



УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ ВО СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ - СКОПЈЕ



Игор Љупчо Ефтимовски

**СИМБОЛИЧКИТЕ ПАРАДИГМИ ОТСЛИКАНИ ВО
МАТЕРИЈАЛНАТА КУЛТУРА НА ОХРИДСКО-ПРЕСПАНСКИОТ
РЕГИОН ВО I МИЛЕНИУМ П.Н.Е.**

- докторски труд -

ТОМ 1: Текст

Скопје, 2025



УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ ВО СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ - СКОПЈЕ
ИНСТИТУТ ЗА ИСТОРИЈА НА УМЕТНОСТА И АРХЕОЛОГИЈА



Игор Љупчо Ефтимовски

**СИМБОЛИЧКИТЕ ПАРАДИГМИ ОТСЛИКАНИ ВО
МАТЕРИЈАЛНАТА КУЛТУРА НА ОХРИДСКО-ПРЕСПАНСКИОТ
РЕГИОН ВО I МИЛЕНИУМ П.Н.Е.**

- докторски труд -

ТОМ 1: Текст

Скопје, 2025

Докторанд:

ИГОР ЉУПЧО ЕФТИМОВСКИ

Тема:

СИМБОЛИЧКИТЕ ПАРАДИГМИ ОТСЛИКАНИ ВО МАТЕРИЈАЛНАТА КУЛТУРА
НА ОХРИДСКО-ПРЕСПАНСКИОТ РЕГИОН ВО I МИЛЕНИУМ П.Н.Е.

Ментор:

Проф. д-р НИКОС ЧАУСИДИС

Филозофски факултет - Скопје

Комисија за одбрана:

Проф. д-р МАРЈАН ЈОВАНОВ (претседател)

Филозофски факултет - Скопје

Проф.д-р НИКОС ЧАУСИДИС,

Филозофски факултет - Скопје

Проф.д-р ИРЕНА ТЕОДОРА ВЕСЕВСКА,

Филозофски факултет - Скопје

Проф.д-р ВОЈИСЛАВ САРАКИНСКИ,

Филозофски факултет - Скопје

Проф.д-р МАРИЈА ТОДОРОВСКА,

Филозофски факултет - Скопје

Научна област:

ИСТОРИЈА НА УМЕТНОСТА И АРХЕОЛОГИЈА

Датум на одбрана:

01.07.2025

Игор Љупчо Ефтимовски

**СИМБОЛИЧКИТЕ ПАРАДИГМИ ОТСЛИКАНИ ВО МАТЕРИЈАЛНАТА КУЛТУРА НА
ОХРИДСКО-ПРЕСПАНСКИОТ РЕГИОН ВО I МИЛЕНИУМ П.Н.Е.**

– А п с т р а к т –

Врз основа на обемен археолошки материјал и јасно определена теориско-методолошка основа, трудот нуди детален осврт на религиските и идеолошките симболички парадигми кои што влијаеле врз развојот на културата во Охридско-Преспанскиот регион во текот на I милениум п.н.е. Надоврзувајќи се на претходните истражувања на бројни други автори посветени на социо-економските и културно-историските услови, кои исто така го обликувале животот на крајезерските заедници, трудот има комплементарна вредност и овозможува заокружен преглед на културните состојби и текови што го опфатиле Охридско-Преспанскиот регион во првиот милениум п.н.е. Освен тоа, тој нуди можност за поширока регионална контекстуализација на Охридско-Преспанскиот регион и неговите заемни културни влијанија и односи со соседните области на Средниот Балкан, и тоа во временски распон од падот на бронзенodobните цивилизации до освојувањата на Римската Империја. Таквата контекстуализација покажува дека Охридско-Преспанскиот регион имал исклучително значајна улога во преносот на културни вредности од јадранските кон егејските приморски заедници и обратно, како и во ширењето на тие вредности во внатрешноста на Балканскиот Полуостров. Меѓутоа, истовремено, езерскиот регион во некои случаи покажува доза на конзервативност и континуитет во негувањето на локалните традиции, дури и во бурниот период на премин од предисторијата кон историјата.

Клучни зборови: Охридско-Преспански регион, археологија, симболички парадигми, религија, идеологија, митологија, железно време, рана антика

Igor Ljupcho Eftimovski

**SYMBOLIC PARADIGMS REFLECTED IN THE MATERIAL CULTURE
OF THE OHRID-PRESPA REGION IN THE 1ST MILLENNIUM BCE**

– A b s t r a c t –

Based on extensive archaeological material and a clearly defined theoretical and methodological basis, the dissertation offers a detailed overview of the religious and ideological symbolic paradigms that influenced the development of culture in the Ohrid-Prespa region during the 1st millennium BCE. Building on previous research by numerous other authors dedicated to the socio-economic and cultural-historical conditions, which also shaped the life of the lakeside communities, the dissertation has complementary value and provides a comprehensive overview of the cultural conditions and trends that encompassed the Ohrid-Prespa region in the first millennium BCE. In addition, it offers the opportunity for a broader regional contextualization of the Ohrid-Prespa region and its mutual cultural influences and relations with neighboring areas of the Central Balkans, in the time span from the fall of the Bronze Age civilizations to the conquests of the Roman Empire. Such contextualization shows that the Ohrid-Prespa region played an exceptionally important role in the transfer of cultural values from the Adriatic to the Aegean coastal communities and vice versa, as well as in the spread of those values in the interior of the Balkan Peninsula. However, at the same time, the lake region in some cases shows a dose of conservatism and continuity in the nurturing of local traditions, even in the turbulent period of transition from prehistory to history.

Keywords: Ohrid-Prespa region, archaeology, symbolic paradigms, religion, ideology, mythology, Iron Age, Early Antiquity

Изјавувам дека докторскиот труд е оригинален труд што го имам изработено самостојно.

Своерачен потпис на докторандот

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'M. G.', with a long horizontal stroke extending to the right.

Изјавувам дека електронската верзија на докторскиот труд е идентична со отпечатениот докторски труд.

Потпис на авторот, с.р

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'M. G.', with a long horizontal stroke extending to the right.

СОДРЖИНА

ТОМ I: Текст

ПРЕДГОВОР	11
I. ТЕОРИСКО-МЕТОДОЛОШКА РАМКА НА ИСТРАЖУВАЊЕТО	14
1. Идентификување на истражувачкиот проблем	14
2. Теориско-методолошка рамка за остварување на истражувањето	15
2.1. Дефинирање на предметот на истражување и целите на истражувањето	15
2.2. Теориски принципи и постулати на истражувањето	16
2.2.1. Контекстуална археологија	17
2.2.2. Херменевтика	19
2.2.3. Семиотика и семиотичка археологија	20
2.2.4. Архетипови и архетипски слики	21
2.2.5. Симболизам, општество, религија	23
3. Избор на методи за исполнување на истражувачките цели	25
4. Научен придонес на истражувањето и очекувани резултати	26
II. ОПШТА КОНТЕКСТУАЛНА РАМКА НА ИСТРАЖУВАЊЕТО	28
1. Географско-еколошки контекст	28
2. Социо-економски контекст	32
2.1. Шумарство	35
2.2. Лов и риболов	37
2.3. Земјоделство	41
2.4. Сточарство	42
2.5. Керамичарство	44
2.6. Рударство и металургија	45
2.7. Трговија и пари	47
2.8. Развојот на социо-економските услови и односи на локалните заедници согледан преку погребувањата	48
3. Историски контекст	69
3.1. Етнички идентитет на населението во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е.	76
3.1.1. Бриги	78
3.1.2. Енхелејци	82
3.1.3. Дасарети	86
3.1.4. Определување на жителите на езерскиот регион во пошироки етнички, јазични и културни рамки	89

III. СИМБОЛИ НА ПРИРОДНИТЕ ЕЛЕМЕНТИ	99
1. Луѓе-јагули	99
2. Символи на водата и на хтонскиот принцип	109
2.1. Геометриски симболи на водата	109
2.2. Зооморфни симболи на водата и на хтонскиот принцип	113
2.2.1. Барски птици	113
2.2.2. Змија	114
2.2.3. Говедо	134
2.2.4. Морски коњ	137
3. Символи на Сонцето и небескиот принцип	137
3.1. Геометриски симболи на Сонцето и на небескиот принцип	137
3.1.1. Тркало со крстообразни спици	138
3.1.2. Розети на Сонцето, Зората и Цветето на животот	139
3.1.3. Македонскиот штит, вртешката и кругот на вечноста	156
3.2. Зооморфни симболи на Сонцето и небескиот принцип	162
3.3. Антропоморфни симболи на Сонцето и небескиот принцип	163
4. Комбинирани симболички слики на Космосот	167
4.1. Геометриски мотиви на мат сликаната грнчарија од железното време	167
4.2. Симетричниот пар лавови, космичката оска и природниот поредок	170
4.3. Македонскиот тип фибули од раната антика како симболичка претстава на небесниот свод и дневната патека на Сонцето	190
4.4. Градот Лихнид	201
IV. СИМБОЛИ НА ЖЕНСКИОТ ПРИНЦИП	205
1. Змијонога божица	207
2. Божица со пар симетрични кучиња	223
3. Птичја божица	244
3.1. Божица со пар симетрични птици	245
3.2. Божица која држи птица	250
V. СИМБОЛИ НА МАШКИОТ ПРИНЦИП	273
1. Итифалички бог	274
1.1. Гроздовидни приврзоци	274
1.2. Наследници на итифаличкиот бог од железното време до раноримскиот период	282
1. 2. 1. Возрасен машки лик во клечечка т.е. згрчена поза со откриени гениталии	283
1. 2. 2. Млад машки лик во исправена положба со откриени гениталии	289

1. 2. 3. Конкретни машки божества во езерскиот регион во времето на антиката	301
2. Симболички манифестации на војничкиот идентитет	309
2.1. Ликовни претстави на војни од езерскиот регион	310
2.1.1. Бронзен шлем од Гроб VIII во Требениште	310
2.1.2. Керамички сад од Гроб X во Требениште	319
2.1.3. Надгробен споменик од Требенишко Кале	319
2.1.4. Прстени	320
2.1.5. Појасна тока од Долно Селце	321
2.2. Војничката идеологија кај старобалканските народи	334
3. Зооморфни симболи на машкиот принцип	336
3.1. Овен	336
3.2. Јарец	348
3.3. Петел	349
3.4. Грифон	351
4. Средновековни и нововековни симболи на машкиот принцип	352
4.1. Итифалички споменик од манастирот Свети Наум кај Охрид	353
4.2. Пагано-словенска топонимија во езерскиот регион	354
4.3. Селски слави во Преспанскиот Регион	357
4.4. Сликарството во црквата „Свети Ѓорѓи“ во Курбиново	359
4.5. Охридското христијанство наспроти лихридското паганство	361
VI. СИМБОЛИ НА СМРТТА И ПРЕОБРАЗБАТА	363
1. Погребни форми	363
2. Погребни ритуали	366
2.1. Инхумација и кремација	368
2.2. Останати аспекти на погребната церемонија	381
3. Гробни прилози	384
3.1. Хронолошки преглед на правилата за приложување гробни дарови во езерскиот регион во текот на првиот милениум пр. н. е.	384
3.2. Садови	387
3.3. Двојноспирални фибули и двојна секира	402
3.3.1. Двојноспирални (наочарести) фибули	402
3.3.2. Двојна секира	409
3.4. Македонски бронзи	418
3.5. Килибарни и стаклени мониста	421
3.5.1. Килибар	421
3.5.2. Стаклени мониста	424

3.6. Златни погребни маски, ракавици, сандали и други апликации	432
3.6.1. Наоди од езерскиот регион	432
3.6.2. Непосредни аналогии	433
3.6.3. Глобални аналогии	436
3.6.4. Досегашни согледувања за златните погребни апликации од архајскиот период во Македонија	438
3.6.5. Наши согледувања за симболиката на златните погребни апликации од архајскиот период во езерскиот регион и во Македонија	442
3.7. Прстенести обетки во облик на ритон со зооморфни и антропоморфни протоми	475
VII. СВЕТИЛИШТА, РИТУАЛНИ ГОЗБИ И ДРУГИ СИМБОЛИ НА ЗАЕДНИШТВОТО	480
1. Светилишта и храмови	480
1.1. Охрид	481
1.2. Симица	483
1.3. Остров Свети Ахил	483
2. Ритуална гозба	484
2.1. Ритуали со ритони (рогови за пиење)	487
2.2. Куки како гозбени реквизити	491
2.3. Светиот пијалак и употребата на психоактивни супстанции	494
2.4. Социо-политички аспекти на комуналната гозба и симпозиумот	497
3. Музика и танц	499
4. Колективни игри	501
РЕЗИМЕ	504

ТОМ II: Ликовни прилози и библиографија

КАРТИ (1 - 8)

ТАБЛИ СО ИЛУСТРАЦИИ (I - CCXX)

КАТАЛОГ НА ИЛУСТРАЦИИ 513

БИБЛИОГРАФИЈА 576

СИМБОЛИЧКИТЕ ПАРАДИГМИ
ОТСЛИКАНИ ВО МАТЕРИЈАЛНАТА КУЛТУРА
НА ОХРИДСКО-ПРЕСПАНСКИОТ РЕГИОН
ВО I МИЛЕНИУМ П.Н.Е.

ТОМ I

ТЕКСТ

ПРЕДГОВОР

Првата четвртина на 21 век беше одбележана со значајни достигнувања во истражувањето и интерпретацијата на културното наследство на Охридско-Преспанскиот Регион, зацврстувајќи ја неговата важна позиција во македонската, балканската, но и светската археологија. Почнувајќи од археолошките истражувања на најстарите културни слоеви во возвишениот стар дел на Охрид и на неколкуте предисториски живеалишта на охридските езерски брегови, преку заокружувањето на повеќедецениските ископувања на мистичниот преспански остров Голем Град во две монографски изданија, откривањето на комплексната раноантичка некропола кај Гимбабица во ридските пазуви на Горна Преспа, големата мултилатерална изложба по повод 100-годишнината од откривањето на прочуената Требенишка некропола, па сè до најнеодамнешните извонредни откритија од архајскиот период кај Кореша во 2024 година - регионот на Дасаретските Езера повторно се пробива во фокусот на светската археолошка јавност.

Впечатливо е што сите овие откритија се опфатени целосно или делумно со времето на првиот милениум пр. н. е., рефлектирајќи ги големите културни процеси и промени што на Средниот Балкан ги донел преминот од доцното бронзено кон раното железно време, потоа преминот од предисторијата кон историјата и следствено на тоа - исчезнувањето на локалните раноантички кралства и интеграцијата на нивните територии и нивното население во големите глобализациски империи на македонските и римските цареви. Поради својата уникатна географска положба, како крстосница помеѓу македонскиот, пајонскиот, епирскиот и илирскиот културен круг, Охридско-Преспанскиот Регион се наметнува како одлична „студија на случај“ за одвивањето на таквите процеси во поширокиот среднобалкански регион. Надоврзувајќи се на проучувањето на овие процеси во студиите на нашите претходници (и тоа пред сè од културно-историски и социо-економски аспект), со овој труд ние ќе се обидеме да ги анализираме и од една религијско-идеолошка перспектива – овозможена благодарение на „методот на симболичка анализа“.

Следејќи ги современите текови на археолошката теорија, надоградена со повеќедеценискиот и интердисциплинарен напредок на хуманистичките науки, нашата цел ќе биде да ги идентификуваме, анализираме и интерпретираме симболичките

парадигми кои го условиле културниот развој на Охридско-Преспанскиот Регион во првиот милениум пр. н. е.

Но, пред да преминеме кон главните делови на нашиот труд, неопходно е на самиот почеток да ги дефинираме неколкуте основни географски, хронолошки и културолошки поими кои се наоѓаат во неговата основа, па оттука се содржани и во неговиот наслов:

1. Под „Охридско-Преспански Регион“ ја подразбираме територијата околу Охридското Езеро, Големото и Малото Преспанско Езеро и некогашното Маличко Езеро. Притоа, таа ги опфаќа: Охридско-струшката, Преспанската, Билиштанската и Корчанската Котлина, оградени од околните планини. Овој регион во нашиот труд ќе го нарекуваме и „Охридско-Преспанско-Малички“ или „езерски“ регион чиито географските граници ќе бидат подетално објаснети во неговата втора глава.

2. При спомнувањето и обработката на археолошките наоди од Охридско-Преспанскиот Регион и неговите соседни области, покрај нивното попрецизно микро-географско дефинирање, ќе се трудиме да понудиме и нивна хронолошка определба. Притоа, ќе ја користиме следната хронолошка скала: рано железно време (10 - 9 век пр. н. е.), полно железно време (8 - 7 век пр. н. е.), доцно железно време или архајски период (6 - 5 век пр. н. е.), класичен период (5 - 4 век пр. н. е.) и хеленистички период (3 - 1 век пр. н. е.). Првите два периоди ги сметаме за предисториски, третиот за протоисториски, а пак последните два за историски - во рамки на периодот на раната антика.

3. Охридско-Преспанскиот Регион се наоѓа на самата тремеѓа помеѓу пошироко, дефинираните региони кои во минатото (а првите два и денес) се именувани како Македонија, Епир и Илирија. Меѓутоа, според аргументите кои ќе стануваат сè поевидентни во натамошните глави на трудот, сметаме дека тој со полно право може да се смета за најзападната област на „македонскиот“ или „македонско-пајонскиот“ културен круг на железното време и раната антика. Притоа, под „културен круг“ подразбираме културолошко *koiné*, односно мрежа составена од повеќе поединечни етноси или народности кои во изразена мера споделуваат одредени културни вредности (религиски, јазични, економски, социјални, политички итн.). Веројатно, како главен предуслов за конституирањето на таквиот културен круг се наметнува географијата. Во случајот се работи за регионот Македонија, кој во најпроста смисла може да се дефинира според речните сливови на реките Бистрица, Вардар и Струма, насочени кон Егејското Море. Притоа, областа е оградена од соодветни планински венци: на запад од Динаридските Алпи (сегментот помеѓу Шара и Пинд), на југ од Олимп, на исток од Рилско-родопскиот планински венец и на север од Скопска Црна Гора. Нашиот Охридско-Преспански Регион се совпаѓа со самата западна граница на Македонија и тоа навлегувајќи во сливовите на реките Дрим, Шкумба и Девол, преку кои Македонија остварува комуникација со Епир и Илирија. Согласно тоа, Охридско-Преспанската езерска област го претставува просторот каде што се случува културната размена помеѓу трите посочени балкански региони.

За крај, уште неколку технички забелешки.

Текстуалната содржина на трудот е организирана во 7 основни глави, дополнително поделени на поглавја и потпоглавја кои заокружуваат определена тематска целина. Овој корпус е дополнет со богат илустративен материјал кој се состои од 8 географски карти и 220 табли со илустрации, придружени со соодветен каталог. Изнесените анализи, размислувања и согледувања во трудот се засноваат на теории, методи, податоци и информации добиени од над 1 200 библиографски единици и извори. Тие се организирани во посебен сегмент наречен „Библиографија“, по азбучен ред, со соодветни библиографски податоци (автор, наслов на трудот, односно изданието, место, издавач и година на издавање). Притоа, во рамки на нашиот текст, на нив се повикуваме преку фусноти. За таа цел користиме скратена форма на референцирање, која се состои од презимето на авторот и годината на издавање на неговото дело, преку кои тоа дело се поврзува со соодветната библиографска единица или извор дадени во сегментот „Библиографија“. На конкретни делови од еден труд се повикуваме преку наведување на соодветните страници. Скратените форми на дигиталните извори се означени со курзив, а вообичаено (доколку не е наведен автор) се состојат од клучен збор поврзан со изворот и годината на објавување.

I. Теориско-методолошка рамка на истражувањето

Регионот околу Охридското и Преспанското Езеро се издвојува како посебна географска и културна целина во рамки на Среден Балкан што се карактеризира со богата хидрографија и висок планински релјеф. Ваквиот специфичен геоморфолошки амбиент имал клучно влијание во културниот развој на човековите заедници кои живееле на овој простор. Од друга страна, местоположбата на регионот во пошироки балкански рамки му определиле улога на крстосница каде се судирале различни културни влијанија од запад и исток, север и југ. Всушност, ваквата улога на Охридско-Преспанскиот Регион добила јасен израз во текот на I милениум пр. н. е., кога тукашните заедници преминувале од предисторискиот во историскиот културен стадиум и била воспоставена познатата комуникациска траса на „Кандавискиот пат“, односно подоцнежната Виа Игнација.

Значајната улога на Охридско-Преспанскиот Регион во културно-историските текови на I милениум пр. н. е. може да се согледа преку богатите археолошки наоди кои потекнуваат од локалитети како што е архајската некропола кај Требениште,¹ месностите Плаошник, Дебој и Горна Порта во стариот дел на градот Охрид,² островот Голем Град во Преспанското Езеро,³ гробниците изделкани во карпа кај с. Селце,⁴ тумулите кај Куч-и-Зи и Барч⁵ и низа други археолошки пунктови во овој регион.

Материјалната култура на Охридско-Преспанскиот Регион во текот на I милениум пр. н. е. била обработувана од голем број автори, продуцирајќи во изминатите стотина години значајни трудови поврзани со разни научни прашања кои се однесуваат на оваа тема. Сепак, и покрај веќе едновековниот научен интерес за културните вредности на заедниците кои егзистирале во овој регион пред повеќе од два милениуми, сè уште постојат голем број отворени археолошки прашања кои го чекаат својот одговор.

1. Идентификување на истражувачкиот проблем

Од прегледот на досегашната литература поврзана со културните текови и развој на Охридско-Преспанскиот Регион во наведениот период, може да се согледа дека во научните кругови главно преовладувале, и сè уште преовладуваат, две прашања: *На кои трговски и поопшти културни врски упатува материјалната култура од регионот во однос на далечните „цивилизациски“ и занаетско-производствени центри? Кои биле*

¹ Stibbe 2003; Ardjanliev et al. 2018.

² Кузман и Димитрова 2010; Кузман и Почуча Кузман 2014; Арџанлиев 2013; Битракова-Грозданова 2017; Бабамова и Кузман-Додевска 2021.

³ Битракова-Грозданова 2011; Битракова-Грозданова 2015.

⁴ Сeka 1985.

⁵ Andrea 1976a.

етничките носители на таа материјална култура? Сметаме дека на сметка на овие прашања неправедно е запоставено и едно трето прашање: Кои биле идеолошко-религиските и симболички парадигми што ја обликувале културата на луѓето населени во Охридско-Преспанскиот Регион во текот на I милениум пр. н. е.?

Иако современата археолошка теорија сè повеќе ја нагласува важноста на духовната култура и симболичките значења во проучувањето на древните култури, ова прашање од досегашните истражувачи е третирано релативно површно и сведено е на одговори во форма на концепции кои се надминати од современата научна методологија. Помал број проучувачи понудиле и посуштествени анализи, но тоа главно се поединечни статии фокусирани кон прашања од потесен научен интерес.⁶ Со цел реализирање на едно посеопфатно и посистематично истражување на симболичките парадигми кои ја обликувале културата на Охридско-Преспанскиот Регион во овој период, првенствено е потребно да се определи соодветна теориско-методолошка рамка која ќе послужи како стабилна основа за спроведување на таквото истражување. Во оваа глава ќе се обидеме да презентираме една таква теориско-методолошка рамка, којашто ќе ја применуваме, а на моменти и прошируваме, во понатамошните глави на овој труд.

2. Теориско-методолошка рамка за остварување на истражувањето

Определувањето на теориско-методолошка рамка за секое научно истражување се состои од три етапи: 1) дефинирање на предметот на истражување и целите на истражувањето; 2) поставување на теориските принципи и постулати на истражувањето; и 3) избор на методи за исполнување на зацртаните истражувачки цели.

Во продолжение ќе се обидеме да ги образложиме овие три етапи и тоа во контекст на истражувањето на симболичките парадигми во културата на Охридско-Преспанскиот Регион во I милениум пр. н. е.

2.1. Дефинирање на предметот на истражување и целите на истражувањето

По идентификувањето на истражувачкиот проблем, т. е. прашање, следен чекор е определувањето на предметот на проучување, односно материјалот кој ќе биде истражуван и неговите просторни и временски граници. Овие граници мора да бидат избрани внимателно со цел да заокружуваат одреден просторен и хронолошки контекст кој јасно може да се дефинира. Во однос на поставениот истражувачки проблем, предмет на истражување ќе бидат сите археолошки наоди и историски податоци кои потекнуваат од Охридско-Преспанскиот Регион, а се однесуваат на I милениум пр. н. е.

Оправданоста на нашата определба Охридско-Преспанскиот Регион да биде просторна рамка на истражувањето се темели врз фактот што тој претставува единствена геоморфолошка целина. Дефинирана на еден попрецизен начин, оваа просторна целина го опфаќа ареалот околу Охридското, Преспанското и некогашното Маличко Езеро, како и

⁶ Како на пример: Theodossiev 1998; Theodossiev 2000; Gergova 2006; Чаусидис 2010; Чаусидис 2012; Verger 2014; Babić 2018a; Станковска-Sамали 2019 и други.

горните текови на реките Црн Дрим и Девол, односно Охридско-струшката, Преспанската Котлина и Котлина, заедно со околните планински масиви (поопширно на ова прашање ќе се осврнеме во втората глава на овој труд).

Хронолошката рамка определена за истражувањето (I милениум пр. н. е.) го опфаќа периодот од почетоците на железното време до воспоставувањето на римската власт на овие простори. Оправданоста за една ваква хронолошка рамка се базира врз темелните промени во културата и начинот на живот што ќе се случат во двата споменати периоди,⁷ одразувајќи две хронолошки точки помеѓу кои може да се следи органски и континуиран развој на локалната култура (поопширно за ова прашање во втората глава на овој труд).

Откако го дефиниравме предметот и границите на истражувањето, потребно е да ги определиме неговите цели, односно што треба да исполниме со него. Во истражувањето на симболичките парадигми отсликани во некоја мината култура, сметаме дека првата цел се состои во нивното идентификување, потоа анализирање и на крајот и интерпретирањето во соодветен контекст.

Според тоа, главните истражувачки цели на овој труд се:

Идентификација, анализа и интерпретација на основните симболички парадигми кои ја обликувале културата на Охридско-Преспанскиот Регион во текот на I милениум пр. н. е.

Успешноста во исполнувањето на секоја од овие цели зависи од конкретните логичко-методолошки постапки кои ќе бидат применети при нивната реализација. Но, неопходно е пред тоа да се определат и научните принципи и теориските постулати кои ќе бидат поставени во срцевината на истражувањето, давајќи му цврста основа и јасна насока на развој.

2. 2. Теориски принципи и постулати на истражувањето

Покрај генералните истражувачки принципи на вистинитост, објективност и етичност, секоја потесна област на научен интерес со себе носи и свои специфични теориски принципи и постулати. Кога во прашање е истражувањето на симболичките вредности на материјалната култура од минатите епохи, ниту една од големите археолошки теории кои досега биле развиени од археолошките теоретичари не понудила поголем простор за такви истражувања од пост-процесуалната т. е. контекстуална археолошка теорија, којашта првично почнала да се развива во последните две децении на 20 век и продолжува со тој свој развој до ден-денес.⁸ Според овие понови текови во археолошката теорија, материјалната култура со себе секогаш носи и одредени

⁷ Општо за културните промени во Македонија во текот на железното време: Митревски 2013, 214-249. Општо за културните промени во Македонија во текот на римскиот период: Јованова 2013.

⁸ За развојот на археолошката теорија: Olsen 2009; Babić 2018b.

симболички значења кои археолозите не смеат да ги игнорираат, туку треба активно да се стремат да ги интерпретираат. Како што вели Џ. Роб во еден свој труд: *„Прашањето не е дали можеме да ги откриеме симболите археолошки, туку дали воопшто можеме да откриеме нешто културно, а тоа да не биде симболично“*.⁹ Во продолжение ќе ги дефинираме основните постулати на пост-процесуалната, т. е. контекстуална археолошка теорија кои ќе ги земеме како основа на нашето истражување.

2.2.1. Контекстуална археологија

За определување на темелните археолошки постулати на нашето истражување, се повикуваме на еден од најистакнатите претставници и пионери на пост-процесуалната, т. е. контекстуална археологија, англискиот археолог Јан Ходер, кој во една прилика ќе напише:

1. *„Возможно е да се оди подалеку од непосредните физички употреби и ограничувања на предметите до поапстрактните симболички значења.“*
2. *„Иако материјалната култура е секогаш конституирана значенски, може да ѝ се даде концептуално значење на различни начини.“*
3. *„Но, намерите не ги исцрпуваат значењата на предметите. Тоа е затоа што може да има концептуални значења кои не се препознаени од страна на создавачите и корисниците на предметите.“*
4. *„Според тоа, симболичките значења на артефактите не се целосно произволни бидејќи се ограничени во контексти.“*¹⁰

Ние целосно се согласуваме со овие четири формулации на Ходер кои всушност ќе го претставуваат темелот на нашиот теориски пристап во ова истражување. Овој модел на Ходер ни појаснува дека интерпетациите на симболичките значења на материјалната култура која ја истражуваат археолозите воопшто не се произволни, туку се условени од контекстот во кој таа материјална култура се создавала, користела и развивала. Тоа значи дека едни исти предмети може да имаат сосем поинаква вредност и значење во различни културни контексти. Оттука, доколку сакаме нивно посеопфатно интерпретирање, мораме да водиме грижа за нивниот контекст, кој пак во суштина претставува наслојување на широк спектар од различни контексти: археолошки контекст на откривање, културен контекст, историски контекст, еколошки контекст, социјален и економски контекст итн.

