцната антика, Ламија се смета за вид дух, приказ или сениште (φάσμα). Важни за отсликување на семантиката, како и потеклото и характерот на Λάμια, се споредбите со други сродни суштества во самата хеленска митологија, но и со личности од месопотамиските и други источни култури за кои се смета дека ѝ претходат на хеленската Λάμια.

1.5.1. Потеклото на името *Λάμια* и етимолошко-семантичките врски

Се смета дека името *λάμια*⁵² е етимолошки поврзано со именката *λαιμός* – „грло, ждрело, врат, хранопровод“ и со придавката *λαμυρός* – со главно и првично значење „прожидрлив, алчен, лаком, стрвен, незаситен, ненаситен, халаплив“, но оттука ја проширува семантиката понатаму и на „бесрамен, дрзок, безобразен, невоспитан“.⁵³

Во *Etymologicum Magnum* (EM)⁵⁴, византиска лексичка енциклопедија составена од непознат лексикограф околу 1150 година, во врска со *Λάμια* и поврзаниот термин *λάμυρος* е запишано следното:

Λάμια, θερίον. ἀπὸ τοῦ ἔχειν μέγαν λαιμὸν, λαίμια, λάμια. Λαμία, πόλις · οἱ μὲν, ἀπὸ Λαμίου τοῦ Ἡρακλέους ὀνομάζουσιν · οἱ δὲ, ἀπὸ γυναικὸς Λαμίας, ἥτις ἐβασίλευσε Τραχινίων. καὶ προσηγορικὸν καὶ σημαίνει τὰ χάσματα. (EM).

Λάμια, свер. Ог тоа што има големо грло (*λαιμὸν* > *λαίμια* > *λάμια*). Ламија, град. Египти го именуваат ог Ламиј, синот на Херакле, а грузи ог жената Ламија, којашто кралуваше над Трахинците. Нарошки [името *Λάμια*] означува и процепи. (т. е. τὰ χάσματα = бездна, јаз, празнина, провалија, амбис).

⁵² Дефиниција на поимот *λάμια* во *Greek-English Dictionary* – Liddle-Scott-Johnes (LSJ): *Λάμια* - *A. a fabulous monster said to feed on man's flesh, a bugbear to frighten children with, Ar.V.1177, Euris 17 J., etc. II. λάμια, ἡ, a fierce shark, Arist.HA540b18, Gal.6.727, Plin.HN9.78; cf. λάμνα, λάμβαι. (LSJ)*

Посведочена е и форма *λάμνα* или *λάμνη* -ης, ἡ Opp. 1.370, al., *λάμια*. Π, во значење „ајкула“: во оваа форма и со ова значење се среќава во Опијановата *Халиевтика*.

⁵³ **EDOG во врска со *λαμυρός*, морфологијата на *λάμια* и врските со латинските *lemures*:** For the formation of *λαμυρός*, cf. *γλαφυρός*, *βδελυρός*, etc. *λάμ*-ιᾱ has retained -ιᾱ., like *πότνια* (see Chantraine 1933: 98). There seems no basis for the comparison of *λαμυρός* with Lat. *lemures* 'roaming ghosts of those who died at a wrong time, or who died a violent death'. From *λάμια* was borrowed Lat. *lamia* [f.] 'vampire'; perhaps also *lamium* [n.] 'dead nettle', from **λάμιον*?

⁵⁴ Изданија од кои е преземено:

Sylburg, Friedrich. *Etymologicum magnum*. 1536-1596. Lipsiae Apud J.A.G. Weigel. (1816)
Gaisford, Thomas. (ed.), *Etymologicon Magnum* (Oxford 1848; repr. Amsterdam 1965)

Λάμυρος, ὁ λάλος, ὁ στωμύλος · καὶ λαμυρία, ἡ στωμυλία, ἡ ἡ ἀλόγιστος ἀνδρεία · καὶ λαμυρόν, τὸ πολὺ καὶ ἄθρουν · καὶ λαμυρήν, τὴν θάλασσαν, οἷον πολλήν. (ΕΜ).

Λάμυρος - лаком, алчен, прожорлив, халаплив, ὁ λάλος, ὁ στωμύλος - зборлест, grgorлив, брблив; *лаμυρία, ἡ στωμυλία* - распуштеност, грскост, бесрамност – grgorливост, брбливост, или непромислена маишкост, непромислена храброст; *лаμυρόν* - многу, собрано на куп; *лаμυρήν* - море полно со многу безгни, провалии.

Од *λαιμός*, којшто во дадениот наод од ЕМ го среќаваме во директна етимолошка поврзаност со *Λάμια*, се изведени сложенките: *λαιμοτόμος* – „вратосек“ и *λαίμαργος* – со истото значење како *лаμυρός*, т. е. – „лаком, алчен, ненаситен, незаситен, прожидирлив, стрвен, халаплив“. Како деривативи од овој збор се изведени деноминативните глаголи: *λαιμάω*, *λαιμάσσω/-ττω*, *λαιμώσσω*, сите форми со значење „да се биде лаком, алчен, стрвен, гладен, ненаситен“, потоа *λαιμάζουσιν* (= ἐσθίουσιν ἀμέτρος) – „да јаде без мера“ (3.pl.), како и *λαιμίζω* – „да пресече врат, да заколи“. Именките *λαίμαστρον* – „прожидирливо животно“ и *λαιώρε* (= *лаμυρίς*, -ίδος, ἡ) – „гуша кај волови, говеда и други животни“, како и формите *λαιμά* (n.pl.) и *лаμυρά*, со истите значења „прожидирлив, лаком, алчен“. Уште еден збор што овде вреди да се спомне поради претпоставената етимолошка и семантичка поврзаност е *λαῖτμα* – „длабочина, залив во морето“⁵⁵, иако според Бекс не постои доволно цврста основа за оваа корелација.⁵⁶

Од друга страна, Furnee го споредува *λαιμός* со *λαιφός* и *λαιφάσσω*: покрај гореспоменатата глаголска форма *λαιμάσσω*, еднакво се среќаваат и формите *λαιφάσσω* и *лаφύσσω*, обете со истото значење – „да голтне, да проголта“. Оттука изведените именки *лаφυγμός*, *λάφυξις*, *лафύγματα* – „ненаситност, лакомост, алчност, цревоугодие“, *лафύκτης* „сладокусец, лакомец, гурман, цревоугодник“, придавката *лафύστιος* „нанаситен, лаком“, а

⁵⁵ LSJ : **λαῖμῶρος**, ἄ, ὄν, (LSJ) - full of abysses, *θάλασσα* EM 555.57: hence, gluttonous, greedy, *γάστρις* καὶ λ. Epicr. 5.8 = Antiphr. 89.5; *γαστρί* χαρίζομενος τῆς οὐ λαμυρώτερον οὐδὲν Timo 7; ὀδόντες Theoc. 25.234; *κάρηνον* Nic. Th. 293.

Смислата „полно со бездни“, преводот како *χάσματα* (наместо *φάσματα*) во лексиконите (Хесихиј и ЕМ 555.57), преводот „длабочина, морски залив“, доколку се спореди со *ἀλμυρός* – дали може да се претпостави дека се работи за препишувачка грешка? Епитетот **ἀλμυρός** со значење „солен“ (од *ἄλς*, *ἄλός*) најчесто се среќава како епитет за морската вода (*ῥόδωρ*, *θάλασσα*, *πόντος*, *πόταμος* – за Хелеспонт (Дарданели) Hdt. 7.35. (LSJ)

⁵⁶ За значењата на сите овие форми в. LSJ; за етимолошките врски помеѓу нив: EDOG, PG, EM.

EDOG и PG ги коментираат глосите од лексиконот на Хесихиј Александриски: Hesychius Alexandrinus, *Hesychii Alexandrini lexicon*. Jena, Sumptibus Hermannii Dufftii (Libraria Maukiana), 1867.

исто така вреди да се спомене и епитетот на богот Севс, Ζεὺς Λαφύστιος, во чијшто култ се практикувале и човечки жртви. Овие глаголски форми, Бекс ги доведува и во врска со λάπτω „тапка со јазикот, пие лакомо, голта“ (особено за кучиња), кој се смета за оноματοпејски формиран збор. Фурее исто така ги поврзува и со λαῖλαψ (и варијанта λάλαμις)⁵⁷ „бура, ураган“ и со λαίφός „бесрамен“.

Ако го доведеме терминот λάμια во корелација со наведените лексички групи, следејќи ги понудените византиски наоди и толкувањата на современите истражувачи, можеме да заклучиме дека самото име Λάμια не е од автохтоно хеленско потекло, а воедно и дека воопшто не е ниту од индоевропско потекло. Според морфолошките и фонетските сведоштвата од останатите форми со кои ова име се доведува во врска, може со сигурност да се заклучи дека тоа е наследено во грчкиот од предгрчкиот супстрат јазик.

Предгрчки супстрат е термин со кој се означува непознатиот јазик или група јазици кои се претполага дека биле распространети и се говореле од староседелците на територијата на Хелада и западна Мала Азија, пред доаѓањето на Хелените на овие простори, што се случило околу 15 век пр. н. е. Се смета дека со доселувањето на првите хеленски племиња на овие простори, извесен дел од предгрчкиот лексикон се измешал со прото-хеленскиот и станал дел од грчкиот јазик.

Постои генерална согласност во науката дека овој предгрчки јазичен супстрат бил неиндоевропски јазик. Заемките од јазичен супстрат се честа појава во јазиците, па во тој поглед ниту грчкиот јазик не е исклучок. Во грчкиот, најголем број зборови потекнати од супстратот се поими кои се однесуваат на феномени од флората, фауната, минералите и останати природни појави.⁵⁸ Покрај овие семантички полиња, кои припаѓаат во областа на природниот свет, не мал број поими во грчкиот јазик од полето на религијата и митологијата се исто така заемки од предгрчкиот супстрат. Меѓу овие спаѓаат и имиња на божествени и духовни суштества, теоними, божествени епитети и митолошки личности.⁵⁹

⁵⁷ Морфолошка појава редупликација во предгрчкиот: λάλαμις предгрчки корен со редупликација (cf. λαῖλαψ) – со номинатив со завршок на -ψ EDOG

⁵⁸ PG

⁵⁹ ibid.

Кога ќе се земе предвид целосната слика на сите меѓусебно поврзани лексеми понудени во овој дел од нашето истражување, се издвојуваат неколку одлики по коишто може со целосна сигурност да се утврди дека тие немаат индоевропско потекло, туку во грчкиот се навлезени од предгрчкиот супстрат. Според Бекс, на предгрчкото потекло на сиве овие лексеми укажуваат нивни три важни морфофонетски одлики:

- 1.) Посведоченоста за присуство на алтерација помеѓу гласовите μ и ϕ во лексиконот од предгрчкиот супстрат: варијацијата ϕ/μ е добро позната во предгрчки зборови (в. PG: 2.5.1);
- 2.) Исто така и варијацијата $\lambda\alpha$ -/ $\lambda\alpha\iota$ - во коренот, односно алтеранацијата α / $\alpha\iota$ укажува на предгрчко потекло (PG: 2.6.1.1c), и;
- 3.) Предгрчкото потекло дополнително се потврдува во формата $\lambda\alpha\mu\rho\acute{o}\varsigma$: суфиксот - $\upsilon\rho$ -, присутен во оваа форма, е типичен предгрчки суфикс кој се јавува во повеќе зборови наследени од супстратот (в. PG: 3.2.3.133).

Сите овие одлики укажуваат на предгрчко потекло на поимот $\lambda\alpha\mu\rho\acute{o}\varsigma$, што, доколку ја прифатиме теоријата за етимолошка поврзаност помеѓу $\lambda\acute{\alpha}\mu\iota\alpha$ и $\lambda\alpha\mu\rho\acute{o}\varsigma$ (претпоставка која се чини прилично веројатна), ова во продолжение значи и утврдување на предгрчко потекло на името $\lambda\acute{\alpha}\mu\iota\alpha$ како и, се разбира, на останатите негови етимолошки сродници.

1.5.2. Други лични имиња потенцијално поврзани со истиот корен

Постои серија машки имиња коишто можат да се доведат во врска со истиот корен од каде што доаѓа името $\lambda\acute{\alpha}\mu\iota\alpha$ ($\lambda\acute{\alpha}\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma$ - $\omicron\upsilon$, $\acute{o}$ Lamias, male name Aristoph. Ec. 77.; $\lambda\acute{\alpha}\mu\iota\omicron\varsigma$ - $\omicron\upsilon$, $\acute{o}$ Lamios, male name Com. 382.; $\lambda\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ - $\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\acute{o}$ Lamis, male name Thuc. 6.4.1.; Личности од римската историја Lucii Aelii Lamiae). За нас се сепак најважни две имиња од митологијата за кои сметаме дека го содржат овој корен. Првото од овие две претставува топоним – името на градот на канибалистичките Лајстригонци во Хомеровата *Oguseja*. Второто име е антропоним и се јавува во две варијанти.

Λάμος – името на градот на Лајстригонците

Оваа епизода од Одисеја е мошне интересна за споредба со митската фигура којашто е во наш фокус. Може да се смета дека преку именувањето на градот на канибалистичкиот народ Лајстригонци како Λάμος, Хомер во овие стихови прави извесна алузија или навестување на митот за Ламија.

ἔξῃμαρ μὲν ὁμῶς πλέομεν νύκτας τε καὶ ἥμαρ,
ἐβδομάτῃ δ' ἰκόμεσθα Λάμου αἰπὸ πτολίεθρον

Od. 10.80-81

*Шест дена пловем ние едностојно ноќе и дење
Седмион стигнаме, пак, до Ламова стрмега града...*

Во овие стихови на Хомер, Λάμος означува име на град, во којшто живее народ сличен на гиганти или киклопи, и слично како овие, припадниците на овој народ се одликуваат со физичка големина и височина непоредливо поголема од онаа на луѓето, но, уште поважно, и со канибализам. Од таа причина, се смета дека постои етимолошко-семантичка врска помеѓу името на овој град и името Λάμια. Оваа врска станува особено јасна, кога ќе се земат во обзир хипотезите за предгрчката етимологија на терминот Λάμια и неговата етимолошка поврзаност со други поими коишто означуваат проголтување и лакомост.

Λάμος или Λάμιος - син на Херакле и Омфала

Во еден друг митолошки корпус – во корпусот за дванаесетте Хераклови подвизи, Ламиј или Лам (Λάμιος / Λάμος) е име на синот на Херакле со лидиската кралица Омфала.⁶⁰ За овој лик накратко ќе стане збор во делот кој следува, бидејќи се смета дека неговото име може да се поврзе со еден друг топоним, името на градот Λαμία.