Она што особено го цениме кај Ходер се неговите согледувања за постоењето на т.н. „непрепознаени“ и „ненамерни“ значења, кои во суштина сметаме дека произлегуваат од потсвесните содржини на луѓето, спротивно на „препознаените“, односно свесните значења кои се испраќаат со намера и се резултат на „општествен договор“. Токму „непрепознаените“ и „ненамерните“ значења се можеби најзначајниот семиотички фактор заслужен за промените во значењето на културните пројави, односно претставуваат

⁹ Robb 1998.

¹⁰ Hodder 1992, 10-14.

„двигатели“ или, подобро речено, „иницијатори“, на културните промени. Ходер уште ќе напише: *„Поради непрепознаените и ненамерните значења и последици од дејствието, потребно е постојано следење и интерпретирање на дејствието. Така, целото човечко дејствување е креативно и интерпретативно. Општите правила треба да се интерпретираат во однос на контекстот на ист начин како што археолозите треба да ги интерпретираат генерализациите во однос на контекстите што ги проучуваат. И во двата случаи, значењата не се очигледни сами по себе. Тие не можат пасивно да се апсорбираат. Тие треба активно да се конструираат.“*¹¹ Сметаме дека препознавањето од страна на археолозите на „непрепознаените“ и „ненамерни“ симболички значења кои ги носи материјалната култура создава потреба за интердисциплинарно надградување на археолошките интерпретативни модели со концепти од семиотиката и психологијата, кон што поопширно ќе се осврнеме понатаму во оваа глава.

Покрај Ходер, тука мораме да истакнеме дека нашите сфаќања за археолошкото истражување на симболичките манифестации во минатото во голема мера се одразени и во трудовите на американскиот археолог Роберт В. Прусел, пред сè во неговите обиди за хармонизирање на современата археолошка теорија со семиотиката на американскиот филозоф Чарлс Сандерс Пирс (види натаму).

И покрај тоа што пост-процесуалните теориски тенденции во археологијата главно се сметаат како продукт на археологиите на северноатлантските земји, мора да се истакне дека слични идеи во релативно исто време се појавуваат и во балканските археологии, иако со помал интензитет. Уште во 1984 година, српскиот археолог Александар Палавестра, во однос на феноменот на „кнежевски погребувања“ во балканското железно време, ќе го посочи клучниот аспект на интердисциплинарност кој е својствен за современата археологија: *„Појавата на кнежевските гробови на подрачјето на Централниот Балкан го означува она поле на археолошките истражувања каде аналитичката, синтетичката и компаративната археологија непосредно се сретнуваат со методологијата и задачите на социјалната и културната антропологија. ... Промените во моделот на праисториските култури, кои се одразуваат и потврдуваат во типологијата на кнежевските гробови, се поврзани со оние процеси кои археологијата ја приближуваат до широките и комплексни проучувања на планот на културната и социјалната антропологија.“*¹² Во истото време, неговиот бугарски колега Иван Маразов ќе започне со семиотичка интерпретација на археолошките наоди од тракискиот културен круг, нешто што подоцна самиот тој ќе го формулира на следниот начин: *„Семантичката анализа на делата од античката уметност е секогаш еден вид идеолошка реконструкција. Ќе ги користам принципите развиени од модерната културна антропологија и, пред сè, методите на структурализмот и семиотиката“.*¹³ Еден од најплодните семиотички археолози на Балканот е несомнено Никос Чаусидис. Овој

¹¹ Hodder 1992, 13- 14.

¹² Палавестра 1984, 93.

¹³ Маразов 2015, 3. Исто така види и Маразов 1991; Маразов 1992; Маразов 1999; Маразов 2021.

македонски археолог ќе започне со своите иконографски и семиотички проучувања и интерпретации на археолошки предмети и појави уште кон крајот на 80-тите години од минатиот век, за потоа опширно да го изложи својот теориско-методолошки модел за вакви истражувања во 1994 година, под називот „Метод на симболичка анализа“.¹⁴ Токму делата на Чаусидис, покрај оние на Ходер и Прусел, ќе го претставуваат третиот археолошки столб на теориско-методолошката основа на нашето истражување.

2.2.2. Херменевтика

Претходно изнесените постулати на контекстуалната археологија, колку и да се чинат револуционерни за развојот на археолошката теорија, сепак во суштина претставуваат задоцнето достигнување од страна на археолозите на едно теориско рамниште кое филозофијата на хуманистичките науки го изградила речиси еден век порано во форма на т.н. „херменевтика“. Овој филозофски правец, во својата современа форма, бил развиен главно благодарение на делата на германскиот филозоф Вилхелм Дилтај (1833-1911). Поставувањето на интерпретацијата во фокусот на хуманистичките науки, разликувањето на „намерни“ и „ненамерни“ значења и примената на индуктивниот метод за определување на контекстот кој ќе ни овозможи да ги интерпретираме „изразите на животот“, како што е материјалната култура, се поими и концепти веќе обработени во делата на Дилтај. Ваквиот заклучок ќе го илустрираме со неколку извадоци од еден негов доцнежн есеј насловен „Разбирањето на другите личности и нивните изрази на животот“, оригинално напишан околу 1910/1911 година. Дилтај пишува:

„Методот кој преовладува во хуманистичките науки е оној на разбирање и интерпретација. Во овој метод, сите функции се спојуваат. Ги содржи сите вистини на хуманистичките науки. Во секоја точка, разбирањето отвора еден свет.

.....

Во овој домен [на историјата] даденото секогаш се состои од изрази на животот; тие се јавуваат во светот на сетилата и се израз на нешто духовно, последователно овозможувајќи ни да се запознаеме со второто. Под „изрази на животот“ овде не мислам само на оние изрази зад кои стои намера нешто да значат или означуваат, туку и оние што, без да бидат наменети како израз на нешто духовно, тоа ни го прават разбирливо.

....

Формата на разбирање: индукција која извлекува, од делумно утврдени делови, контекст што ја определува целината.“¹⁵

¹⁴ Чаусидис 1994, 7-67.

¹⁵ Dilthey 1977, 121-144.

2.2.3. Семиотика и семиотичка археологија

„Сето расудување е толкување на знаци од некаков вид.“

Ч. С. Пирс.¹⁶

Целта на контекстуалната археологија како интерпретација на значењето на материјалната култура од минатите епохи, не би била возможна без развојот на семиологијата т. е. семиотиката како научна дисциплина. Современиот развој на оваа наука за знаците и начините на кои се создава и восприема значењето, може да се следи наназад до делата на двајца автори на преодот помеѓу 19 и 20 век: швајцарскиот лингвист Фердинанд де Сосир (1857-1913) и американскиот филозоф и математички логичар Чарлс Сандерс Пирс (183 -1914).¹⁷

Според „семиологијата“ на првиот од нив, кој тргнал од позиција на лингвист, знакот преку кој се пренесува значењето се состои од два дела: означител и означеник. Притоа, „означителот“ се однесува на конкретната форма на израз, додека пак „означеникот“ се однесува на концептуалната содржина која треба да се пренесе преку знакот. Според Ф. де Сосир, значењето на знаците е предмет на „општествен консензус“ и има постојано место во структурата на даден семиолошки систем, како што е на пример јазикот. Според Де Сосир, знаците главно постојат во апстрактниот свет, со што нивното создавање претставува арбитрарен процес, со некои ретки исклучоци. Неговите идеи дека значењето на знаците е условено од нивната позиција во поголемата структура на семиолошкиот систем ќе доведе до развој на „структурализмот“, како еден од главните теориски концепти кој ќе одбележи добар дел од развојот на хуманистичките науки во 20 век. Не помалку заслужен за развој на структурализмот ќе биде и францускиот антрополог Клод Леви-Строс (1908-2009), кој идеите на Фердинанд де Сосир ќе ги инкорпорира во своите антрополошки теории, што пак ќе има директно влијание врз археологијата. Меѓутоа, современите археолошки текови на пост-процесуализмот и контекстуализмот главно ги отфрлаат заклучоците на Де Сосир, прифаќајќи го постструктуралистичкиот пристап дека знаците немаат едно постојано значење, туку дека нивното значење е флуидно, така што тие, во принцип, можат да имаат повеќе значења.

Во релативно исто време со Де Сосир, а притоа независно од него, американскиот филозоф и математички логичар Чарлс Сандерс Пирс доаѓа до, според нас, покомплетно концептуализирање на семиотичкиот процес.¹⁸ Според неговата „семиотика“, процесот на пренесување значење се состои од три дела: знак, објект и интерпретант. Првите два дела, „знак“ и „објект“, се во суштина исто што и „означителот“ и „означеникот“ на Де Сосир. Меѓутоа, третата компонента „интерпретантот“ го означува субјективниот однос на

¹⁶ Peirce 1998, 4.

¹⁷ Општо за развојот на семиотиката и различните семиотички модели, вклучително и оние на Ф. де Сосир и Ч. С. Пирс, види: Danesi 2008. За развојот на семиотиката и нејзината примена во археологијата, види: Preucel 2006.

¹⁸ Peirce 1998, 4-10.

набљудувачот т. е. учесникот во семиотичкиот процес кон врската знак-објект. Со тоа, „интерпретантот“ има улога на фактор на променливост во восприемањето, интерпретацијата и разбирањето на врската знак-објект. На тој начин, знаците можат да имаат повеќе значења во исто време, зависно од интерпретантот (и контекстот во кој тој се наоѓа), односно неговиот субјективен однос кон нив, со што се решава проблемот на повеќезначноста кој беше својствен за моделот на Де Сосир.

Дополнително, Ч. С. Пирс разликува три видови знаци: икони, индекси и симболи. Иконите се знаци кои своето значење го пренесуваат преку формална сличност со објектот. Индексите се знаци кои своето значење го пренесуваат врз основа на причинско-последична врска помеѓу знакот и објектот. Симболите, пак, се знаци чие значење е културно специфично, односно културно условено и произлегува како резултат на „општествен консензус“. Воведувањето на „иконите“ и „индексите“ како видови на знаци е уште еден генијален елемент во семиотичката теорија на Ч. С. Пирс, бидејќи поставува врска помеѓу знаците и физичкиот свет, за разлика од целосно апстрактното разбирање на знаците според Де Сосир - што во Пирсовиот модел е резервирано за „симболите“. Притоа, повеќето знаци претставуваат амалгами, кои истовремено можат да се толкуваат иконично, индексно и симболично, во зависност од нивната форма, употреба и намена. Врската на знаците со природниот свет, на иконично и индексно ниво, им овозможува на семиотичарите да допрат до некои од нивните потенцијални значења, дури и кога културниот контекст не е потполно или доволно јасен и тоа со цел да се даде посеопфатна интерпретација. Ова претставува голема придобивка за археолозите-семиотичари, особено за оние кои се занимаваат со проучување на предисториските и протоисториските културни средини - како што е и случајот со нашиот труд. Во суштина, ние се согласуваме со мислењето на американските археолози Роберт В. Прусел и Александер А. Бауер, кои сметаат дека семиотичкиот модел на Ч. С. Пирс е по погоден за археолошки интерпретации отколку оној на Ф. де Сосир, нудејќи им на археолозите *„единство на ниво на логичко расудување (метапрагматично ниво) и неединство на ниво на интерпретативна теорија“*.¹⁹

2.2.4. Архетипови и архетипски слики

Како што беше споменато претходно, покрај „намерните“ и „препознаените“ значења кои се создаваат и восприемаат свесно од страна на учесниците во семиотичкиот процес, тие не ги исцрпуваат сите значења на знаците т. е. предметите од материјалната култура. Всушност, тие секогаш имаат потенцијал да комуницираат и со одредени „ненамерни“ или „непрепознаени“ значења. Во археологијата, ова беше посочено од Ј. Ходер кој изгледа се надоврзува на речиси еден век постарите идеи на херменевтикот В. Дилтај. Од трудовите на Ч. С. Пирс видовме дека начинот на кој еден знак ја реализира својата комуникациска функција е условен од субјективниот однос на „интерпретантот“. Односно, разбирањето на врската знак-објект зависи од состојбата на умот на оној кој во

¹⁹ Preucel & Bauer 2001.

текот на семиотичкиот процес ја набљудува врската знак-објект. Со сето ова, ние веќе ги допираме психолошките аспекти на создавањето и разбирањето на „значењето“. Евидентното постоење на „ненамерни“ и „непрепознани“ значења нè наведува и кон истражување на категоријата „потсвест“, за која сметаме дека може да има суштинско влијание во создавањето и разбирањето на ваквите значења. Како најсоодветна психолошка теорија која ја објаснува улогата на потсвеста во семиотичкиот процес ја сметаме теоријата за архетиповите, оригинално формулирана од швајцарскиот аналитички психолог Карл Густав Јунг (1875-1961).

Според Јунг, архетиповите се несвесни психолошки манифестации на инстинктите, кои заедно со нив го формираат колективното несвесно: „... во несвесното наоѓаме и квалитети кои не се индивидуално стекнати, туку се наследени, на пример, инстинкти како импулси за извршување на дејствија од неопходност, без свесна мотивација. Во овој „подлабок“ слој ги наоѓаме и априори вродените форми на „интуиција“, имено архетиповите на перцепција и сфаќање, кои се неопходни априори одредници за сите психички процеси. Како што неговите инстинкти го принудуваат човекот на специфичен човечки начин на постоење, така и архетиповите ги принудуваат неговите начини на перцепција и сфаќање според специфично човечки обрасци. Инстинктите и архетиповите заедно го формираат „колективното несвесно“.²⁰

Меѓутоа, овие архетипови не можат да се согледаат директно, туку само имплицитно преку симболичките идеи и претстави што ги произведуваат, наречени архетипски слики, преку кои потсвеста комуницира со свеста. Овие слики добиваат специфична форма под влијание на различни фактори од „внатрешниот“ и „надворешниот“ свет на човекот. Затоа, кога ги интерпретираме овие симболички манифестации, треба да бидеме претпазливи и секогаш да имаме на ум дека тие немаат постојано значење односно дека не се архетипови - сами по себе, туку нивни пројави под влијание на контекстот. Јунг ќе каже: „Ниту еден архетип не може да биде сведен на едноставна формула. Тоа е сад кој никогаш не можеме да го испразниме, ниту наполниме. Тој има само потенцијално постоење и кога зема одреден материјален облик, тоа веќе не е она што било. Тој опстојува низ епохите и бара постојано реинтерпретирање одново. Архетиповите се неуништивите елементи на потсвеста, но тие го менуваат својот облик постојано.“²¹

Покрај колективното несвесно, својствено за сите луѓе, несвесното на секој поединец го комплементира личното несвесно, формирано од лични психолошки содржини, искуства, мисли и чувства, односно е „составено од индивидуални и помалку или повеќе уникатни содржини“.²² Очевидно е дека културниот контекст игра клучна улога во формирањето на нашата личност, нашите идеи и нашите симболи, поради што Јунг во своето интервју за емисијата „Лице в лице“ на британскиот радиодифузен јавен

²⁰ Jung 1969, 129-138. Види и: Jung 1980, 3-53; Jung et al. 1988, 69.

²¹ Jung & Kerényi 2002, 116-117.

²² Jung 1969, 129-138.

сервис објаснува дека: „Ние сме обликувани преку образованието, преку влијанието на родителите, што секако не е секогаш лично. Тие имале предрасуди или биле под влијание на историските идеи или она што се нарекуваат доминанти, а тоа е еден од најодлучувачките фактори во психологијата. Ние не сме од денес или од вчера, ние сме од неизмерна старост“.²³

Во крајна инстанца, според Јунг, умот на луѓето има три нивоа: свест, лично несвесно и колективно несвесно.²⁴ Сите овие нивоа влијаат врз создавањето и разбирањето на знаците, па меѓу нив и на симболите, така што: „... кога се обидуваме да ги разбереме симболите, не само што се соочуваме со самиот симбол, туку се наоѓаме и пред целосноста на индивидуата што ги создала симболите. Тоа вклучува проучување на нејзиното културно потекло така што, во текот на процесот, се пополнуваат многу празнини во сопственото образование. За мене е правилно да го разгледувам секој случај како наполно нов случај за кој немам никакви познавања. Рутинските одговори може да бидат практични и корисни кога се занимаваме со површината, но итотом ги допреме виталните проблеми, веднаш преовладува животот и тогаш дури и најбрилијантните теоретски премиси стануваат бескорисни зборови.“²⁵

Сметаме дека изложените идеи на Јунг одлично ги комплементираат постулатите на контекстуалната археологија, на херменевтиката на Дилтај, но и на Пирсовата семиотика. Истовремено, Јунговата теорија за архетиповите нуди модел за разбирање на тоа како биолошките фактори и обрасците на спознавање својствени за сите луѓе можат, евентуално, да доведат до слични културни појави низ целиот свет, без потреба од некаков си надреден културен интелект. Всушност, Јунг нуди објаснување за тоа како луѓето, согледани на едно основно – биолошко ниво, се когнитивно еднакви помеѓу себе и тоа во кој било регион на планетата или во кое било време во историјата, односно во создавањето и разбирањето на значењата се водени од заеднички когнитивни процеси. Главната етичка поента од теоријата на Јунг е дека ниту една група луѓе на планетата не е когнитивно супериорна во однос на другите. Иако дискусијата за конкретниот начин на кој функционираат архетипските ментални процеси е во најголем дел сè уште во доменот на непознатото, сепак овој феномен им нуди можност на различни научни професии да „нурнат подлабоко“ во човековиот ум, и секоја од свој аспект, да ги унапредат своите знаења за механизмите на неговото функционирање.²⁶

2.2.5. Симболизам, општество, религија

Истражувањата на К. Г. Јунг и мноштво други проучувачи на човекот и неговите општества покажале дека елементите на потсвеста и симболите имаат своја највидлива манифестација во сферата на религијата и идеологијата. Објаснувајќи го овој феномен,

²³ Транскрипт од интервјуто: McGuire & Hull 1977, 424-439.

²⁴ Jung 1969, 139-158.

²⁵ Jung et al. 1988, 86.

²⁶ Eftimovski & Chausidis 2024.

Јунг во една прилика ќе напише: „Бидејќи постојат безброј нешта што се надвор од подрачјето на човековото сфаќање, постојано употребуваме симболички термини за да ги опишеме поимите што не можеме да ги дефинираме или целосно да ги сфатиме. Ова е една од причините поради кои сите религии употребуваат симболички јазик или слики.“²⁷

Всушност, интердисциплинарните проучувања на религијата покажуваат дека таа е основната идеологија на предисториските и архаичните заедници, па дури и дека стои во самата основа на човечноста. Антропологот М. Елијаде, во своите дела постојано го нагласува фактот дека човекот е повеќе homo symbolicus или homo religiosus отколку homo sapiens: „Бидејќи човекот е homo symbolicus, а сите негови активности вклучуваат симболизам, произлегува дека сите религиозни факти имаат симболички карактер. Ова секако е точно ако сфатиме дека секој религиски чин и секој култен објект цели кон мета-емпирииска реалност.“²⁸ Уште повеќе, Е. Диркем, „таткото на современата социологија“, смета дека „општествениот живот, во сите негови аспекти и во секој момент од неговата историја, евозможен само благодарение на обемниот симболизам“ и дека религијата е најфундаменталната социјална форма на човештвото: „Ако религијата изродила сè што е суштинско во општеството, тоа е затоа што идејата за општеството е душата на религијата.“²⁹

Надоврзувајќи се на сето ова, го посочуваме и мислењето на британскиот археолог Т. Инсол која смета дека религијата треба да има многу позначајно место во археолошките истражувања: „Треба да ѝ пристапиме на религијата како можна компонента во основата на целата употреба и значење на материјалната култура - не само како термин кој се применува за „ритуални предмети“. Инсол понатаму заклучува дека сериозното пристапување кон религијата од страна на археолозите, на теориско и методолошко ниво, останува „еден од последните фронтови на археолошките истражувања“.³⁰ Во таа насока е и нашиот труд.

Во оваа прилика, сметаме дека е потребно да понудиме и една дефиниција за тоа што подразбираме под поимот религија, пред сè согледана од еден социолошки или општествен аспект. Дефиницијата ќе ја позајиме од Е. Диркем:

„Религијата е унифициран систем на верувања и практики во однос на светите нешта, односно нешта издвоени и забранети - верувања и практики кои ги обединуваат во една единствена морална заедница наречена Црква, сите оние кои што се придржуваат до нив.“³¹

Притоа, системот на религијата се состои од повеќе посебни и релативно различни делови, наречени култови: „секоја хомогена група на свети нешта, или секое свето нешто од каква било важност, сочинува организациски центар околу кој гравитира збир

²⁷ Jung et al. 1988, 21.

²⁸ Eliade 1959, 95.

²⁹ Durkhem 1995, цитати на стр. 233 и 421.

³⁰ Insoll 2004.

³¹ Durkhem 1995, 44.

на верувања и обреди - култ сам по себе“.³² Исто така треба да се посочи дека религијата, односно религиозноста, одразува четири различни, но меѓусебно поврзани димензии: верување, поврзување, однесување и припаѓање. Овие димензии, пак, одразуваат различни психолошки процеси кај човекот: когнитивни, емоционални, морални и социјални.³³ Сите овие димензии можат да имаат (па и реално имаат) директно влијание врз формирањето на културата, а со тоа и врз материјалната култура која е во фокусот на археологијата.

Внесувајќи го принципот на контекстуалност во дискусијата за религијата, мора да се има во предвид дека таа и светите нешта коишто се во центарот на нејзиниот систем, постојано се менуваат и добиваат различни облици. Тие постојано се трансформираат во зависност од контекстот во кој ќе се најдат. Оттука, кога еден археолог се занимава со симболичките значења и религиските вредности на материјалната култура, од исклучителна важност е тој да го земе предвид нејзиниот контекст. Во нашиот случај, тргнувајќи со задачата на овој труд да претставиме теориско-методолошка рамка за истражување на симболичките парадигми во Охридско-Преспанскиот Регион во текот на I милениум пр. н. е., сметаме дека тука е потребно да внесеме уште еден теориски концепт наречен „*interpretatio indigena*“.³⁴ Овој концепт е аналоген на популарните *interpretatio graeca* и *interpretatio romana*, според кои древните Грци и Римјани ги идентификувале и интерпретирале божествата на „варварите“ врз основа на својот религиски систем. Но, *interpretatio indigena* значи дека и локалните заедници (условно „варварите“) на ист начин ги интерпретирале митско-религиските концепти и слики кои доспевале до нив од подалечните „цивилизациони центри“, согласно сопствениот автохтон религиски систем. Ова е важно затоа што во културата на Охридско-Преспанскиот Регион во I милениум пр. н. е. се нашле повеќе производи со одредени митско-религиски слики кои биле увезени од далечни производствено-занаетчиски центри. Согласно принципот *interpretatio indigena*, сметаме дека во иконографијата на овие производи, припадниците на локалната култура ги препознавале содржините на сопствениот митско-религиски систем. Но, тоа не ја исклучува можноста „туѓата“ иконографија и идеологија содржана во овие предмети да извршила повратно влијание врз трансформациите на тој локален систем. Во суштина, се работело за интерактивен процес на меѓусебни влијанија и постојани преобликувања.

3. Избор на методи за исполнување на истражувачките цели

По поставувањето на теориската основа на истражувањето, следниот чекор се состои во определувањето на специфичните логичко-методолошки постапки кои ќе бидат применети за исполнување на поставените истражувачки цели. Така, за нашата прва цел – идентификација и класификација на основните симболички парадигми во културата на Охридско-Преспанскиот Регион во посочениот период – ќе биде применет индуктивниот метод. Тоа значи дека ќе биде собран и обработен што е можно пообеман археолошки

³² Durkhem 1995, 38.

³³ Saroglou 2011.

³⁴ Haeussler 2012.

материјал кој ги исполнува претходно поставените критериуми на предметот на истражување, по што ќе следува негова споредба и поделба во соодветни групи според заедничките формални карактеристики на поединечните примероци.

За остварување на втората цел – анализа на потенцијалните значења на идентификуваните симболички парадигми – ќе биде применет методот на симболичка анализа кој во себе обединува елементи на индукција и дедукција. Односно, идентификуваните симболички парадигми, од една страна, ќе бидат интердисциплинарно, синхрониски и дијахрониски компарирани со слични симболички манифестации во други културни средини. Од друга страна, доколку тие претставуваат симболички композиции, нивното значење ќе се обидеме да го извлечеме врз основа на „внатрешните“ значењата на нивните основни симболички елементи. Заклучоците добиени со помош на двете логички алатки потоа ќе бидат споредувани и синтетизирани.³⁵

Во насока на исполнување на третата цел на истражувањето, односно интерпретирањето на најверојатното значење на идентификуваните симболички парадигми во локален контекст, ќе биде применет методот на синтеза. Тој ќе вклучува комбинирање на знаењата за геоморфолошкиот, социо-економскиот и културно-историскиот локален контекст со соодветните потенцијални значења на идентификуваните симболички парадигми, определувајќи кои од тие потенцијални значења најдобро би се вклопиле во општата целина на локалниот контекст. На крајот, проверката на донесената интерпретација ќе се врши преку интердисциплинарниот и дијахронискиот компаративен метод, односно ќе се проверува дали за донесените заклучоци произлезени од „немиот“ археолошки материјал постојат соодветни или слични ликовни, вербални и други манифестации кои во истражуваниот регион продолжиле да егзистираат и во вековите што следеле.

4. Научен придонес на истражувањето и очекувани резултати

Веруваме дека истражувањето спроведено според оваа теориско-методолошка рамка ќе понуди два главни резултати кои воедно го оправдуваат и неговото научно значење. Како прво, сметаме дека ова проучување ќе придонесе кон поцелосно разбирање на културните трансформации што се случиле во Охридско-Преспанскиот Регион и пошироко во Централен Балкан за време на преминот од предисториската во историската епоха. Како второ, се надеваме дека тоа ќе понуди добар теориско-методолошки модел за реконструкција на нематеријалната култура на локалните заедници од даден регион преку нивната материјална култура – модел кој, со одредени адаптирања, унапредувања и надградувања, би можел и натаму да се користи од страна на идните истражувачи. Притоа, сметаме дека спроведеното истражување ќе понуди резултати кои ќе бидат применливи на три нивоа на стручност: археолошко, интердисциплинарно и општо-популарно.

³⁵ За „Методот на симболичка анализа“ види: Чаусидис 1994: 38-50; Ефтимовски 2020: 11-25.

Археолошкото ниво ја претставува најтесната научна примена на резултатите од истражувањето во насока на понатамошно продлабочување на сознанијата за културата на заедниците од Охридско-Преспанскиот Регион и воопшто од Средниот Балкан во текот на I милениум пр. н. е.

Втората, интердисциплинарна вредност на истражувањето се состои во неговата употреба како студија на случај при проучувањето на врските помеѓу материјалната култура и менталните парадигми кои стојат зад неа, што претставува тема од интерес на повеќе општествени науки блиски на археологијата (антропологија, етнологија, социологија, психологија, семиологија и др.).

Општо-популарната примена на истражувањето се состои во употребата на заклучоците произлезени од него за доближување на археологијата и културните вредности стари повеќе од два милениуми до денешниот читател и тоа на едно нему блиско ниво. Веруваме дека ова истражување ќе допре и до одредени општочовечки, трансисториски и транскултурни симболички парадигми чии манифестации читателот ќе може да ги препознае и во современата култура која го опкружува.

II. Општа контекстуална рамка на истражувањето

Во претходната глава посветена на теориско-методолошката рамка на нашето истражување веќе укажавме дека пред интерпретацијата на значењето што го имал археолошкиот материјал во дадена културна средина, неопходно е да се запознаеме со контекстот во кој тој се создавал, употребувал, трансформирал и евентуално депонирал. Оттука, при истражувањето на симболичките т. е. културните прадигми на една човечка заедница (религиски, идеолошки, социолошки) е неопходно да се запознаеме со просторниот и хронолошкиот контекст во кој таа заедница живеела, творела и се развивала. Имајќи го тоа на ум, пред да пристапиме кон идентификација, анализа и интерпретација на симболичките парадигми на Охридско-Преспанскиот Регион во I милениум пр. н. е., накратко ќе се осврнеме и врз географско-еколошкиот, социоекономскиот и културно-историскиот контекст на заедниците кои егзистирале во овој планинско-езерски регион од раното железно време до римската антика. Сметаме дека со тоа воедно ќе бидат поаргументирано презентирани и нашите размислувања и одлуките кои нè наведоа кон определувањето на конкретните просторни и хронолошки граници на ова истражување.

1. Географско-еколошки контекст (Карти 1 - 6)

Охридско-Преспанскиот Регион, или поточно кажано Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, е сместен во западниот дел на Средниот Балкан, со вкупен простор од околу 4 800 квадратни километри (Карта 1).³⁶ Главни геоморфолошки обележја на регионот се неговиот висок, планински релјеф и богатата хидрографија. Ќе започнеме со опишување на првиот аспект (Карта 4).