⁶⁰ Λάμιος, or LAMUS, a son of Heracles and Omphale, from whom the Thessalian town of Lamia was believed to have derived its name. (Diod. 4.31; Steph. Byz. s. vv. Λαμία, Βάργασα; Ov. Ep. 9.54.)

William Smith. *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. London. John Murray: printed by Spottiswoode and Co., New-Street Square and Parliament Street.

Sylburg, Friedrich. *Etymologicum magnum*. 1536-1596. Lipsiae Apud J.A.G. Weigel. (1816)

Gaisford, Thomas. (ed.), *Etymologicon Magnum* (Oxford 1848; repr. Amsterdam 1965)

Fowler, Robert L. (2013), *Early Greek Mythography*

1.5.3. Градот Λαμία (Ламија) во Фтиотида

Градот во Грција кој денеска е управен центар на областа Фтиотида, јужно од Тесалија, уште од антиката, сè до денеска го носи името Λαμία. Постојат неколку претпоставки за потеклото на неговото име.

Областа Фтиотида (Φθιώτις, Φθιώτιδα) во којашто се наоѓа овој град, првично во антиката го носела името *Maluga* (јонски Μηλῖς, ген. Μηλίδος; дорски Mālīs, ген. Mālίδος, со или без γῆ - „земја“), според етнонимот на староседелците кои во тоа време ја населувале. Оваа област се протега по долината на реката Сперхеј, а во архајскиот и класичниот период главниот град на оваа област бил Трахин (Τραχίς). Недалеку од неговата местоположба, Спартанците подоцна го основале градот Хераклеја Трахинска (Ἡράκλεια ἢ ἐν Τραχίναϊς или Τραχῖνι)⁶¹ во 426 пр. н. е. Етнонимот за жител на оваа област гласел Μηλιεύς - Малиец, јонски множина Μηλίεες (Hdt.7.132 и натаму), атички Μηλιῆς (Th.3.92, и натаму), а подоцна во дорскиот дијалект, каде што долгата алфа не преоѓа во ета, се нарекуваат со форма изведена од формата Māl-, т. е. жителите Mālιεῖς (Малијци), а областа Малида - Mālῖς (ген. Mālίδος). По нив го добил името и Малиакскиот Залив (денес Μαλιακός κόλπος). По завршетокот на Коринтската војна (395–387 пр. н. е., во која Малијците војувале против Спартанците), Малијците ги изгубиле земјите јужно од реката Сперхеј, вклучувајќи го и градот Трахин, па оттогаш нивен главен град станува Ламија.

Оттука произлегува една претпоставка, според наше мислење недоволно издржана, дека градот Λαμία го добил името од дорската форма за областа Mālῖς и за народот којшто ја населувал - Mālιεῖς, по некаков пат на метатеза на консонантите во коренот *μαλ-* > *λαμ-*, односно - **Μαλία* > *Λαμία*.

Според *Etymologicon magnum* (555. 57) постојат две други претпоставки за потеклото на името на градот. Во лексиконот се наведува дека едни го именуваат градот според Ламиј (или *Ламиос* - Λαμίος, Λάμιος, некаде *Ламос* – Λάμος), синот на Херакле со лидиската кралица Омфала (ἀπὸ Λαμίου τοῦ Ἡρακλέους). Други, пак, сметаат дека името на градот доаѓа од жената Ламија (ἀπὸ γυναικός Λαμίας), којашто била кралица на Трахинците.⁶⁰

⁶¹ Stjepan Senc, *Grčko-hrvatski rječnik*, 1910, reprint Naprijed, Zagreb, 1991, s.v. Τραχίς.

1.5.4. *Lēmūres et larvae, lāres et manes* – разни категории духови во древната римска религија

Во прилог на етимолошкото истражување, овде ќе ги споменаме и духовите наречени *lēmūres*. Во римската религија тие се споменуваат како неспокојни души на покојниците. Ние ги вклучуваме во нашето излагање, од причина што некои автори и истражувачи го доведуваат нивното име во етимолошка врска со името *Λάμια* и претполагаат дека коренот што лежи во основата на обете имиња е праиндоевропскиот **lem-*. Како и *Λάμια* во хеленската митологија, така и *lemures* во древната римска религија не можеме да ги гледаме изолирано, туку единствено во корелација со други имиња коишто припаѓаат на истото семантичко поле. Поради тоа, во овој дел ќе фрлиме краток поглед и кон нивните семантички сродници, кои се јавуваат под термините *lāres*, *larvae* и *manes*.

Lēmūres

Лемуриите претставуваат духови или души на мртвите. Во нивна чест се славел празникот Лемурии (*Lēmūria*), на 9, 11 и 13 мај, а се верувало дека во овие денови душите на мртвите го напуштаат подземјето и дека се враќаат во своите домови. На овој празник, на полноќ, домаќинот на семејството ги изгонувал духовите од куќата фрлајќи црн грав преку рамо. Според Овидиј (*Fasti.*, V, 419 и натаму) овој празник прво бил наречен Ремурии (*Remuria*) затоа што бил воспоставен од Ромул за да го смири духот на својот брат Рем, а со текот на времето, како што пренесува Овидиј, грубиот глас (*R*) се сменил во мек глас (*L*) (по пат на дисимилација, *r-r- > l-r-*, т.е. *Remuria > Lemuria*), па оттука потоа и душите на починатите се нарекле *lemures*.⁶² Овој податок, секако, може да се смета за народна етимологија. Со името на овие ноќни духови е наречен еден вид примат, поради ноќната активност и бавните движења.

⁶² Срејовиќ, Драгослав. Цермановиќ-Кузмановиќ, Александрина. (2016). *Речник на старогрчката и римската митологија*. Трето издание. Превод од српски јазик: Стефанија Маџоска. Арс Ламина – публикации, Скопје. *Лемури*.

Lāres

Од друга страна, *ларите* претставуваат домашни божества, заштитници на домашното огниште. Поради разликата во аблаутот (*lār, lāris*), овој термин во латинскиот може да претставува заемка од друг јазик. Теоретски е возможно да постои врска со придавката *lascivus* (*весел, игрив, палав, шеговит*, но и *разузган, распуштен, развратен, бесрамен, гнасен*), но ова не е многу веројатно. (EDL). Од друга страна, во латинскиот постои и праеномен од етрурско потекло кој гласи *Lār* или *Lars*, во генитив *Lartis* (основа *Lart-*), којшто кај Етрурците се користел како почесно име и во основа значи „господин, господар, кнез“. Од семантички аспект, не би било изненадувачки доколку називот којшто се однесува на домашните божества во латинскиот, коишто всушност претставуваат духови на предците, доаѓа по потекло од овој етрурски поим. Интересно е да се спореди дека и кај Чесите, домашниот дух, заштитникот на куќата и семејството којшто се смета за духот на најстариот предок, се нарекува *hospodariček*. Имајќи го ова на ум, би предложили дека истата етимолошка и семантичка логика може да се крие и зад латинскиот *Lār*. Ова би го направило овој поим етимолошки неповрзан со *lemur* и со *larva*.

Larvae

Во древната римска религија, со името на лемурите е тесно поврзано и името *ларви*. **Ларвите (Larvae)**, исто како и лемурите, претставуваат души на покојните што летаат ноќе и им наштетуваат на луѓето на патиштата и крстопатите. Се сметало дека тие ги измачуваат живите и предизвикуваат лудило.⁶³ Понекогаш се идентификуваат со лемурите, а се смета дека се сродни и со *маните*. Некои сметаат дека *лемурите* и *ларвите* се слични, но *лемурите* се помалку страшни од *ларвите*. *Larva*, освен што означува лош и немирен дух на покојник, призрак, привидение или сениште, исто така означува и костур, скелет, но и грда актерска маска.⁶⁴ Обете имиња, т. е. и *Lemures* и *Larvae* ретко се среќаваат во книжевноста, но терминот *Lemures* е нешто позастапен.

⁶³ На пример, кај Плаут:

STR. **Larvae** hunc atque intemperiae insanieque agitant senem. (Plaut. *Aul.* 642)

Стробил: *Зли гухој, бесој, лугила го мачат старецов.*

Плаут, Т. М. (2010). Грне. Препев од латински и белешки Васил Буковски, Јовица Гроздановски, Мирјана Савиќ, Марија Манасиевска. Профундум. Скопје. 642.

⁶⁴ Софрониевски, Валериј. *Латинско-макегонски речник*. Скопје : Бигосс, 2001.

Manes

Маните или **Di Manes** (божества мани) се извесни духови или хтонски божества коишто всушност во најопшта смисла ги претставуваат душите на покојните предци⁶⁵. За душите на предците и на починатите воопшто, во латинскиот јазик често се употребувале и други називи, како *umbrae*, *imagines*, *species*.⁶⁶ Маните вообичаено се сметале за добри и чисти, божествени духови, изедначени со боговите, и од времето на Римското Царство на надгробните споменици се среќаваат посвети на боговите Мани (*Dis Manibus*). Како души на предците, се нарекуваат и *dii parentes*.⁶⁷

Најверојатното потекло на зборот *Mānes* е од придавката *mānis*, старолатински *mānus*⁶⁸, во значење „добар“, чијашто форма во класичниот латински почесто се среќава во неговиот антоним – *immānis*, со значење „ужасен, страшен, свиреп, чудовиштен, жесток, огромен, неприродно голем, неизмерен, невообичаен, гороломен“⁶⁹ Некои сметаат дека ова име⁷⁰ претставува еуфемистички начин за да се реферира кон подземните духови или божества (*infernī*) за тие да се одоброволат, смилостват и да се избегне штетата којашто можат да ја предизвикаат.⁷¹

⁶⁵ Liv. I, 20, 7; Varro L.L., VI, 13; Ov. Fast. II, 533 и натаму.

⁶⁶ [...] The ordinary appellation for the dead in late Republican and early Imperial times was Manes or Di Manes, although frequent use was also made of such terms as *umbrae*, *imagines*, *species* and others.
„Вообичаениот назив за мртвите во доцната Република и раното Царство е *Manes* или *Di Manes*, иако често се употребувале и термини како *umbrae*, *imagines*, *species* и други.“
Thaniel, George (1973), "Lemures and Larvae" *The American Journal of Philology* 94.2 [Summer 1973, стр. 182-187] стр. 182.

⁶⁷ Срејовиќ

⁶⁸ bonum antiqui dicebant manum (Var. *De lingua Latina*, V)

⁶⁹ Софрониевски, Валериј. *Латинско-македонски речник*. Скопје : Бигос, 2001.

⁷⁰ deriving *Mana* from the Latin verb *manare*, "to flow", an etymology which the Roman grammarian Verrius Flaccus[3] also relates to the goddess *Mania* mentioned by Varro,[4] and to the Manes, the souls of the departed. Festus, "The origin of words", article *Maniae*.

⁷¹ Robert Schilling, "The Manes," *Roman and European Mythologies* (University of Chicago Press, 1992, from the French edition of 1981), p. 133.

Семантичко-етимолошки врски помеѓу овие термини

Постојат различни толкувања за разликите во значењето на ларите, маните, лемуриите и ларвите. Но, сите тие се согласуваат околу едно нешто – ларвите и лемуриите се секогаш лоши, зли, страшни, опасни и одмаздољубиви ноќни духови. Ларите се сметаат за добри духови, а за маните толкувањата варираат најмногу – некои ги сметаат за добри духови, а некои, слично како ларвите и лемуриите, за немирни духови коишто треба да се одоброволат.

Апулеј (Apul. *De deo Socratis*, 14) смета дека *lemures* е општо име во латинскиот јазик за сите духови на починатите, а од овие, ларите се духовите коишто мирно се грижат за домот на живите потомци, а ларвите се духови на нечесни луѓе коишто немајќи дом скитаат и им нанесуваат штета на живите.⁷² Ларите често се среќаваат во еднина (*Lar Familiaris*, *Lar Domesticus*), исто така и ларвите. За разлика од нив, маните и лемуриите се среќаваат само во множина (*mānes*, *lemures*).

Бејли (1907) за лемуриите и ларвите вели дека се чини дека речиси нема разлика помеѓу семантиката на двете имиња, и додава дека тие, за разлика од маните, не се сметаат за членови на семејството коишто треба да се пречекаат и угостат во домот каде што живееле додека биле живи, туку напротив, како непријателски духови коишто треба да се изгонат. (стр. 54).⁷³ Според Таниел (1973), најстарото споменување на *lemures* во римската книжевност се наоѓа во *Посланијата* на Хоратиј.⁷⁴

⁷² За толкувањата на разликите помеѓу ларите, маните, ларвите и лемуриите, повеќе кај Апулеј (*De deo Socratis*, 14) и Августин (*Aug., Civ., IX, 11.*).

⁷³ The Lemures or Larvae—for there seems to be little distinction between the two names—are regarded no longer as members of the family to be welcomed back to their place, but as hostile spirits to be exorcised. Bailey, Cyril (1907), *The Religion of Ancient Rome*. Archibald Constable & Co. Ltd. London.

⁷⁴ *somnia, terrores magicos, miracula, sagas, nocturnos lemures portentaque Thessala rides?*

Се смееш ли на соништа, магиски стравови, чуда, вештерки, **ноќни духови (лемури)** и тесалски предзнаци? (Horatius, *Epistulae* 2.2.209)

За разлика од овие, ларите (Lār, Lāres) се добротворни духови на умрените, заштитници на домашното огниште, на куќите, нивите и на семејството. Ларите, за разлика од ларвите и лемуриите, во митот и култот немаат негативен карактер, но можеби имаат заедничко потекло на името со овие други духови, особено со ларвите.⁷⁵ De Vaan претполага дека терминот *lārva* може да е изведен од *lār* (< **lār/s-(V)u-*), називот за домашни божества (духови на предците), велејќи дека претпоставката дека овие два термина се поврзани е прилично привлечна од семантички аспект. Сепак, од друга страна, самиот, освен што нуди неколку теоретски претпоставки, не нуди решение за потеклото на самиот збор *lar*. (в. EDL под „Lār, Laris“ и „Lārua“).⁷⁶

Особено важно за нашата тема, а во прилог на утврдувањето на етимологијата на Λάρια, е дека во науката се претполага и врска помеѓу поимот *lemurēs* и гореспоменатиот епитет λαμυρός („алчен, лаком, прожидлив, халаплив“).⁷⁷ Од една страна, во однос на оваа корелација на *lemures* и *Lemuria* со λαμυρός и Λάρια, и покрај семантичките врски и сличности помеѓу овие духови и суштества како и морфофонолошките сличности помеѓу нивните називи, Бекс (EDG, λαμυρός) вели дека „се чини дека не постои основа за нивна споредба.“

Од друга страна, пак, Де Ваан посочува дека врската на *lemures* со λαμυρός („прожидлив, лаком“), па оттука и со Λάρια, од аспект на формата би била невозможна, освен ако коренот во латинскиот немал степен **lem-* а во грчкиот нулта степен **lm-*. Но, сепак, судејќи според семантиката на двата поима, и покрај нецелосното совпаѓање во нивната форма од аспект на аблаутниот степен, Де Ваан смета дека е веројатно дека и во грчкиот и во латинскиот називите за овие духови се позајмени од истиот неиндоевропски супстрат, за којшто смета дека веројатно бил етрурски или анатолски.⁷⁸

⁷⁵ Срејовиќ, Драгослав. Цермановиќ-Кузмановиќ, Александрина. (2016). *Речник на старогрчката и римската митологија*. Трето издание. Превод од српски јазик: Стефанија Маџоска. Арс Ламина – публикации, Скопје. *Ларви*.