Од исток, оваа географска целина, простирајќи се од север кон југ, е обработена со планините: Илинска (1 909 м н. в.), Плакенска (1 999 м н. в.), Бигла (1 935 м н. в.), Баба (2 601 м н. в.) и Нередска Планина (2 128 м н. в.). На југоисток се наоѓа планината Горбец (1 776 м н. в.), која го дели Преспанскиот Регион од Костурскиот Регион. На југ се наоѓа планината Морава (1 808 м н. в.), која всушност претставува северен изданок на планината Грамушта (2 520 м н. в.), која пак е најсеверниот дел на планинскиот венец Пинд. Почнувајќи од планината Островица (2 346 м н. в.) на југозапад и движејќи се кон север, западната граница на регионот ја сочинуваат уште и планините Валамара (2 373 м н. в.), Мокра (1 522 м н. в.) и Јабланица (2 257 м н. в.). На северната граница на регионот се наоѓа планината Караорман (1 794 м н. в.), која го претставува јужниот огранок на планината Стогово (2 268 м н. в.). По средината на регионот, помеѓу Охридското и

³⁶ Груба пресметка врз основа на тродимензионалниот виртуелен приказ на Земјината површина во компјутерскиот програм Google Earth (<http://earth.google.com/>). За натамошниот географски опис на регионот, користени се следните извори: Колчаковски 1994; Колчаковски 2006; Чавкаловски 1997; Јовановски 2012 и Biricik 2012; како и топографските карти во размер 1:200 000 на секциите „Битола“ и „Елбасан“ од 1962 година во издание на Vojnogeografski institut од Белград.

Преспанското Езеро, во правец север-југ се простира планината Галичица (2 255 м н. в.) и нејзиното јужно продолжение Сува Гора (2 288 м н. в.) (Карта 4).

Главни хидрографски обележја на регионот во I милениум пр. н. е. биле трите тектонски езера: Охридско, Преспанско и Маличко (Корчанско), кои со заедничко име уште се нарекуваат и „Дасаретски Езера“ (Карта 3). Се претпоставува дека трите езера настанале, поточно преостанале од големото Дасаретско Езеро кое истекло по природен пат во геолошки времиња.

Најголемо од трите езера е Охридското Езеро, коешто се наоѓа на 695 метри надморска височина. Денес тоа има површина од 348 км² и просечна длабочина од 155 метри, односно најголема длабочина од 287 метри. За нашето истражување е интересно да се посочи дека, според одредени геoarхеолошки истражувања, во текот на доцното бронзено време дошло до покачување на езерското ниво во јужниот дел на Охридското Поле (Карта 5), веројатно како резултат на силен земјотрес. Ова покачување на водата довело до тоа ридот Плаошник да добие карактер на остров.³⁷ Нивото на водата во овој дел почнало да опаѓа во текот на римскиот период и раниот среден век, евентуално спуштајќи се до денешното ниво. Според досегашните сознанија, се чини дека во истото време не дошло до значајни промени во нивото на водата во Струшкото Поле (Карта 5). Езерото се „храни“ со вода од околните помали реки, подземните извори, но и од повисокото Преспанско Езеро, кое под планината Галичица истекува во Охридското Езеро.

Преспанското Езеро е поделено на Големо и Мало Преспанско Езеро, помеѓу кои се наоѓа песочниот нанос Главно Поле (Карта 3). Големото Преспанско Езеро се наоѓа на 853 метри надморска височина и има површина од околу 275 км², со најголема длабочина од 54 метри. Малото Преспанско Езеро се наоѓа на 855 метри надморска височина и има површина од 48 км², со најголема длабочина од 8 метри. Во Големото Езеро се наоѓаат островите Голем Град и Мал Град, додека пак во Малото Езеро - островите Свети Ахил и Видринец. Преспанското Езеро добива вода од подземни извори, како и од бројните околни реки кои се вливаат во него, особено од планинските реки од Баба Планина. Преспанското Езеро се карактеризира со чести и големи осцилации во нивото на водата, поради што е тешко да се претпостави како изгледал неговиот брег во одредени временски периоди. Сепак, благодарение на распоредот на досега откриените археолошки локалитети во негова близина, изнесени се одредени мислења за промените на неговата брегова линија во изминатите неколку милениуми. Во однос на периодот кој нас нè интересира, ќе се повикаме на согледувањата на Д. Митревски, според кого во доцното бронзено време и раното железно време нивото на Преспанското Езеро било повисоко од денешното. Меѓутоа, во вековите што следеле, настапил период на повлекување, при што кон крајот на железното време, нивото на водата било значително пониско од денешното. Езерото почнало повторно да се подига во раната антика, приближно достигнувајќи го

³⁷ Hošek et al. 2021.

денешното ниво, за потоа во римскиот период повторно да се случи значително повлекување - спуштајќи се до ниво уште пониско од она во крајот на железното време.³⁸

Третото езеро - Маличкото, денес веќе не постои и тоа како резултат на намерно антропогено исцедување реализирано во средината на 20 век. Благодарение на палеогеографските истражувања дознаваме дека во периодот помеѓу раното бронзено време и железното време, водостојот на Маличкото Езеро не надминувал 814 метри надморска височина (Карта 3). Меѓутоа, во железното време дошло до подигање на неговото ниво и состојба на висок водостој со надморска височина од 816-817 метри, за потоа, во римскиот период, тоа повторно да се спушти на помалку од 814 м н. в. Во текот на своето постоење, површината на ова езеро варираше од максимални 80 км² при висок водостој, до минимални 40 км² во средината на 20 век кога било и исцедено.³⁹

Покрај езерата, значаен воден фактор во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион се и двете големи реки - Црн Дрим и Девол (Карта 3). Првата извира кај местото Свети Наум на југоисточниот брег на Охридското Езеро, за потоа да мине низ самото езеро и да истече од неговиот северен брег кај денешниот град Струга. Црн Дрим продолжува на север до регионот на Северна Албанија, каде се спојува со Бел Дрим, по што врти на запад и се влева во Јадранското Море. Долината на реката Црн Дрим претставувала важна комуникациска врска за заедниците од Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион со оние кои живееле во северните делови на Средниот Балкан.

Другата значајна река, Девол, извира од источните делови на планината Грамушта. Својот тек го започнува движејќи се кон север низ Билиштанската Котлина, за потоа да сврти кон запад низ клисурата помеѓу Иван Планина и Морава. Натаму го разделува Корчанското Поле, минувајќи низ Маличкото Езеро, за потоа да влезе во планинскиот регион на Островица и Валамара. Реката Девол го продолжува својот тек на запад каде се спојува со реката Осум, така формирајќи ја реката Семан чии води понатаму се влеваат во Јадранското Море.

Исто така треба да ја споменеме и реката Шкумба, која извира од источните делови на планината Валамара (Карта 3). Реката потоа тече на север, по што врти на запад, минувајќи низ Кандависките Планини (планинскиот масив Полиси) за потоа да го продолжи својот тек на запад до Јадранското Море. Долината на реката Шкумба претставувала исклучително важна комуникациска траса, од клучно значење за воспоставувањето на познатиот Кандависки пат во I милениум пр. н. е., односно подоцнежната Виа Игнатија од римско време (Карта 7).

Од овој краток хидрографски преглед, согледуваме дека водите на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион припаѓаат на Јадранскиот слив. Со тоа, сосем се разбирливи културните врски на нашиот регион со илирските и епирските земји на Јадранско-јонскиот брег во текот на I милениум пр. н. е., со кои ќе се среќаваме натаму во овој труд. Од друга страна, планините кои го обрабуваат овој регион од исток

³⁸ Митревски 2015.

³⁹ Fouache et al 2010.

истовремено го делат од Егејскиот слив на кој припаѓаат близните реки Црна и Бистрица, кои извираат токму од источните планински граници на нашиот регион. Овој податок е важен затоа што преку долините на овие реки, Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион остварувал значајни културни врски, можеби уште посилен од претходните, со македонскиот и пајонскиот културен простор на северноегејското крајбрежје. Благодарение на своите езерски котлини и речни долини, нашиот регион претставувал своевидна „порта“ низ екстремно високиот и тежок Динаридско-Пиндски планински венец во Западен Балкан. Затоа, со својата позиција и геоморфологија, Охридско-Преспанско-Маличкиот езерски простор се наметнал како крстосница на културни влијанија од запад и исток, север и југ (Карта 1). Ваквиот карактер на овој регион е најдобро согледлив токму преку „пробивањето“ на Кандавискиот пат, односно Виа Игнација во I милениум пр. н. е. (Карта 7).

Покрај евидентната комуникациска вредност, географската позиционираност на регионот во судирот на континенталните и медитеранските климатски влијанија, заедно со геоморфолошките обележја на високи планини и широки водни површини, на човековите заедници кои живееле тука им ги овозможиле потребните природни ресурси за културен и економски развој во турбулентните историски процеси на I милениум пр. н. е. Планинската утроба ги нудела неопходните метални депозити кои станале исклучително потребни и барани од железното време натаму. Обемните наноси на глина, пак, довеле до развој на важна керамичарска продукција. Планинските падини (Карта 4) овозможувале пристап до шуми богати со дрво, дивеч и шумски плодови, како и до пасишта за развој на сточарството. Крајезерските котлини (Карта 5) и речни долини нуделе услови за полјоделство, а самите водни површини (Карта 3) биле живеалишта за бројни видови водни птици и риби. Во следното поглавје на овој контекстуален преглед, ќе се осврнеме токму врз социо-економските односи на човечките заедници кои го населувале Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е. (Карта 6).

Меѓутоа, пред да пристапиме кон тоа, сметаме дека тука треба да се осврнеме уште кон едно важно прашање, кое гласи: *Како луѓето од I милениум пр. н. е. го категоризирале овој регион?* Според достапните историски и археолошки извори, со релативна сигурност може да се даде одговор на ова прашања само во однос на последните неколку векови од милениумот (3 - 1 век пр. н. е.) (Карта 2). Притоа, се чини дека просторот на Корчанската Котлина, Охридското Езеро и Горна Преспа (северозападно од Големото Преспанско Езеро) припаѓале на областа **Дасаретија**. Од друга страна, пак, Долна Преспа, односно просторот југоисточно од Големото Преспанско Езеро и просторот околу Малото Преспанско Езеро, припаѓале на областа **Орестида**. Кон оваа област припаѓал и просторот околу Костурското Езеро на југоисток.⁴⁰ Во однос на распоредот на соседните области, се

⁴⁰ Битракова-Грозданова 2011, 20-26; Битракова-Грозданова 2017, 15-18; Митревски 2015, 40, 51; Лилчиќ-Адамс 2015, 56; Basakyrou 2022, 4-5. Според Н. Г. Л. Хамонд, Дасаретија првично го опфаќала просторот на Корчанското Поле, односно јужно од Охридското Езеро, за потоа да го инкорпорира и просторот околу Охридското и Преспанското Езеро: Hammond 1972, 93-102. Според Ф. Папазоглу, Горна Преспа треба да се

чини дека северно од планината Караорман била земјата на Пенестите. Севроисточно од планините Бигла, Плакенска и Илинска се наоѓала областа Девриоп, а по неа била Пелагонија. На исток од планината Баба, пак, се простирала Линкестидата. На југ и југозапад биле Параваја, Хаонија и земјата на Билонците, а западно и северозападно од нашиот регион се наоѓале земјите на Партините, Атинтаните и Таулантите.⁴¹

2. Социо-економски контекст

Прегледот на социо-економскиот контекст на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е. го започнуваме со дискусија за организацијата на населбите во регионот во дадената временска рамка (Карта 6). Засега најсеопфатно истражување во оваа насока е она на Verčič et al. (2019), во однос на Охридската Котлина која се простира северно од Охридското Езеро. Според оваа анализа, бронзеното време во посочениот регион се карактеризирало со преовладувачкиот тип на наколни населби оформени на брегот на езерото (како што се Плоча Миков Град и Охридати/Пенелопата), со ретки локалитети позиционирани на ридови. Меѓутоа, сето тоа се променило на почетокот од I милениум пр. н. е., т. е. раното железно време, кога се забележува постепено опаѓање на наколните населби од кои последна ќе биде напуштена онаа во Врбник кај Струга, во 7 - 6 век пр. н. е. Спротивно на оваа состојба од бронзеното време, во раното железно време гледаме зголемен број помали населби сместени на околните ридови, сите на надморска височина од над 700 метри. Интересно е да се повтори дека ридот Плаошник во Охрид (784 м н. в.), на кој била основана населба во раното железно време, во овој период веројатно бил остров, кој во подоцнежните векови станал полуостров одвоен од копното со мочурлива зона. Следната промена во организацијата на населбите во Охридската Котлина се случува по средината на I милениум пр. н. е., кога поголемиот дел од претходно воспоставените мали ридски населби ќе бидат напуштени. Меѓутоа, во овој период сме сведоци на регионалната консолидација во помал број ридски населби од поголем обем, како што се оние кај Свети Еразмо, Требенишко Кале, Градиште, Делогожда и Вајтос, Октиси. Сите се силно утврдени и лоцирани на стратешки позиции, како контролни пунктови на главните патни правци и влезови во Охридското Поле, истовремено споделувајќи и меѓусебна визуелна комуникација. Според Verčič et al. (2019), ова укажува на тоа дека бил создаден „*централен и комплексен регионален одбранбен систем*“. Во тој контекст, во текот на 4 - 3 век пр. н. е., населбата Плаошник во Охрид ќе се развие во главен урбан центар на овој населбен систем, претставен преку античкиот Лихнид. Следната голема промена во организацијата на населбите ќе настапи во последните неколку векови од I милениум пр. н. е., со доаѓањето на Римјаните и

вклучи во областа Линкестидата која се простирала кон исток: Папазоглу 1957, 195-197. Според Н. Проева, цела Преспа припаѓала на областа Орестидата: Проева 2004, 16, 18.

⁴¹ Географската реконструкција на распоредот на соседните области е изведен главно врз основа на делата на Н. Г. Ј. Хамонд: Hammond 1966; Hammond 1972; Hammond 2000. Точниот распоред на соседните области на јужната и западната граница на регионот сепак треба се земат со доза на резерва.

воспоставувањето на нивната Pax Romana. Во ова време е евидентно напуштањето на големите утврдени населби во корист на населбите лоцирани на пониски позиции, во рамнината или на ридските падини.⁴²

Слична развојна линија на организација на населбите гледаме и во Корчанската Котлина, околу поранешното Маличко Езеро и југозападниот крај на Преспанските Езера. Наколните населби од бронзеното време, како што се Совјан и Малиќ, завршуваат во раното железно време, откако гледаме зголемување на бројот на ридски населби, со истакната концентрација во источниот крај на рамнината т. е. југозападниот дел на Малото Преспанско Езеро. Сепак, во вековите што следат, повторно сме сведоци на напуштање на повеќето од овие мали ридски населби, при што неколку од нив, сместени на стратешки позиции, стануваат поголеми и посилно утврдени. Такви се, на пример, локалитетите кај Беловода (Bellovodë), Свезда (Zvezdë), Симица (Symizë) и Долно Селце (Selcë e Poshtëme). Исклучително вредна стратиграфија покажува Градиште кај Симица кој се издигнува над западниот брег на Маличкото Езеро, односно над поранешните наколни населби Совјан и Малиќ. Локалитетот покажува континуиран развој од раното железно време, па сè до римскиот период, при што во 4 век пр. н. е. развива и урбана фаза која завршува со римскиот империјален период. Своја урбана фаза доживува и локалитетот Долно Селце (Selcë e Poshtëme), сместен над горниот тек на реката Шкумба т. е. кај северозападниот влез во Корчанската Котлина. И оваа населба, во текот на 4 век пр. н. е., ќе прерасне во некаков помал градски центар од кога потекнуваат и неколкуте тука лоцирани монументални гробници врежани во карпа. Меѓутоа, во римскиот период, локалитетот доживува пад, а во доцната антика целосно престанува да егзистира. На еден рид кој се издига над самиот јужен брег на Охридско Езеро, во 5 век пр. н. е. ќе биде основана и Поградечката тврдина, чијашто локацијата ќе биде населена и за време на римскиот период, но таа ќе биде неутврдена и со помал интензитет на живот отколку претходно. Како и во случајот со Охридската Котлина, така и во Корчанската Котлина се чини дека со настапувањето на римскиот период дошло до симнување на населбите на пониски позиции. Такви локалитети се откриени кај денешните Корча, Клочке, Полена, Малавец, Свезда, Пилурит и други.⁴³

Поради малиот број на истражувани локалитети, најголема мистерија за организацијата на населбите во регионот на Дасаретските Езера останува областа околу Големото Преспанско Езеро. Неодамнешен напредок во оваа насока е постигнат со трудот

⁴² Verčik et al. 2019. Исто така види: Bitrakova-Grozdanova & Kuzman 1997; Ќушкоски 2004; Кузман 2013а, 309-325; Кузман и Почуча Кузман 2014, 26-47; Битракова-Грозданова 2017, 15-122; Ardjanliev & Verčik 2018; Weissová et al. 2018. За Плаошник како остров види: Hošek et al. 2021.

⁴³ За преодниот период од доцното бронзено во раното железно време: Bejko 1999, 156-157, Fig 1; Agolli 2016; Oikonomidis 2018. За ридските населби во железното време: Karaiskaj 1976. За развојот на Симица: Léra 1974; Léra 1992; Karaiskaj 1979. За Долно Селце: Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1972; Ceka 1976; Ceka 1985. За Поградечката тврдина: Anamali 1974; Anamali 1979. За симнувањето на пониски позиции во римскиот период: Léra 1992, 197. Како дополнителна индикација за овој тренд на симнување може да се земе и податокот даден од П. Лера дека околу 95 отсто од дотогаш откриените питоси датирани во хеленистичкиот период потекнуваат од рамничарската област: Léra 1983, 212.

на Bunguri et al. (2021) кој претставува преглед на археолошките локалитети во Преспанскиот Регион од предисторијата до доцната антика (иако сметаме дека датирањето на некои од наведените локалитети треба да се ревидира).⁴⁴ Во секој случај, според досегашните сознанија, се чини дека слична развојна линија во организирањето на населбите, како онаа во Охридската и Корчанската Котлина, се случила и во регионот околу Големото Преспанско Езеро. Во бронзеното време се забележани населби кои егзистирале во близина на езерскиот брег (Асамати, можеби и Наколец). Во овој микро регион засега не се потврдени железндопски населби. Меѓутоа, постојат индикации за егзистирањето на можни ридски населби од доцното бронзено и раното железно време, на височина од над 1 000 метри, кај денешните села Буковик-Лок (Охуа-Mikrolimni) и Оштима (Trigonon) во Долна Преспа. Уште една потенцијална локација за постоењето на железндопска населба е локалитетот „Брајненица“ кај Долно Дупени, исто така во Долна Преспа. Во негова близина се споменува и локалитетот „Турски ливади“ како можна тумуларна некропола од железното време. Фрагменти од железндопска керамика се откриени и на островот Голем Град, како и на крајезерскиот локалитет „Брег“ кај Отешево. Од доцното железно време, пак, откриен е накит на крајезерскиот локалитет „Плочите“ кај Наколец. Од раноантичкиот период се забележани повеќе ридски населби и утврдувања, како што се Кула-Избишта, Кале-Ѓавато, Кули-Курбиново, а можеби и Маркови Кули-Вртушка. Во доцнохеленистичко и римско време е забележано симнување на пониски позиции во котлината и крај езерскиот брег (Крани, Наколец, Претор, Долно Дупени, Козјак/Сопотско итн.). Значајна карактеристика на Преспанскиот Регион се неговите острови, како Голем Град во Големото Преспанско Езеро и островот Свети Ахил во Малото Преспанско Езеро, кои ги имаат дадено некои од највредните наоди од класичната, хеленистичката, римската и средновековната епоха во регионот.⁴⁵

Имајќи ги пред себе основните информации за географско-еколошкиот контекст на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион и развојот на организацијата на населбите во него во текот на I милениум пр. н. е., сега сме во можност да преминеме и кон дискусија која ќе се однесува на стопанските гранки врз кои се базирала егистенцијата на тука населените локални заедници.

⁴⁴ Bunguri et al. 2021. На пример, во трудот како погребен тумул од раното железно време е наведен локалитетот „Ружин Гроб“ кај Асамати (повикувајќи се на Археолошката карта на Република Македонија од 1996 година), иако според дадениот опис на таму направените откритија е поверојатно дека се работи за гробови од римскиот период. На овој локалитет ќе се навратиме повторно во истава глава.

⁴⁵ Генерален преглед на локалитети: Археолошка карта на Општина Ресен 1976; Археолошка карта на Република Македонија 1996, 332-343; Bunguri et al. 2021. За предисториските локалитети: Kokkinidou & Trantalidou 1991; Кузман 2013a, 325, 326; Митревски 2015; Наумов 2021; Наумов & Гулевска 2022. За античките локалитети: Ψαρρά 2001; Лилчиќ 2009, 72, 73, 114-119; Γκέλου 2010; Битракова-Грозданова 2011; Битракова-Грозданова 2015; Лилчиќ-Адамс 2015; Ефтимовски 2017; Ефтимовски 2018a; Basakyrou 2022, 26-29.

2.1. Шумарство

Шумите се важен ресурс во економскиот развој на која било територија. Од една страна, тие директно обезбедуваат материјал за градба, како и гориво за греење и готвење, но исто така и за печење керамика и топење руда. Од друга страна, пораспространетите шумски предели се предуслов за поголеми ловни ресурси, додека расчистувањето на шумите отвора пат за поинтензивно земјоделство и пошироки пасишта за одгледување добиток.

Врз основа на седименти од Охридското Езеро, Wagner et al. (2009) даваат два датуми за позначајно човечко влијание во расчистувањето на шумите: 5000 калибрирани години пред денешно време (3000 пр. н. е., бронзено време), а уште повеќе околу 2400 калибрирани години пред денешно време (400 пр. н. е., класичен период).⁴⁶ Зголемената човечка активност како фактор за дефорестација во бронзеното време, исто така, е предложена од анализите направени во предисториската наколна населба Совјан на брегот на Маличкото Езеро, при што Fouache et al. (2001) определуваат датум од 4000 некалибрирани години пред денешно време.⁴⁷ Вториот датум даден од Wagner et al. (2009), кој укажува на зголеменото влијание на човекот за време на класичниот период, повторно е потврдено од Wagner et al. (2010) за Охридското и за Преспанското Езеро како 2500 калибрирани години пред денешно време (500 пр. н. е.).⁴⁸ Според Aufgebauer et al. (2012), зголеменото човечко влијание врз животната средина околу Преспанското Езеро започнува од 2700 калибрирани години пред денешно време (700 пр. н. е., железно време) и продолжува во следните 200-300 години.⁴⁹ Уште позасилено влијание на човекот е забележано по 1900 калибрирани години пред денешно време (1 век н. е.), односно со настапувањето на римскиот период.⁵⁰

Сумирајќи ги презентираните податоци, го предлагаме следното толкување во корелација со регионалниот развој во организацијата на населбите: зголеменото човечко влијание врз шумите што ги опкружувале Дасаретските Езера се случило во поголем обем за првпат во текот на бронзеното време (3000-2000 пр. н. е.) т. е. при формирањето на наколните населби од бронзеното време. Поголемо влијание на човекот е забележано уште еднаш, во полното железно време и во текот на класичниот период (700-400 пр. н. е.), односно во текот на консолидацијата на ридските населби во комплексен регионален одбранбен систем. Следното засилување на дефорестацијата, веројатно дури и поголемо од претходните периоди, настапило со доаѓањето на Римјаните на преминот од I милениум пр. н. е. во I милениум н. е., паралелно со засилена урбанизација и враќање на населбите кон пониските позиции во рамнината и падините.

Немаме многу податоци во однос на искористувањето на специфични видови дрвја како ресурс во секојдневните практики на човекот во текот на I милениум пр. н. е.

⁴⁶ Wagner et al 2009.

⁴⁷ Fouache et al 2001.

⁴⁸ Wagner et al 2010.

⁴⁹ Aufgebauer et al 2012.

⁵⁰ Panagiotopoulos et al 2013.

Единствените досега публикувани археоботанички анализи кои се однесуваат на нашиот регион, а кои можат да ни дадат некакви применливи податоци, се изведени врз основа на материјалот од наколните населби Совјан на Маличкото Езеро и Плоча Миков Град на Охридското Езеро.⁵¹ Тоа значи дека добиените податоци се применливи само за преодниот период помеѓу доцното бронзено време и раното железно време, односно првите векови од нашата временска рамка. Сепак, сметаме дека овие анализи се од големо значење во добивањето општа слика за палеоботаниката во регионот на Дасаретските Езера во текот на I милениум пр. н. е.

Врз основа на анализите на полен, доминантен тип на дрво во шумите околу Совјан, кон крајот на раното железно време (слој 4) бил дабот (*Quercus*), по кој следуваат борот (*Pinus*) и буката (*Fagus*), со поретки случаи на габер (*Carpinus*), ореви (*Juglans*) и смрека (*Picea*).⁵² Јагленисаните растителни макроостатоци собрани од нивоата на бронзеното и железното време во Совјан укажуваат на присуство на даб (*Quercus*), бор (*Pinus*), јасен (*Fraxinus*), брест (*Ulmus*), евла (*Alnus*), врба (*Salix*) и топола (*Populus*).⁵³ Што се однесува до овошјето и јаткастите плодови, остатоците од средното и доцното бронзено време во Совјан вклучуваат желади (*Quercus*), дренки (*Cornus mas*), малини (*Rubus*), бозел (*Sambucus*), смокви (*Ficus carica*), јаболка (*Malus*) и круши (*Pyrus*).⁵⁴ Во изградбата на наколната населба, жителите на Совјан најмногу користеле даб, а повремено и бор, за изработка на потпорни столбови (колци) (Т.I: 2). Анализите на засеците направени за заострување на столбовите сугерираат дека градителите за оваа активност користеле метална секира или тесла.⁵⁵

Општите археоботанички анализи спроведени врз материјалот од Плоча Миков Град на источниот брег на Охридското Езеро, во однос на целата временска егзистенција на наколната населба, покажуваат дека шумите што ги користеле нејзините жители биле составени од даб (*Quercus*), смрека (*Juniperus*), бор (*Pinus*), ела (*Abies*) и орех (*Juglans*). Префериран материјал за изработка на потпорни столбови (Т.I: 1) во подигањето на наколната населба било дабовото дрво, со ретки примероци од другите споменати видови. Во однос на овошјето и јаткастите плодови, жителите на Плоча Миков Град користеле желади (*Quercus*), лешници (*Corylus*), дренки (*Cornus mas*), грозје (*Vitis*), капини (*Rubus fruticosus*), јагоди (*Fragaria vesca*) и смокви (*Ficus carica*).⁵⁶

Поголеми остатоци од дрво биле констатирани во Гробот X во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.), кои потоа биле ботанички испитани и се покажале како остатоци од топола.⁵⁷

⁵¹ Во рамки на проектот "Frontier Studies. Investigation into Identity and Cultural Contacts in the Border Area of Ancient Macedonia" неодамна било спроведено археоботаничко истражување за Охридскиот регион со акцент на I милениум пр. н. е., чии резултати очекуваме наскоро да бидат публикувани (види *Ивановска-Илиевска 2022*).

⁵² Lera et al. 1996.

⁵³ Fouache et al. 2001.

⁵⁴ Allen 2002.

⁵⁵ Lera et al. 1996.

⁵⁶ Наумов и др. 2018; Наумов и др. 2019.

⁵⁷ Вулић 1933, 24.

Неколку алатки за обработка на дрво се откриени на локалитетот Градиште кај Симица како дел од збирен наод на метални предмети, датирани во доцната антика (4 - 6 век н. е.) (Т.П: 9).⁵⁸

2.2. Лов и риболов

Како што беше споменато претходно, шумите на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион обезбедуваат соодветен простор за лов на дивеч, додека пак пространите езерски површини нудат услови за интензивен риболов. Во следните неколку пасуси ќе се осврнеме на достапните археозоолошки податоци, ликовни претстави на диви животни и археолошки откриени алатки и објекти за риболов од истражуваниот регион, кои припаѓаат на I милениум пр. н. е.

Археозоолошки податоци

За да се стекнеме со општа претстава за тоа кои животински видови биле плен на предисториските и античките ловци на овој регион, мораме уште еднаш да се потпремене на податоците добиени од наколната населба кај Совјан на некогашното Маличко Езеро.⁵⁹ Археозоолошките проучувања на животинските остатоци од слоевите од бронзеното и железното време на Совјан укажуваат на присуство на следните диви животни: црвен елен (*Cervus elaphus*), срна (*Capreolus capreolus*), дива свиња (*Sus scrofa scrofa*), дива мачка (*Felis silvestris*), црвена лисица (*Vulpes vulpes*), јазовец (*Meles meles*), видра (*Lutra lutra*), како и „голема мачка со големина на лав“ (веројатно евроазиски пештерски лав - *Felis leo spelaea*).

Од пронајдените птичји остатоци во Совјан, остеолошките анализи утврдиле присуство на: чапји (*Ardeidae*), поточно сива чапја (*Ardea cinerea*), виолетова чапја (*Ardea purpurea*) и мал воден бик (*Ixobrychus minutus*); остатоци од птици од фамилијата *Anatinae* (која вклучува лебеди, гуски и патки, коишто, во случајов, не можат децидно да се определат меѓу остатоците поради лошата зачуваност на примероците); од редот на жеравовидните птици (*Gruiformes*) присутни биле црвеноклуната блатна кокошка (*Gallinula chloropus*) и лиската (*Fulica atra*); како и повеќе остатоци од мали птици од редот на врапчевидните птици (*Passeriformes*). Со исклучок на коскените фрагменти што им се припишуваат на малите врапчевидни птици, сите други утврдени птичји останки припаѓаат на водни птици, што е сосем разбирливо со оглед на водниот амбиент во кој егзистирала предисториската наколна населба Совјан. Единствените остатоци од влекачи откриени на локалитетот припаѓаат на европската езерска желка (*Emys orbicularis*).

Поаѓајќи од фактот дека Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион е карактеристичен по своите езера, риболовот во предисториското и античкото време несомнено имал важна улога во исхраната на неговите жители. Меѓу археозоолошките остатоци од Совјан, истражувачите ги издвоиле следниве видови риби: европски клен

⁵⁸ Karauskaj 1979, 183, 184, 207 (Tab. XIV).

⁵⁹ За сите изнесени археозоолошки податоци од Совјан: Gardeisen et al. 2002.

(*Leuciscus cephalus*), црвеноперка (веројатно *Rutilus rubilio* или *Rutilus macedonicus*) и европско платиче (*Rhodeus amarus*). Откриени биле и други, недоволно прецизно дефинирани остатоци кои припаѓаат на фамилијата *Cyprinidae* - веројатно од клен (*Leuciscus cephalus*), писа (*Scardinius erythrophthalmus*) или плашица (*Alburnus alburnus*), кои во никој случај не би можеле да припаѓаат на лињак (*Tinca tinca*), деверика (*Abramis brama*) или евроазиски крап (*Cyprinus carpio*). Во Совјан, исто така, се пронајдени остатоци од повеќе копнени и водни видови на мекотели.

Друга археозоолошка анализа во регионот е направена врз основа на остеолошкиот материјал кој потекнува од островот Голем Град во Преспанското Езеро. Меѓутоа, треба да се напомене дека во овој случај се работи за општа анализа која се однесува на целокупната културна историја на островот во последните неколку милениуми, а не конкретно на временската рамка која е тема на овој труд. Во секој случај, резултатите треба да се споменат. Меѓу остеолошкиот материјал од островот се идентификувани остатоци од: дива свиња (*Sus scrofa*), домашна свиња (*Sus scrofa domesticus*), овца (*Ovis aries*), коза (*Capra hircus*) и говедо (*Bos Taurus*). Од рибите се идентификувани остатоци од крап (*Cyprinus carpio*).⁶⁰ Воведувањето на крапот во Преспанското Езеро веројатно треба да датира со или по доаѓањето на Римјаните, кои први во Европа започнале со „доместификација“ на крапот и негово пренесување од делтата на Дунав во слатководните површини ширум провинциите на Империјата.⁶¹ Интересно е да се посочи и идентификувањето на една морска школка од видот *Murex brandaris* меѓу материјалот од Голем Град. Се работи за школка која во античко време се користела за добивање пурпурна боја.⁶² Откритието на оваа школка на Голем Град претставува дополнителен доказ за комуникациските врски на нашиот езерски регион со медитеранското морско крајбрежје.

Ликовни претстави на диви животни

Свое место во ликовниот репертоар на материјалната култура од Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е. нашле и повеќе видови диви животни. Така, на пример, имаме една претстава на елен, изведена во геометриски стил, изгравирана на железнодобна фибула откриена во Куч-и-Зи (Kuç i Zi) во Корчанското Поле.⁶³ Сепак, најчестите фигурални претстави на животни од железното време во нашиот регион се јавуваат во форма на птици или птичји пратоми, веројатно на водни птици. Впрочем, ваквите претстави се заедничка карактеристика на групата симболички бронзени предмети „Македонски бронзи“, како и на визуелниот репертоар на балканското железно време во целина. Во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, бронзени приврзоци во различни форми на кои се претставени и птици се пронајдени на неколку локалитети од железното време, како што се тумулите во Куч-и-Зи (Корчанско) и Шуец

⁶⁰ Фиданоска 2015.

⁶¹ Balon 1974, Balon 2004.

⁶² Фиданоска 2015.

⁶³ Andrea 1976a, 135, 152, Pl. X.

(Долна Преспа), како и комплексниот локалитет Плаошник во Охрид.⁶⁴ Исто така имаме и апликации од златна фолија во форма на птици пронајдени во богатите гробови на познатата некропола Требениште, датирани во доцното железно време, односно архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.).⁶⁵ На златните „сандали“ и „нараквица“ од Гробот VIII од Требениште се наоѓаат и жеравовидни птици со долги вратови и клунови, поставени лево и десно од ликот на Горгона, односно над двете симетрични сфинги. Според С. Вергер, тие се поврзани со цикличните движења, исто така важни за сезонското сточарство, поради тоа што жеравите се преселни птици кои над Балканот поминуваат двапати годишно.⁶⁶ Во следните векови, визуелните претстави на птици стануваат поретки. Несомнено, најинтересни од подоцнежните примери се златните обетки во форма на гулаби од хеленистичкиот период, како што е еден впечатлив пар од локалитетот Требенишко Кале.⁶⁷ Од железното време па натаму, змиите исто така ќе станат многу чест и симболички значаен мотив во материјалната култура во овој регион. Примери на различни видови предмети на кои се прикажани змии или змиски глави, главно накит, се пронајдени на локации во непосредна близина на сите три езера - Охридското, Преспанското и Маличкото.⁶⁸

Уште еден чест животински мотив во регионот од архајскиот до хеленистичкиот период е лавот. Особено интересни се приказите на пар симетрични т.н. „хералдички“ лавови кои фланкираат централен аксијален мотив, присутни на апликации од златна фолија, откриени како гробни прилози во архајската некропола кај Требениште во Охридско,⁶⁹ аналогни на наодите од Архонтико кај Пела.⁷⁰ Друг пар лавови од Требениште, кои овој пат фланкираат, односно напаѓаат дива свиња, е прикажан на еден „грчко-илирски“ шлем откриен во Гробот VIII (6 - 5 век пр. н. е.).⁷¹ Уште еден, естетски особено убав пример е златниот приврзок со лавовски протом во комбинација со македонско сонце/свезда на задната страна, кој е пронајден на островот Голем Град во Преспанското Езеро и датиран во класичниот период.⁷² За одбележување се и повеќето примери на златни обетки со лавовски протоми од хеленистичкиот период, откриени на

⁶⁴ Од Куч-и-Зи: Andrea 1976b, Tab. XV: 8-13. Од Шуец: Andrea 2009, Tab. V: 63.

Од Плаошник, Охрид: Кузман и Димитрова 2010, 37; Митревски 2021b, 90, 102 (Сл. 8).

⁶⁵ Ardjanliev et al. 2018, 238, 241, 255 (cat. nos. 23, 32, 62).

⁶⁶ Ardjanliev et al. 2018, 272-274 (cat. nos. 98, 99, 100); Verger 2014, 261.

⁶⁷ Битракова-Грозданова и Маленко 1997, кат. бр. XXIII; Кузман и Почуча Кузман 2014, 255 (кат. бр. 349).

⁶⁸ Накит од Требениште (Охридско): Ardjanliev et al. 2018, 230, 233, 234, 245, 260, 270, 280, 283, 284, 291, 299, 300, 306, 307, 318, 338, 341, 342, 355, 359, 360. Тока за ремен од Селце: Korkuti 1971b, ill. no. 47; Seika 1985, 169, T. LXIX-5; Seika 1988, 372, 373 (No. 284); Jovanović 1989; Проева 2009; Castiglioni 2010, 88-95. Накит од Голем Град (Преспа): Битракова-Грозданова 2011, 164, 166, 167. Од Наколец (Преспа): Митревски 2015, 44; Fig. 5, 45, 46, Tab. I: 10. Од Куч-и-Зи (Корчанско): Andrea 1976b, 192, Tab. X: V.71-1.

⁶⁹ Ardjanliev et al. 2018, 254, 263. Други претстави на лавови од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 235, 245, 312, 322.

⁷⁰ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 298, 307, 321, 377, 381, 383.

⁷¹ Ardjanliev et al. 2018, 276, Cat. No. 104. За шлемот и сцената на него, со паралели: Blečić 2007.

⁷² Битракова-Грозданова 2011, 168-172.

различни локалитети во поширокиот регион.⁷³ Со оглед на големото симболично значење на лавот, особено во културното милје на Античка Македонија (за што пообемно ќе стане збор подолу), бројноста на ликовни примери со ова диво животно воопшто не треба да нè чуди. Притоа, како што забележале Херодот и Аристотел, лавовите навистина живееле на територијата помеѓу реките Места и Ахелој во текот на I милениум пр. н. е.⁷⁴ Тоа го потврдува и археозоолошкиот материјал од слоевите на доцното бронзено и железното време на локалитетот Кастанас во Централна Македонија и како што видовме - од Совјан во Корчанското Поле, каде што археолозите пронашле останки од „голема мачка со големина на лав“.⁷⁵ Се чини дека, покрај тоа што е чин на „отстранување на штетници“ за благосостојба на добитокот, ловот на лавови бил важна социјална активност во древното македонско општество, за што сведочи и познатата мозаична сцена од главниот град Пела, која прикажува двајца луѓе кои со оружје напаѓаат лав (4 век пр. н. е.).⁷⁶ Сепак, и покрај изобилството прикази на диви животни кои потекнуваат од Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во рамки на I милениум пр. н. е., ниту една експлицитно не прикажува сцена на нивно ловење.

Алатки и други објекти поврзани со риболовот

Со оглед на геоморфологијата на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, риболовот несомнено бил важна стопанска дејност за неговите жители. Од наколната населба Плоча Миќов Град на Охридското Езеро имаме неколку бронзени јадници (Т.І: 5) кои, иако не можат попрецизно да се датираат, веројатно се користени во бронзеното или раното железно време. Од истиот локалитет потекнуваат и бројни плоснати кружни керамички предмети со мали продупчувања во различен број, кои можеле да се употребуваат како тегови за рибарски мрежи.⁷⁷ Една друга бронзена јадница, но овојпат од хеленистички контекст, била пронајдена на островот Голем Град во Преспанското Езеро (Т.І: 6), заедно со керамички чинии од типот „ихтија“ наменети за послужување риби, како и тегови кои веројатно служеле за затегнување на рибарски мрежи.⁷⁸ Бронзени јадници од хеленистичкиот период се исто така откриени на Поградечката тврдина (Т.І: 7), Градиште - Симица и Градиште - Долно Селце.⁷⁹

Кога зборуваме за риболовот, треба да се споменат и 12-те кружни објекти на локалитетот Анче кај Крани (Т.І: 3, 4), на источниот брег на Преспанското Езеро, кои

⁷³ Неколку примероци од северното крајбрежје на Охридското Езеро: Битракова-Грозданова и Маленко 1997, кат. бр. XI, XII, XIII, XIV и XVI. Исто така види: Кузман и Почуча Кузман 2014.

⁷⁴ Херодот, *Историја*. VII. 125-126; Аристотел. *Историја на животните*. VI, 579b.

⁷⁵ За археозоолошки откритија кои го докажуваат присуството на лавови на Балканот, вклучително и во Кастанас: Bartosiewicz 2009. За останките од локалитетот Совјан: Gardeisen et al. 2002, 44, 60.

⁷⁶ За социјалната и политичката институција на „кралскиот лов“ во древното македонско општество, кој вклучувал и лов на лавови: Carney 2002; Проєва 2004, 134, 135, 327, 328. За мозаикот од Пела: Andronicos 1964; Lilibaki-Akamati et al. 2011, 141-144.

⁷⁷ Наумов и др. 2019, 23, 24, сл.15: в-ѓ, сл. 17: з.

⁷⁸ Битракова-Грозданова 1988, 203, 207, Сл. 7, Сл. 8.

⁷⁹ Anamali 1974, 437; Anamali 1979, 219, 220 (Fig. 1); Lérea 1992, 192, Tab. VIII: 4.

според Битракова-Грозданова и др. (2015) можеле да бидат користени за солење риби.⁸⁰ Објектите биле кружно оградени со камени блокови и имале дијаметар од 5 до 8 метри. Трите кружни објекти што биле ископани не дале никаков археолошки материјал за нивно датирање. Меѓутоа, поради непосредната близина до хеленистички станбен комплекс, се смета дека и тие припаѓаат на истиот период. Во прилог на толкувањето дека кружните структури се користеле за солење риби, авторите се повикуваат на известувањето на Страбон во врска со овој регион: „Во близина на патот кон Кандавија се езерата околу Лихнид, кои обезбедуваат големи резерви риби за солење, и реки, од кои некои се празнат во Јонскиот залив“.⁸¹

2.3. Земјоделство

Археоботаничките податоци од слоевите на доцното бронзено време во Совјан на Маличкото Езеро, за кои сметаме дека би важеле и за подоцнежното рано железно време, покажуваат дека жителите на оваа наколна населба ги одгледувале следните житарки: еднозрнеста пченица (*Triticum monococcum*), двозрнеста пченица (*Triticum dicccoccum*), мека пченица (*Triticum aestivum*), јачмен (*Hordeum vulgare*) и просо (*Panicum miliaceum*). Во однос на мешункастите култури, тие користеле: леќа (*Lens culinaris*), уров (*Vicia ervilia*), грашок (*Pisum sp.*) и бакла (*Vicia faba*). Од маслодајните растенија се пронајдени остатоци од лен (*Linum sp.*) и афион (*Papaver sp.*).⁸² На синхроната наколна населба Плоча Миков Град на Охридското Езеро, археолозите имаат откриено остатоци од: еднозрнеста пченица (*Triticum monococcum*), двозрнеста пченица (*Triticum dicccoccum*), леќа (*Lens culinaris*), грашок (*Pisum sp.*), лен (*Linum usitatissimum*) и афион (*Papaver somniferu*).⁸³ На жнеењето и мелењето житарки во двете наколни населби укажува и откривањето на мали кремени сечила за вметнување во српови и присутноста на бројни мелнички камења (Т.І: 8).⁸⁴

Анализите на јагленисаните житарки пронајдени во хеленистички питоси откриени во Корчанскиот Регион (3 - 1 век пр. н. е.) укажуваат на присуството на пченица, јачмен, а во некои случаи и семиња од коноп. На еден од тие питоси, откриен во месноста Горица кај Трен (Goricat е Trenit), се наоѓа и шематизирана ликовна претстава на човечка фигура која ора со помош на некое впрегнато животно (Т.І: 9).⁸⁵ Од втората половина на I милениум пр. н. е., во Долно Селце (Selcë е Poshtëme) е откриено и метално сечило за кое се претпоставува дека се користело за закројување на винова лоза (Т.І: 10).⁸⁶ Повеќе метални алатки за земјоделски активности, вклучувајќи и неколку српови за жнеење, се

⁸⁰ Битракова-Грозданова и др. 2015, 21-28.

⁸¹ Страбон, *Географија*. VII. 7. 8.

⁸² Lera et al. 1996; Fouache et al. 2001; Allen 2002.

⁸³ Наумов и др. 2019.

⁸⁴ Lera et al. 1996; Наумов и др. 2018; Наумов и др. 2019.

⁸⁵ Lérea 1983, 212, Tab. I: 2.

⁸⁶ Ceka 1972, 157, Tab. VIII, 7; Shpuza 2007, 227, 228, Fig.2.

откриени како дел од доцноантичкиот збиен наод на Градиште кај Симица (Gradishta e Symizës) (Т.П: 9).⁸⁷

Во контекст на оваа тема, треба да се спомне и известувањето на Тит Ливиј кој, опишувајќи ги воените дејствија за време на Втората македонско-римска војна (200-197 г. пр. н. е.), укажува на значително производство на житарки меѓу Дасаретите, барем во хеленистичкиот период: „Тој [римскиот конзул] ја водел војската низ територијата на Дасаретите, носејќи го со себе недопреното жито што го донел од зимските логори, бидејќи земјата соодветно ги снабдувала потребите на војниците. ... Тој воспоставил база во близина на Линк на реката Бевус; оттаму испратил војници да бараат храна меѓу житниците на Дасаретите.“⁸⁸

2.4. Сточарство

Со цел добивање општа претстава за домашните животни кои биле присутни во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во бронзеното и железното време, како и во случајот со дивите животни, мора уште еднаш да се повикаме на археозоолошката студија направена од Gardeisen et al. (2002) во однос на наколната населба Совјан.⁸⁹ Анализите на пронајдените остеолошки остатоци укажуваат на присуство на следните припитомени животински видови: мал коњ (*Equus sp.*), говедо (*Bos Taurus*), овца (*Ovis aries*), коза (*Capra hircus*), свиња (*Sus scrofa domesticus*) и куче (*Canis familiaris*). Поголемиот дел од пронајдените останки им припаѓале на овци, потоа на кози, па на свињи и на крај на говеда. Тоа се всушност животните кои биле експлоатирани за месо, но и за добивање секундарни производи, и тоа млеко, волна, кожа, рог и коски. Животните биле убиени на различни возрасти, но половина од вкупниот број останки им припаѓале на млади или многу млади единки, што би сугерирало на нивното локално размножување. Авторите на студијата исто така тврдат дека во Совјан е посведочена и консумација на кучиња.⁹⁰ Оваа последна информација не треба да нè изненади, со оглед на бројните докази за убивање кучиња, поради конзумирање или ритуални цели, констатирани на повеќе предисториски локалитети од Балканскиот Полуостров, вклучувајќи го и синхрониот локалитет Кастанас во Централна Македонија.⁹¹

Друг факт што не треба да нè чуди е бројното присуство на остатоци од овци и кози, со оглед на тоа што овие видови животни биле најбројниот вид добиток во поширокиот Медитерански и Балкански Регион. Имајќи ја предвид лоцираноста на нашата езерска област во западниот дел на Балканот, примамливо е да се размислува како таа би се вклопила во предисториската традиција на јадранскиот, односно динаридскиот

⁸⁷ Karaiskaj 1979, 183, 184, 207 (Tab. XIV).

⁸⁸ Тит Ливиј, *Од основањето на градот*, XXXI. 33. 4-6 (според англискиот превод на Evan T. Sage, Loeb Classical Library, 1935).

⁸⁹ Gardeisen et al. 2002.

⁹⁰ Gardeisen et al. 2002, 45.

⁹¹ Trantalidou 2006; Trantalidou 2017.

пасторализам.⁹² Тука ја имаме предвид практиката за користење на пештерите како сточарски логори, рефлектирана во археолошкото наследство на Источнојадранскиот Регион, но исто така и во делата на Хомер за средбата на Одисеј со пасторалните Киклопи. Овие факти можеби треба да се стават во релација со пештерското живеалиште од енеолитот и доцното бронзено време/раното железно време на локалитетот Трен⁹³ лоциран крај Малото Преспанско Езеро?

Сметаме дека промените во организацијата на населбите што се случиле во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во раното железно време, резултирајќи со движење на населението кон повисоките места т. е. ридовите, исто така, довело до поголема зависност од сточарството отколку во претходниот период на доцното бронзено време со неговите карактеристични наколни населби на езерските брегови. За значењето на сточарството во планинските предели на Горна Македонија, мошне илустративно говори легендата запишана од Херодот за аргеадските браќа Пердика, Гаван и Аероп: *„Тројца браќа од лозата на Темен дојдоа како протерани луѓе од Аргос во Илирија - Гаван, Аероп и Пердика; и од Илирија тие преминаа во висорамнините на Македонија додека не дојдоа во градот Лебаја. Таму служеа за плата како слуги во домот на кралот: едниот чуваше коњи, а другиот волови, додека пак Пердика, кој беше најмладиот - помалиот добиток.“*⁹⁴

Дискутирајќи за сточарството во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на I милениум пр. н. е., треба да ги забележиме и визуелните претстави на припитомени животни кои соодветствуваат на географските и хронолошките критериуми на нашето истражување. Визуелни претстави на овни има на еден црнофигурален киликс од Требениште (доцен 6 век пр. н. е.) (Т.І: 13), на бронзен шлем од Горна Порта (почеток на 5 век пр. н. е.) и на златна нараквица исто така од Горна Порта (од 4 век пр. н. е.). Овнешки рогови, како атрибут на Севс, се присутни на аверсот од локалните монети ковани од Дасаретите во хеленистичкиот период (Т.ІІ: 10).⁹⁵ Ликовни претстави на говеда има на едниот од големите бронзени кратери од Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.І: 12), на накит од хеленистичкиот период, како и на хеленистичките монети кои биле ковани во јадранските градови Дирахуиум и Аполонија и во северноегејските градови Амфипол и Тесалоника, но на крајот завршиле во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион.⁹⁶ Од требенишката некропола потекнуваат и две бронзени фигурини на лежечки кози (6 век пр. н. е.) (Т.І: 11), кои веројатно биле аплицирани на динос-кратер. Други прикази на кози се

⁹² Mlekuž 2007.

⁹³ Korkuti 1971a; Agolli 2016.

⁹⁴ Херодот, *Историја*, VIII. 137 (според англискиот превод на A. D. Godley, Loeb Classical Library, 1920).

⁹⁵ За киликсот од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 325 (cat. no. 224); Санев 2021, 156-157, Т.ІІ-2. За нараквицата и шлемот од Горна Порта во Охрид: Guštin & Kuzman 2021. За монетите на Дасаретите: Арџанлиев 2018.

⁹⁶ За кратерот од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 233 (cat. no. 13). Примери на накит од Охридско: Битракова-Грозданова и Маленко 1997, кат. бр. XV и XVII; Кузман и Почуча Кузман 2014, 180 (кат. бр. 180), 207 (кат. бр. 286), 215 (кат. бр. 295), 223 (кат. бр. 206); Кузман 2021, 291, 293. Примери на монети од Наколец (Преспа): Битракова-Грозданова 2015, 195-202. Примери на монети од Охрид: Pavlovska 2021, cat. nos. 152, 153, 209.

појавуваат на македонски монети од хеленистичкиот период пронајдени на Плаошник во Охрид.⁹⁷ Прикази на коњи се среќаваат на бројни предмети: садови, воен оклоп, појасни токи и монети. Притоа, коњите се најчесто јавнати од човечки фигури, веројатно во различни улоги како тркачи, ловци и војни.⁹⁸ Ликовни претстави на кучиња, во пар со лисици, има на еден бронзен триножник од Требениште (6 - 5 век пр. н. е.). Според С. Вергер, паровите кучиња и лисици од овој предмет, како и повеќето животински претстави од оваа некропола, се поврзани со пасторалната култура на заедницата. Притоа, кучињата се присутни во улога на чувари на стадата, а лисиците како грабливци на истите тие стада.⁹⁹ Од друга страна, на еден црнофигурен скифос од локалитетот Свети Илија кај Делогожда (6 - 5 век пр. н. е.) е претставено куче во улога на грабливец - како брка некоја водна птица. Слична претстава имаме и на еден бронзен прстен од островот Голем Град (5 - 4 век пр. н. е.).¹⁰⁰ Кучешки глави се исто така присутни на неколку примероци накит од Охрид, откриени во гробови од хеленистичкиот период.¹⁰¹

На една златна погребна маска од Требениште има и приказ на пчела.¹⁰² Бидејќи во лиењето бронзени предмети често се користи восочна матрица, би можеле да претпоставиме дека жителите на регионот биле запознаени и со пчеларството, со цел производство на мед и пчелин восок.

2.5. Керамичарство

Како и на многу места во светот, производството на керамика во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион започнало со неолитот. Во текот на раното железно време, односно почетокот на временската рамка што во случајот нè интересира, овој регион произведувал специфичен тип на мат сликана грнчарија (Т.П: 1), како дел од културниот феномен наречен „западномакедонска мат сликана керамика“, надоврзувајќи се на доцнобронзенodobните традиции на Деволската културна група.¹⁰³ Во следните векови, регионот продолжил да произведува сопствена локална керамика (Т.П: 2), паралелно со увозот на луксузна грнчарија од далечните производствени центри.¹⁰⁴ На присуството на локални керамички работилници укажуваат и печатите на садови за складирање¹⁰⁵ и

⁹⁷ За примерите од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 234 (cat. no. 15), Mutaftchieva 2018, Blečić-Kavur 2021. За македонските монети од Охрид: Pavlovska 2021, cat. nos. 130, 135, 157, 202, 215.

⁹⁸ Примери од Требениште и Плаошник-Охрид: Ardjanliev et al. 2018, 175, 245, 257, 266, 276, 291. На појас на тока од Селце: Korkuti 1971b, ill. no. 47; Seika 1985, 169, T. LXIX-5; Seika 1988, 372, 373 (No. 284); Jovanović 1989; Проева 2009; Castiglioni 2010, 88-95. На монети од Голем Град (Преспа): Битракова-Грозданова 2015, 151-157. На монети од Охрид: Pavlovska 2021.

⁹⁹ Ardjanliev et al. 2018, 291 (cat. no. 134); Verger 2014, 260.

¹⁰⁰ За скифосот од Свети Илија - Делогожда: Битракова-Грозданова 2017, 134 (Сл. 3); Санев 2021, 157, Т.П-3. За прстенот од Голем Град: Битракова-Грозданова 2011, 173, 174 (Н-60).

¹⁰¹ Битракова-Грозданова и Маленко 1997, кат. бр. XXV; Кузман и Почуча Кузман 2014, 185 (кат. бр. 256), 186 (кат. бр. 257), 212 (кат. бр. 291); Кузман 2021, 285, 291, Т. VIII: 11, 20.

¹⁰² Ardjanliev et al. 2018, 226 (cat. no. 1). Со голема внимателност, П. Кузман препознава и „контрамарка“ со приказ на пчела на една лихридска монета од 2. век п.н.е.: Кузман 2006, 222 (монета бр. 3), 228, 244 (сл. 34).

¹⁰³ Митревски 2021a, 140-144; Митревски 2021b; Papazovska 2021; Кипро 2023.

¹⁰⁴ Битракова-Грозданова 2011, 133-149; Битракова-Грозданова 2017, 267-292; Blazhevskaja 2018.

¹⁰⁵ Léra 1983.

покривни ќерамиди¹⁰⁶ од хеленистичкиот период, но такви синхрони градби досега не се откриени при археолошките ископувања во регионот. Меѓутоа, откриени се големи печки од доцноримскиот период кои се користеле за производство на керамички градежни материјали, и тоа кај Асамати во Преспа¹⁰⁷ и покрај патот кој води од Охрид до Свети Наум.¹⁰⁸ Во контекст на сето ова, треба да се истакне и дека Преспанскиот Регион, поради значајните наоѓалишта на глина, има долговечна традиција на производство на керамика сè до модерни времиња.¹⁰⁹

2.6. Рударство и металургија

Камените калапи за леење на метални секири откриени во наколните населби Малиќ и Совјан на Маличкото Езеро, како и финалните производи на бронзени секири пронајдени на различни локации во регионот, укажуваат дека во доцното бронзено време металургијата веќе била дел од локалната економија.¹¹⁰ Меѓутоа, се чини дека значењето на оваа стопанска гранка значително ќе се зголеми почнувајќи од раното железно време, односно движењето на населението кон повисоките места и формирањето бројни населби на врвот од околните ридови. Во врска со концентрацијата на ридските населби од раното железно време околу југозападниот крак на Малото Преспанско Езеро, Г. Караискај го предлага следното толкување: „*Можеби, предисториските жители на овој регион биле предизвикани да се групираат меѓу селата Трен (Tren) и Билишт (Bilisht) поради друга причина, а тоа е желбата да се искористат наоѓалиштата на железо кај селото Битинке (Bitinke), што се наоѓа токму помеѓу овие две агломерации.*“¹¹¹ Битинке е всушност локација на едно од најзначајните наоѓалишта на железо-никел во поширокиот регион. Сметаме дека слична мотивација стоела и зад формирањето на ридските населби во северниот и североисточниот раб на Охридската Котлина и во Дебарца, како што се локалитетите Кутлина кај Велмеј и Страишта кај Злести.¹¹² Тие припаѓаат на планински регион во пресекот на современите општини Охрид, Дебарца, Ресен и Демир Хисар, кој долго време е познат по своите богати наоѓалишта на различни метални руди, пред сè на железо.¹¹³ Особено интересен е локалитетот Сторенска Тумба кај Опеница каде, според М. Митовски, во периодот од 1927 до 1929 година се вршела експлоатација на злато, сребро, олово и никел.¹¹⁴ П. Лисичар, пак, дава информации за остатоци од минато ископување и топење сребро и олово покрај денешниот пат меѓу Охрид и Ресен, поврзувајќи ги овие

¹⁰⁶ Битракова-Грозданова 2011, 201-203.

¹⁰⁷ Митревски 2008. За доцноримски ќерамиди од островот Голем Град во Преспанското Езеро: Спасова 2015.

¹⁰⁸ Weissová et al. 2018, 122.

¹⁰⁹ Котларовски 2013, 44; Стојанова 2013; Стојанова 2015; Ефтимовски 2018b, 4-5.

¹¹⁰ Bungur 2012; Kleitsas 2018, 60, 65. Во овој регион се откриени и постари метални производи, како што е бакарната секира од неолитот/раното бронзено време од Преспа (која сепак би можела да биде и увоз од дунавско-карпатскиот регион): Митовски 2013, 304, 322, 369, T.LV: Слика 92, T.LVI: Слика 94, 1A.