⁷⁶ Повеќе за можните етимолошки врски помеѓу Ларите, Ларвите и Лемуриите:
EDL = De Vaan, M. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Brill, Leiden, Boston, 2008.

⁷⁷ MGS = Montanari, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Editors of the English Edition: Madeleine Goh & Chad Schroeder. Leiden, Boston : Brill, 2015.

⁷⁸ A connection of *lemures* with Gr. λαμυρός; 'voracious', Λάρια [f.]-'name of a man-eating monster, of a shark', Λάρια 'crevices' (Hsch.) is formally impossible, unless Latin has **lem-* and Gr. **lm-*. The further connection with Baltic and Celtic forms made by IEW (Lith. *lemóti* 'to lick', W. *llef*, Bret. *leñv* 'voice, cry') is gratuitous. In view of

Во секој случај, какви и да се семантичките врски и сличности помеѓу овие римски духови и грчките поими наследени од супстратот, како и етимолошките врски помеѓу нивните називи, во однос на корелацијата на *lemures* со *Λάμια* и *λαμυρός* би морале да се согласиме со Де Ваан дека предложената теорија е тешко докажлива.

Заклучок во однос на првиот дел

Трите аспекти коишто ги анализираваме во овој прв дел, имено историската еволуција, споредбената митолошка анализа, како и јазичните, т. е. семантички трансформации, нè водат кон неколку стабилни заклучоци. Како и во случајот со многу истражувања од овој вид, за некои работи не може да постои конечен консензус. Сепак, тоа не значи дека и покрај неопходните историски и јазични апории, не може да извлечеме и некои јасни сознанија.

Оние работи во врска со семантичките метаморфози на *Λάμια* во антиката кои можеме да ги кажеме со сигурност се следните: 1. Премин на Ламија од лична именка кон општа. 2. Релативна стабилност на физичките карактеристики и на митолошките функции – и покрај честото нивно расплинување низ различни митолошки фигури, кои делат или изглед или функции. 3. Етимологија – потеклото на името на Ламија е предгрчко – веројатно етрурско или анатолско, а се поврзува и со семитските јазици. 4. Семантиката се развива и се менува, секако, паралелно со еволуцијата на самиот наратив.

Она што го трасира нашиот понатамошен историски пат е присуството на сите овие аспекти во различни форми и варијанти во понатамошната историја, најпрво во средниот век, а потоа и во фолклорот. Следното поглавје во биографијата на Ламија е испишано во средниот век, и тоа и на западот и на истокот на Европа. Тоа значи дека ќе се сретнеме со Ламија и во западноевропската средновековна книжевност, и во византиската. Ќе видиме дека средниот век е клучната врска помеѓу изнедрувањето на Ламија во антиката и нејзината реактуализација во фолклорните приказни и песни во новиот век.

the meaning and the imperfect formal correspondence, it is more likely that Greek and Latin have both borrowed a non-IE (e.g. Anatolian/Etruscan) denomination for these spirits. (de Vaan)

2. Λάμια во византиската книжевност

Вториот глобален дел од нашето истражување се занимава со истражување на историскиот развој на митолошкиот лик на Ламија од доцната антика во византиското средновековие, период во кој веќе се подразбира еден сосема поинаков културен и верски контекст. Овој дел, кој според содржината е значително помал, но во никој случај не и поневажен од првиот, е поделен во три поглавја: 1. Λάμια и δράκων во Светото писмо, 2. Светците и драконтомахијата – Ламија и дракон во византиската и словенската хагиографија, 3. Ламија или дракон во житието на св. Георгиј: св. Георгиј и ламјата во византиските и во старословенските извори.

Во првото поглавје од овој дел, насловено Λάμια и δράκων во Светото писмо, на прво место ќе разгледаме кои хебрејски зборови се преведени со грчкиот термин δράκων и кои со терминот λάμια.

Во второто поглавје ќе се позанимаваме со хагиографијата, поконкретно, со претставите во житијата на оние светци за кои е наведена средба или битка со вакво суштество. Тука засебно ќе ги разгледаме средбите со вакво суштество во житието на Св. Георгиј, Св. Марина и Св. Перпетуа, осврнувајќи се, повторно, пред сè на јазичниот аспект, односно кои термини се употребуваат во житијата во грчкиот јазик, а кои пак во словенскиот.

Третото поглавје од овој дел, насловено *Ламија или дракон во житието на св. Георгиј: св. Георгиј и ламјата во византиските и во старословенските извори*, во своите рамки вклучува и две потпоглавја: 1. Драконот во житието на св. Георгиј и во епот за Дигенис Акрита, каде ќе ги разгледаме претставите на ова суштество во двата споменати наратива, и; 2. Од δράκων до δράκος, каде ќе се задржиме на образложение на семантиката и особеностите на византискиот δράκος во споредба со античкиот δράκων, објаснувајќи притоа како паралелно со менувањето на формата на зборот од старогрчкиот до византискиот грчки јазик, се променила и неговата семантика.

Овој втор дел, иако значително пократок, сепак во одредена смисла е од централна важност за нашето истражување. На прв поглед е видливо дека средниот век не нуди нови наративи во врска со Ламија. Во ова време, и покрај семантичките промени низ коишто

минувал во антиката, античкиот наратив за Ламија, како и нејзиниот карактер, изглед, функција и особености, е веќе кристализиран и заокружен. Но, времето на антиката е веќе завршено. Корпусот на верувања, ритуали и религиски практики кои ги опкружувале наративите за Ламија во антиката ја имаат изгубено својата централна положба. На нивно место доаѓа нов религиски контекст со свои централни наративи и вредности, коишто иако во извесна мера претставуваат продолжување на антиката, од друга страна ѝ се сосема противпоставени. Имено, и покрај тоа што византиската, и средновековната книжевност воопшто, гради континуитет од антиката, сепак присуството на христијанството втемелува и одредени промени кои се квалитативно различни и дисконтинуирани.

Токму оваа комплексна врска помеѓу продолжување на антиката традиција и нејзиното комплетно превреднување е од голема важност за семантичките трансформации на Ламија. Трансформативната моќ на средниот век и, посебно, книжевноста на Византија, посредувани од христијанството, ја спремаат рецепцијата и повторното осмислување на Ламија во подоцнежните епохи и култури. Византиската култура и книжевност претставува мост помеѓу антиката и нововековната книжевност, но и помеѓу книжевноста и фолклорот. Тоа најмногу се однесува на развојот на темите од класичната митологија и нивното навлегување во фолклорот, но и на нивното пренесување од грчката книжевност (античка, византиска и нововековна) и фолклор, во словенската народна книжевност. Само на овој начин можеме да го протолкуваме патот на Ламија од наодите на Стесихор и текстовите на неговите современици, се до фолклорниот материјал на јужнословенските народи.

2.1. Λάμια и δράκων во Светото писмо

Нашата задача во овој дел е да се фокусираме на две точки. Првата е употребата на терминот Λάμια и на други термини кај античките грчки и римски преведувачи на Светото писмо. Втората точка е употребата на терминот δράκων во Светото писмо, поконкретно во Новиот завет. Покрај тоа, откако сме ги разјасниле овие термини и нивната семантика во дадените текстови, ќе ги погледнеме и нивните старословенски преводи, за да утврдиме кои, пак, термини се употребени на истите места од страна на старословенските преведувачи на Светото писмо. Оваа паралела ја поставуваме од причина што сметаме дека употребата на овие термини во книжевноста и во преводите подоцна преминува и во фолклорот и влијае на развојот на нивната семантика во народната книжевност и народните верувања.

Оттука, понатаму ќе го прошириме видикот и кон други текстови од средниот век, фокусирајќи се на истите термини во грчкиот јазик и на нивните преводи во старословенскиот.

Пресекот на митологијата и библиските текстови одамна е предмет на научен интерес, особено кога се испитуваат фигури кои се појавуваат и во паганските традиции и во јудео-христијанскиот канон. Меѓу нив, Λάμια и δράκων имаат значајни места, симболизирајќи хаос, уништување и демонски влијанија. Иако нивното директно присуство во библиските текстови можеби не е секогаш очигледно, тие се појавуваат преку јазични, културни и егзегетски традиции кои откриваат подлабоки слоеви на значење во Стариот и Новиот завет.

2.1.1. Ламиа во Светото писмо и во средновековната христијанска традиција.

Ламиа во Стариот завет: Од грчката митологија до библиската интерпретација

Присуството на фигура слична на Ламиа во еврејската Библија е суптилно, но не е отсутно. Разгледувајќи го ликот на староеврејската Лилит во претходното поглавје, веќе го разгледавме пасусот од св. пророк Исаија (34:14) во кој се опишува опустошувањето на земјата Едом, и населувањето на едомските рушевини од страна на диви животни и разни демонски жители.

Како што веќе споменавме, хебрејскиот термин кој се среќава во овој пасус (לִילִית, лилит) често се поврзува со ноќни демони. Некои интерпретации ја поврзуваат Лилит со Ламија поради нивните заеднички карактеристики како ноќни предатори кои напаѓаат деца. Во подоцнежните хеленски и латински интерпретации, Лилит се изедначува со Ламија поради нивните слични карактеристики, потврдувајќи ја врската помеѓу овие две фигури – митолошката и библиската. Особено значаен за нашата тема е податокот дека во најзначајниот превод на Светото писмо на латински јазик познат како *Вулгата*, преведувачот св. Јероним го има употребено токму зборот *lamia* за да го пренесе хебрејскиот *lilit*. Понатаму, и преводот Septuaginta (LXX) понекогаш преведува суштества спомнати во еврејската Библија со грчки митолошки имиња, но на ова место во овој превод, наместо Ламиа, се среќава терминот ὄνοκεῦνταυροι, кој на интересен начин укажува на суштество слично на кентаврите, но со магарешки наместо коњски обележја. Ваквиот превод, освен на поврзаност помеѓу Ламија и Лилит, укажува и на нивна врска со сумеровавилонскиот женски демон Ламашту, којашто секогаш се прикажува со магарешки елемент како дел од нејзината измешана природа, а исто така упатува и на веќе изложената конекција со женските демони *емпуси*, коишто се замислувани со магарешки нозе.

Иако Ламија не се појавува експлицитно во библиските текстови, влијанието на хеленистичките интерпретации врз подоцнежната христијанска демонологија сугерира дека концептот за вампирски или канибалистички демон бил присутен во еврејските и христијанските егзегетски традиции.

Лџиџ во Новиот завет и христијанската традиција: демонски жени и Вавилонската блудница

Иако во Новиот завет ниту Лилит ниту Лџиџ не се споменува директно, раните црковни отци и подоцнежните средновековни христијански текстови вклучуваат аспекти од митот за овие чудовишни жени. Христијанската демонологија, особено за време на средновековието, често ги поврзувала разните женски демонски ентитети со Лилит и Ламија. Овие фигури биле сметани за искушувачи и корумпирачи за мажите, потврдувајќи ја нивната улога како демонски чинители.

Алегориското толкување на женските демони во Откровението, особено Вавилонската блудница (*Откровение* 17), понекогаш било поврзано со фигури слични на Ламија во христијанските егзегетски традиции. Привлечноста и уништувачките квалитети на Вавилонската блудница одговараат на грчко-римските стравови од женските монструми кои ги водат мажите кон пропаст, слично како улогата што ја играла Ламија во класичната митологија.

2.1.2. Δράκων: Библискиот змеј

За разлика од Ламија, драконот (δράκων) има многу појасно присуство и во Стариот и во Новиот завет. Терминот δράκων е грчки еквивалент на хебрејскиот *Танин* (תַּנִּין), збор кој се користи во Стариот завет за да се опишат чудовишните суштества од длабочините, често поврзани со хаос и уништување.

Δράκων во Стариот завет

Едно од најраните спомнувања на суштество слично на δράκων во Стариот завет се наоѓа во Битие 1:21, каде што Бог ги создава големите морски суштества (*таниним*, хеб. תַּנִּינִים), кои често се разбирни како морски чудовишта или дракони:

„Бог создаде морски чудовишта и секакви живи суштества, што ползат и се движат по водите и крилати птици од секаков вид...” (Битие 1:21). Во Септуагинта, овие суштества се преведени како τὰ κῆτη τὰ μεγάλα (големи морски чудовишта/китови). Често поврзани со митови за хаосот од Блискиот Исток, овие суштества потсетуваат на Левијатан, примордијалната морска змија или крокодил, опишан со фантастична сликовитост во Јов 41, споменат во Псалм 73:14 и повторно во Исаија 27:1: „Во оној ден, Господ ќе го казни со лут, голем и силен меч Левијатана, итрата змија, Левијатана, извивливата змија, и ќе го убие морскиот змев.“ (Исаија 27:1)

Левијатан, како и танин, го претставува примордијалниот хаос, паралелно со месопотамските и хананските митови за чудовишни змии како Тиамат или Лотан, како и хетитскиот мит за змијата Илујанка. Овие суштества често ги претставуваат космичките борби меѓу божествениот ред и примордијалниот неред.

Δράκων во Новиот завет: Змејот од Откровението

Во Новиот завет, најистакнатото појавување на терминот δράκων се случува во Откровението на апостол Јован Богослов, 12:

„И се покажа друг знак на небото, и ете, голем црвен змев, со седум глави и десет рогови, а на неговите глави седум круни; и неговата опашка повлече третина од небесните ѕвезди, и ги фрли на земјата. ” (Откровение 12:3-4)

Ова суштество, наречено „голем змеј“ (ὁ δράκων ὁ μέγας) и „стара змија“ (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), експлицитно се идентификува како оној кој е наречен ѓавол и сатана (ὁ καλούμενος διάβολος καὶ Σατανᾶς):

„И беше исфрлен големиот змев, старата змија, наречена ѓавол и сатана, која го заведува целиот свет; беше исфрлен на земјата, и неговите ангели беа исфрлени со него.“

(Откровение 12:9)

Оваа идентификација го поврзува драконот со змијата од Битие 3, засилувајќи ја теолошката тема за Сатаната како подмолна и разрушителна сила. Сликата во Откровение во голема мера зајмува од апокалиптичните и митолошките традиции, претставувајќи го драконот како космички противник кој се бори со Михаил и небеската војска.