¹¹¹ Karaiskaj 1976, цитат на стр. 204.

¹¹² За периодизацијата овие ридски населби: Verčič et al. 2019.

¹¹³ Митовски 2013, 290-293.

¹¹⁴ Митовски 2013, 292.

наоѓалишта со потенцијалната локација на античкиот град и монетоковница Даместион (сепак сме претпазливи и скептични во однос на последното тврдење).¹¹⁵ Геолошките студии укажуваат на присуството на наоѓалишта на бакар и во планинскиот регион западно од Ресен (околина на селата Петрино и Евла).¹¹⁶

Најиндикативните археолошки наоди за зголеменото значење на металургијата во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион за време на железното време се веројатно бројните примери на „македонски бронзи“ од локалитетите Куч-и-Зи, Шуец, Плаошник во Охрид (Т.П: 3) и други, кои дури би можеле да сочинуваат и една посебна - „западна подгрупа“ на овие високосимболични предмети.¹¹⁷ Металургијата несомнено продолжила да игра исклучително значајна улога во натамошниот развој на регионот во претстојните векови. Како што забележува Д. Митревски: „...само металургијата можела да обезбеди брз економски развој, поточно, вишок на производи за развој на трговијата, и со тоа за подем на локалната племенска аристократија.“¹¹⁸ Можеби материјалот користен во создавањето на погребните маски и другите апликации од златна фолија пронајдени во „кнежевските“ гробови во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) потекнува токму од гореспоменатите наоѓалишта на злато и сребро кај Опеница? Од друга страна, треба да се спомене дека стара рударска јама и остатоци од топена железна руда се исто така констатирани во непосредна близина на некрополата, на локалитетот Требенишко Кале.¹¹⁹

Во секој случај, богатиот Гроб IX од оваа некропола дал две железни орудија - лопата и клешти (Т.П: 4), кои вообичаено биле користени од страна на ковачите.¹²⁰ Во посиромашните гробови од некрополата се откриени и железни чекани кои можеле да бидат употребувани за рударски или металуршки активности (Т.П: 7).¹²¹ Дополнително, на некрополата Свети Илија кај Делогожда е пронајдено и едно ковачко длето (Т.П: 5), веројатно од хеленистичкиот период.¹²² Меѓутоа, најинтересниот металуршки уред е сигурно подвижната топилница (Т.П: 6), веројатно исто така од хеленистичкиот период, откриена на Охридската тврдина.¹²³ Во истиот период, во регионот започнале да се коваат и локални бронзени монети, потпишани како монети на Дасаретите¹²⁴ (Т.П: 10) и како монети на градот Лихнид (Т.П: 11).¹²⁵

Кога сме кај темата рударство и металургија, вреди да се спомене и еден каменен надгробен споменик од околината на Корча, датиран во римскиот период (2 - 3 век н. е.),

¹¹⁵ Lisičar 1953. Во оваа насока види и: Davies 1932. Преглед на хипотезите за убијација на Даместион: Јакимовски и Илиевски 2022, 231-237.

¹¹⁶ Митовски 2013, 250, 297.

¹¹⁷ Митревски 2013, 228, 229; Митревски 2021a, 159, 177, Сл.95; Митревски 2021b; Чаусидис 2017, 30.

¹¹⁸ Митревски 2021b, 91.

¹¹⁹ Митовски 2013, 292.

¹²⁰ Babić & Palavestra 2018.

¹²¹ Наодите се изложени во витрина бр. 10 во „Куќата на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024).

¹²² Битракова-Грозданова 1987, 148, Т.П: 10.

¹²³ Митревски 2021b, 91, Сл. 11.

¹²⁴ Размовска-Бачевска 2016, 18, 30, 31; Арцанлиев 2018.

¹²⁵ Размовска-Бачевска 2016; Битракова-Грозданова 2017, 413-416, 420.

на кој во релјеф се прикажани двајца ковачи, во придружба на наковална и ковачки алатки (Т.П: 8).¹²⁶

2.7. Трговија и пари

Според сегашните археолошки сознанија, се чини дека во доцното бронзено време Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион ќе земе учество во пообемна „меѓународна“ трговија, поврзана со пробивот на микенски влијанија по долината на реката Девол.¹²⁷ Ова веројатно бил поттикот за идното воспоставување, во текот на железното време, на таканаречениот Кандавски пат, односно подоцнежната Виа Игнација, како главна комуникациска линија во трговската мрежа на Средниот Балкан (Карта 7).¹²⁸ Во тој контекст, некои истражувачи ја бараат и историската основа во легендата за Кадмо и неговото доаѓање меѓу Енхелејците кои го населувале регионот околу Охридското Езеро, и тоа пред сè во потрага по метални минерални сировини.¹²⁹

Во секој случај, богатите гробови од архајскиот период во Требенишката некропола одлично ја илустрираат сложената трговска мрежа во која Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион започнал да учествува во средината на I милениум пр. н. е. Требениште била крајната дестинација на килибарот од Балтикот, на луксузните бронзени садови од Јужна Италија и Лаконија, на керамиката од Атика и Коринт, на стаклото и фајансот од Левантот и Египет. Во исто време, локалната култура споделувала заеднички карактеристики со Епир и Илирија на запад и особено со Македонија и Пајонија на исток најверојатно базирани на комуникациите кои се одвивале по „Кандавскиот пат“.¹³⁰ Со голема веројатност би можело да се претпостави дека уште една трговска рута функционирала по течението на реката Дрим, којашто го поврзувала нашиот езерски регион со земјите на север - Полошката Котлина, Скадарското Езеро, Косово, но и уште понатаму - до Нови Пазар, Чачак и Гласинац.¹³¹

Од класичниот период (5 век пр. н. е.) па натаму, Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион започнал да учествува и во регионалната монетарна економија, така што бројни монети ковани на исток и на запад, од Коркира, Аполонија, Дирахиум, Епир, Македонија, Евбоја, Беотија, Атина, па дури и Истрос на Црното Море - го нашле својот пат до нашиот езерски регион.¹³² Како што споменавме претходно, овој регион започнал да кова и свои сопствени локални монети за време на хеленистичкиот период, потпишани како монети на градот Лихнид или на Десаретите (Т.П: 10, 11).¹³³ Со доаѓањето на Римјаните, Охридско-

¹²⁶ Korkuti 1971b, ill.no. 52.

¹²⁷ Harding 1976; Bejko 1993; Митревски 2021a, 88-93.

¹²⁸ Митревски 2021a, 93, 142, 143. Исто така види: Mano 1976.

¹²⁹ Lisičar 1953; Паровић-Пешикан 1985; Domić Kunić 2006.

¹³⁰ Ardjanliev et al. 2018. Исто така види: Поповић 1966; Papadimitriou 1995; Stibbe 2003; Verger 2014, 255-258; Битракова-Грозданова 2013; Битракова-Грозданова 2017, 179-194.

¹³¹ Stibbe 2003, 97-98, Fig.62. Исто така види: Mano 1976.

¹³² Gjongesaj 1985; Lérea 1992, 193; Кушкоски 2004, 113; Битракова-Грозданова 2015, 151-157, 195-202; Pavlovska 2021.

¹³³ Размовска-Бачевска 2016; Битракова-Грозданова 2017, 413-416, 420; Арцанлиев 2018.

Преспанско-Маличкиот Регион продолжил да функционира како суштински сегмент на патот Виа Игнација (Карта 7), поврзувајќи го Јужниот Јадран со Северниот Егеј, односно Западот со Истокот.¹³⁴

2.8. Развојот на социо-економските услови и односи на локалните заедници согледан преку погребувањата

Општествените односи на една или повеќе заедници кои егзистирале во даден регион во дадено време претставува комплексна тема која сама по себе заслужува обемно истражување. Понатаму во нашиот труд ќе се обидеме да препознаеме дел од тие односи кои нашле свој израз во ликовниот медиум, а се однесуваат пред сè на сферата на религијата и идеологијата. На ова место, пак, во кратки црти ќе се обидеме да претставиме неколку основни согледувања за развојот на општествените односи во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на I милениум пр. н. е., и тоа преку сознанијата добиени од сферата на погребувањето.

Имено, покрај евидентните религиски содржини со кои се карактеризираат погребувањата, а кои се однесуваат на посмртната судбина на починатиот, тие истовремено ги отсликуваат и општествените односи меѓу живите коишто ги вршеле тие погребувања. Така, заедницата е онаа која останките на починатиот ги поврзува со одредено општествено симболичко значење, кое тие повторно треба да продолжат да го „еманираат“ од себе т. е. повратно да го „инвестираат“ во општествените односи. На тој начин, преку перцепцијата на посмртните останки како нешто свето, како еден вид реликвија, им се дава „божеска“ позадина на постојните општествени односи со што се продолжува нивната важност: „Така е редот!“ - како што многумина би рекле денес. Меѓутоа, би било сосем погрешно доколку овој процес се сфати како нешто што се случува на свесно ниво и со јасна намера. Сметаме дека токму во оваа културна појава може да се согледа моќта на несвесните, односно ненамерните и непрепознаени значења за кои говоревме во првата глава на трудот. Исто така, треба да се напомене дека „културата за мртвите“ не претставува затворен систем кој се одржува „сам од себе“, туку „жива култура“ која подлежи на сите фактори кои влијаат врз трансформацијата на секојдневните културни појави - без разлика дали тие доаѓаат од надворешноста или од внатрешноста на заедницата која учествува во нив. Имајќи го сето ова предвид, сега можеме да пристапиме кон конкретните археолошки наоди од сферата на погребувањето кои можат да ни дадат некаква информација за општествените односи кои преовладувале во просторот и времето што нè интересираат.

Врз основа на откритијата во Корчанското Поле и југозападниот крај на Мала Преспа може да се заклучи дека во првите векови на I милениум пр. н. е. доминантен ритуал на погребување во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион била инхумацијата во големи тумули кои содржат десетици, па и стотици погребувања. Такви се тумулитите кај

¹³⁴ Hammond 1972, 19-47; Лилчиќ 1994; Лилчиќ 2002; Fasolo 2003; Битракова-Грозданова 2017, 147-178; Ефтимовски 2017.

Барч (Т.ІІІ: 1), Каменица (Т.ІІІ: 2), Куч-и-Зи (Т.ІV: 1) и Шуец.¹³⁵ Вообичаено, во центарот на ваквите големи тумули откриени во поширокиот регион се наоѓа најстарото погребување кое му припаѓа на возрасен маж. Ова иницијално погребување имало свој кружно ограден простор и сопствен земјен насип со помал обем. Следните погребувања продолжувале да се шират околу него, со тенденција тоа да биде радијално и со главите на покојниците свртени кон оригиналното погребување (иако не секогаш можел да се запази тој редослед). Тековно, гробниот простор прераснувал во сè пообеман и пообеман заеднички земјен насип со сопствена оградна кружница. Поради ваквиот развој, овие гробни насипи т. е. тумули се интерпретираат со придавките „колективни“ и „родовско-клановски“. Притоа, покојникот во иницијалното централно погребување се смета за „родоначалник“, а покојниците околу него - за негови „наследници“ т. е. припадници на родот или кланот. Овој тип на големи „родовско-клановски“ тумули првично се јавуваат на просторот на Јужна Албанија и Северен Епир, и тоа уште во бронзеното време (локалитети Пазок, Бурел, Вајзе, Водине и други). Веќе со преодниот период и раното железно време, овој тип на тумули како културна појава се шири на исток кон Македонија и Пајонија. Па така, покрај ваквите тумули од нашиот езерски регион (Барч, Куч-и-Зи, Каменица, Шуец), тие се појавуваат и во Пелагониската рамница (Висои-Беранци) и Мариово (Крушевица, Чаниште), кај Островското Езеро во Еордаја (Патели, Арниса), во Ематиската рамница (Вергина), па сè до северните делови на Пајонија (Орлови Чуки-Стар Караорман кај Штип и Стрновац кај Куманово).¹³⁶

Според Д. Митревски, тумулите во Македонија *„не претставуваат етничка, туку социо-економска категорија“*. Притоа, *„родовско-клановски тип тумули е поврзан со основањето на новите населби, чија основна економија била сточарството. Тие биле формиран од неколку родови, кои свој најсилен израз имале во родовските тумули распоредени најчесто долж околните сртови, во близина на населбите.“*¹³⁷ Во однос на овој општествен аспект на тумулите, Ј. Бејко ќе истакне дека: *„Тумулите играле активна улога во обликувањето на општествениот пејзаж од подоцнежната предисторија преку нивната физичка видливост и нивната внатрешна организација. Тие биле поврзвани на*

¹³⁵ Andrea 1974; Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2009; Атанасоска 2018, 87-94. Во преодниот период од бронзеното во железното време се појавуваат и првите спорадични случаи на спалување на покојниците, чии урни со пепел исто така се вкопувале во големите тумули. Вообичаено се смета дека овие кремации, кои во наведениот период се појавуваат на многу места низ Средниот Балкан, се културно обележје на мигранти дојдени од северните делови на Балканот (Митревски 1997, 62-65; Митревски 2021a, 120-134). Со настапувањето на железното време, погребниот ритуал на спалување исчезнува од археолошкиот запис на овие простори, за повторно да се појави дури кон средината на I милениум пр. н. е., односно во архајскиот период.

¹³⁶ Andronikos 1961; Hammond 1967a; Hammond 1971; Hammond 1972, 312-383; Hammond 1973; Andrea 1974; Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2009; Bodinaku 1982; Bodinaku 1985; Rhomiropoulou & Kilian-Dirlmeier 1989; Петрова 1996, 3-131; Митревски 1997, со краток осврт на 102-109; Митревски 2013, 222-224; Митревски 2021a, 166-170; Bejko 1999; Bejko 2016; Миткоски 1999; Миткоски 2010; Миткоски 2020; Станковски 2008; Oikonomidis & Papaianis & Tsonos 2012; Schmidt-Dounas 2016; Chemsseddoha.2017; Chemsseddoha 2020; Lera et al. 2017; Папазовска-Санев 2015, 117, 118; 149-156; Papazovska 2018; Атанасоска 2018, со краток осврт на 114-121.

¹³⁷ Митревски 2021a, 168, 169. Исто така види: Митревски 1997, 106-107; Митревски 2013, 222.

многу начини со заедниците на живите, а преку ликот на предокот можеби биле активно користени во политичките прашања од секојдневието. ... Нивниот однос со тврдините на ридовите, сепак, изгледа поважен во смисла на територијални маркери, како што новите утврдени локации можеби претставувале посигурен израз на големите здружени напори и организациски способности на заедницата.“¹³⁸ Ние исто така се приклучуваме кон овие заклучоци, сметајќи дека тумулите во раното железно време остварувале општествено-политички функции поврзани со просторниот и временскиот легитимитет на локалните заедници. Тумулите означувале временска поврзаност на живите со предците, изразувајќи историска традиција на политичкото владеење со својата територија - токму како наследници на оние коишто претходно владееле со неа. Во исто време, личните крвни врски на живите со „родоначалникот“ веројатно ја условувале и внатрешната организација на заедницата, а потоа и на самата тумуларна некропола.

Меѓутоа, во следните неколку векови забележуваме нов тренд во организацијата на тумулите, при што оние од родовско-клановски тип (со поголеми димензии) се заменуваат со нови - помали и пониски, кои содржат и далеку помал број на покојници - колку една фамилија. Притоа, веќе нема централен гроб, ниту пак радијален распоред на покојниците, туку сите се погребуваат во ист правец, обично исток-запад (секако со некои случаи на отстапување). Оваа нова гробна форма доведува до формирање на пространи некрополи од неколку десетици или стотици мали и ниски тумули, кои сепак често се формираат во близина на некогашните големи „родовско-клановски“. Како што објаснува Д. Митревски: „Со номиналниот растеж на заедниците, се напушта погребувањето во старите клановско-родовски тумули. Тие ја имаат привилегијата да бидат основачите на родот, оставени на посебна позиција, како негови чувари. Новите, помлади тумули се организираат во близина, обично на пониските падини, каде што се шират формирајќи нови пространи тумуларни некрополи со повеќе стотини тумули“.¹³⁹

Дезинтеграцијата на големите „родовско-клановски“ тумули може да се разбере и како своевидна „дезинтеграција“ на колективната родовско-клановска организација на една локална заедница на помали социјални единки - фамилии. Притоа, ова не би требало да се разбере како ослабнување на политичката и економската моќ на заедницата како целина, туку баш напротив - како нејзин експоненцијален раст кој довел до потреба од нова „децентрализирана“ внатрешна организација. Имено, со надминувањето на преодниот период од доцното бронзено во раното железно време, со сите демографски, културни и природни предизвици кои ги донел, почнува стабилизацијата на железнodobните заедници. Во овој период е веќе надминат политичкиот концепт за еден „силен лидер“ кој ќе ја обедини заедницата под свое водство и ќе ја одведе кон просперитет. Истовремено е надминат и економскиот концепт на колективизмот, на складирањето на заеднички ресурси кои водачот или водачите потоа ги разделуваат на групата. Со настапувањето на железното време, растот на населението и зголемената

¹³⁸ Вејко 2016, цитат на стр. 84.

¹³⁹ Митревски 2013, 223. Исто така види: Митревски 1997, 107.

експлоатација на ресурси веројатно ќе доведат до можноста различни индивидуи или семејства да преземат одговорност за сопствената судбина. Сега тие можат да преземат иницијатива и „со свои раце“ да работаат или да тргнат во потрага по сопствената „среќа“, богатство и благосостојба – и со тоа да прераснат во нова општествена „елита“. Символички, секоја индивидуа на заедницата можела да се обиде да стане како претходниот „родоначалник“, да се обиде да ја постигне сопствената слава, независно дали преку работа, богатство или воени потфати. Можеби токму овој социјален момент се крие зад жанрот „херојска епика“ која во овој период се создава во поширокиот Егејски Регион, со приказните за „златното доба“, Тројанската војна и потфатите на јунаците како Ахил, Одисеј, Кадмо, Херакле, Тезеј и Персеј?

Иако постои согласност меѓу истражувачите дека жанрот на „херојската епика“ во одредени аспекти влече корени од претходната микенска традиција, нејзината синтеза во верзијата која ја познаваме и нејзиниот вистински подем треба да се датира во 8 и 7 век пр. н. е. , достигнувајќи заокружена форма и широка распространетост веќе во 6 век пр. н. е. Она што го познаваме како „грчка херојска епика“ веројатно го започнало својот развој на западниот малоазиски т.н. јониски брег, за потоа да премине на Балканот и да ја поттикне, како што вели М. Вест: *„епизацијата на она што биле култни митови или народни приказни“*.¹⁴⁰ Со ова се согласува и В. Буркерт, кој смета дека: *„Обожувањето на хероите од осмиот век натаму морало да биде изведено директно од влијанието на тогашната епска поезија која цветала“*. Притоа, овој автор смета дека подемот на култот кон хероите бил истовремено проследен со опаѓањето на култот кон предците: *„Култот на херојот, всушност, воопшто не е култ на предците, тој се однесува на ефективното присуство, а не на секвенцата на крв низ генерациите, иако предците-основачи природно би можеле да добијат херојски почести. Исто како што, од околу 700 година, војската на полисите, хоплитската фаланга, станува одлучувачката политичка и воена сила што ја заменува аристократската коњица, така и култот на заедничките херои на земјата станува израз на групната солидарност“*.¹⁴¹ Во својата суштина, хомерската епика е *„поетска креација за тоа каков, според некои Грци од осмиот век, херојскиот свет требал да биде“* - посочува И. Морис. Еповите на ова време не се *„лошо напишана историја“*, туку *„артефакти генерирани во големите пресврти на осмиот век“*. Имајќи го тоа предвид, *„поемите и археолошките наоди можат правилно да се разберат само кога се читаат едни до други и се проткаени помеѓусебе, како прежитоци од конкурентните осмовековни напори за самообликување, од кои била создадена класичната грчка цивилизација“*.¹⁴² Односот помеѓу елитата и демосот, како што заклучува К. А. Рафлауб, е полн со контрадикторности на општеството кое се менува: *„Во заедницата, институциите се неформални и во нив доминира елитата. Сепак, еден подетален поглед открива дека улогата на демосот била значајна. Поединецот се чини*

¹⁴⁰ West 1973; West 1988 (цитат на стр. 172); West 1999; West 2011; Nagy 2013; Jenkyns 2016. Критички осврт врз современите научни теории за Хомер и хомерската епика: Graziosi 2002.

¹⁴¹ Burkert 1985, 203-208 (цитат на стр. 204).

¹⁴² Morris 1997 (цитати на стр. 558 и 559).

скоро автономен, а надворешните односи се водат преку елитни гостински пријателства. Сепак, јавните послаништва и договорите меѓу полисите се познати и демосот е способен да преземе реиштелна акција. Елитата, која ги одразува противречностите на една преодна фаза, е аристократија во формација - како што треба да очекуваме во времето кога се формираа полисите, под притисок на брзо растечкото население, од кластери на мали села и групи следбеници, а елитата на локални и регионални поглавари полека еволуирала во раслоената аристократија позната во архајскиот полис.¹⁴³

Но, да се вратиме на нашиот географски простор. Кога овие процеси се случувале во Егејскиот басен, „Македонија останала силно балканска. ... Освен тесните крајбрежни ленти на Халкидик, Епир и (по основањето на Тасос и Абдера) Тракија, северот останал различен од Егејот, но тоа се променило во архајското време“.¹⁴⁴ Се чини дека на претходно опишаната трансформација ѝ било потребно малку подолго време за да го опфати Средниот Балкан. Во сферата на погребувањето, пробивот на оваа нова идеологија би требало да се бара во постепената трансформација на големите колективни тумули во помали фамилијарни и уште повеќе - во рамни некрополи. Како што посочува Д. Митревски: „... под импулсите на идејата за демократија и подемот на семејството, а во времето на постепеното напуштање на родовските стеги, рамните некрополи постепено ќе го заменат конзервативниот тумуларен начин на погребување“.¹⁴⁵ Овој процес е поочигледен во комуникациски поотворените региони, каков што е случајот со Јужното Повардарие, каде што рамните некрополи почнуваат да се формираат уште во 7 век пр. н. е. За разлика од нив, во поконзервативните региони како Пелагонија и Брегалничката Долина, тумулите ќе се задржат некој век подолго - до 6 и 5 век пр. н. е. Во планинските предели на Северен Епир, каде што во доцното бронзено време започнала традицијата на големите родовско-клановски тумули, а продолжила и во железното време (како во случајот со тумулите кај Рехово, Продан и Луарас), рамните некрополи се појавуваат во 6 - 5 век пр. н. е. За тоа ни сведочи некрополата кај Борово (Borovë) во областа Колоња во денешна Јужна Албанија, датирана помеѓу 6/5 и 4/3 век пр. н. е.¹⁴⁶ Земајќи го сето ова предвид, се чини дека нашиот езерски регион припаѓал на овие малку поконзервативни средини во внатрешноста на Средниот Балкан.

Во Корчанското Поле и западниот крај на Долна Преспа, погребувањата во големите колективни т. е. „родовско-клановски“ тумули кај Барч, Куч-и-Зи, Каменица и Шуец, продолжиле дури до 5 век пр. н. е. Ова укажува на конзервативниот карактер на локалната култура јужно од езерата, задржувајќи го релативно истиот начин на погребување од доцното бронзено време, преку целото железно време, па сè до самиот

¹⁴³ Raaflaub 1997 (цитат на стр. 647, 648).

¹⁴⁴ Morris 1997, 554.

¹⁴⁵ За развојот на фамилијарните тумули и рамните некрополи во железното време: Митревски 1997, 107-108.

¹⁴⁶ Aliu 1994.

почеток на антиката.¹⁴⁷ За разлика од нив, северно од Охридското Езеро, на локалитетите „Три Челусти“ и „Вртуљка“ кои ги претставуваат иницијалните фази на Требенишката некропола, имаме гранична форма помеѓу рамна и тумуларна некропола. Гробовите откриени тука, над 20-тина на број и датирани во 7 и 6 век пр. н. е., имале различна ориентација и биле организирани во неколку групи. На прв поглед, истражувачите претпоставиле дека се работи за рамна некропола. Меѓутоа, одредени аспекти како фактот дека покојниците биле полагани директно врз тогашната површина на земјата или во плитски јами, понекогаш поплочени или оградени со камења, укажува на можноста дека врз нив била насипана земја. Во прилог на тоа одат и бројните ситни наоди откриени во гробниот меѓупростор, а покриени со земја, ситни и покрупни камења. Додавајќи го кон тоа фактот дека групата сочинета од гробовите 24, 25, 26, 27, 28 и 29 била оградена со полукружен прстен од камења (Т.ІV: 2), станува извесно дека на оваа некропола постоеле (и) ниски тумули од „фамилијарен“ тип.¹⁴⁸ Потврдата за постоењето на ниски тумули северно од Охридското Езеро во подоцнежните фази на железното време доаѓа со откритието на некрополата „Свети Илија“ кај Делогожда. Таму, најстарите гробови од 6 до 5. век пр. н. е. биле опкружени со заеднички венец од камења и сосем извесно покриени со низок земјен насип.¹⁴⁹ Остатоци од други железнодопски и архајски погребувања северно од Охридското Езеро се откриени кај селата Радолишта и Речица, во врска со кои немаме прецизни податоци за гробните конструкции.¹⁵⁰ Во ноември 2024 година, кај месноста Расница во близина на струшкото село Корошишта беше откриен нов импозантен гроб од архајскиот период, кој допрва треба да биде публикуван и археолошки вреднуван.¹⁵¹

Во однос на Горна Преспа, засега немаме сигурни податоци за начинот на погребување во железното време. Во Археолошката карта на Република Македонија (1996) е спомнат локалитетот „Ружин Гроб“ кај селото Асамати, во близина на северниот езерски брег, категоризиран како „тумул од железното време“. Според приложената информација, во 1976 година на локалитетот биле извршени сондажни ископувања кои откриле само „два гроба со секундарно погребување“, градени од камен, со под од тегули и без никакви гробни прилози.¹⁵² Според описот на гробовите, нам поверојатно ни се чини дека се работи за земјен насип со гробови од римскиот период. Потврда за ова наоѓаме и

¹⁴⁷ Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2009; Атанасоска 2018, 87-94.

¹⁴⁸ За откритијата на Три Челусти и Вртуљка: Кузман 1985. Околу можноста за постоење на ниски тумули: Митревски 1997, 101, 315; Papazovska & Neilmann 2018.

¹⁴⁹ Bitrakova-Grozdanova 1989; Битракова-Грозданова 2017, 129; Митревски 1997, 101-102, 292.

¹⁵⁰ За Радолишта: Кузман 1988; Митревски 1997, 308, 309. За Речица: Lahtov 1965b; Кузман 1983; Кузман 2013b, 464-467; Митревски 1997, 310.

¹⁵¹ Првичните информации беа соопштени од Министерството за култура на Р. С. Македонија: *Корошишта 2024а; Корошишта 2024б*. Археолошките истражувања се изведуваат од страна на НУ Завод за заштита на спомениците на културата и музеј од Охрид, НУ Археолошки музеј од Скопје и НУ Музеј Д-р Никола Незлобински од Струга, под раководство на археолозите Перо Арцанлиев и Драган Танески.

¹⁵² Коцо Д. (ред.), *Археолошка карта на Република Македонија*, Том II, Скопје: МАНУ, 1996, 332.

Локалитетот како „раножелезнодопски“ е спомнат и кај Bunguri et al. 2021, со референца кон посочената Археолошка карта од 1996 година.

во описот на локалитетот во постарата Археолошка карта на Собранието на Општина Ресен, токму од 1976 година, каде стои: „Спрема обликот могилата потсеќа на могилите од железното време на која се наоѓа секундарно погребување од римско време“. ¹⁵³ Сметаме дека засега не постојат никакви материјални докази кои би укажале на хронолошката определба на овој локалитет во железното време. Во постарата општинска археолошка карта од 1976 година се споменати уште два локалитети определени како тумули т. е. могили од железното време. Тоа се локалитетите „Турски ливади“ кај селото Долно Дупени и „Сув Даб“ кај селото Козјак. Во близина на првиот се споменува и можна железнодопска населба на возвишението „Брајненица“. ¹⁵⁴ Меѓутоа, ниту еден од овие три локалитети не е спомнат во подоцнежната Археолошка карта на Република Македонија (1996). Очевидно, потребни се повеќе истражувања за потврда или отфрлање на индициите за овие потенцијални железнодобни локалитети.