Дополнително, Откровение 13 го опишува сверот кој излегува од морето со слични характеристики како драконот (седум глави и десет рогови), уште повеќе поврзувајќи ја библиската есхатологија со древните митолошки симболи.

Компаративна анализа: Λάμια и δράκων како библиски архетипови

Иако потекнуваат од различни митолошки заднини, и λάμια и δράκων служат како архетипови на хаос, уништување и демонско влијание во библиската литература. Примарната разлика лежи во нивната функција: Λάμια е посуптилна фигура, често интерпретирана преку постбиблиската еврејска и христијанска демонологија. Бивајќи идентификувана со Лилит, таа претставува заведување, блуд, жртвување деца и ноќно зло. Δράκων, од друга страна, има поексплицитно библиско присуство, особено во апокалиптичната литература, каде што го отелотворува сатанското противење на Божјите начела. Конвергенцијата на овие фигури во подоцнежната христијанска демонологија ја илустрира синкретичката природа на библиското толкување, каде што паганските митови се реконтекстуализираат во рамките на христијанската теологија. Додека Ламија наоѓа свое место во моралистичките и предупредувачките наративи, драконот станува централен во есхатолошките наративи за последните времиња и Божјата правда.

Фигурите λάμια и δράκων, иако произлегуваат од различно културно и теолошко потекло, ја илустрираат упорната употреба на митските слики во библиската литература. Додека Стариот завет индиректно упатува на Ламија идентификувајќи ја со Лилит, а Новиот завет целосно ја испушта, христијанската традиција ја вклучува во својата

поширока демонологија. Спротивно на тоа, драконот, претставен како примордијална змија на хаосот, игра директна улога и во Стариот и во Новиот завет, кулминирајќи со неговото прикажување како ѓавол и сатана во Откровението.

Овие митолошки суштества покажуваат како библиските текстови, иако вкоренети во нивните историски и теолошки контексти, се поврзуваат со пошироката митска свест на античкиот свет. Нивното присуство ја нагласува динамичната интеракција помеѓу Светото писмо и културната имагинација, обликувајќи ја трајната битка помеѓу доброто и злото во јудео-христијанската мисла.

2.2. Светците и драконтомахијата – Λάμια и δράκων во византиската хагиографија

Во овој дел ќе се осврнеме кон претставите, именувањето и описите што се среќаваат во житијата на оние светци за кои е наведена средба или битка со вакво, „драконско“, суштество. Тука засебно ќе ги разгледаме средбите со вакво суштество во житијата на св. Георгиј, св. Марина Антиохиска и св. Перпетуа, осврнувајќи се, повторно, пред сè на јазичниот аспект, односно кои термини се употребуваат во житијата во грчкиот јазик.

Темата на драконтомахијата (δρακοντομαχία), или змејоборството, е повторувачки мотив во византиската и црковнословенската хагиографија, која ја опишува борбата меѓу светците и демонските противници. Вкоренета во древни митолошки традиции, фигурите на Ламија и Дракон, некогаш елементи на претхристијанскиот фолклор, биле преработени во христијанските нарации како симболи на духовното зло и моралната корупција. Животите на светците како свети Георгиј, света Марина и света Перпетуа ги истакнуваат овие натприродни битки, демонстрирајќи како мотивот на змејоборството бил адаптиран за да служи за теолошки и дидактични цели. Во овој дел, потпирајќи се особено на студијата на Моника Вајт, *The Rise of the Dragon in Middle Byzantine Hagiography*⁷⁹, ќе го истражime значењето на δράκων во хагиографските текстови и нивната важност во пошироката религиозна имагинација на Византија.

⁷⁹ White, M., ‘The rise of the dragon in middle Byzantine hagiography’, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* Vol. 32 No. 2 (2008) 149–167.

Митолошките основи на драконтомахијата

Поимот за херој што се бори против змеј или чудовишна змија е древен и се појавува во грчко-римската митологија, традициите на Блискиот Исток и христијанската апокалиптична литература. Митолошките фигури како Тифон, Питон и Левијатан се претходници на византискиот поим за *δράκων*, кој станал синоним за *ѓаволот*. Слично, *Λάμια* била сфатена како демонско суштество што го претставува искушението, нечистотијата и уништувањето.

Во христијанската хагиографија, овие фигури добиваат морални и теолошки димензии. Соочувањето меѓу светците и драконот го одразува космичкиот конфликт меѓу доброто и злото, засилувајќи ја идејата за божествена интервенција пред демонскиот хаос. Светците, како олицетворенија на Христовата моќ, ги покоруваат овие суштества, што означува триумф на верата над гревот и паганизмот.

Свети Георгиј и архетипската драконтомахија

Веројатно најпознатиот пример за драконтомахија во византиската хагиографија е житието на свети Георгиј. Легендарната битка на светителот со драконот била широко распространета низ источната и западната христијанска црква, еволуирајќи од раниот опис на мачеништвото, во целосно развиена витешка легенда во средновизантискиот период. Во оваа наратија, св. Георгиј го убива драконот што тероризира еден град, спасувајќи ги неговите жители и преобратувајќи ги во христијанската вера.

Драконот во легендата за св. Георгиј е јасно поврзан со демонски сили. Средновековните коментатори често го толкувале драконот како претстава за сатаната, додека чинот на негово убиство бил гледан како метафора за духовната победа на светителот над гревот, многубоштвото и ересите. Овој мотив бил изразито популарен во византиската и црковнословенската литература, и влијаел на бројни регионални варијации и адаптации на приказната.

Света Марина Антиохиска и победата над демонските сили

Во житието на св. Марина Антиохиска среќаваме друг пример за драконтомахија, но во овој случај, соочувањето воедно е и физичко и духовно. Според хагиографската традиција, св. Марина била нападната од демонска змија (*δράκων*) додека била затворена

во зандана поради одбивањето да се откаже од својата христијанска вера. Змијата — во житието опишана како δράκων — ја нападнала, обидувајќи се да ја проголта. Меѓутоа, со помош на нејзините молитви и знакот на крстот, св. Марина го победува суштеството, покажувајќи божествен авторитет над демонските сили.

„Одеднаш од аголот излезе голем и ужасен змеј (δράκων) со шарена кожа, а крзно и грива налик на злато; забите му светеа како молњи, а очите му беа како крупни бисери; од ноздрите му излегуваа пламени јазици и густ чад; јазикот му беше како крв; околу грлото му се виткаа змии, а очните капаци му сјаеја како суво сребро. Застана змејот среде занданата и фати да крешти и да шишти; трчаше околу Марина со исукана ромфеја, а како што шиштеше, ја наполни занданата со страшна смрдеа. Светата дева се скамени од страв, ѝ зачкртаа коските и ѝ се смени ликот; поради стравот заборави што помолила – а Господ, токму како што му побара, ѝ го покажа врагот и соперникот на сите луѓе. Паѓајќи на колена, почна да се моли: „Боже невидлив, од чија појава мориња и длабини се сушат, ти му одреди меѓа на Адот; ти ја разреши врската на земјата, за да не се тресе и измести; ти ја скроти силата на змејот, кој мрази сè што е добро; ти го врза Адот и ги ослободи во него заточените. Бдеј сега над мене и помилуј ме и не давај скрбниот демон да ми наштети; туку нека биде волјата твоја Господи, за да го победам огнот на овој, кој не знаев каков е.“ Штом го изрече ова, змејот силно се воспали и зашиште кон неа. Светата божја робинка се прекрсти на челото и на целото тело, па низ солзи се помоли: „Изгони го од мене, Господи, овој лукав волк, овој збеснат пес и неговата смрдеа. Нека дојде при мене сладоста и добрината на твојот Свет Дух.“ На овие зборови змејот се разгоропади; и откако ја придржа, го стави вратот врз тетрагонот, а главата му висеше надолу; нозете, што ја допираа земјата, излегуваа од неговиот врат, од оние змии што ги имаше на него, и челуста му беше разјапена; ја повлече кон себе светата девица, ја положи устата на нејзиното грло, а јазикот го положи под нејзините петици, па така, како да е кошута, ја крена и ја проголта. Но девата со рацете го исцрта знакот на светиот Христос, кој се втурна пред неа и му ја истури утробата на змејот. Змејот падна од тетрагонот со гласен тропот, се раскина на половина и згина. Светата дева излезе од неговиот стомак без да ѝ се случи ништо; се

сврти кон него и му рече: „Вистина – што бараше, си најде.“ Змејот остана да лежи фрлен на подот.⁸⁰

Битката на св. Марина со драконот во голема мера го отсликува соочувањето на св. Георгиј, но истовремено вклучува и елементи поврзани со Ламија. Обидот на демонзмијата да ја проголта потсетува на познатата улога на Ламија како канибалистичко суштество. Преку интегрирање на овие митолошки мотиви, приказната за св. Марина ја истакнува светоста на христијанската хероина, потврдувајќи ја темата за божествената заштита од натприродното зло.

Света Перпетуа и визијата за драконот

За разлика од директната борба што ја гледаме во легендите на св. Георгиј и св. Марина, средбата на св. Перпетуа со δράκων се случува во визионерски контекст. Во нејзиниот дневник од затворот, *Страданието на света Перпетуа*, светицата опишува сон во кој се соочува со змија слична на змеј која ѝ го попречува патот кон небото. Со помош на божествениот водич, таа стапнува на главата на суштеството, одекнувајќи старозаветни слики од Битие 3:15, каде што Бог поставува непријателство помеѓу породот на жената и породот на змијата: „Тој ќе ти ја сотрува главата, а ти ќе Му ја сотруваш петицата.“

Визијата на св. Перпетуа, иако потекнува од ранохристијанската маченичка литература, подоцна е интегрирана во византиската и словенската хагиографија како пример за духовна драконтомахија. За разлика од физичките битки на св. Георгиј и св. Марина, борбата на св. Перпетуа е симболичка и ја нагласува духовната цврстина на светителката во битката со демонскиот противник. Оваа визија била толкувана како предзнак за христијанска победа над сатаната, потврдувајќи ја улогата на светците како Христови војници против злото.

⁸⁰ Пановска, Ј., Саракински, ‘В. Страданијата на св. Марина Антиохиска (BHG 1165-1166)’ во *Историја* бр. 1, год. LVIII, стр. 212; Скопје, 2023.

Како што се објаснува во апстрактот на овој текст, „Во трудот е понуден првиот превод на македонски јазик на досега најстарата зачувана редакција на грчкото житие на св. Марина, објавено од Херман Узенер во 1886 година.“

Симболизмот на δράκων во хагиографската традиција

Драконот служи како важна алегориска фигура во византиската литература. Како што веднаш може да се забележи, терминот δράκων целосно отсуствува од византиските записи на овие житија. Сепак, тоа не означува и нејзино отсуство од византиската книжевност воопшто. Додека драконот често се прикажува како монструозен противник што ги олицетворува хаосот и уништувањето, Ламија во византискиот период повеќе се поврзува со измама, искушение и ерес. Заедно, тие претставуваат две лица на противничката демонска сила — едното отворено и насилно, а другото подмолно и заводливо.

Присуството на овие фигури во византиската традиција одразува пошироки теолошки загрижености на средновековниот христијански свет. Преку прикажувањето на светците како победници над драконот, хагиографските текстови не само што ја зајакнуваат моралната власт на христијанските аскети, туку и им даваат на читателите конкретни претстави за тековната борба меѓу доброто и злото. Широката популарност на драконтомахијата во византиската традиција сведочи за трајната моќ на овие наративи во обликувањето на христијанскиот идентитет и побожност.

Темата на драконтомахијата во византиската хагиографија илустрира динамичната адаптација на претхристијанските митолошки мотиви во христијанската мисла. Преку фигури како свети Георгиј, света Марина и света Перпетуа, борбата против драконот била трансформирана во морална и теолошка парадигма, потврдувајќи го триумфот на верата над демонската неволја. Соочувањата на светците со овие суштества, биле физички или визионерски, ја потврдуваат заштитната моќ на божествената интервенција и ја зацврстуваат нивната позиција како парагони на христијанската добродетел.

Преку истражувањето на овие наративи, добиваме увид во културниот и религиозниот пејзаж на средновековниот христијански свет, каде митот и теологијата се среќаваат за да произведат трајни легенди за херојство, вера и божествен триумф.

2.3. Ламија или дракон во житието на св. Георгиј: Св. Георгиј и „ламјата“ во византиските и во старословенските извори

Во делото *Легенда о святом Георгии и драконе в Византийской и славяно-русской литературах* од А.В. Рыстенко⁸¹ се разгледуваат неколку извори за легендата за св. Георгиј: две византиски грчки, една латинска, и две црковнословенски (наречени југословенски). Како што веќе утврдивме, во византиските извори за свертот во легендата се јавува терминот *δράκων*. Во латинската варијанта која овде се среќава, поимот е пренесен како *draco*.

За нас во овој дел се од непосреден интерес црковнословенските, т. е. југословенските варијанти, а поконкретно терминот за свертот којшто во овие варијанти се среќава. Од двете црковнословенски варијанти овде понудени, првата е од зборникот на проф. Сречкович од XIII век (Из сборника † проф. Сречковича XIII–XIV в., лл. 189–194 = С.). Втората варијанта е нешто подоцнежна, и доаѓа од т.н. српски Четъи-Минеи од XVI век. Понудена е во четири редакции, од кои третата е постара и датира од XIV–XV век.⁸²

Она што за нас е важно да се извлече како заклучен податок од овие разни варијанти и редакции, е терминот кој во нив е употребен за да се именува свертот победен од св. Георгиј. Во првата варијанта суштеството е постојано доследно нарекувано со терминот **змеи**. Во втората варијанта, во сите четири редакции, повторно се среќава истиот термин, во малку поинаква форма: **змиий** (во постарата, третата редакција – **змии**).⁸³

⁸¹ Рыстенко А. В., 'Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах.' — *Записки Новороссийского университета*, т. 112. Одесса, с. 36—42. 1909.

⁸² Из сербской Четъи-Минеи, XVI в.
Текстот е понуден во четири редакции:

1-ая редакция: Имп. П. Б-ки, Пог. 808, XVI в., лл. 19–31 (с вариантами);

2-ая редакция: Имп. П. Б-ки, Пог. 808, XVI в., лл. 178–186v (с вариантами);

3-я, распространённая редакция: Троицкой Лавры, № 745, XIV–XV в., бум., лл. 122–134 = Л4 (с вариантами);

4-ая редакция: Имп. П. Б-ки, Q. I. № 333, л. 132–139 (Толст. II, № 84) = П.