Во секој случај, се чини дека со крајот на железното време и настапувањето на антиката, односно за време на т.н. архајски период, претходно отпочнатиот процес на „индивидуализација“ и приватносопственичка „демократизација“ ја достигнува својата кулминација. Во контекст на новонастанатите културно-идеолошки услови и напуштањето на клановско-родовските социјални односи, сметаме дека во ова време поголем број индивидуи добиле можност да избираат помеѓу различни животни патеки. Оние коишто ќе се одлучеле за „јуначкиот пат“ можеле да формираат воени дружини и да ги нудат своите „услуги“ на богати и моќни индивидуи во поширокиот регион. Тоа можело да биде со цел одбрана на стадата од грабливци или одбрана на населбите од други заедници и пљачкашки дружини, или пак токму самите тие да се посветат на „ајдутството“. Како што посочува С. Вергер во однос на богатите архајски гробови од Требениште: „Централното место на воената опрема меѓу прилозите на покојниците се чини дека укажува на силна милитаризација на требенишката заедница, што може да се објасни со потребата да се контролираат патиштата на комуникација и да се штитат стадата. Не е невозможно тоа да произлегува и од некаква поразвиена професионална воена дејност, што се изведува на локално ниво, во рамките на односите меѓу соседните автохтони племиња, или пак регионално, во вид на платеничка активност во служба на грчките градови и кралствата кои биле најблискидо Илирија и Македонија. За оваа последна точка, сепак, недостасуваат историски и археолошки податоци за архајскиот период“. ¹⁵⁵ Но, освен воената активност, постоеле и помирни животни алтернативи. Некои можеле да се фокусираат на експлоатацијата и размената, односно трговијата со високо барани суровини и производи, како што се металните руди - нешто што на Балканот засилено почнува да се развива во железното време. Други можеле да научат некоја занаетчиска вештина, да станат „мајстори“ и така да го валоризираат своето знаење

¹⁵³ Археолошка карта на Собранието на Општина Ресен XXIV, Скопје: Археолошки музеј на Македонија, 1976, 26.

¹⁵⁴ Археолошка карта на Собранието на Општина Ресен XXIV, Скопје: Археолошки музеј на Македонија, 1976, 33, 39.

¹⁵⁵ Verger 2014, 259.

и способност. Трети, пак, со своето семејство можеле да се обидат да го максимизираат својот успех во традиционалните стопански сфери на земјоделството и сточарството и на тој начин да се обидат да го создадат своето богатство. Полека, но сигурно, претходниот родовско-клановски „колективизам“ почнал да се трансформира во некаков приватно-сопственички „фамилијаризам“, „индивидуализам“ или некој нивни хибрид. Секако, овој процес воопшто не смее да се романтизира, со оглед на тоа што сосем извесно и во новонаметнатиот идеолошки систем постоеле цврсти социјални норми и табуа, за чие преминување биле предвидени некакви казни. Притоа, не постоеле никакви пречки за оние кои би се здобиле со голема моќ да ги експлоатираат останатите, понемоќни од нив. Единствениот закон кој веројатно владеел - бил законот на посилниот. Притоа, за разлика од „колективизмот“, кога заедницата стои во одбрана на поединецот кој е нејзин член, во услови на фрагментација на колективот и растот на „индивидуализмот“ веројатно дошло до пад на сигурноста и безбедноста на динамичните поединци. Односно, поголема слобода за поединците вообичаено води кон поголем личен ризик и помала сигурност - и обратно. Во овие пасуси претставуваме една дихотомија на „слобода“ наспроти „сигурност“, којашто треба да се сфати како поедноставена генерализација на процеси кои во реалноста, сосем извесно, се случувале со многу повеќе контекстуални разлики и специфичности.

Што се однесува до погребната сфера, новата општествена идеологија се манифестирала во форма на богатите погребувања од Требениште, Горна Порта, Делагожда, Радолишта, Речица и Корошишта – сите лоцирани северно од Охридското Езеро. Тоа се гробови на индивидуи од различен пол и со разлики во нивниот социјален статус, некои со инхумирани покојници, а некои со кремирани покојници, некои рамни, а некои тумуларни – но сите со богат гробен инвентар составен од локални предмети и увезени луксузни производи, а во поистакнатите случаи и фолиски апликации од благородни метали. Особен интерес меѓу научната, но и пошироката јавност предизвикуваат 13-те богати, рамни гробови од Требениште (Т.V: 1). Поради нивното богатство, долго време се сметало дека се работи за погребувања на „кнезови“, слично како тумуларните гробови од посеверните делови на Средниот Балкан во Атеница и Нови Пазар. Меѓутоа, разликите меѓу нив се очигледни, особено во поглед на монументалноста. Иако богатите требенишки гробови се истакнуваат во однос на оние посиромашните од истата некропола - и според помасивната конструкција и според луксузот на прилозите, тие сепак ја немаат монументалноста на „кнежевските“ погребувања на север. И покрај овие воочливи разлики, богатите требенишки погребувања во литературата најчесто се третираат како гробови кои припаѓале на локални „кнезови“, „владетели“ или „аристократи“, или пак на некоја владетелска група дојдена од страна.¹⁵⁶ Меѓутоа, откривањето на слични манифестации и на други локации широм македонско-пајонскиот

¹⁵⁶ Lahtov 1965, 169-171, 176; Палавестра 1984, 94; Bouzek & Ondřejová 1988, 94; Митревски 1997, 157-160; Митревски 2013, 233-234; Соколовска 1997, 88-89; Theodossiev 1998; Theodossiev 2000; Чаусидис 2010, 163-166; Кузман и Димитрова 2010, 39-47; Кузман 2013b; Ardjanliev et al. 2018; и други.

културен простор, пред сè бројните примери од Синдос и Архонтико кај Термајскиот Залив, укажува на еден пораспространет културен феномен кој во езерскиот регион се наметнал од исток.¹⁵⁷ За споредба, на југ, во северно-епирската некропола кај Борово (област Колоња) се среќаваме со форми на накит и грнчарија кои се аналогни на материјалот од „сиромашните“ архајски погребувања во езерскиот регион („малоазиски“ фибули, „омега“ двојни игли, широки плочести белегии, конусни обетки, бокали со засечен врат и слично).¹⁵⁸ Меѓутоа, таму недостасуваат златните фолии и друг материјал типичен за богатите погребувања ширум регионот Македонија, влучувајќи ја тука и езерската област со Требениште како најрепрезентативен локалитет.

Интересна интерпретација во однос на богатите требенишки гробови ни нуди С. Бабиќ, според која тие не мора да бидат поврзани со индивидуи кои имале „политичка доминација“. Наместо тоа, таа смета дека тие, пред сè, треба да се сметаат како социо-културно обележје на една „заедница на портите“ („заједница на вратницама“/"gateway community"). Односно, дека се работи за заедница која своето богатство го стекнала благодарение на нејзината географска позиција во размената на добра, односно контролата врз некоја важна комуникациско-трговска линија. *„Посиромашните гробови во Требениште се датирани непосредно пред и по појавувањето на богатите, што го подвлекува впечатокот дека целото население или најголемиот дел од него во еден момент ги почувствувало придобивките од контролата врз комуникацијата“* - посочува Бабиќ.¹⁵⁹ Оваа важна комуникација несомнено бил Кандавискиот пат т. е. подоцнежната Виа Игнација. Што се однесува до претходно споменатите „кнежевски“ погребувања во денешна Западна Србија, авторката смета дека тие го претставуваат последниот изблик на стариот општествен систем којшто на племенските старешини им овозможувал монопол врз сопственоста на луксузни предмети. И таму во времето на 6 и 5 век пр. н. е. се случува слична социјална трансформација на железнодобните заедници и „дезинтеграција“ на претходните форми на доминантната социјална улога на „кнезовите“. Притоа, оваа „дезинтеграција“ се случила како резултат на пораспространетото право на сопственост во заедницата. Како рефлексција на овој процес се посочуваат погребувањата со увезени луксузни предмети, но без експлицитни симболи на некаков доминантен социјален статус, како оние во Крушевица во Западна Србија и Лисијево Поље во Црна Гора.¹⁶⁰

Географската местоположба на требенишката заедница како клучен фактор во нејзиниот подем е истакната и порано, од страна на В. Соколовска: *„Појавата на кнежевските гробови и богатите архајски некрополи се должи на подемот на една популација од политички, економски, културен и трговски аспект, при што нивната географска местоположба одиграла пресудна улога.“* Иако авторката генерално се придржува кон толкувањето на овие гробови како „аристократски“, таа сепак носи еден,

¹⁵⁷ Социо-економските промени кои ги носи архајскиот период во Македонија сеподетално анализирани од неколку автори во зборникот на Gavranović et al. 2024, како и во монографијата на Giamakis 2024.

¹⁵⁸ Aliu 1994.

¹⁵⁹ Бабиќ 2004, 14, 66-75, 149.

¹⁶⁰ Бабиќ 2004, со резиме на 143-150.

според нас, исклучително значаен заклучок во однос на целата заедница: „Кога се има предвид целокупната содржина на овие некрополи, се наметнува заклучок дека само една стабилна популација, која изминала подолг временски период во мирен живот и благосостојба, без војни и други поголеми потреси, можела да создаде ваква култура.“¹⁶¹

Во контекст на социјалните односи присутни во требенишката заедница, а одразени преку требенишката некропола, треба да се истакне и анализата на С. Вергер, кој меѓу 13-те богати погребувања препознава и некои важни хиерархиски разлики. Врз основа на нивната местоположба во рамки на некрополата, Вергер најпрво ги дели во четири редови - од исток кон запад: 1) гробови II, III, IV, V, VI, VII; 2) гробови I, VIII; 3) гробови IX, X, XI, XIII; 4) гроб XII. Натаму, врз основа на комплетите на садови за пиење приложени во гробовите, тој издвојува два погребни модели: 1) со целосен комплет - гробови I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII; 2) со нецелосен комплет - гробови IX, X, XI, XII, XIII. Она што е воочливо од споредбата на овие два критериуми на поделба е тоа што гробовите во првите два реда на исток се всушност оние кои имаат целосен комплет за пиење, а погребувањата во другите два реда на запад - се оние со нецелосен комплет. Потоа, во сооднос со генералната луксузност на гробните прилози, Вергер ги класифицира сите тринаесет гробови во четири хиерархиски категории, од пониска кон повисока: Ранг 0 = гробови XI, XII; Ранг 1 = гробови II, III, IV, VI, VII, X, XIII; Ранг 2 = V, IX; и конечно највисокиот Ранг 3 = I, VIII. На крајот, тој заклучува дека само три гробови можат да се наречат навистина „аристократски“, а тоа се гробовите I, VIII и V. Од нив првите два (I и VIII) се издвојуваат како најбогати поради целосниот комплет за пиење и издвоеноста во засебен ред (втор од исток кон запад) (Т.V: 2, 3). Третото погребување, нумерирано како V, има целосен комплет за пиење, но е нешто посиромашно и сместено во првиот најисточен ред, заедно со други пониско рангирани гробови. Сите овие три „аристократски“ гробови припаѓале на покојници од машки пол. Од друга страна, следното највисоко рангирано погребување (второ во Ранг 2), нумерирано како гроб IX, се смета за женско. Ова погребување се наоѓа во третиот ред од исток кон запад, има нецелосен комплет за пиење, но се карактеризира со богати прилози во форма на златна маска, мноштво златен и сребрен накит и уникатното присуство на две ковачки алатки (Т.V: 4).¹⁶²

Табела 1: Хиерархиска анализа на богатите гробови од Требениште (според Verger 2014)				
	со целосен комплет за пиење		со нецелосен комплет за пиење	
	Ред 1	Ред 2	Ред 3	Ред 4
Ранг 3	-	I, VIII	-	-
Ранг 2	V	-	IX	-
Ранг 1	II, III, IV, VI, VII	-	X, XIII	-
Ранг 0	-	-	XI	XII

¹⁶¹ Соколовска 1997, 79-80.

¹⁶² Verger 2014. За преглед на прилозите во сите овие гробови види Ardjanliev et al. 2018, но и Stibbe 2003.

Сумирајќи ги горепретставените согледувања и разните мислења на досегашните истражувачи, можат да се заокружат два основи социо-економски модели за појавата на културниот феномен на богатите архајски погребувања. Според едниот, тие се резултат на акумулацијата на богатство од страна на политичките властодршци во локалната заедница. Според другиот, тие припаѓаат на луѓе кои се збогатиле поради тоа што се нашле на вистинското географско место, во вистинското време на експанзија на регионалната трговија. Вистината е веројатно некаде на средина: регионалната трговија понудила можност за збогатување на поголем број индивидуи, вклучувајќи ги локалните политички властодршци, но притоа не ограничувајќи се само на нив. Тие пак пред себе ќе имаат две опции. Првата би била да се спротивстават на новиот социјален тренд и да се борат, веројатно неуспешно, со растечката моќ на новоформираната богата елита составена од повеќе индивидуи кои, на крајот, би ја презеле од нив политичката власт. И овие нови владетели потоа би се нашле во сличен избор: да ја повторат „грешката“ и да се борат помеѓу себе или да ја изберат другата опција - коегзистенција. Односно, да ги здружат своите сили со цел акумулација на богатството и зголемување на моќта во нов симбиотички систем на владетели и придружни моќници (условно „аристократија“). Оваа опција би наликувала на подоцнежниот однос меѓу македонските кралеви и нивните придружници - хетајри: *„Така, до владеењето на Филип II, какви и да биле теоретските права на македонското народно собрание, реалноста на политичката моќ била споделена меѓу кралот како верски и воен поглавар на етносот и едвај повеќе од сто поглавари на аристократски семејства, придружници на кралот (εταίροι), чиј залогжник лесно би можел тој да стане“* - посочува М. Хацопулос.¹⁶³ Согледано во еден општ контекст, во една ваква динамка на моќта веројатно биле формирани раноантичките кралства на Средниот Балкан, како некаков вид дијалектичка интеракција помеѓу „стариот колективизам“ и „новиот индивидуализам“ за кои говоревме претходно. Меѓутоа, големата моќ обично води кон големо его и мегаломанија. Човечката психологија секогаш преовладува, а популарната херојска епика сигурно не придонела за ублажување на ситуацијата. Следствено на тоа, повеќе моќни и мегаломански настроени луѓе со големо его и јуначки идеали, здружени во неколку воено-политички групации – создаваат погодни услови за конфликт. Во следните турбулентни векови, токму тоа и ќе се случи. Доволно е само да се свртиме на југоисток од нашиот езерски регион и да ги видиме постојаните борби за македонскиот престол во текот на 5 и 4 век пр. н. е. Се согласуваме со Е. Борза кога заклучува дека: *„групи луѓе учествувале во изборот на кралот, веројатно (но не и нужно секогаш) вклучувајќи членови на кралското семејство, важни барони, воени главатари и делови од војската и цивилно население. Доказите силно укажуваат дека изборот не се одвивал според некоја конституционална процедура, туку бил според приликите, зависно од политичките и воените услови што постоеле во тој момент“*.¹⁶⁴

¹⁶³ Hatzopoulos 1996, 267.

¹⁶⁴ Борза 2004, 276.

Како што беше посочено претходно, погребувањата во големите колективни тумули во Корчанското Поле завршуваат во 5 век пр. н. е., а во исто време ги снемјува и богатите архајски погребувања како оние во Требениште. Всушност, на оваа некропола погребувањата продолжуваат до крајот на 4 век пр. н. е., но гробовите што ги следат „богатите“ - не без основа се нарекуваат „сиромашни“. Нивните прилози главно се состојат од локални керамички и бронзени производи, железно оружје, со по некој спорадичен изблик на нешто што е малку „полуксузно“ - како бронзен стригил и кантарос во црно-глазиран "West Slope" стил (дотолку што и двата предмети се потпишани, на ANTIMACHEIA и ΠΑΝΟΣ).¹⁶⁵

Според В. Битракова-Грозданова, од средината на 5 век пр. н. е. до средината на 4 век пр. н. е. постои „хијатус“ на неколку локални некрополи, што таа го доведува во врска со потенцијалната миграција на населението и одредени етнички промени.¹⁶⁶ Меѓутоа, П. Арџанлиев смета дека, од железното време до крајот на хеленистичкиот период, *„локалното население практикувало идентични погребни обичаи и спроведувало строг сет на погребни обреди во период од најмалку половина милениум“*. Поради тоа, тој доаѓа до заклучок дека регионот бил *„континуирано населен од хомогена група на луѓе долг временски период, барем од железното време до крајот на хеленистичкиот период“*.¹⁶⁷ На етничките прашања ќе се навратиме подоцна, а засега останува дилемата на што се должи осиромашувањето на локалните некрополи? Според Арџанлиев, при обидите за одговарање на ова прашање треба да се земат предвид и *„главните историски настани кои би можеле значително да влијаат на регионот“*. Тој потоа посочува на судирите помеѓу Македонското Кралство од југоисток и илирските племенски сојузи од северозапад, кои несомнено се одвивале и во нашиот регион. *„Со голема веројатност [жителите на регионот] изгубиле толку многу од своето богатство што, едноставно, ретко можеле да си дозволат богати погребувања како оние од претходниот период“* - објаснува Арџанлиев. Тој смета дека ситуацијата конечно се стабилизирала по победата на македонскиот крал Филип II против илирскиот водач Бардилис во 359 г. пр. н. е., *„што го означило цврстото воспоставување на македонската власт во областа, по што богатите локални погребувања полека почнуваат повторно да се појавуваат“*.¹⁶⁸

Слично решение предлага и В. Соколовска која всушност се надоврзува на претходниот заклучок дека богатата архајска култура можела да биде резултат само на *„една стабилна популација, која изминала подолг временски период во мирен живот и благосостојба, без војни и други поголеми потреси“*. Натаму таа посочува дека: *„Експанзијата на Македонците по завршетокот на Грчко-персиските војни става крај на овој расцвет. Во Охридскиот регион и Деуриоп ќе се почувствува значително*

¹⁶⁵ Ardjanliev et al. 2018 (за конкретните два наоди - стр. 331, 354 (кат. бр. 244 и 308).

¹⁶⁶ Битракова-Грозданова 1995 (повторно објавен во Битракова-Грозданова 2017, 449-454).

¹⁶⁷ Ardjanliev 2017.

¹⁶⁸ Ardjanliev 2017, 139.

осиромашување, што се потврдува со погребувањата на Стара Чешма, Три Челюсти и Вртуљка [т.е. Требениште - И.Е.]¹⁶⁹.

Ние исто така се приклучуваме кон овие мислења, сметајќи дека причината за осиромашувањето, а во некои случаи и прекилот на употребата на локалните некрополи во 5 и 4 век пр. н. е. се должи на обемните воени активности коишто се случувале во поширокиот регион. Во нашиот осврт на историските контексти на овие настани претставен во следното поглавје ќе видиме дека се работи за турбулентно време во кое се води Грчко-персиската војна, Пелопонеската војна, нападите на илирските племенски сојузи врз Македонија и Епир, како и судирите на Македонското Кралство со горномакедонските племиња.

Во однос на погребувањата од овој период, видовме дека на Требенишката некропола имаме континуирани погребувања од 7/6 век пр. н. е до крајот на 4 век пр. н. е. при што, постои евидентно „осиромашување“ во гробните прилози во текот на класичниот период (од 5 до 4 век пр. н. е.).¹⁷⁰ Уште еден локалитет каде што имаме континуирани погребувања од железното време, па сè до римскиот период е Охридскиот рид, со микро-локациите Плаошник, Горни Сарај, Горна Порта, Самуилова тврдина и Дебој. Иако откријата од Охрид сè уште не се целосно публикувани, она што го знаеме за класичниот период нуди „побогата“ слика отколку ситуацијата во Требениште. Гробовите кои припаѓаат на архајскиот период (крај на 6 и почеток на 5 век пр. н. е.), како и во Требениште, се исклучително богати. Во Гробот 132 биле положени кремираните останки на две помлади индивидуи (момче и девојка?), заедно со бројни богати прилози, меѓу кои и маска, нараквица и други елементи од златна фолија. Во ближниот Гроб 167 биле откриени инхумираните останки на дете од 4 до 6 години, кое исто така било погребано со елементи од златна фолија и други вредни прилози. Непосредно до овие гробови била откриена и колективната Гробница 1 на шест кремирани машки индивидуи со јасен војнички идентитет, во која биле приложени шест бронзени шлемови, единаесет бронзени кнемиди и петнаесет железни копја.¹⁷¹ Можеби оваа колективна гробница е индикатор за немирните времиња во кои таа настанала? Во однос на гробовите од класичниот период, за разлика од оние „сиромашните“ во Требениште, во Охрид е откриен релативно богатиот Гроб 127 од првата половина на 4 век пр. н. е. Од овој гроб потекнуваат еден бронзен халкидски шлем со релјефно изведени грифони, златна белегзија со овнешки глави, златна обетка во форма на хипокамп, повеќе златни апликации со розета, црвенофигурален аскос, керамички амфорискоси, лекит-арибал, парадни копја, стригилис и други наоди.¹⁷² Изразено е мислење дека дел од наодите, особено оние златните, секундарно завршиле во Гробот 127 од соседниот Гроб 127а датиран во втората половина

¹⁶⁹ Соколовска 1997, 90.

¹⁷⁰ Ardjanliev et al. 2018, со приложена библиографија.

¹⁷¹ Кузман и Димитрова 2010, 39-44; Кузман 2013b, 447-464; Kuzman 2018.

¹⁷² Наодите од оваа гробна целина засега се публикувани само парцијално: Кузман и Димитрова 2010, 41; Кузман 2013b, 448; Кузман и Почуча Кузман 2014, 123-134; Kuzman 2018, 209, 221; Guštin & Kuzman 2021; Битракова-Грозданова 2013, 22, 23, 42; Битракова-Грозданова 2017, 70 (сл. 9), 209-218, 249, 250, 262 (ph. 5), 263 (ph. 7, 9); Sanev 2013, 27; *Амфорискоси* 2015.

на 4 век пр. н. е. Во него било инхумирано девојче со поголем златен инвентар и други вредни наоди (апликации, прстени, двојни игли, ѓердан, керамички садови, бронзено огледало).¹⁷³

Освен овие гробови, познати ни се и повеќе примероци на црвенофигурални садови од локалитетите на Охридскиот рид, датирани во 5 и 4 век пр. н. е. Според Г. Санев, овие наоди се показател дека Охрид и поширокиот регион на Дасаретија не ги прекинале своите трговски врски со грчките колонии на Јадранот. „*Овие релации егзистирале од архајскиот период и токму затоа во Охрид и околните територии постои широк асортиман на метални садови и грнчарија, од коринтски до јужноиталски производи, кои датираат од 6. до доцниот 4. век п.н.е.*“ - посочува Санев.¹⁷⁴ Уште еден локалитет на кој се откриени остатоци од класичниот период е островот Голем Град во Преспанското Езеро, каде имаме неколку гробови датирани во 5 - 4 век пр. н. е. Сите овие гробови се со кремирани покојници во кои, заедно со нивната пепел, бил приложен и вреден накит, грнчарија, оружје, па и една сребрена монета искована во Танагра во Беотија.¹⁷⁵ Во овој случај треба да се одбележи дека на островот не се откриени остатоци од архајскиот период, односно неговата функција како некропола започнува во класичниот период. Со тоа ни се наметнува прашањето дали Голем Град всушност почнал да функционира како збег за локалното население од воените дејствија во ова време? Во оваа насока е интересно да се посочи фактот дека најраните одбранбени сидини на островот се всушност подигнати во времето на 5 или 4 век пр. н. е., и тоа на неговата јужна страна.¹⁷⁶ Во секој случај, веќе од следниот хеленистички период, на островот се констатирани јасни остатоци од населбински живот.

Како заклучок можеме да посочиме дека во класичниот период и покрај евидентното осиромашување или напуштањето на повеќето локални некрополи, наодите од Охрид покажуваат дека некои населби сепак продолжиле со релативно интензивен живот. Се надеваме дека преку наредните археолошки истражувања ќе се расветлат повеќе дилеми поврзани со животот во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион за време на 5 и 4 век пр. н. е. Во секој случај, засега е јасно дека новиот подем на регионот, односно релативната стабилизација на регионалната воена состојба под власта на Македонското Кралство на Филип II и Александар III се случува кон крајот на 4 век пр. н. е. Всушност, во тоа време се случува „консолидацијата“ на ридските населби во езерскиот регион во некаков комплексен одбранбен систем. Дел од населбите кои егзистираат во овој период, а биле лоцирани на стратешки доминантни позиции, добиваат монументални сидини. Такви се, на пример, локалитетите Свети Еразмо, Требенишко Кале, Градиште-Делагожда и Вајтос-Октиси. Централната населба во рамките на овој систем, лоциран на север од Охридското Езеро, несомнено била Лихнид т. е. Охрид, која во овој период ќе влезе во својата урбана фаза. Во Охрид е откриена и монументална сидана гробница од

¹⁷³ Guštin & Kuzman 2021, 81.

¹⁷⁴ Sanev 2013, цитат на стр. 4. Исто така види: Битракова-Грозданова 2017, 247-265.

¹⁷⁵ Битракова-Грозданова 2011, 217, 273-281 (гробови бр. 146, 149, 150 и 153).

¹⁷⁶ Битракова-Грозданова 2011, 295, 296.

„македонски тип“, датирана од средината на 4 век пр. н. е. до средината на 2 век пр. н. е., која ја илустрира моќта со која се стекнал некој локален „великодостојник“ (Т.VI: 1).¹⁷⁷ Во исто време, во урбана фаза влегува и населбата Долно Селце на Мокра Планина, на запад од Охридското Езеро, каде што исто така се откриени неколку монументални гробници од „македонски тип“ датирани во 4 и 3 век пр. н. е., но овој пат изделкани во карпа (Т.VI: 2, 3).¹⁷⁸ На јужната страна од езерото, пак, се наоѓа Поградечката тврдина, основана како населба во 5 век пр. н. е., која на крајот на 4 век пр. н. е. добива и зајакнати ѕидини.¹⁷⁹ Уште појужно, над западниот брег на Маличкото Езеро, урбан развој доживува и утврдувањето Симица, каде што се наоѓало и светилиште на некоја божица (можеби Афродита?).¹⁸⁰ Меѓутоа, со римските освојувања на овој дел од Балканот и победата врз Македонското Кралство во 2 век пр. н. е., започнува нова трансформација на „општествениот амбиент“ на овој регион и постепената „деконструкција“ на регионалниот одбранбен систем на утврдувања. Истражувачите на Поградечката тврдина наишле на слој гареж и уништување кој се поврзува токму со Римско-македонските војни во 2 век пр. н. е. Животот на тврдината продолжил и после тоа, но со намален интензитет.¹⁸¹ На крајот од милениумот и населбите кај Долно Селце и Симица исто така доживуваат пад и губење на градските белези. Всушност, во ова време може да се забележи глобална тенденцијата на симнување на популацијата кон пониските позиции во котлините и формирањето на мали земјоделски и рибарски заедници. Единствена градска населба која продолжува интензивно да се развива е Лихнид, кој прераснува во културен, економски и политички центар на цела Дасаретија.¹⁸²

И покрај политичките промени во 2 век пр. н. е. и несомнените воени страдања на населението и уништувањето на нивните населби и други добра, се чини дека, сепак, локалното население и не претрпело преголем удар како што тоа било во класичниот период. По римското освојување веќе ги нема монументалните гробници, но се јавува континуиран развој на рамни некрополи. Така, градската некропола на Лихнид кај месноста Дебој (Т.VI: 4) продолжува да егзистира низ целиот хеленистички и римскиот империјален период - сè до доцната антика. Политичката моќ веќе не била во рацете на локалните или регионални моќници, туку била делегирана од империјалниот центар во Рим, а спроведувана со силата на римските легии. Тоа би укажувало на постепениот развој на култура во која веќе не било толку важно да се изрази богатството акумулирано во нечиј животот преку погребувањето, како што тоа било претходно. Истовремено, секој кој имал доволна економска моќ можел да си дозволи полуксузни предмети од домашно или странско производство. Трговските врски со Западот и Истокот продолжиле да

¹⁷⁷ Bitrakova-Grozdanova & Kuzman 1997; Кузман и Димитрова 2010, 50-70; Битракова-Грозданова 2017, 15-122; Verčik et al. 2019.

¹⁷⁸ Korkuti 1971b, ill.no. 47; Ceka 1972; Ceka 1976; Ceka 1985.

¹⁷⁹ Anamali 1974; Anamali 1979.

¹⁸⁰ За Симица во железното време и раната антика: Léra 1974; Léra 1992. За Симица во доцната антика и средниот век: Karaiskaj 1979.

¹⁸¹ Anamali 1974; Anamali 1979.

¹⁸² Кузман и Димитрова 2010, 75-84; Битракова-Грозданова 2017, 77-100.

функционираат, па дури и да се интензивираат, со таа разлика што по 2 век пр. н. е. се зголемува увозот на италски производи.¹⁸³

Најмногу податоци за погребните обичаи во последната историска фаза на I милениум пр. н. е., односно таканаречениот хеленистички период (4 - 1 век пр. н. е.), имаме од охридските некрополи Дебој и Самуилова тврдина.¹⁸⁴ За разлика од претходните векови кога на некрополите во Охридскиот Регион можеа да се сретнат и инхумации и кремации, со настапувањето на хеленистичкиот период - инхумацијата се наметнува како единствен ритуал на погребување (ова повторно ќе се смени во римскиот империјален период). Ова всушност значи враќање кон преферираниот погребен ритуал од железното време. Притоа, во хеленистичкиот период, покојниците ќе се закопуваат според неколку општи, однапред определени правила, кои можат да се согледаат благодарение на големиот број истражени гробови од овој период. Конструкцијата на гробовите се состоела од правоаголна јама во правец исток-запад, оградена со камења. Покојниците се положувале на грб во испружена положба. Најчести гробни прилози кај припадниците на двата пола се садовите - вообичаено керамички, многу поретко бронзени, поставени кај нозете на покојниците. Во многу случаи бил положуван поголем складишен сад (амфора, ојнохое), чие устие потоа било поклопувано со некој помал сад (кантарос, скифос, калапена чаша). Во гробовите на мажите вообичаено било прилагано и оружје. Најчесто се работело за копја (едно до две) кои се поставувале крај десната нога, а во некои случаи и за бодеш или меч во левиот предел на карлицата. Припадничките на женскиот пол, пак, вообичаено биле закопувани со вреден накит, како обетки, ѓердани и прстени. Детските гробови најчесто содржеле помали керамички садови, теракотни фигурини и астрагали.¹⁸⁵

Во соседниот Преспански Регион се среќаваме со малку поразновидна ситуација во однос на гробните форми. Имено, веќе споменавме дека сите покојници од класичниот период на островот Голем Град биле кремирани, со тоа што пепелта, заедно со прилозите, им била положена во јама во природните вдлабнатини на карпестиот терен на островот. Обредот на спалување бил применет и за покојникот од доцнохеленистичкиот Гроб 161 (1 век пр. н. е.).¹⁸⁶ На самиот северен раб на Горна Преспа, на некрополата Гимбабица кај с. Избишта, датирана во хеленистичкиот период, е откриена еклектичка ситуација. Во неа се среќаваат и инхумации и кремации и тоа во правоаголни јами кои често се оградени со камења. Ориентацијата на покојниците и инвентарот на гробните прилози е суштински еднаков на практиките забележани во охридските некрополи. Сметаме дека е исклучително интересно за Гимбабица да се истакне и откритието на гробници со ограден прстен од камења (*peribolos*), врз кои веројатно стоел низок насип од земја и мали

¹⁸³ Општ осврт врз материјалната култура на хеленистичкиот период во Македонија: Битракова-Грозданова 1987; Блажевска 2013. Повеќе информации за хеленистичката култура во Охридскиот регион може да се најдат кај: Битракова-Грозданова 2017. Во Преспанскиот регион: Битракова-Грозданова 2011; Битракова-Грозданова 2015.

¹⁸⁴ За Дебој: Арџанлиев 2013; Ardjanliev 2014; Ardjanliev 2017. За Самуилова тврдина: Кузман 2021.

¹⁸⁵ Генерален осврт врз погребните ритуали во Охридскиот регион од железното време до хеленистичкиот период: Ardjanliev 2017.

¹⁸⁶ Битракова-Грозданова 2011, 273-286 (гробови бр. 146, 149, 150, 153 и 161).

камчиња, односно се работело за некаков вид ниски тумули (Т. VI: 5).¹⁸⁷ Овој тип на гробна конструкција е засега уникатен за нашиот езерски регион во хеленистичкиот период, меѓутоа негови аналогии се среќаваат на некрополите низ Македонија и тоа пошироко во текот на класичниот и хеленистичкиот период. Оваа практика може да се смета за наследство на тумуларните погребувања од првата половина на милениумот, односно за имитација на монументалните тумули на кралските и аристократски сидани гробници од втората половина на милениумот.¹⁸⁸

Покрај евидентните разлики во гробните прилози на кои се осврнавме претходно, машките и женските погребувања во Охридско-Преспанскиот Регион се разликувале и според ориентацијата на положените тела. Имено, жените се закопувале со главата на исток, односно гледајќи кон запад, додека мажите биле погребувани обратно - со главата на запад, гледајќи кон исток. Ваквата полова диференцијација во хеленистичкиот период е забележана на охридските некрополи Дебој, Требенишко Кале, Црвејнца-Опеница и Самуилова тврдина. Притоа, оваа практика може да се следи наназад сè до железното време - како што е евидентирано и на некрополите кај Требениште. Дури и во случајот на гробовите во оградениот венец т. е. нискиот тумул во Требениште, иако ориентирани кон центарот на гробниот круг, имаме положување на мажите и жените во обратна насока - мажите со главата кон центарот, а жените со главата кон периферијата.¹⁸⁹

Воспоставувањето на практиката на положување на мажите и жените во обратна насока треба да се бара во социјалните промени кои настапуваат со железното време. Имено, во случајот на претходните „родовско-клановски“ тумули, како Барч и Каменица, кај најстарите погребувања постои тенденција тие да се ориентираат во однос на централното погребување на „родоначалникот“ од доцното бронзено време (Т. III: 1, 2).¹⁹⁰ Но, со изминувањето на вековите и зголемувањето на бројот на погребувања - организацијата на тумулите станува „похаотична“, а покојниците почнуваат да се погребуваат во разни насоки. Сепак, набљудувајќи го планот на Тумулот 1 во Куч-и-Зи (Т. IV: 1), и покрај првичниот „хаотичен впечаток“ на ориентација на погребувања во разни насоки, сметаме дека и на оваа некропола постојат неколку евидентни случаи на положување на покојниците од различен пол во обратните насоки и тоа во рамки на оската

¹⁸⁷ Систематските археолошки истражувања на локалитетот Гимбабица кај Избишта започнаа во 2018 година и сè уште траат, поради што резултатите не се публикувани во целост. Раководител на истражувањата е Перо Арџанлиев од Археолошкиот музеј на Македонија во Скопје. Авторот на овој труд учествуваше во истражувачките кампањи во 2018 и 2019 година. Дел од откритијата се презентирани од страна на раководителот П. Арџанлиев на симпозиумите на Македонското археолошко друштво во 2019 и 2021 година, во различни печатени и електронски медиуми, како и на официјалната Фејсбук страница на Археолошкиот музеј на Македонија. Види ги следните библиографски единици: *Гимбабица 2018a*; *Гимбабица 2018b*; *Гимбабица 2018c*; *Гимбабица 2019*; *Гимбабица 2020*; *Гимбабица 2021*; *Богоева 2019*; *Богоева 2021*; *Ристоманов 2020*.

¹⁸⁸ За тумуларни погребувања во класичниот и хеленистичкиот период во Македонија: Schmidt-Dounas 2016. Во црноморскиот регион: Sirbu & Ștefan 2019. За слични гробни структури од доцнохеленистичкиот период во Ајра: Kottaridi 2020, 91, 96 (Fig. 10).

¹⁸⁹ Lahtov 1965, 41; Кузман 1985, 133-139; Кузман 2021, 284; Митревски 1997, 150; Арџанлиев 2013, 93, 150; Арџанлиев 2014, 79; Арџанлиев 2017, 137; Papazovska & Heilmann 2018, 179.

¹⁹⁰ Атанасоска 2018, 116.

запад-исток. Големият Тумул 1 во Куч-и-Зи е подоцнежен од оние во Барч и Каменица, па нема централен гроб од доцното бронзено време или од преодниот период, туку 126 погребувања датирани во 8 -7 век пр. н. е.¹⁹¹ Меѓу нив постојат повеќе гробови кои се ориентирани правилно во однос на оската запад-исток, но со скелети положени во обратна насока. Такви се на пример гробовите означени со броевите 1, 18, 28, 44, 55, 56, 67, 69, 82, 83, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 108, 109, 123 и 124. Се одлучивме да спороведеме една прелиминарна анализа на овие гробни целини, насочена кон прашањето дали постои некаква поврзаност помеѓу нивната ориентација и гробните прилози како означувачи на полот.

Табела 2: Куч-и-Зи - Тумул 1 примерок на гробови ориентирани по оската З-И (податоци според Andrea 1976b)		
Гроб број	Ориентација	Прилози
1	запад-исток	приврзоци, бронзени фрагменти
18	запад-исток	копје, нож, игла
28	запад-исток	копје, два закривени ножеви
44	исток-запад	керамички сад, нож
55	исток-запад	две белегзии, фибула, пинцета
56	запад-исток	игла
67	исток-запад	/
69	запад-исток	керамички фрагменти
82	исток-запад	игла, приврзок, бодеж, ножеви
83	запад-исток	/
92	запад-исток	игла
94	запад-исток	/
95	запад-исток	прстен
96	запад-исток	/
97	запад-исток	меч, нож, копје, керамички сад
100	запад-исток	/
108	запад-исток	копје, игла, нож
109	запад-исток	копје
123	запад-исток	/
124	исток-запад	стаклено монисто, игла, нож

Споредувајќи ги нивните гробни прилози, може да се забележи дека сите гробови кои содржат мечеви и копја (како вообичаени обележја на машкиот пол во ова време и регион), се ориентирани со главата на запад, гледајќи кон исток - каков што е случајот и со машките гробови во охридските некрополи од железното време и хеленистичкиот период. Меѓу оние поретките гробови кои се ориентирани од исток кон запад,

¹⁹¹ Andrea 1976b.

единственото приложено оружје се боежите и ножевите, кои пак го претставуваат единствениот тип оружје кој бил депониран во женските гробови во овој регион уште од доцното бронзено време (според тумуларните погребувања во Барч).¹⁹² Како индикатор за женскиот пол на покојниците во гробовите 55 и 124, ориентирани од исток кон запад, може да се земат и белегзиите, фибулата, пинцетата и стакленото монисто, кои исто така се вообичаени прилози за женските гробови во соседната тумуларна некропола во Барч. Иако овој прелиминарен преглед не е доволен аргумент за да се донесе конечен заклучок, тој сепак може да се смета за индикација дека и во Корчанското Поле имаме случаи на положување на машки и женски покојници во обратни насоки на правецот запад-исток. Оставаме можност, оваа индиција да биде поаргументирано поткрепена во рамки на некоја идна подетална анализа на железнодобните гробни целини на корчанските тумуларни некрополи.

Во секој случај, согледувајќи ја оваа ситуација на полово-одредени обратни погребувања во еден поширок регионален контекст, забележуваме дека истата појава е посведочена на железнодобните некрополи Сува Река кај Гевгелија и Дебели кај Валаново.¹⁹³ На некрополите од архајскиот период, пак, ваквата практика на обратно положување на мажите и жените во правецот запад-исток е забележана и во Синдос, Архонтико, Агиос Атанасиос, Тумба-Солун, Неа Филадельфија и кај одредени групи на гробови во Пидна - сите во Јужна Пајонија и Централна Македонија. За разлика од нив, во Вергина гробовите биле ориентирани во правец југ-север, со главата кон југ. На некои некрополи, како Неа Филадельфија, практиката на обратно положување на машките и женските покојници прекинува во 4 век пр. н. е. додека пак на други локалитети, како северната некропола на Пидна, оваа практика била прифатена во тоа време.¹⁹⁴ Согласно оската исток-запад се положувале и покојниците во северноепирската некропола Борово во областа Колоња во Јужна Албанија (6/5 - 4/3 век пр. н. е.), каде се чини дека исто така постоела генерална тенденција за погребување на мажите со поглед спрема исток, а на жените со поглед спрема запад.¹⁹⁵

Сметаме дека во овој контекст е исклучително важно да се забележи и погребната практика посведочена на доцнобронзените рамни некрополи „Димов Гроб“ кај Уланци, „Водовратски Пат“ кај Водоврати и „Мали Дол“ кај Тремник во регионот на Средно Повардарие, сите датирани во 13 и 12 век пр. н. е. Таму, покојниците биле положувани легнати на страна, во згрчена положба, ориентирани во правец запад-исток, со главата на запад. Меѓутоа, овој пат, на различна страна било ориентирано лицето на женските и на машките покојници – првите кон север, а вторите кон југ.¹⁹⁶ Па така, доколку ширењето на тумуларниот начин на погребување може да се следи како културна појава која доаѓа од Запад, тогаш не е исклучено, погребниот обичај на обратно

¹⁹² Bejko 1999, 168-174; Bejko 2016, 79-82.

¹⁹³ Митревски 1997, 150.

¹⁹⁴ Laslett 2020, 51-52, со приложена библиографија.

¹⁹⁵ Согласно податоците за ориентација и инвентарот на гробовите дадени кај Aliu 1994.

¹⁹⁶ Митревски 1997, 35-40, 150; Папазовска-Санев 2015, 32-37, 82, 83; Чаусидис 2017: 869-871.

положување на мажите и жените да се шири од Исток - секако во однос на нашиот езерски регион кој се нашол на средина од овие две тенденции. Притоа, како што видовме, во нашиот регион ваквата практика со сигурност се применувала во поголемиот дел од I милениум пр. н. е.

Независно од тоа дали појавувањето на оваа погребна практика е условено од некаков надворешен фактор или до неа е дојдено самостојно, клучно е прашањето што таа значела за тогашните луѓе? Според В. Лахтов кој ја забележал на некрополата Требениште: „Веројатно можеме во обичајот на обратно положување на женскиот од машкиот скелет да видиме култен обичај, кој е во врска со положбата на жената во одреден општествен живот“.¹⁹⁷ Согласнојќи се со оваа констатација уште би додаде дека во овие заедници веројатно постоела силна симболичка диференцијација и јасно определени социјални односи во однос на машкиот и женскиот род, засновани врз нивните различни полови обележја. Притоа, уште од самиот почеток на милениумот и појавата на колективните „родовско-клановски“ тумули со централниот гроб на машкиот „родоначалник“, културата на нашиот регион во железното време и раната антика е силно патријархализирана. Тоа го потврдуваат и најбогатите машки гробови во Требениште, односно гробовите I, VIII и V кои им припаѓаат на „аристократи“ во вистинска смисла на зборот, барем според хиерархната анализа на С. Вергер.¹⁹⁸ На тоа укажува и поставувањето на ликот на богот Севс со овнешки рогови како патрон на монетите на Дасаретите во 2 век пр. н. е.¹⁹⁹ Симболичките анализи на женскиот накит од железното време во поширокиот регион на Средниот Балкан исто така укажуваат на тоа дека жените имале подредена улога во однос на мажите.²⁰⁰ Античкиот автор Херодот (5 век пр. н. е.), пак, во два наврати не известува дека Пајонците практикувале полигамија. Во едниот случај, за „северните соседи на Крестонците“, ни кажува дека секој маж имал по неколку жени, при што кога некој од нив ќе умрел: „Пријателите на починатиот ја одбираат онаа од неговите жени која според нив тој најмногу ја сакал. Неа најпрво ја опсипуваат со слава и пофалби, а потоа најблискиот роднина на починатиот ја коле на неговиот гроб. По овој чин убиената се погребува во гробницата на нејзиниот маж, што останатите сопруги го доживуваат како најголем срам.“²⁰¹ Во однос на Пајонците кои живееле во наколни живеалишта на езерото Прасијада (Дојранско или Бутковско Езеро?), Херодот посочува дека секој маж поставувал по три носечки колци за секоја жена со која ќе се венчал: „Сега сите мажи имаат по многу жени и ова е начинот на кој тие живеат.“ Притоа, може да се насети одредена симболичка корелација помеѓу економската моќ на мажот и бројот на сопруги кои тој ги имал.²⁰² Полигамијата е исто така посведочена во однос на македонските кралеви, како на пример Филип II кој имал седум жени, при што едната од

¹⁹⁷ Lahtov 1965, 41.

¹⁹⁸ За класификацијата на гробовите според хиерахија: Verger 2014.

¹⁹⁹ За монетите на Дасаретите со ликот на Севс: Арџанлиев 2018.

²⁰⁰ Чаусидис 2017b.

²⁰¹ Херодот, *Историја*, V. 5. (според англискиот превод на A. D. Godley, Loeb Classical Library, 1920).

²⁰² Херодот, *Историја*, V. 16; Ефтимовски 2020, 230-232.

нив - веројатно Меда, била жртвувана на неговата погребнаклада.²⁰³ За разлика од ова, не сме запознаени со среднобалкански случаи на полигамија во обратна насока, односно полиандрија - практика според која жена може да има повеќе мажи, што укажува на двојните родови стандарди кои егзистирале во Средниот Балкан за време на I милениум пр. н. е. Сето ова не значи дека не постоеле исклучителни жени како епирско-македонската Олимпија или илирската Теута кои се здобиле со голема моќ или пак жени кои имале повисок социјален статус во однос на други жени. Тие секако постоеле, но сепак, во рамки на еден доминантен патријархален систем.

Покрај индициите за родовите, социјалните, економските и политичките односи во една заедница, на кои се осврнавме претходно, погребувањата исто така нудат генерален увид во палеодемографските карактеристики на едно население и нивниот општ квалитет на живот. Со помош на методите на физичката антропологија, досега во нашиот регион се проучувани две скелетни серии кои се однесуваат на I милениум пр. н. е. Првата доаѓа од Требениште, датирана помеѓу 7 и 4/3 век пр. н. е., додека другата - од Дебој во Охрид, датирана помеѓу 4 век пр. н. е. и 4 век н. е. Од првата, требенишка серија, биле анализирани 22 скелети, од кои: 1 детски, 1 на млада жена, 3 на возрасни мажи, 9 на возрасни жени и 8 на возрасни со неодреден пол. Од втората, дебојска серија, биле анализирани вкупно 111 скелети, од кои: 44 скелети на деца и млади, 21 на возрасни жени, 45 на возрасни мажи и 1 возрасен скелет со неодреден пол.²⁰⁴

Просечниот животен век на анализираниите скелети од требенишката серија изнесувал 36,9 години. Притоа, просечниот животен век на мажите изнесувал 41,7 години, додека пак на жените 36,5 години. Споредбата на машки и женски скелети покажува дека жените биле тројно побројни од мажите (сепак сметаме дека овој однос треба да се земе со резерва поради малиот број скелети во анализираната серија).²⁰⁵ Една порана антрополошка анализа на женска индивидуа од Требениште (веројатно Гроб X), која починала на возраст помеѓу 21 и 23 години и чии посмртни останки потоа биле непотполно кремирани, укажува дека таа страдала од рахитис кој довел до деформитет на колкот познат како соха *valga*.²⁰⁶

Подетални палеодемографски анализи се вршени на пообемната дебојска серија од античкиот Лихнид. Од неа дознаваме дека просечниот животен век на анализираниите покојници бил исклучително низок - само 26,3 години. Ова главно се должи на големата смртност на малите деца (дури 30,5% од анализираниите скелети) што укажува дека починале на возраст до 6 години. На повисока возраст смртноста постепено опаѓа, така што најниска вредност достигнува кај лицата на возраст од 15 до 20 години, за потоа во следните децении од животот таа повторно да бележи постепен пораст. Најголема смртност меѓу возрасните единки е посведочена во петтата деценија од животот, од 41 до

²⁰³ Критички осврт врз историските извори за седумте жени на Филип II: Tronson 1984. За жртвувањето на едната од неговите сопруги: Kottaridi 2020, 92.

²⁰⁴ Вељановска 2000, 65, 66, 68, 69.

²⁰⁵ Вељановска 2000, 162-164.

²⁰⁶ Вулић 1933, 24; Живановић 1984.

50 години, со процент на смртност од 25,3% од вкупната популација. Просечниот животен век на возрасните мажи изнесувал 43,2 години, додека кај возрасните жени е малку повисок и изнесува 44,3 години. Смртноста на возрасните мажи во третата деценија од животот изнесувала 19,3%, во четвртата 33,3%, а во петтата највисоки 42,4%. Кај жените, смртноста во третата деценија изнесувала 16,7%, во четвртата деценија 22,2% и во петтата деценија највисоки 55,6%. Споредбата на бројот на машки и женски скелети укажува дека мажите биле двојно побројни од жените во рамки на лихридската популација во хеленистичкиот и римскиот период.²⁰⁷

3. Историски контекст

Културно-историскиот развој на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на I милениум пр. н. е. е условен од појавата на т.н. Деволска културна група на доцното бронзено време. Се работи за културна група распространета по долината на реката Девол во која локалните среднобалкански културни обележја на бронзеното време се изменуваат под влијанието на микенскиот културен круг, чии импулси, во овој случај, продирале по речните долини на јадранско-јонскиот слив. Всушност, оваа културна симбиоза на доцното бронзено време ќе ја претставува основата за постепениот културно-историски развој на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на следниот преоден период и целото железно време (13 - 5 век пр. н. е.). Врз основа на досегашните сознанија се смета дека во доцното бронзено време Деволската група била распространета само во Корчанското Поле за потоа, во раното железно време, да се прошири низ целиот езерски регион и да оствари негово културно „обединување“. Токму овој момент ја претставува долната хронолошка граница на нашето истражување. Помеѓу материјалните остатоци на Деволската група како највпечатливи можат да се издвојат две културна обележја: погребувањето во големи колективни тумули, на што подетално се осврнавме во претходното поглавје и продукцијата на специфичен тип мат сликана керамика означена со придавката „западномакедонска“.²⁰⁸

Како што беше посочено претходно, почнувајќи од преодниот период и раното железно време, тумуларниот начин на погребување во големи колективни тумули од регионот на денешна Јужна Албанија и Северен Епир постепено ќе се прошири на исток кон Македонија и Пајонија. Покрај вообичаените скелетни погребувања, во испружена положба, во рамки на колективните тумули на Деволската група од преодниот период се јавуваат и спорадични случаи на кремација со положување на пепелосаните остатоци во урни вкопани во тумулите. Погребните урни во овој период се јавуваат на повеќе некрополи низ Средниот Балкан, при што вообичаено се смета дека се работи за културно обележје на мигранти дојдени од подунавските делови на Северниот Балкан. Со стабилизирањето на демографските движења и воспоставувањето на железнодобните

²⁰⁷ Вељановска 2000, 174-177.

²⁰⁸ Генерален осврт врз развојот на Деволската културна група, со приложена библиографија: Митревски 2021a, 88-93, 140-146.

културни вредности, погребниот ритуал на спалување исчезнува од видното поле на археологијата, при што продолжува инхумирањето како доминантен начин на погребување во големите тумуларни некрополи.²⁰⁹ На планината Мокра, западно од Охридското Езеро, се откриени и неколку случаи на гробни јами изделкани во карпа (Голик-Манастирец и Требиње), кои според Ј. Бузо треба да се датираат во првата половина на I милениум пр. н. е.²¹⁰ Меѓутоа, предложеното датирање треба да се земе со резерва со оглед на тоа што во нив не е најден движен материјал кој би помогнал во нивното хронолошко определување. Имајќи предвид дека на истата планина, кај Долно Селце, се наоѓаат и антички монументални гробници всечени во карпа, не би ја исклучиле можност дека и во претходните случаи се работи за гробови од втората половина на I милениум пр. н. е.

Вториот карактеристичен елемент на материјалната култура на езерскиот регион во доцното бронзено и железното време е западномакедонската група на мат сликана керамика. Таа претставува една од многуте керамопродукциски групи кои се формираат врз основа на керамичарското наследство на микенскиот свет, евентуално водејќи кон производството на разни видови геометриска мат сликана керамика од доцното бронзено и железното време распространета на Балканот, во Мала Азија и во Јужна Италија. Покрај долината на Девол и нашиот езерски регион, западномакедонската група на мат сликана керамика во железното време уште го вклучува и текот на реката Бистрица во Горна Македонија, како и висорамнината Пелагонија. Таа се карактеризира со грнчарски форми наследени од бронзеното време, но со мат боени мотиви на паралелни хоризонтални линии кои одат околу обемот на садовите, низи од висечки триаголници (вообичаено шрафирани), потоа низи од различно ориентирани цртки, како и низи од вертикално и хоризонтално наредени крстовидни, правоаголници или ромбовидни мотиви кои понекогаш формираат и дезен на „шаховска табла“ од наизменични обоени и необоени полиња.²¹¹

Покрај тумуларните погребувања и мат сликаната керамика, како наследство на бронзеното време, железнодобната материјална култура во нашиот езерски регион се истакнува по присуството на мали бронзени предмети со симболички карактер познати под општиот термин „македонски бронзи“. Покрај типичните форми на балкански

²⁰⁹ За колективните тумули во езерскиот регион и поширокиот среднобалкански простор: Andronikos 1961; Hammond 1967a; Hammond 1971; Hammond 1972, 312-383; Hammond 1973; Andrea 1974; Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2009; Bodinaku 1982; Bodinaku 1985; Rhomiopoulou & Kilian-Dirlmeier 1989; Петрова 1996, 3-131; Митревски 1997, со краток осврт на 102-109; Митревски 2013, 222-224; Митревски 2021a, 166-170; Bejko 1999; Bejko 2016; Миткоски 1999; Миткоски 2010; Миткоски 2020; Станковски 2008; Oikonomidis & Papayiannis & Tsouros 2012; Schmidt-Dounas 2016; Chemsseddoha 2017; Chemsseddoha 2020; Lera et al. 2017; Папазовска-Санев 2015, 117, 118; 149-156; Papazovska 2018; Атанасоска 2018, со краток осврт на 114-121. За кремациите како културно влијание од север: Митревски 1997, 62-65; Митревски 2021a, 120-134.

²¹⁰ Buzo 2012.

²¹¹ За западномакедонската мат-сликана керамика: Korkuti 1971a; Romiopoulou 1971; Hammond 1972, 277-290; Andrea 1974; Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2005; Kilian 1976; Prendi 1977; Hochstetter 1982; Bouzek 1985: 193-194; Bodinaku 1989; Bodinaku 1990; Bejko 1993; Петрова 1996, 37-131; Митревски 1997, 49-51, 110-124, Митревски 2021a, 88-93, 140-146; Митревски 2021b; Horejs 2007; Gori & Krapf 2015; Папазовска-Санев 2015, 41, 43, 51-56, 129, 159, 168-170; Papazovska 2021; Кипро 2023.

минијатурни бронзи, оваа група предмети опфаќа и специфични регионални типови чие јадро на ширење е пајонско-македонскиот простор на северниот егејски брег. Тука спаѓаат следните видови предмети: сатчиња т. е. пехарчиња со птичји протомии, гроздовидни приврзници, конусни предмети со пар издолжени сегменти на врвот, крстовидни предмети, кружни апликации, како и повеќе видови приврзници во форма на минијатурни бокалчиња, ажурирани топки и стилизирани птици. Нашиот Охридско-Преспанско-Малички Регион всушност ја претставува најзападната концентрирана група на овие предмети кои во случајот покажуваат и одредени локални белези, поради што може да се говори и за некаква „западна подгрупа“ на македонските бронзи. Притоа, најинтересна е ситуацијата со малите сатчиња т. е. пехарчиња со симетрично поставени и стилизирани птичји протомии на устието или капакот. Имено, покрај почестите регионално присутни сатчиња со чашковидна и биконична форма на реципиентот, поставен на една висока нога, во нашиот езерски регион се среќава и еден тип на сатчиња со плиток и проширен реципиент кој се потпира на три мали ножиња т. е. во форма на „минијатурен триножник“. Најблиските аналогии на последниов тип се откриени кај Драч на источниот јадрански брег, но и по еден примерок од Атина и Тесалија на западниот егејски брег, што уште еднаш го илустрира карактерот на Охридско-Преспанско-Малички Регион како крстосница помеѓу Истокот и Западот.²¹²

Кулминацијата во предисторискиот културен развој на нашиот езерски регион, како и поголемиот дел од Средниот Балкан, се случува кон средината на милениумот, во т.н. архајски период (6 - 5 век пр. н. е.). Ова е времето во кое регионот целосно се интегрира во комуникациската и трговска мрежа на поширокиот регион од јонско-јадранскиот брег на Запад до северноегејското крајбрежје на Исток. Клучен фактор во воспоставувањето на ваквиот културно-историски контекст е дефинитивното „пробивање“ на т.н. Кандависки пат, односно подоцнежната Виа Игнација. Во вакви услови се појавуваат и богатите гробови од Требениште и другите околни некрополи, во кои покрај богатите прилози од локално потекло ќе бидат приложени и предмети создадени во големите производствени центри на Источниот Медитеран кои до нашиот регион ќе стигнат како увоз, токму преку комплексната мрежа на медитеранските трговски рути: луксузни бронзени садови од Јужна Италија и Лаконија; сребрени чаши во персиски стил; луксузна сликана грнчарија од Атика и Коринт; килибар од Балтикот; стакло и фајанс од Левантот и од Египет. Анализата на материјалната култура долж Кандавискиот пат укажува на воспоставувањето на одредено културно „коине“ во овој дел од Средниот Балкан, вклучувајќи го и нашиот езерски регион. Меѓу овие материјални наоди посебно се издвојува феноменот на погребни маски и други апликации изведени од златна фолија. Покрај нив, регионот споделувал голема сличност или идентичност и во однос на некои форми на накит („малоазиски“ фибули, и украсни игли од „омега – типот“ како и оние со дискоидни глави), воена опрема и оружје, теракотни фигурици, локална грнчарија, но и

²¹² Митревски 2013, 228, 229; Митревски 2021a, 159, 177, Сл.95; Митревски 2021b. За аналогните триножни сатчиња: Чаусидис 2017, 30, 40 (спореде А21: 1, 2 со А21: 4, 5, 7, 10).