⁸³https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/legenda-o-svjatom-georgii-i-drakone-v-vizantijskoj-i-slavjano-russkoj-literaturah/1#note362_return

Видовме дека во византиските записи на легендата за св. Георгиј, ова суштество секогаш е наречено δράκων. Иако во македонската црковна и народна традиција се зборува за св. Георгиј и ламјата, и ова суштество во нашата традиција денес постојано доследно се нарекува со ова име, можеме да забележиме дека во старословенските записи на легендата, за него во ниту една инстанца не е употребен зборот *Ламја* или која било друга негова варијанта. Наместо тоа, забележуваме дека во старословенските записи, коишто во голема мера претставуваат преводи или во извесна смисла и преработки на византискиот оригинал, сверот е секогаш без исклучок наречен со терминот „змеи“ (и варијантата „змий“). Оттука би заклучиле, дека во преземањето на легендата од византискиот грчки во старословенскиот јазик, самиот грчки збор δράκων во старословенскиот јазик бил секаде доследно преведен како „змеи/змий“.

Тука би сакале да посочиме дека доследноста на преводот исто така се задржува и во граматичкиот род: δράκων е именка во машки род којашто се однесува на змијата, но не на змијата како биолошко суштество од родот на влекачите, туку како свесно, божествено или демонско суштество (неговиот женски род гласи δράκαινα). Сметаме дека не случајно во старословенскиот јазик за истиот свер се задржува терминот за змија во граматички машки род - змеи, односно змий (во третата редакција од втората југословенска варијанта се вели дека е син на Посејдон).

Подоцна, во јужнословенската народна книжевност, ќе забележиме дека суштеството го менува својот род од машки во женски, во некои варијанти бива наречено едноставно во женски род - змија, но во повеќето варијанти од Македонија и Бугарија, на ова суштество се налепуваат други термини, пред сè во граматички женски род. Еден од овие термини е хала (хала халетина, или змија халовита). Најутврдено и најзастапен термин, пак, кој се среќава во највеќе верзии на легендата на македонски и бугарски јазик (и прозни и поетски), е токму терминот „Ламја“.

Легендата за св. Георгиј во руската традиција

За врските на легендата за св. Ѓорѓија и народните приказни и епови во руската традиција, наоѓаме вредни податоци во глава XVI во ‘Легенда о св. Георгии и драконе в византијской и славяно-русской литературах.’⁸⁴

„Повеста се заснова на широко познатото епско предание за јунакот-змејоборец, присутно кај многу народи. Ова предание имало големо влијание врз развојот на бројни жанрови на народното творештво, вклучително и руското (билини, сказни, духовни стихови), одразувајќи се и во ликовната уметност, а истовремено го направило популарно името на Георгиј Победоносец меѓу народот. Древната повест претставува посебна легендарна епизода од биографијата на овој маченик. Првиот превод бил направен од грчки во XI век, а веќе кон крајот на XII или почетокот на XIII век се појавила руската преработка на текстот, позната како „втора руска редакција“, која овде е објавена. Оваа верзија се разликува од преводниот текст со својата краткост, типична за оригиналните староруски дела, со живописниот јазик, промената на некои имиња (на пр., градот Лаодикија е заменет со непознатиот Гевал), скратувањето одредени споредни епизоди и благо придушената христијанска димензија на приказната, особено во мотивите за постапките на Георгиј.“⁸⁵

Овие податоци се значајни за нашата тема, бидејќи терминологијата во руската традиција се надоврзува на црковнословенската, па така во руската традиција за ова суштество низ сите векови опстојува терминот **змей**. Како што подоцна ќе видиме, ова не е случај и во јужнословенските јазици. Покрај овој термин, во подоцнежната руска фолклорна традиција – во народните песни, сказни и билини – во овој наратив на местото на **змей** честопати се среќава и терминот **смок**.

⁸⁴ Рыстенко (1909)

⁸⁵ Ibid.

2.3.1. Драконот во легендата за св. Георгиј и во епот за Дигенис Акрита

Во претходното потпоглавје ги разгледавме различните појави на δράκων во византиската книжевност. Најпрво, ги споредивме средбите со дракон во житието на св. Георгиј, со средбите со дракон или слично суштество кои ги среќаваме во житијата на св. Марина Антиохиска и св. Перпетуа. Потоа ги согледавме и црковнословенските варијанти на легендата за св. Георгиј, задржувајќи се поконкретно на термините со кои е пренесен грчкиот δράκων во црковнословенскиот јазик.

Задржувајќи се на полето на византиската книжевност, во ова потпоглавје ќе го споредиме драконот од житието на св. Георгиј со оној кој го среќаваме во епот за Дигенис Акрита. Најпосле, епизодата на борбата со драконот во византискиот еп за Дигенис ќе ја споредиме со неговата старословенска варијанта.

Овие два наратива, иако припаѓаат на различни литературни жанрови—хагиографија и херојска епика—споделуваат заеднички тематски елементи, особено борбата помеѓу претставник на верата или херојството против чудовишен, змијолик противник.

Драконот во епот за Дигенис Акрита

Епот за Дигенис Акритас е едно од најзначајните и најтрајните дела во корпусот на средновековната грчка епска поезија. Неговиот наратив го следи животот и делата на херојската личност Дигенис Акритас, легендарен воин кој ги брани границите на Византиската Империја од разни напаѓачи, честопати борејќи се со човечки, но и со натприродни сили. Еден од најфасцинантните елементи на овој еп е инкорпорирањето на митската фигура на змејот. Змејот во Дигенис Акритас не е само обичен свер; служи како симбол, предизвик и наративна алатка која ги рефлектира темите на херојството, верата и културните вредности.

Змејот се појавува во Дигенис Акритас за време на една од највозбудливите епизоди во епот, каде Дигенис се соочува со страшен противник: триглав змеј. Овој змеј не е едноставно суштество на уништување; туку го отелотворува и хаосот и непознатото со кој херојот мора да се соочи во своето патување.

Она што е особено значајно во врска со природата и описот на овој дракон, е фактот што тој најпрво се јавува преобразен во човечки облик како убав младич кој ѝ се појавува на љубената девојка на херојот покрај шумски извор обидувајќи се да ја заведе. Кога се разоткрива неговата вистинска монструозна природа, тој се враќа во вистинскиот облик на триглав змеј со огнен здив и влегува во битка со Дигенис, од којашто херојот излегува како победник.

Елементот за преобразбата на овој змеј во човечки облик на убав младич и неговиот обид да ја заведе девојката, подоцна ќе стане постојан и неизоставен дел од сликата за змејот во јужнословенскиот фолклор во народните верувања, песни и приказни.

Корелација помеѓу драконот од хагиографијата и драконот од епската поезија

Без оглед на разликите во жанровите, епизодите на змејоборството во Животот на свети Георгиј и Дигенис Акрита делат неколку тематски сличности:

Морална и теолошка симболика: Во двата наратива, драконот претставува повеќе од физички противник. Во Животот на свети Георгиј, тоа е сатанска манифестација, додека во Дигенис Акритас, тој симболизира примарен хаос кој мора да биде победен со силата и доблеста на херојот.

Херојска идентичност: И двата лика, св. Георгиј и Дигенис, се дефинирани од своите исклучителни способности и божествени или полубожествени асоцијации. Моќта на свети Георгиј е вкоренета во неговата вера, додека силата на Дигенис е комбинација на племенско потекло и воинска способност. Нивните дела на змејоборство служат како неспорен доказ за нивниот херојски статус.

Фолклорни и митолошки влијанија: Мотивот на дракон во двата текста потекнува од поранешни грчко-римски, блискоисточни и христијански традиции. Соединувањето на овие влијанија ги истакнува преносот и адаптацијата на легендарни теми низ византиската и словенската култура.

Мотивот на змејоборство останал присутен во византиската и старата црковнословенска литература долго по средновековието, обликувајќи ја претставата за светците и хероите во подоцнежниот фолклор и религиозни текстови. Ликот на свети Георгиј како змејоборец е еден од најпрепознатливите симболи во христијанската иконографија, додека легендата за Дигенис Акраитас продолжува да инспирира епско раскажување приказни во Балканот и пошироко.

Покрај тоа, спојувањето на овие две традиции—хагиографска и херојска—ја покажува флуидноста на средновековните литературни жанрови, каде што границите помеѓу религиозниот наратив и епската поезија често беа избришани. Фактот дека и грчките и старите црковнословенски традиции ги зачувале и адаптирале овие приказни ја потврдува нивната трајна привлечност и културна значајност.

Драконот во легендата за св. Георгиј и Дигенис Акраита служи како убедлив симбол на вечната борба помеѓу редот и хаосот, верата и еретичноста, цивилизацијата и варваризмот. Додека соочувањето на свети Ѓорѓи со дракон е предимно теолошка алегорија за христијанската победа, борбата на Дигенис го одразува воинствениот етос на византиската граница.

Двата лика се примероци на своите соодветни традиции—еден како свети маченик и другиот како легендарен херој—но нивната заедничка, соочување со дракон, открива длабоки културни континуитети во византиската, но и во словенската литературна историја. Трајната присутност на овие наративи, кои се протегаат од византиската хагиографија до словенските епови, потврдува моќна резонанца на мотивот на змејоборство во средновековната имажинација и неговата континуирана релевантност во разбирањето на синтезата на митот, религијата и херојството во византискиот свет.

2.3.2. Од *δράκων* до *δράκος*

Што се однесува до самиот надворешен опис и карактеристики на драконот во византиската хагиографија и во византиската епска поезија, тие во двата наратива значајно се разликуваат. Иако во византиската иконографија чудовиштето од житието на св. Георгиј е прикажано на фантазмагоричен начин – како рептилско суштество со крилја, нозе и огнен здив, сепак во самите текстуални форми на легендата за св. Георгиј, како во

византиските така и во старословенските, овој свер речиси воопшто не се опишува. Единствено се споменува дека има отровен здив, но неодреденоста на обликот, како и претставите на δράκων во античката митологија, наведуваат тој да се замисли во едноставен облик на голема змија. Од друга страна, можеме да претпоставиме и дека во времето кога оваа легенда за првпат се појавува, сликата за драконот е веќе јасно исцртана во свеста на народот и оттука не постоела причина во книжевноста тој воопшто да се опишува.

Наспроти тоа, како што видовме, драконот со кој се соочува Дигенис Акритас во епот е мошне елабориран и сликовито опишан: огромен е, има три глави и огнен здив и, што е особено значајно и интересно – може по волја да заземе човечки облик. Во сите овие елементи, овој дракон во голема мера се разликува од оној кој се јавува во хагиографијата.

Покрај оваа метаморфоза на драконот во самиот епски наратив, имено – од териоморфно во антропоморфно суштество - преку оваа епизода воедно посведочуваме и метаморфоза на драконот воопшто во перцепцијата на човекот во византискиот период. Во античката митологија, суштеството определено со терминот δράκων претставува божествена или дајммонска, натприродна змија, често но не задолжително со чудовишна големина, која во ретки случаи може да има крилја или да биде повеќеглава. Огнениот здив никогаш не е посведочен кај драконот во античките митови, освен кај неколку композитни суштества – како Тифон и Химајра – кои во својот опис, покрај останатите елементи, вклучуваат и форма на δράκων. Наспроти ова, суштеството што под поимот δράκος го среќаваме во епот за Дигенис нема едноставен облик на обична змија: овој δράκος има крилја, нозе, три глави, огнен здив и способност за преобразба во човечки облик.

Покрај овие промени, овде паралелно забележуваме и уште една метаморфоза, не на митолошки или на историски план, туку на лингвистички – поточно, морфолошки. Забележуваме како веќе во византискиот грчки јазик, формата δράκων полека се заменува со формата δράκος, којашто ќе стане стандардна и единствена форма во грчкиот јазик до денеска. Преку ова, согледуваме како паралелно со менувањето на формата на зборот од старогрчкиот до византискиот грчки јазик, имено, од δράκων до δράκος, во голема мера се сменила и неговата семантика.

3. Лџица во фолклорот и народните верувања во Грција во XIX и XX век

Во новогрчкиот фолклор, ламија останува да фигурира како женско чудовиште или демонско суштество со коешто родителите ги плашат децата за да бидат послушни.

Како извор за овој дел од истражувањето, користиме три книги составени од крајот на XIX до почетокот на XX век (1871, 1904 и 1910 г.)⁸⁶. Првиот од овие извори е од германски автор, напишан на германски јазик, а останатите два се на англиски јазик. Тие претставуваат студии кои се резултат на теренско истражување на фолклорот на грчкото население од овој период од различни рурални области на Грција.

Фигурата на Лџица е длабоко вгнездена во грчкиот фолклор со векови. Од нејзините пројави во античката грчка митологија, каде што е прикажана како трагично, но застрашувачко канибалистичко суштество, Лџица се развива низ вековите во значајна фигура во современиот грчки фолклор, особено во XIX и XX век.

Во овој период, грчките народни верувања сè уште се силно обликувани од спојот на пагански традиции, христијански влијанија и локални суеверија, што резултира со богата ткаенина на наративи за натприродни суштества. Лџица особено продолжува да живее во популарната имагинација како монструозно суштество поврзана со смрт, болести и опасностите кои се кријат во дивината.

Развојот на Лџица од антиката до современиот фолклор

Како што видовме во првиот дел од нашето истражување, античкиот мит за Ламија ја опишува како некогаш убава либиска кралица, обљубена од Севс, која од оваа причина била проколната од Хера да се претвори во ужасно канибалистичко чудовиште кое голта деца. Со текот на времето, нејзината слика се спојувала со други демонски и чудовишни митолошки фигури, особено со сликата за горгоните, емпусите и стригите (вештерки или ноќни суштества слични на вампири).

⁸⁶ Lawson, J. C. (1910), *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study in survivals*. Cambridge University Press, Cambridge.

Abbott, G. F. (1903), *Macedonian folklore*. Cambridge University Press, Cambridge.

Schmidt, B. (1871), *Das Volksleben der Neugriechen und das Hellenische Alterthum*. B.G. Teubner, Leipzig.

До XIX век, Λάμια во грчката народна традиција веќе не претставува само една митолошка фигура, туку категорија на демонски и монструозни женски суштества, слични на вампири и вештерки. Според Лоусон (1910), новогрчката Λάμια често се поврзува со опасни водени извори, пештери и напуштени места, населувајќи ги овие места напаѓа невини жртви—често деца, млади мажи или бремени жени. Често се верувало и дека има способност за променување на обликот, појавувајќи се како убава жена за да ги заведува мажите и да ги води до нивната пропаст.

Λάμιες во руралниот грчки фолклор од XIX век

Во руралниот хеленски дел на Македонија, Епир и Тесалија, Аббот (1903) забележал дека селаните верувале во повеќе типови на Λάμιες, секоја со различни карактеристики, но со заедничка особености на злонамерност и измама. Некои λάμιες биле опишани како жени со тела на змија кои живееле блиску до реки, додека други наликувале на глодари со огромни заби и канци.

Повторувачки мотив во извештаите од XIX век е дека Λάμια чува скриени богатства. Многу народни приказни опишуваат смели, но глупави мажи кои се обидуваат да украдат од богатството на Λάμια, само за да бидат голтнати или проколнати. Таквите приказни служеле како морални предупредувања, спречувајќи алчност и неразумност, особено кај младите мажи кои барале богатство преку нечесни средства.

Дополнително, народната медицина и заштитни ритуали против λάμιες биле распространети во рурална Грција во овој период. Шмидт (1871) бележи дека во Тесалија и Пелопонез, се користеле посебни амајлии, молитви и апотропејски симболи (како што се лук, железо или крстови) за да се одвратат овие суштества. Во некои региони, свештеници изведувале осветување бунари и извори за да ги очистат од корупцијата на λάμια, што ја одразува врската помеѓу христијанството и постарите пагански верувања.

Λάμιας и стравот од чедоморни демони во XX век

До раниот XX век, *λάμια* продолжила да претставува натприродно објаснување за смртноста на новороденчиња, за болести и мистериозни смртни случаи, особено во изолирани рурални заедници. Грчкиот фолклор во тоа време бил сè уште исполнет со приказни за ноќни духови кои напаѓаат новороденчиња и бремени жени, слично на античкиот страв од Ламија како ноќен демон кој грабнува деца.

Според Лоусон (1910), многу селани во Епир и егејските острови верувале дека *λάμια* може да влезе во домови во ноќта и да ги украде бебињата од нивните кревети. Некои извештаи дури тврдат дека бабици и постари жени користеле посебни инкантиции или амајлии за да ги заштитат новороденчињата. Овие верувања се одразуваат на слични верувања во други балкански и блискоисточни традиции, каде што женски демони како гело, стрига или Лилит исто така претставувале предмет на страв како убијци на деца.

Стравови поврзани со полот и улогата на жените во легендите за *λάμια*

Λάμια како монструозна женска фигура исто така игра улога во стравовите поврзани со полот присутни во грчкото општество во XIX и XX век. *Λάμια* често беше прикажана како убавица, но смртоносна жена, што ги одразуваа загриженоста за женската сексуалност, моќ и измама.

Некои народни приказни, како што ги документираше Аббот (1903), опишуваат млади мажи кои се заведени и уништени од *λάμιας* кои се појавуваат како девојки со маѓепсувачка убавина. Во овие приказни, херојот понекогаш го открива вистинскиот карактер на монструмот — често забележувајќи го нејзиниот змиски опаш или животински стапала или ненаситна желба за човечко месо. Оваа двојна природа—убавина која крие монструозност — го симболизира стравот од женска независност или неконтролираната желба, што е чест мотив во многу народни традиции низ целиот свет.

Дополнително, поврзаноста на *Λάμια* со бесплодни жени или бабици одразува уште еден аспект на општествените стравови поврзани со улогите на жените во семејството и плодноста. Некои верзии на фолклорот сугерирале дека жените кои не можат да раѓаат деца биле изложени на ризик да бидат жртва на *λάμια*.

Преживување на *λάμια* во современата грчка народна култура

Иако Грција се модернизира во средината на XX век, верувањето во натприродни суштества како *λάμια* продолжило да опстојува, особено во изолирани планински региони и меѓу постарите генерации. Додека помалку луѓе се плашеле од вистински средби со вакви суштества, *λάμια* продолжила да биде дел од грчките бајки и приказни за духови, пренесувана од баби на деца како дел од усната традиција.

Интересно е што до крајот на XX век, некои аспекти на *Λάμια* биле интегрирани во детски приказни, каде што *λάμια* станува помалку страшен демон, а повеќе опоменувачка фигура, предупредувајќи ги децата да не одат премногу далеку од дома или да не веруваат на странци.

Во исто време, елементи од фолклорот за *λάμια* навлегле во современата грчка литература и урбани легенди, што покажува дека нејзиниот мит останал жив, иако во изменет облик.

Λάμια во грчкиот фолклор претрпела забележителна трансформација од антиката до XIX и XX век, одразувајќи ги развојот на стравовите, суеверијата и општествените структури на грчките заедници. Од митолошки монструм до народно страшило за деца, *λάμια* служела како опоменувачки симбол и натприродно објаснување за неволји, особено оние поврзани со децата, со сексуалноста и со непознатите опасности од природата.

И покрај рационализмот и научниот напредок, *λάμια* преживеала во различни форми во грчката популарна култура, демонстрирајќи ја издржливата моќ на фолклорот да ги обликува и одразува човечките стравови и верувања. Дури и денес, нејзината легенда продолжува да влијае на раскажувањето приказни, служи како мост помеѓу античката историја на Грција и нејзиниот современ културен идентитет.

4. Ламјата во јужнословенското народно творештво

Финалниот дел од нашето истражување ќе се фокусира на појавата на ламјата како митолошко суштество во јужнословенското народно творештво – во народните приказни, песни и верувања.

Општо земено во балканскиот фолклор, а особено кај јужнословенските народи (во Македонија, Бугарија и Србија), ламјата е едно од најпознатите митолошки суштества коишто се среќаваат во народните верувања, приказни и песни. Во македонскиот фолклор, таа може да претставува посебно митолошко суштество, и може да биде прикажана во териоморфен изглед, како четириножно змијолико чудовиште, или пак како чудовишна жена со различни животински, особено змиски обележја. Најчесто, ламјата во јужнословенскиот фолклор е еквивалент на (х)алата, демонско суштество чијшто изглед исто така варира од антропоморфен до териоморфен, но најчесто е замислувана како огромна крилеста змија. Без разлика на изгледот, алата секогаш ја задржува истата функција – таа е атмосферски демон којшто носи невреме, особено град, ги напаѓа посевите, го ништи житото и го краде берикетот од нивите.

Во јужнословенскиот фолклор забележуваме неколку клучни точки во врска со верувањата поврзани со ламјата како митолошко суштество: 1. Идентификација на ламјата со алата (хала). 2. Поврзување на овие два термина – ламја и ала – во српскиот фолклор во терминот *аламуња*. 3. Идентификација на ламјата со аждаја – аждер. 4. Противпоставеност на ламјата (халата) и змејот.

4.1. Легендата за св. Ѓорѓија и Ламјата во јужнословенското народно творештво

Овде ќе ја разгледаме ламјата и другите имиња под кои таа се среќава во различните варијанти на легендата за св. Ѓорѓија во нашето народно творештво. Во Зборникот на Миладиновци се среќаваат две песни за св. Ѓорѓија и неговата борба со драконското суштество. Наративот во самите песни е речиси истиот како во византиските и старословенските наоди кои ги разгледавме, се разбира, со извесни локални измени.

Во првата песна (31 песна - Свети Георги) ламјата се нарекува со епитетите *сура* и *мршоједна*, јавувајќи се постојано со формулата *сура ламја мршоједна*:

Нели се отвори во Троема града
Едно блато широко, езеро долбоко,
Од Троема града три сахата место.
На вода господ стопан кладе
Сура ламја мршоједна;
На стопанот сечеа таин да дават
На ден по една малка мома.

Во втората песна, пак, ламјата низ стиховите е ословувана со две варијанти од еден термин: како „*змиа халовита*“ - аловита змија, како и „*хала, халетина*“. (Миладиновци 38)

Овде би сакале да се фокусираме на појаснување за тоа дека, иако во грчката традиција сверот победен од св. Георгиј е именуван како *δράκων*, во нашата традиција суштеството победено од св. Ѓорѓија никаде не е наречено змеј, туку секогаш ламја или хала. Во српската традиција, пак, во овој наратив никогаш не се среќава ниту терминот ламја, ниту змеј, туку „аждаја“. Сепак, во ниту една од овие две песни, суштеството не се опишува воопшто. Се опишува само во една прозна верзија зачувана во материјалите собрани од Верковиќ (том 4, приказна 125)⁸⁷. Кај Миладиновци овој мотив се среќава и во

⁸⁷ Кај Верковиќ немаме зачувано песна со мотивот за св. Ѓорѓија, но е зачувана во 4 том во приказнична форма (Верк. 4. 125).

песната „Кроз планина пилци пропејале“, каде што св. Георгиј и не се споменува, туку само се претставува сцената кога кралот ја носи својата ќерка кај езерото за да биде жртвувана на чудовиштето. Интересниот податок е дека во оваа песна, чудовиштето е наречено „асцер ненаситни“. Според нашите сознанија, ова е единственото место во македонската народна книжевност каде што се среќава каква било варијанта од терминот аждер/аждаја.

Во епиката од територијата на Србија и Црна Гора, во истиот наратив за св. Георгиј, се среќава терминот „аждаја“ во песната „Анђели благо дијеле“⁸⁸ од Херцеговина (стих 160-165):

*У Тројану код краљева двора,
Нека пукне зелено језеро,
А у њему несита **аждаја**,
Нека ждере момке и ђевојке,
Све на ноћу по једну ђевојку,
А на јутро момка нежењена.*

Во поширока смисла, овој мотив се гледа во песните каде што водите се запрени и од други митолошки суштества, односно самовили, јуди. (Верковиќ, 1.23 – песната *Кралевиќ Марко и Ѓурѓа самовила* е особено интересен пример, бидејќи во борбата со самовилата Ѓурѓа, Крале Марко на помош го вика токму св. Георгиј). Од мотивот за запрени води од страна на самовила, постојат безброј верзии, и во македонската, и во бугарската и во српската епска традиција.

Во нашите песни и приказни, во мотивите со драконтомахија, иако терминот е преведен како „змејоборство“, речиси никогаш или многу ретко фигурира змејот како противник, неговото место целосно го зазела **ламјата (или ала или чудовишна змија)**.

⁸⁸ Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине: Епске пјесме старијег времена. Скупио Богољуб Петрановић. *На свијет изгало „Српско учено груштво“*. У Биограду, у државној штампарији 1867., стр. 110.

Ламјата во легендата за св. Ѓорѓија се опишува, колку што ни е познато, само во една песна зачувана во СБНУ, XXVIII, 258). Во оваа песна ламјата е опишана со три глави, шест крилја и дванаесет опашки, а кога светецот ѝ ги пресекува главите, од првата глава потекува жито, од втората вино, а од третата мед и млеко.

4.2. Св. Илија и ламјите

И св. Илија во нашата народна книжевност се поврзува со ламјата, и се претставува како нејзин гонител и заштитник на народот од нејзиното лошо влијание. Во зборникот на Миладиновци се среќава следното верување:

Грмење. Кога грмит, вељат, че свети Илија трчат со огнената кола по ламиите, кои јадат житото. И кога треитит, тога св. Илија удрил ламијата. Ако не беше св. Илија да гонит и убиват ламиите не ке иммахме никаков берикет (жито или друго). Кога грмит, сите посмрчина (вид. песн. 40) спијат, а духот им ходит на помошт на св. Илија против ламиите.⁸⁹

Ова народно верување е на сликовит начин разработено во народната песна *Свети Илиа и девет ламии* (Миладиновци 40), каде девет „кучки ламии“ го напаѓаат Охридско поле за да „зобаат пребела пченица“. Свети Илија со громови и молљи ги погубува осумте ламји, а деветтата ја погубува со помош на дете-јунак со извонредна сила.

Во песната не се кажува ништо во однос на изгледот и обликот на овие девет ламји. Неиздефинираноста на формата и изгледот на античката Ламија, претставена како некакво териоморфно чудовиште или, пак, како чудовишна жена, од антиката останува да се привлекува до денешен ден и во македонскиот фолклор. Кај Јозеф Обремски, во етнографските материјали собрани од Порече, се среќава алтернативна верзија од оваа песна, а информаторката - жената којашто ја пренесува оваа народна песна, самата вели дека не знае да каже дали ламјата била како некакво животно или како жена. (Обремски, *Порече*).

⁸⁹ Миладиновци, Зборник, верованија: Грмење

4.3. Ламјата и халата во циклусот песни за Крале Марко во македонската, српската и бугарската народна поезија

Ликот на ламјата и халата е длабоко вкоренет во балканската епска поезија, особено во циклусот песни за Крале Марко, кои се застапени во македонската, српската и бугарската народна традиција. Овие митолошки суштества, кои претставуваат персонификација на природните стихии, злото и хаосот, играат значајна улога во народното творештво, симболизирајќи пречки што јунакот мора да ги надмине за да ја докаже својата сила, доблест и праведност.

Ламјата и халата во македонската народна епика

Во македонските епски песни за Крале Марко, ламјата често е опишана како суштество со повеќе глави, кое тероризира цели населби, уништувајќи посеви и грабнувајќи девојки. Крале Марко се појавува како спасител, користејќи ја својата натприродна сила, мечот и верниот коњ Шарец за да ја победи ламјата.

Во одредени варијанти, ламјата или халата се јавува како уште помоќно суштество, кое може да управува со бурите и громовите. Марко ја победува по тежок двобој, честопати користејќи измама или божја интервенција. Овие приказни во голема мера ја одразуваат борбата на човекот со природните стихии.

Ламјата и халата во српската народна епика

Во српската епика, халата исто така е присутна како главен антагонист на Крале Марко. Често се спомнува мотивот на троглава хала, која Марко ја убива со три удари на мечот. Во некои варијанти, таа живее во пештери или подводни дворци, додека во други, таа е испратена од некој повисок непријател, како турскиот султан или некој демонски владетел.

Марко во српската традиција не е само борец против алите, туку и заштитник на обичниот народ од угнетувачите. Неговите подвизи ја нагласуваат борбата против неправдата, при што халата често се интерпретира како алегорија за политичката доминација на Османлиите. Оваа интерпретација е останата и во изреката „Српски змајеви се боре са турским алама.“

Сепак, во српската, црногорската и босанската традиција, наместо термините ламја и хала, почесто се среќава терминот „аждаја“. Во песната *Јован и гивски старјешина* од Црна Гора, прв пат запишана и издадена од Вук Караџиќ во 1845⁹⁰, во една кратка епизода од долгата епска приказна се среќава *ненаситна ажгаја (несита ажгаха)* што проголтава и луѓе и коњи, и исто така живее во вода: "У воду је несита **аждаха** / "Што прождире коње и јунаке“. Кога јунакот Јован пристига кај водата,

*Опази га несита ажгаха,
На Јована уриши учињела,
На сабљу је Јован гочекује,
И ажгахи главу окинуо.*

Ламјата и халата во бугарската народна епика

Во бугарската традиција, халата има посилен апокалиптичен карактер, често поврзувана со разорните природни појави. Во бугарските епски песни, Марко често се соочува со хали кои носат суши, поплави или разорни бури. Овие мотиви го прикажуваат Крале Марко како јунак кој не само што војува со непријателите, туку и воспоставува космичка рамнотежа. Во некои песни, халата може да биде поразена само ако Марко ја надмудри, а не секогаш со физичка сила. Овој мотив ја истакнува мудроста како клучен елемент во борбата против хаосот.

⁹⁰ Караџиќ, Вук Стефановић. *Сабрана гела Вука Караџића, Српске народне пјесме, изгање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864-1964 и гвстогодишњици његова рођења 1787-1987*, Београд : Просвета.

Караџиќ, Вук Стефановић. *Пјесме јуначке најстарије*, књига друга, 1845. Београд, 1988.

Ламјата и халата се присутни во епските традиции на сите јужнословенски народи, но нивната улога варира од чисто демонски противници до алегориски фигури на угнетувањето, природните катастрофи и космичкиот неред. Во циклусот песни за Крале Марко, овие суштества служат како тест на јунаштвото, праведноста и способноста за воспоставување ред во свет исполнет со опасности. Нивното значење останува длабоко врежано во колективната меморија на балканските народи, сведочејќи за старите митолошки слоеви што го обликувале народното творештво.

4.4. Некои општи одлики на ламјата во фолклорот

Ретко се среќаваат описи во однос на физичкиот изглед на ламјата во јужнословенскиот фолклор, но оние што се среќаваат, иако ретки, се мошне сликовити и интересни. Ламјата наместа е поистовестена или споредена со гуштер – двете верзии на песната Марко Кралевиќ и Муса Кесеџија кај Верковиќ, како и легендата за Трескавец кај Цепенков сведочат за ваквиот опис. Ова може да се спореди и со нејзиното прикажување на иконите, каде што наликува на гуштер особено во очите, бидејќи змиите немаат очни капаци, а ламјата во визуелните претстави има. Во врска со изгледот на ламјата мора да се земе предвид и синтагмата „кучка ламја“, бидејќи во овој епитет, иако пред сè се крие еден пејоративен назив, можеби подлабоко се крие некаква народска замисла за изгледот на главата на ламјата како глава на кучка – бидејќи вакви описи се присутни, особено во народните верувања од Бугарија.

Што се однесува до карактеристиките, моќите и способностите на ламјата, кај неа фигурираат следните клучни елементи: Ламјата носи невреме – град, ветришта, поплави, бури; го „пие“ берикетот од нивите, полињата и лозјата; лакома е и ненаситна; речиси секогаш е претставена како крилесто суштество кое лета; понекогаш се замислува дека од челуста исфрла оган.

4.5. Змеј, ала и аждер (аждаја)

Целта на овој дел е во него да ги образложиме карактеристиките на трите најблиски митолошки сродници на ламјата во јужнословенскиот фолклор, со акцент на нивните директни и индиректни заемни поврзаности. Тоа се суштествата змеј, ала и аждер (аждаја).

Најпрво ќе зборуваме за змејот, обидувајќи се притоа да не навлеземе премногу во опишувањето на неговиот карактер, туку само задржувајќи се на елементите коишто се суштински за нашата тема. Ќе разгледаме во кои нешта змејот е сличен, а во кои различен, па дури и спротивен на ламјата.

Змејот (или змев, змех) во јужнословенскиот фолклор е антропосооморфно битие, кое е комплексно и во составот и во значењето, бидејќи не подразбира исклучиво змиска форма, и со тоа е различен од хеленскиот *δράκων*, кој во антиката сè уште е само змија... Сепак, самиот збор „змеј“, иако во македонскиот јазик се користи исклучиво за митско суштество, всушност етимолошки претставува граматички машки род од „змија“.

Алата, или хала, во јужнословенскиот фолклор е атмосферски демон што носи невреме и град, чија најважна карактеристика е летање на небото. Најчесто, иако не секогаш, се јавува во облик на крилеста змија.

На трето место, го споменуваме суштеството наречено аждер, бидејќи во македонскиот фолклор најретко се среќава. За аждерот во нашиот фолклор, всушност, и нема што премногу да се каже. Сметаме дека тој не е посебна категорија митско суштество, туку само уште едно име за ламјата, т. е. уште едно име за негативниот аспект на *драконот*. Аждерот, колку што ни е познато, кај нас е секогаш, или претежно, чудовиште од машки пол, во фолклорот од територијата на Македонија не се среќава *аждаја*. Можеби бидејќи змејот и ламјата се расчлениле од истиот митолошки концепт – *дракон* – ламјата откако ги задржала женскиот пол и негативните карактеристиките, наспроти неа, змејот ги задржал машкиот пол и позитивните, соларни карактеристики.

Во оваа смисла, аждерот како само да претставува уште едно име за ламјата, но интересно, во машки род. Во македонскиот јазик во народното творештво воопшто не се среќава женскиот род „аждаја“. Можеби женскиот род „аждаја, аждаха“ во македонската

традиција не се задржал, бидејќи од него, всушност, и немало потреба, токму од причина што за женскиот род веќе бил востановен терминот „ламја“. (ова, секако, значи и дека грчката заемка „ламја“ во јужнословенските јазици е секако постара од „аждаха“, која навлегла преку турскиот.) Тој се среќава само во современиот јазик, но тука попрво би заклучиле дека се работи за србизам во македонскиот јазик. Се чини како од расчленувањето, терминот „змеј“ како да бил „зафатен“ повеќе за позитивниот аспект на драконот во машки род, па така, за негативниот аспект на *драконот* во машки род се врзал овој термин. Во книжевноста, поточно во народната поезија, имаме сретнато „асджеръ“ (sic) во една песна во *Зборникот* на Миладиновци⁹¹, којашто всушност претставува рудиментиран приказ на мотивот за жртвувањето на царевата ќерка кој се среќава во легендата за св. Георгиј.

4.6. Змејот и ламјата во фолклорот – митолошко расчленување

Делот кој следува е посветен на толкување на врските, влијанијата и еволуцијата на митолошките слики поврзани со овие суштества.

...Јас не сум си клета [ламе], туку сум си болна змеа...

Во изданието на песната коешто ни беше достапно, зборот *ламе*, веројатно во препишувачка грешка, е испуштен, стихот завршува со епитетот „клета“, но нема именка на којашто тој се однесува. (*„Бре ја не сам си клета ... (sic) / туку сам си болна змеа*). Не само од семантички и логички, туку и од метрички аспект овој стих е непотполн. Неколку стиха понатаму, кога за првпат во песната од страна на болниот змеј се споменува неговиот непријател ламјата, антагонистот во песната, таа е наречена „клета лама“, и понатаму повторно постојано е врзана со истиот епитет. Затоа, како од семантичко-логички и митолошки аспект, така и од метрички аспект, сметаме дека и во стихот „ја не сам си клета“ на крајот треба да стои зборот „ламе“. Ова значи, дека во оваа песна, самиот болен змеј му вели на јунакот да не го погубува, бидејќи тој не е клета ламја, туку е болен змеј. Тогаш тие се побратимуваат, и заедно со двајцата браќа на змејот, со магла, роса и ветрови

⁹¹ Миладиновци, *Зборник*, Песна бр. 11. *Кроз планина пилци пропеале* од Прилеп. (прва песна во категоријата „Други стари“).

ја напаѓаат и победуваат ламјата, којашто кога ќе падне магла се спушта да го пие берикетот од нивите.

Според Шкрињариќ (2011), во народните приказни и легенди, ламјата, односно алата претставуваат блиски корелати на Претставата на змејот или змијата (Атанасова–Шкрињариќ 2011, 157; 183).⁹²

Во однос на поврзаностите помеѓу змејот и ламјата во македонскиот фолклор, Димовска (2017) вели: *„Во македонската епска и фолклорна традиција, змејот вообичаено е претставен како змијолико суштество чие тело е покриено со рибји крлушки. Ликот и позицијата на змејот сведочат за суцесивноста во еволуцијата на епските мотиви кои го врзуваат овој лик со неговата трансформација во ликот на Арапиот. Змејот во јужнословенскиот фолклор бил претставен и како змија со четири нозе, со шест крила или пак како ламја со дванаесет глави [...] За разлика од змејот, ламјата (алата) во македонскиот фолклор е претставена како огромен, крилат гуштер со кучешка глава и со апетит, кој не ги поштедувал ни луѓето, ни животните. Овие суштества живееле во длабоки пејстери („светот доле“), покрај многу драгоцености (Пенушлиски 1979, 32). На ова рамниште епската песна ја задржала претставата за алата како чувар на закопано богатство, како змејот во херојскиот еп.*

Во херојските епски песни постои и мотив за преобразба на женски лик во ламија, или, подобро да се каже, преобразба на ламја во човечки облик - како стара баба или млада девојка. Овој мотив на трансформација во епската поезија е зачуван во две исклучително интересни песни кај Верковиќ, како и во неколку народни приказни. Приказната *Ламјината ќерка Црнодреха* (Верковиќ, 4) е особено интересен пример за ова, како и за директната, во овој случај дури и роднинска, поврзаност помеѓу змејот и ламјата: ламјината ќерка по име Црнодреха има четириесет браќа змејови, за коишто низ целиот наратив е нагласено дека многу се плашат од неа. Но, и покрај тоа што е претставена како страшна и опасна дотолку што и нејзините браќа змејови од неа се плашат, во приказната таа е сепак замислена како млада и убава девојка со којашто на крајот јунакот се жени.

⁹² Атанасова Шкрињариќ, Н. (2011). Фолклорни социјални фосили: (социо-антрополошки студии за фолклорот). Скопје: Македоница литера.

Ваквиот мотив за преобразба на ламјата во човечки лик, како и мотивот за спротивставност меѓу ламјата и змејот, е особено присутен во народните верувања, во кои змејот се поставува како претставник на ‘добриот’, позитивен аспект, наспроти ламјата како претставник на ‘лошиот’, негативен аспект. Според Димовска (2017), *овие ликови, фигури, симболи, се третирали и се атрибуирани низ двојната етичка визура на ‘доброто’ наспрема ‘лошото’*.

Така доаѓаме и до извесен парадокс во терминологијата. Преводот на драконтомахија како змејоборство – можеби е адекватен, но всушност, речиси никаде во митските сижеа со драконтомахија во нашиот фолклор, улогата на чудовиштето (на змијата или драконот) не ја игра змејот, туку ламјата (или хала, или, во исклучително ретки случаи, аждер).⁹³

Ламјата во нашиот фолклор зела елементи од античката ламја и од античкиот дракон. Иако таа го наследила името од нејзината античка претходничка или антички митолошки предок, таа покрај името не наследила многу од карактеристиките на овој митолошки лик или суштество, туку само некои и само делумно. Така, и покрај тоа што го наследила името од грчкиот јазик, во нашиот јазик суштеството наречено ламја во најголема мера одговара на доцниот дракон, како во изгледот и функцијата, така и во фолклорните наративи и мотиви во кои се среќава.

Иако името е наследено од грчкиот, ламјата во новогрчкиот фолклор има едни карактеристики, а во македонскиот и бугарскиот други. Ламјата во нашите приказни, песни и легенди одговара и е речиси идентична со драконот во грчките верзии од истите приказни, песни и легенди, иако во македонскиот и бугарскиот фолклор ламјата е секогаш во женски пол, а драконот во грчката е секогаш во машки. Името ламја се употребува на истите места каде што во грчката народна книжевност се употребува дракон. Ова е особено видливо во различните верзии на легендата за св. Ѓорѓија и ламјата и варијантите на приказната за тројцата браќа и јаболкницата со златни јаболка. Во грчките верзии од

⁹³ Димовска, К. (2017). Паремииолошките форми во херојската епика (низ примери од *Беовулф*, *Песна за Нибелунзите*, *Волсунга сага* и циклусот за Марко Крале). Необјавена докторска дисертација, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, 197.

оваа приказна, како и во грчките верзии од легендата за св. Георгиј, чудовиштето никогаш не е наречено *λάμια*, туку секогаш *δράκων*. Од друга страна, во македонските (и во бугарските верзии), суштеството што фигурира во наративите со мотивот на драконтомахија никогаш не е наречено *гракон* ниту *змеј*, туку секогаш се нарекува *ламја* (во поретки случаи *ала* или *хала*, и во некои сосема изолирани случаи: *ажжер*, *асгжер*).

Заклучни согледби и препораки за натамошни истражувања

Тешко е да се зборува за ламјата и за змејот, па и за кое било митолошко суштество придржувајќи се до темата, без притоа да се прават преголеми попатни дигресији. Символизмот којшто ги опкружува овие суштества е огромен. Змејот и ламјата се способни да нè однесат насекаде, од најдлабоките понори на океанот до највисоките планински врвови, од темнините на адот, до огнената сила на молњите и сивилото на градоносните облаци. Обидот да се даде одговор на поставените прашања и да се направи класификација, и самиот во некоја смисла претставува извесен вид драконтомахија од епски размери: истражувањето на темата на моменти може да асоцира на Херакловата битка со Лернајската Хидра – кога сметаме дека сме завршиле и сме расчистиле со едно поглавје, сфаќаме дека на неговото место веќе се појавиле две нови.

Откако во претходните делови направивме анализа на сите подробности во врска со проблематиката на нашата тема во антиката, во византиското средновековие, во новогрчкиот фолклор и во јужнословенскиот фолклор, во овој финален дел ќе направиме рекапитулација на претходно изложеното и ќе ги повлечеме паралелите и каузалните врски кои влијаеле во развојот и метаморфозите на овие митолошки суштества низ времето и во различните култури кои беа во фокус на нашето истражување.

Изгледот на едно митолошко суштество е неговата најваријабилна категорија и карактеристика. Митолошките суштества по природа, како во самите приказни, така и во свеста на човекот и низ историјата, се експерти за метаморфоза. Ова не значи само дека во самите приказни каде се среќаваат, змејот и ламјата можат да го менуваат својот облик од териоморфен, животински, до антропоморфен, односно човечки, или од змиски облик во облик на некое друго животно, па дури и во антропосооморфен облик. Ова значи дека и во самиот тек на историјата, во различните временски периоди и услови и на различни територии и во различни културни, политички, социјални и верски средини и околности, митолошките суштества имаат тенденција да варираат во својот изглед или опис до драстични крајности. Ова би нè навело да си го поставиме прашањето: Ако изгледот на едно митолошко суштество не е пресуден фактор и показател којшто го дефинира неговиот карактер, тогаш што е? Сметаме дека единствен вистински показател за дефиницијата и

категоризацијата на митолошките суштества е нивната функција, т. е. функцијата којашто тие ја вршат или улогата што ја играат во митот, во приказната.

Основниот етиолошки мит за архетипската Ламија како кралица на Либија којашто станала чудовиште, преку поистоветување со други слични митолошки суштества во антиката, се менува од лично име за чудовиште, во категорија на женски чудовишта или нечисти духови коишто ги напаѓаат луѓето, особено децата, мајките и младите мажи. Од таму, преку византискиот период, приказните за овие суштества опстојале сè до модерниот грчки фолклор. Веројатно уште во византискиот период, преку контактот со останатите народи на Балканот врз коишто Византиската Империја имала власт, овие народни легенди и верувања се прошириле кај другите народи на Балканот, т. е. кај јужните Словени и Албанците. Некои од овие култури, преземајќи го терминот *λάμια*, едноставно го накалемиле на демонски суштества и митолошки чудовишта коишто веќе ги познавале во својата култура, и на нив ги придале карактеристиките што *λάμια* во византискиот и новогрчкиот фолклор ги влече уште од античката митологија.

Во јужнословенската народна традиција и книжевност, позитивниот и негативниот аспект на *<гракомот>* се расчленил на две засебни митолошки суштества: ламјата и змејот. За потребите од егзактност во овој труд, ние одлучивме за општото значење на „ламјата, змејот и драконот“ како категорија митско суштество, условно да го користиме зборот *<гракон>* во извесна смисла на хиперним, којшто како термин ќе ја покрива семантиката на сите овие суштества, подразбирајќи ги оние црти коишто во нивните карактери се заеднички. Во словенскиот фолклор, посебно во јужнословенскиот, *гракомот* се разделил или расчленил на две категории, на позитивен и негативен аспект. Позитивниот или амбивалентен аспект во јужнословенските јазици го задржал стариот оригинален словенски термин, т. е. називот „змеј“, којшто на почетокот бил посеопфатен во својата семантика, подразбирајќи го во себе и позитивниот, и негативниот, и амбивалентниот аспект на *гракомот*. Од друга страна, во балканските словенски јазици се јавила потреба од посебен термин под којшто ќе се подразбира исклучиво негативниот аспект на *гракомот*. Тој негативен аспект на *гракомот* како концепт се врзал со симболизмот на „студено, мокро, темно“, т. е. со хтонскиот и лунарниот принцип, а преку тоа постапно се врзал и со женскиот принцип. Така, за негативниот аспект на драконот во

јужнословенските јазици се врзал усвоен термин којшто се однесува на демонско суштество во женски пол. Интересно, во поголемиот дел од народното творештво и верувања од Србија, Црна Гора, Босна и Херцеговина, тој споменат усвоен термин за негативниот женски принцип на *гракомот* е претставен од два термина: терминот „аждаја“, по потекло персиски демон од машки пол, но усвоен во балканските јазици преку турскиот; и терминот „хала“, за чијашто етимологија и провениенција во балканските јазици има повеќе теории и спекулации. Наспроти ова, во македонскиот и во бугарскиот фолклор, во народната традиција и книжевност, за истиот концепт исто така се користат два збора. Едниот од нив е, исто така, зборот „хала“ или „ала“. Другиот, којшто е пошироко употребуван, е терминот „ламја“, за кој сметаме дека навлегол во нашиот јазик и во другите јужнословенски балкански јазици по устен пат преку директниот контакт со грчкото население.

Ламјата во балканскиот, поточно јужнословенскиот фолклор, задржала некои карактеристики од античката Λάμια и уште повеќе од драконот, но задржала и некои свои посебни карактеристики коишто не се среќаваат ниту кај античката Λάμια ниту кај драконот. Во јужнословенскиот фолклор, во волшебните народни приказни и во епската поезија каде што се среќава, ламјата (најчесто) ја врши функцијата што во грчките верзии од истите мотиви ја врши драконот⁹⁴, но има и дополнителен аспект – ниту кај грчкиот δράκων/δράκος ниту кај грчката λάμια не се среќава поврзаност со атмосферските појави; δράκων/δράκος и λάμια во грчкиот фолклор не управуваат со облаците, дождот, градот, бурата, громот, молњата, маглите и атмосферските појави воопшто.

Објаснувајќи ги карактеристиките на античката Λάμια од митологијата и книжевноста, од една страна, и на современата *ламја* од фолклорот, од друга, и паралелно опишувајќи ги останатите сродни на нив митолошки суштества од антиката до нововековието, се надеваме дека со овој труд постигнавме и успеавме барем до онаму, до каде што е тоа возможно, да ги разјасниме каузалните врски помеѓу *Ламија* со овие суштества од разните епохи и територии, а особено јазичните, семантичките и етимолошките врски. Се надеваме, исто така, дека во иднина би го прошириле овој труд со

⁹⁴ Легендата за св. Ѓорѓија и варијантите на приказната со златната јаболкница, иако во вториве би рекле дека се работи за проширување на истиот мотив што се среќава во легендата за св. Ѓорѓија – спасување принцеза од жртвување на хтонското чудовиште.

поопширен и детален опис, објаснување и анализа на секое од гореспоменатите митолошки суштества засебно, и дека со тоа всушност ќе придонесеме и кон оформување еден своевиден митолошки Бестиариум или Физиолог, којшто во иднина би можел да се проширува и со вклучување во неговите рамки на останатите различни типови суштества од митологијата и народното творештво на разните култури и низ разни епохи.

Библиографија

Изворни текстови и преводи:

Аристофан. *Оси*. Препев од старогрчки, белешки и предговор Даниела Тошева Николовска. Профундум, Скопје, 2011.

Аристофан. *Мир – Божица Ејрене*. Препев од старогрчки Елена Колева. Арс Либрис, Скопје, 2020.

Aristophanes. *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, vol. 1. F.W. Hall and W.M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1907.

Aristophanes. *Peace*. The Complete Greek Drama, vol. 2. Eugene O'Neill, Jr. New York: Random House, 1938.

Aristophanes. *Wasps*. The Complete Greek Drama, vol. 2. Eugene O'Neill, Jr. New York: Random House, 1938.

Aristotle. *History of animals: In ten books*. Trans. by Cresswell, R., H.G. Bohn, London, 1862.

Diodorus Siculus. *Diodori Bibliotheca Historica*, Vol 4-5. Immanuel Bekker. Ludwig Dindorf. Friedrich Vogel. Kurt Theodor Fischer. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1903-1906.

Diodorus Siculus. *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*. With an English Translation by C. H. Oldfather. Vol. 4-8. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1989.

Diodorus Siculus. *The Library of History of Diodorus Siculus*, published in Vol. X of the Loeb Classical Library edition, 1954.

Horace. *The Works of Horace*. C. Smart. Theodore Alois Buckley. New York: Harper & Brothers, 1863.

Isidore of Seville. *Isidore of Seville's Etymologies: The complete English translation of Isidori*

- Hispalensis Episopi Etymologiarum sive Originum libri XX*. Volume One. Books I-X. Translated from the Latin by Priscilla Throop. Charlotte, Vermont: MedievalMS, 2005.
- Isidore of Seville. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Trans. and ed. by Barney, Stephen A., Lewis, W. J., Beach, J.A. and Oliver Berghof. Cambridge University Press, 2006.
- Ovidius. *Ovid's Fasti*. Trans. Sir James George Frazer. London: Heinemann, 1931.
- Pausanias. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig: Teubner, 1903.
- Pausanias. *Pausanias Description of Greece with an English Translation* by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.
- Philostratus. *The life of Apollonius of Tyana*. Trans. by Berwick, E., Printed for T. Payne by J. M'Creery, London, 1809.
- Pliny the Elder. *Historia naturalis*. Ed. by Joyce Irene Whalley. London: Victoria and Albert Museum, 1982.
- Plutarch. *Moralia*. Gregorius N. Bernardakis. Leipzig: Teubner, 1891.
- Plutarch. *Moralia*. With an English Translation by Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, London : William Heinemann Ltd., 1936.
- Strabo. *Geographica*. Ed. A. Meineke. Leipzig: Teubner, 1877.
- Strabo. *The Geography of Strabo*. Ed. H. L. Jones, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd., 1924.
- Topsell, Edward et al. *The History of Four-footed Beasts and Serpents*. The whole rev., cor. and inl. with the addition of two useful physical tables, by John Rowland M.D. Printed by E. Cotes, for G. Sawbridge [etc.]. London, 1658.
- Пановска, Ј., Саракински, В. *Страганијата на св. Марина Антиохиска (BHG 1165-1166) во Историја бр. 1, год. LVIII, стр. 212; Скопје, 2023.*

Друга литература:

- Атанасова Шкрињариќ, Н. (2011). *Фолклорни социјални фосили: (социо-антрополошки стугии за фолклорот)*. Скопје: Македоника литера.
- Бодирोगић, Миленко. *Прогнана бића: Српска митологија*. Нови Сад: Орфелин, 2010.
- Борхез, Хорхе Луис. *Книга за измислените суштества*. Превод од шпански јазик Ненад Велковски. Скопје: Бегемот, 2018.
- Вражиновски, Танас et al. *Нарогна гемонологија на Макегонците*. Скопје: Матица македонска, 1995.
- Вражиновски, Танас et al. *Нарогна митологија на Макегонците, кн. I*. Скопје: Матица македонска, 1998.
- Вражиновски, Танас et al. *Нарогна митологија на Макегонците, кн. II*. Скопје: Матица македонска, 1998.
- Вражиновски, Танас et al. *Речник на народната митологија на Макегонците*. Скопје: Матица македонска, 2000.
- Вражиновски, Танас. *Макегонска народна митологија: народна трагиција, религија, култура*. Скопје: Матица македонска, 2002.
- Вражиновски, Танас. *Макегонски народни волшебни приказни*. Скопје: Матица македонска, 2009.
- Вражиновски, Танас. *Макегонски народни преганија*. Скопје: Матица македонска, 2009.
- Вражиновски, Танас. *Фолклористичко-етнолошки прилози*. Скопје: Матица македонска, 2005.
- Димовска, К. (2017). Паремиолошките форми во херојската епика (низ примери од *Беовулф*, *Песна за Нибелунзите*, *Волсунга сага* и циклусот за Марко Крале).
Необјавена докторска дисертација, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“.
- Зборник на бугарски народни умотворби*, собрани и издадени од К. А. Шапкарев. Софија:

- Печатница Либерален клуб, 1891-1894.
- Зборник народни песни*, приредиле Димитар и Константин Миладинови. Загреб: Јакиќ, 1891.
- Зечевић, Слободан. *Митска бића српских преганја*. Београд, ИРО Вук Караџић, 1981.
- Обрембски, Јозеф. *Фолклорни и етнографски материјали од Порече, кн. I*. Уред. Танас Бражиновски и соработниците. Скопје: Матица македонска, 2001.
- Пенушлиски, Кирил. *Преганија и легенги*. Избор и редакција д-р Кирил Пенушлиски. Скопје: Македонска книга, 1969.
- Петрановић, Б. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине: Епске пјесме старијег времена*. Скупио Богољуб Петрановић. *На свијет изгало „Српско учено друштво“*. У Биограду, у државној штампарији 1867., стр. 1-10.
- Рыстенко А. В., ‘Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах.’ — Записки Новороссийского университета, т. 112. Одесса, с. 36—42. 1909.
- Саздов, Томе. *Епски народни песни : на балканските народи*. Скопје: Култура, 2001.
- Саздов, Томе. *Легенги и преганија на јужнословенските народи*. Скопје: Култура, 2001.
- Стојковска, Гордана. *Речник на јужнословенска митологија*. Скопје: Три, 2004.
- Цепенков, Марко К. *Макегонски народни приказни*, книга прва. Приредил Кирил Пенушлиски. Скопје: Македонска книга, 1989.
- Abbott, G. F. (1903), *Macedonian folklore*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Adler, Ada, ed. (1928–38). *Suidae Lexicon*. Leipzig: B. G. Teubner. Reprinted 1967–71, Stuttgart.

- Felton, D. "Apuleius' Cupid Considered as a Lamia (Metamorphoses 5.17-18)." *Illinois Classical Studies*, No. 38 (2013): 229-244
- Fontenrose, Joseph Eddy. *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980.
- Fowler, Robert L. (2013), *Early Greek Mythography: Volume 2: Commentary*, Oxford University Press, Oxford.
- Graves, Robert. *The Greek Myths*. Baltimore: Penguin Books, 1955.
- Grevs, Robert. *Grčki mitovi*. Treće izdanje. Prev. Gordana Mitrinović-Omčikus. Beograd Priština: Nolit - Jedinstvo, 1987.
- Gross, G. C. "Lamia and the Cupid-Psyche Myth." *Keats-Shelley Journal* 39 (1990): 151–65.
- Lawson, J. C. (1910), *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study in survivals*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ogden, Daniel. *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ogden, Daniel. *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Resnick, Irven M. and Kenneth Kitchell. "The Sweepings of Lamia: Transformations of the Myths of Lilith and Lamia." *Religion, Gender, and Culture in the Pre-Modern World*, eds. Alexandra Cuffel and Brian Britt (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 2007: 77104.
- Russel, Jeffrey Burton. *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca and London : Cornell University Press, 1977.
- Šedinová, Hana. "The 'lamia' and Aristotle's beaver: the consequences of a mistranscription." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* Vol. 79 (2016): 295-306.
- Schmidt, B. (1871), *Das Volksleben der Neugriechen und das Hellenische Alterthum*. B.G. Teubner, Leipzig.
- Vasiljev, Spasoje. *Mitlogija Drevnih Slovena*. Srem. Mitrovica: FCP "Matroz" Stamperija, 1990.

White, M., 'The rise of the dragon in middle Byzantine hagiography', in: *Byzantine and Modern Greek Studies* Vol. 32 No. 2, pp 149–167, 2008.

Речници:

БЕР III = Георгиев, В. И., Илчев. Ст., et al., *Български етимологичен речник. Том III (КРЕС' – МИНГО')*, Вл. И. Георгиев (ред.), Издателство на БАН, 1986 – Академично издателство „Проф. М. Дринов“, София, 2007.

Софрониевски, Валериј. *Латинско-македонски речник*. Скопје: Бигосс, 2001.

DELG I = Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*. Tome I. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

EDG = Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek*, with the assistance of Lucien van Beek. Vol. I. Brill, Leiden – Boston, 2010.

EDL = De Vaan, M. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Brill, Leiden, Boston, 2008.

EDSIL = Derksen, R. *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden, Boston, 2008.

EM = Sylburg, Friedrich. *Etymologicum magnum*. 1536-1596. Lipsiae Apud J.A.G. Weigel. (1816)

Gaisford, Thomas. (ed.), *Etymologicon Magnum* (Oxford 1848; repr. Amsterdam 1965)

GEL = Liddell, H.G. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GHR = Senc, Stjepan. *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, treće izdanje, reprint 1910. Zagreb: ITP Naprijed, 1991.

Hsch. = Hesychius Alexandrinus. *Hesychii Alexandrini lexicon*. Jena, Sumptibus Hermanni Dufftii (Libraria Maukiana), 1867.

MGS = Montanari, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Editors of the English Edition: Madeleine Goh & Chad Schroeder. Leiden, Boston: Brill, 2015.

PG = Beekes, Robert S.P. *Pre-Greek: phonology, morphology, lexicon*. Edited by Stefan Norbruis. Brill: Leiden, Boston. 2014.