еден општ митско-симболички иконографски репертоар – на кој често ќе се осврнуваме во овој труд. Приливот на богатство и растот на економската моќ, во комбинација со социјалните и идеолошки промени на тоа време, ќе доведат до формирање на нови воени, економски и политички „елити“ на Средниот Балкан како групации на моќ кои во претстојниот турбулентен историски период на раната антика ќе бидат соочени и со бројни заемни судири.²¹³

Имено, политичката и воената дестабилизација на Балканот започнува со персиското преминување на Босфорот во 513 г. пр. н. е. за време на т.н. „скитски поход“ на персискиот цар Дариј I. Како дел од овие настани било испратено и персиско пратеништво до тогашниот македонски крал Аминта I, од кого е побарано и добиено „земја и вода“, односно формално признавање на персиската доминација со што под персиска власт ќе потпаднаат и јужните пајонски племиња. Меѓутоа, по подигнувањето на Јонското востание во 500/499 г. пр. н. е. во западниот дел на Мала Азија, персиските сили ќе мораат да се повлечат од Балканот. Востанието е конечно задушено во 493 г. пр. н. е., а веќе следната 492 г. пр. н. е., Персијците ќе отпочнат нова голема инвазија кон Балканот, предводена од војсководецот Мардониј, како резултат на што ќе биде дефинитивно окупирано северноегејското крајбрежје. Меѓутоа, Персијците немале намера да застанат тука, туку го продолжиле својот поход на југ кон хеленските полиси. Сепак, во битката кај Маратон во 490 г. пр. н. е., тие ќе бидат поразени и запрени во своите освојувачки намери. Но, нивната амбиција и натаму ќе опстои, така што под водство на новиот персиски крал Ксеркс I, во 480 г. пр. н. е. ќе биде организиран нов поход кон југ. Меѓутоа, во битката кај Платаја во 479 г. пр. н. е., персиските сили повторно доживуваат пораз од слободните хеленски полиси и како резултат на тоа, целосно ќе се повлечат од Балканскиот Полуостров.

Повлекувањето на Персијците довело до состојба на воено-политички вакуум на Балканот, вклучително и во неговиот средишен дел кон кој припаѓа и нашиот езерски регион. Оние помоќните, како македонскиот крал Александар I, ја искористуваат оваа ситуација за проширување на своите владенија, во конкретниот случај кон просторот помеѓу реките Вардар и Струма. Во следните 150 години, во овој регион настапува период на континуирана политичка и воена нестабилност и несигурност. Кулминација на ваквата ситуација ќе бидат Пелопонеските војни водени од 431 до 404 г. пр. н. е., главно помеѓу Делоскиот сојуз предводен од Атина, од една страна и Пелопонескиот сојуз предводен од Спарта, од друга страна. Во овој период (429 г. пр. н. е.) Ситалк - кралот на тракиските Одриси ја напаѓа Македонија, но набрзо се повлекува откако не ја добил ветената помош од Атина. Потоа, во 424 г. пр. н. е., спартанскиот војсководец Брасида и македонскиот крал Пердика II склучуваат сојуз и преземаат повеќе воени акции на северноегејскиот брег и на западните граници на Македонија. Во овие судири ќе учествуваат и Линкестите на

²¹³ За претстојните историски настани од раната антика во поширокиот регион: Папазоглу 1957; Папазоглу 2008; Hammond & Griffith 1979; Hammond & Walbank 1988; Cabanes 2002; Борза 2004; Проева 2004; Саракински 2013. Поспецифично во однос на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион: Папазоглу 1985; Кузман и Почуча Кузман 2014, 26-32; Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 20-31.

чело со Арабај, како и одредени илирски воени одреди, при што сојузите помеѓу различните страни ќе бидат мошне променливи. За нас е важно што овие судири помеѓу Македонците, Спартанците, Линкестите и Илирите се случуваат во непосредното источно соседство на нашиот Охридско-Преспанско-Малички Регион.

Во времето на следниот македонски крал Архелај (413-399 г. пр. н. е.), историските извори ни говорат за нови судири во Горна Македонија. Македонците повторно ќе се борат против Линкестите, на чело со Арабај и Сира, а во исто време, преку династички брак ќе склучат и сојуз со Елимејците. По убиството на Архелај, при лов, во 399 г. пр. н. е., следуваат династички борби за македонскиот престол, така што во краток временски период на чело на кралството застануваат Орест, Аероп II, Аминта II и Павсаниј. На крај, како победник излегува Аминта III, кој стапува на престолот во 394 г. пр. н. е. Меѓутоа, веќе следната година Илирскиот племенски сојуз, на чело со Бардилис, од запад ја напаѓа и освојува Горна Македонија, додека пак Халкидичкиот сојуз ги освојува териториите источно од градот Пела. Аминта III бега во Тесалија, но потоа, со помош на Тесалците и Елимејците, повторно се враќа во Македонија. За време на настаните од Олинтската војна (помеѓу 382 и 379 г. пр. н. е.), македонскиот крал успева да ги врати претходно изгубените територии на кралството. Во меѓувреме, Аминта III се жени со линкестидската принцеза Евридика, ќерка на претходно споменатиот Сира. Македонскиот крал ќе посредува и во граничниот спор помеѓу Елимејците и Перајбејците, а со своите политички потези, ќе внесе релативна стабилност во односите со горномакедонските владетели. Но, од друга страна, континуираните борби со Илирите нема да престанат, при што Македонското Кралство ќе треба дури да им плаќа и годишен данок. Ситуацијата не е ништо постабилна во Епир, југозападно од нашиот езерски регион. Илирите во 385/4 г. пр. н. е. го напаѓаат Молоското Кралство во Епир, со поддршка на Сиракуза и протераниот молоско-епирски крал Алкета. По иницијалниот успех на напаѓачите, во ситуацијата интервенираат Спарта, Македонија и Тесалија кои успеваат да ги победат Илирите и Сиракузанците. За време на овие судири, нашиот езерски регион ќе се најде во средината помеѓу сите завојувани страни. Според одредени мислења токму Дасаретија била центарот од кој владеел Бардилис, додека според други тој бил крал на Дарданците кој за време на своите обемни походи наводно ја освоил и Дасаретија.

Во времето кое приближно се поклопува со овие настани, на поширок регионален план, Теба успеала да воспостави хегемонија врз хеленските полиси по победата врз Спарта во битката кај Леуктра во 371 г. пр. н. е. На северноегејското крајбрежје, Халкидичкиот сојуз ја отфрлил власта на Спарта и се приклонил кон Атина. Но, набргу ќе бидат нарушени нивните односи поради власта врз градот Амфипол, поради што започнува војната помеѓу Атина и Халкидичкиот сојуз. Пелагонскиот крал Менелај ја помагал Атина, поради што во 363 г. пр. н. е. тој и неговите наследници ќе бидат прогласени за „добротвори“ на Атина. Во 370/69 г. пр. н. е. ќе почине македонскиот крал Аминта III, со што Македонското Кралство ќе биде повторно втурнато во династички борби. На престолот ќе се сменат Александар II, Птолемај од Алорос и Пердика III, од кои

последниов ќе загина во борба со Илирите, повторно предводени од стариот Бардилис, кои навлегле во Орестида. Конечно, во 360/59 г. пр. н. е., на македонскиот престол седнува вештиот Филип II кој набргу успева да ги победи своите конкуренти за престолот, по што започнува стабилизирање на границите на кралството. При тоа успева да мобилизира силна војска и во 358 г. пр. н. е., некаде во Линкестида, конечно да го победи Бардилис и илирскиот племенски сојуз. Како резултат на оваа победа, Филип II ќе ги освои регионите сè до Охридското Езеро, а ќе склучи и брак со илирската принцеза Аудата, веројатно ќерка или внука на Бардилис. На северо-источниот фронт, тој ќе го победи претендентот Аргај, поддржан од Атина, но и Павсаниј поддржан од Тракицијте, а потоа ќе го смири Берисад – кралот на тракиските Одриси. По смртта на пајонскиот крал Агис, ќе освои и делови од Пајонија, а во 357 г. пр. н. е., ќе се ожени со епирската принцеза Олимпија, ќерка на кралот Неоптолем I на Молосите, при што воспоставениот сојуз на Македонското и Молоското Кралство ќе трае со децении. Во овој период Филип II продолжува со постепено освојување на градовите долж северноегејскиот брег. Околу 356 г. пр. н. е., Атињаните склучуваат сојуз со Илирите предводени од Грабос, со Пајонците на чело со Липеј и со тракиските Одриси предводени од кралот Кетрипор, со главна цел да се сопре Филип II. Македонскиот крал сепак успева да го победи овој моќен сојуз. Набргу потоа отпочнува Третата света војна помеѓу хеленските полиси (356 -346 г. пр. н. е.) во која зема учество и Македонија при што успева и да триумфира, наметнувајќи ја „македонската хегемонија“ врз голем дел од Балканскиот Полуостров. Конечната победа на Филип II врз неговите јужни противници во Хелада, предводени од Атина и Теба, ќе се случи во битката кај Херонеја во 338 г. пр. н. е.

По убиството на Филип II во 336 г. пр. н. е., неговиот син Александар, роден од бракот со Олимпија, ќе го наследи моќниот македонски престол како Александар III. Династичката промена се обиделе да ја искористат повеќе политички фактори во регионот, но сите биле победени од младиот Александар кој набргу потоа (335 г. пр. н. е.) ќе ја презеде т.н. „Балканска кампања“. Младиот крал најпрвин тргнува кон североисток, при што биле победени Тракијците, па Трибалите и Гетите. Потоа се упатува кон југозапад за да ги пресретне војските на илирскиот сојуз, предводени од Клејтос, син на Бардилис, и Главкија, крал на Таулантите. Решавачката битка се одиграла кај градот Пелион, токму во нашиот езерски регион, во Корчанското Поле.²¹⁴ По победата врз Илирскиот сојуз, Александар ќе се упати на југ за да ги смири побунетите полиси на Теба и Атина. По стабилизацијата на Балканот, тој го отпочнува својот голем освојувачки поход на Исток, во Азија, пред сè насочен против Персија (334 - 323 г. пр. н. е.). Како резултат на овој поход, Македонија веќе прераснала во Царство, а самите жители на Македонија, вклучувајќи ги и оние во нашиот езерски регион, ќе ги уживаат богатите на приливот од нови богатства и културни импулси од источните земји. Всушност, токму во времето на 4 век пр. н. е. се случува наведената „консолидацијата“ на локалните утврдени населби во еден регионален одбранбен систем, проследено со зацврстувањето на

²¹⁴ Hammond 1974; Vujčić 2021.

нивните сидини и издигнувањето на првите вистински урбани центри во езерскиот регион како што е Лихнид и населбите кај Долно Селце и Симица.

По смртта на Александар III повторно следува период на политичка и воена несигурност на Балканскиот Полуостров и воопшто на Источниот Медитеран, главно предизвикана од меѓусебните борби на Александровите генерали за тоа кој ќе ја наследи големата империја. Спротивно на намерите на амбициозните војсководители, сите тие борби предизвикале расцепкување на таа империја на повеќе помали држави и политички формации кои останале во состојба на постојана војна. Па така, од крајот на 4 до 2 век пр. н. е., Балканскиот Полуостров повторно се претворил во збир од поделени микро-региони во кои често се менувала власта. Таков е случајот со Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, кој во овој период се нашол под променливата власт на Македонците, Илирите и Епирците. Ситуацијата станала уште посложена во втората половина на II век пр. н. е. кога во воените дејствија на Балканот се замешале и Римјаните. Ова е всушност периодот во однос на кој го имаме и првото историско споменување на името на градот Лихнид, кога римскиот историчар Тит Ливиј пишува за некојси Аероп кој го освоил градот откако го подмтил неговиот воен заповедник и посадата, а исто така држел под своја власт и некои дасаретски села. Овој настан се случил во 209 г. пр. н. е., во времето кога македонскиот крал Филип V војувал на Пелопонез.²¹⁵ Римскиот историчар Полибиј, пак, споменува имиња и на други населени места во околината на Лихнид и пошироката област на Дасаретија во овој период, и тоа: Антипатреја, Хрисондион, Креонион, Гертунт, Енхелана, Керакс, Сатион, Бојој, Бантија и Оргесус.²¹⁶ Во нешто подоцнежено време, географот Страбон ја споменува и локацијата Пилон, на Виа Игнација, веднаш по Лихнид, веројатно некаде во Горна Преспа.²¹⁷ Според Ф. Папазоглу, некаде во истиот регион можеби се наоѓале и местата Кидре и Барнус (поврзуван со топонимите Сарнус и Сарнунт), исто така споменати кај Страбон.²¹⁸ На островот Свети Ахил во Малото Преспанско Езеро се наоѓала населбата Лике, посведочена на епиграфски споменици од римско време, која врз основа на археолошките остатоци била основана уште во хеленистичкиот период.²¹⁹

Во овој период Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион ќе се најде директно пред освојувачки налет на Римјаните од Јадранот кон Македонија, станувајќи еден од фокусните региони на борбите помеѓу тогашната Римска Република и Македонското Кралство. На пример, Тит Ливиј не известува како римскиот конзул кој ја водел војската низ Дасаретија, во текот на Втората македонско-римска војна (200 - 197 г. пр. н. е.), ги

²¹⁵ Тит Ливиј, *Од основањето на градот*, XXVII. 32. 9 (според англискиот превод на Evan T. Sage, Loeb Classical Library, 1935).

²¹⁶ Полибиј, *Историја*, V. 108 (според англискиот превод на William Roger Paton, Loeb Classical Library, 1923). Исто така види: Van Antwerp Fine 1936; Папазоглу 1957, 224-230; Hammond 1972, 93-102; Битракова-Грозданова 2017, 27-38; Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 24.

²¹⁷ Страбон, *Географија*, VII. 7. 4 (според англискиот превод на H. L. Jones, Loeb Classical Library, 1924).

²¹⁸ Страбон, *Географија*, VII. 7. 4, 9; Папазоглу 1957, 196, 197.

²¹⁹ Nigdelis & Souris 1997; Ψαρά 2001; Akamati-Lilibaki & Akamatis 2006, 51; Муцопулос 2007, 11; Γκέλου 2010; Битракова-Грозданова 2011, 25; Битракова-Грозданова 2017, 16, 31; Basakyrou 2022, 26-29.

пљачкал житниците на локалното население.²²⁰ Меѓутоа, по римската победа врз Македонското Кралство во 167 г. пр. н. е., областите Дасаретија и Орестида, кои го делат нашиот езерски регион, се нашле надвор од четвороделната поделба на окупираната Македонија и добиле некаков вид политичка автономија т. е. самоуправа ("libera gens"/„слободен народ“). Како причина за тоа се наведува нивната лојалност и гостопримство кон Римјаните. Сепак, по задушјувањето на македонското востание на Андриск и конечната римска победа, езерскиот регион во 146 г. пр. н. е. ќе влезе во рамките на новоформираната римската провинција Македонија, со што ќе дојде крајот на постојаните борби во регионот и настапување на период на неколкувековен мир, познат како „Римски мир“ (Pax Romana). Утврдените населби на високите ридски позиции започнале да се напуштаат и да се заменуваат со оние од пониските падини, од рамницата и крајезерскиот брег. Локалната политичка моќ веќе не требала да биде извојувана, туку делегирана од „Сенатот и народот на Рим“. Преку Виа Игнација, во овој регион во наредните векови ќе пристигнуваат луѓе, стоки и идеи од најдалечните краишта на Империјата. Ова движење на луѓе и идеи е особено евидентно преку пробивот на блискоисточни култови во регионот, како што е случајот со култот на Изида во Охрид, гностицизмот во Преспа, а потоа и христијанството кое на крајот ќе стане официјална државна религија во доцната антика. Римската власт ќе донесе многу промени во материјалната и нематеријалната култура на локалното население од нашиот езерскиот регион и воопшто во Македонија и Балканот, што се поклопува со крајот на I милениум пр. н. е. и со горната хронолошка граница на нашето истражување.²²¹

3.1. Етнички идентитет на населението во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е.

Како што беше посочено и во првата глава на овој труд, етничкиот идентитет на населението кое живеело во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е. претставува едно од главните прашања на кои се фокусирале досегашните истражувачи. Всушност, проблемот на етничкиот идентитет и промените меѓу железнодобните и раноантички заедници на Балканот веќе долго време претставувало и сè уште претставува централно прашање во балканската археолошка наука. Меѓутоа, одговорите на ова прашање, како што покажуваат современите критички осврти на овој проблем, во голема мера се обременети од ненаучни фактори, пред сè од современите национални идеологии на балканските држави. Уште еден очигледен проблем, во пошироки европски и светски рамки, е дихотомијата помеѓу „цивилизираниите“ Хелени и „варварските“ Балканци, одразена преку еднодимензионалното толкување на „цивилизирачкиот“ процес како „хеленизација“. Всушност, покритичките анализи на

²²⁰ Тит Ливиј, *Од основањето на градот*, XXXI. 33. 4-6 (според англискиот превод на Evan T. Sage, Loeb Classical Library, 1935).

²²¹ Општ осврт за Македонија во римскиот период: Јованова 2013. За Охрид и Охридско во раноцарскиот римски период: Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 34-73. Материјални сведоштва за култот на Изида во Охрид: Маленко 1976. За гностицизмот во Преспа: Ефтимовски 2019а.

етничноста во железното време и раната антика покажуваат дека се работи за аспект на културата кој треба да се разгледува во сооднос со концептите за идентитетската флуидност, хибридизацијата и културниот реципроцитет.²²² Во однос на нашиот езерски регион, на пример, националистичките тенденции во определувањето на „етничките носители“ на материјалната култура се најочигледни (но не и ограничени) во случајот со златните погребни маски од архајскиот период.²²³ Конкретно, на прашањата поврзани со златните маски ќе се навратиме во соодветното поглавје кое им е посветено, додека во продолжение на ова поглавје ќе се осврнеме врз општите теории за етничкиот идентитет на жителите на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е.

Но, пред да преминеме кон таквиот осврт, најпрво мораме да го дефинираме поимот „етничка група“. Ова воопшто не претставува лесна задача, што најдобро може да се илустрира со големиот број различни дефиниции на овој поим, кои пак произлегуваат од различните современи (политички, културни, идеолошки и други) контексти на социолошките „школи“ ширум светот кои нив ги синтетизирале.²²⁴ Некои од авторите ставаат поголем акцент на субјективните фактори во формирањето на етничките групи, како што е чувството на самоидентификација и верата за заедничко потекло и припадност кон одредена група т. е. народност. Други автори, пак, посочуваат и на важноста на некои објективни фактори, кои се согледливи не само за членовите на групата, туку и за луѓето надвор од неа. Притоа, поделбата во различни групи е условена од „институционалната структура на општеството“ која води кон формирањето на различни општествени и психолошки категории во кои се сместуваат поединците. Во објективните дефиниции на етничките групи често се земаат низа на физички и социо-културни показатели кои укажуваат на блискоста помеѓу членовите на една етничка група, која може да се однесува на нивниот физички изглед, јазична комуникација, верувања, обичаи, вредности, институции, општествено искуство итн. Разгледувајќи ги различните теории и дефиниции на етничноста во европската и американската социологија, М. Ташева доаѓа до следната синтеза во дефинирањето на етничноста: *„Под етничка група се подразбира група на луѓе кои поседуваат и кои се стремат да ги сочуваат народносните, религиозните, лингвистичките традиции или карактеристики како забележително различни од оние на останатите групи и чија концентрација во еден или малку локалитети го овозможува претходното“*.²²⁵ Исто така сметаме дека е исклучително интересна забелешката на Ебнер Коен, според кого: *„Етничноста е суштинска форма на интеракција меѓу културните групи кои делуваат во заеднички општествен контекст“*. Односно, како што парафразира М. Ташева: *„Етничноста според Коен не ги означува разликите меѓу луѓето од изолирани општества, туку од едно општество“*.²²⁶ Според сето искажано претходно,

²²² Vranić 2014a; Vranić 2014b; Vlassopoulos 2015.

²²³ Clementi 2019.

²²⁴ Преглед на различните дефиниции за етничноста: Ташева 1996.

²²⁵ Ташева 1996, 88.

²²⁶ Cohen A (ed.), *Urban Ethnicity*, Tavistock Publications, London, Sydney, Toronto, Welington, 1974, p. XI (според: Ташева 1996, 83).

сметаме дека самиот етнички идентитет всушност претставува своевидна симболичка парадигма во рамките на општиот симболички систем на една општествена група.

Сега, откако добивме една генерална идеја за концептот на етничноста, веќе можеме да пристапиме кон различните теории за етничката определба на жителите на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е. Врз основа на достапните историски извори, во овој период, во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион се лоцираат следните етнички групи: Бриги, Енхелејци и Дасарети. Во продолжение накратко ќе ги разгледаме теориите за секоја од овие групи поединечно.

3.1.1. Бриги

Во различните историски извори од I милениум пр. н. е., етнонимот Бриги се среќава како показател за различни заедници географски сместени на широкиот простор, од источниот јадрански брег до северноегејското крајбрежје. Притоа, еден добар дел од овие извори го користат овој етноним за да означат дел од заедниците кои живееле на просторот на денешна Средна и Јужна Албанија, Северозападна Грција и западните делови на Македонија.²²⁷ Па така, според Еугамон од Кирена, кој живеел во 6 век пр. н. е., јунакот Одисеј се борел на страната на Теспротијците против соседните Бриги, при што земјата на Теспротијците се наоѓала во Регионот Епир.²²⁸ Потоа, кон крајот на милениумот, античкиот географ Страбон (1 век пр. н. е. - 1 век н. е.) пишува дека: „*над Епидамнос и Апологија до Кераунските планини живеат Билионите, Таулантите, Партините и Бригите*“. Во истиот пасус натаму следува реченицата: „*Но, Еригон, откако ќе прими многу потоци од Илирските планини и од земјите на Линкестите, Бригите, Деурионите и Пелагониците, се влева во Аксиј*“.²²⁹ Во наредниот пасус, откако претходно ги набројува градовите во античката област Девриоп по текот на Еригон (Црна Река), Страбон споменува дека градот Кидре им припаѓал на Бригите, продолжувајќи ја потоа низата со градот Ајгинион на Тимфајците (кои живееле на тромеѓата помеѓу регионите Епир, Македонија и Тесалија).²³⁰ Според Ф. Папазоглу, Кидре треба да се бара некаде во областа на Горна Преспа. Подоцнежната римска патна станица Брукида во Горна Преспа исто така се доведува во врска со етнонимот Бриги.²³¹ Овој етнос е исто така споменат од страна на анонимниот антички автор денес познат како Псевдо-Скимнос (2 - 1 век пр. н. е.), кој нив ги сместува во југозападните делови на Средниот Балкан: „*Недалеку се наоѓа островот Фарос, основан од Паријците, и таканаречената Црна Коркира, која ја населиле Книдјаните. Оваа земја има големо езеро кое мештаните го нарекуваат Лихнитис, а во близина има остров на кој, според некои, Диомед дошол да ги*

²²⁷ Преглед на историските извори со различни историско-археолошки толкувања за Бригите на Балканот: Hammond 1972, 407-414; Петрова 1996; Митревски 1997, 222-228; Борза 2004, 71, 72, 74, 82, 93, 96, 117; Проева 2004, 95-97; Чаусидис 2017, 854-858, 862, 863.

²²⁸ Еугамон, *Телегонија* (според: Петрова 1996, 156).

²²⁹ Страбон, *Географија*, VII. 7. 8 (според англискиот превод на H. L. Jones, Loeb Classical Library, 1924).

²³⁰ Страбон, *Географија*, VII. 7. 9.

²³¹ Папазоглу 1957, 195, 196.

помине последните денови од неговиот живот - од каде и неговото име: Диомедеја. Над нив се варварските Бриги. Кон морето се наоѓа Епидамнос, грчки град, кој се чини бил основан од Коркира. После Бригите живеат Енхелејците, со кои некогаш владеел Кадмо.²³² Н. Г. Л. Хамонд дава предлог за идентификација на Диомедеја со некој остров во Преспанското Езеро.²³³ Со таквата можност се согласува и Д. Маркот.²³⁴ Според други мислења, базирани врз други историски извори, островот на Диомед треба да се лоцира во Јадранското Море - крај неговите италски или илирски брегови.²³⁵ Во секој случај, од посочените историски описи и нивните посовремени научни толкувања може да се заклучи дека некоја група луѓе означени со етнонимот Бриги живееле во делови на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион или пак во негова непосредна близина.

Но, кога се зборува за балканските Бриги не може да не се спомене нивната потенцијална врска со Фригите во Мала Азија. Според Херодот (5 век пр. н. е.): „Како што кажуваат Македонците, овие Фриги се нарекувале Бриги додека живееле во Европа, каде што биле соседи на Македонците; но кога го промениле нивниот дом во Азија, истовремено го промениле и името и се нарекле Фриги.“²³⁶ Ваквиот навод навел повеќе истражувачи да прифатат дека во предисториските времиња навистина се случила миграција на балканските Бриги во Мала Азија, каде што тие станале Фриги и основале силно кралство кое својот зенит го достигнало во 8 век пр. н. е. Притоа, групите Бриги на Балканот кои ги сретнуваме во историските извори се третираат како остатоци од бригиското етничко јадро кои не мигрирале, туку продолжиле да живеат во „енклави“ или постепено да се асимилираат во рамки на соседните побројни народи.²³⁷ Покрај оваа „македонска традиција“ за преселбата на Фригите од Средниот Балкан во Мала Азија, од истото време постои и друга „анатолиска традиција“. Античкиот историчар Ксантус од Лидија во Мала Азија (5 век пр. н. е.) напишал дека по Тројанската војна, Фригите дошле од Европа и тоа од левата страна на Црното Море. Тоа би ги сместило предмиграциските Фриги во источните делови на Тракија. Двете традиции од страна на П. Керингтон генерално се третираат како чисто литературни конструкции, а не како историски сведоштва. Меѓутоа, тој не го исклучува можното влијание врз нив на постари народни приказни кои одразуваат делумна вистина за некакви миграции кои се случиле во подалечното минато. Од друга страна, овие литературни традиции би можеле да бидат и подоцнежни конструкции создадени за да објаснат одредена етнографска ситуација во времето на нивното настанување или, пак, во најскептичната варијанта - да ја објаснат простата ономастичка сличност помеѓу етнонимите на балканските Бриги и малоазиските

²³² Псевдо-Скимнос, *Патонис околу светот*. 426-438 (според францускиот превод на D. Marcotte, *Pseudo-Scymnos, Circuit de la terre*, Paris 2000, 121-122).

²³³ Hammond 1972, 93, n. 3.

²³⁴ Marcotte 2000, 204.

²³⁵ Преглед на историските извори за Диомед на Јадранот: Katičić 1995, 333-386. Исто така види: Čače 2015.

²³⁶ Херодот, *Историја*, VII. 73 (според англискиот превод на A. D. Godley, Loeb Classical Library, 1920).

²³⁷ Hammond 1972, 407-414; Петрова 1996; Митревски 1997, 222-228; Борза 2004, 71, 72; Проева 2004, 95-97; Чаусидис 2017, 862, 863.

Фриги.²³⁸ Историчарот Р. Друс исто така ги смета наводите на Херодот и Ксантус за „фигија изнесена од заинтересираните страни во втората половина на петтиот век п.н.е.“. Во однос на фригискиот јазик, Р. Друс смета дека тој бил поврзан и сроден со индоевропските јазици преку Хелеспонт, при што македонскиот јазик и тракискиот јазик веројатно формирале јазичен мост меѓу хеленскиот и фригискиот. Меѓутоа, тој сепак ќе заклучи дека: „нема причина да се сомневаме дека фригискиот јазик се зборувал во Фригија веќе во доцното бронзено доба, а можно е прото-фригискиот да бил воведен во областа од градителите на Троја VI [околу 1700 г. п.н.е. - И.Е.]“.²³⁹ За решавање на овие прашања сигурно не помага фактот што сè уште не ја знаеме етимологијата на имињата Бриги и Фриги (Βρίγες, Βρύγες, Φρύγες). Во далечната 1844 година, Х. Милер го поврзува коренот на овие етноними на индоевропско ниво со словенското *breg* (брег, падина) и германското *berg* (планина).²⁴⁰ Според поновата теорија на Р. С. П. Бејкс, етимологијата може да има врска со предгрчкиот корен *-βρικ*, односно *-βрук*, во значење на „варварин“ или „странец“. ²⁴¹ Според М. Грошељ, истиот корен *-βрик/-βрук* е поврзан со индоевропскиот корен **bher-*, **bhrei-*, **bhri-*, во значење на „сечење“, „цепење“. ²⁴² Според М. Анфосо, етнонимите Бриги и Фриги се всушност егзоними дадени од страна на соседните Македонци и Грци, додека пак како ендоним за Фригите предлага форми со коренот *-vrek* (*vrekun/vrekan/vrekes*) од „прото-етнонимот“ **Wreg/k*.²⁴³ Значењето на овој корен е нејасен, при што се предложени повеќе можности како: „гони/угнетува“ (сродно на литванското *vėrgas* = роб); потоа „крши/удира“ (слично на англиското *break* или германското *brechen*), или пак „зборува“ (сродно на словенското *pec/reč* од старословенскиот корен **rěčь/*rěk-*, а можеби и на санскритското *racáyati* = создава/развија/подредува).²⁴⁴

Како и во случајот со отворените историски и лингвистички прашања, така и во однос на археолошкото препознавање на балканските Бриги не постои научен консензус. Според општата историско-археолошка рамка предложена од истражувачите во однос на балканските Бриги, тие се индоевропски народ кој мигрирал во Средниот Балкан од централноевропскиот или севернобалканскиот простор. Според една теорија, тоа се случило во раното или средното бронзено време,²⁴⁵ а според друга - во преодниот период од доцното бронзено кон раното железно време.²⁴⁶ Поголемиот дел од Бригите потоа се преселиле во Мала Азија (а дел можеби и во Јужна Италија²⁴⁷), и тоа во неколку миграциски бранови кои се случиле во доцното бронзено, односно раното железно време.

²³⁸ Carrington 1977.

²³⁹ Drews 1993.

²⁴⁰ Müller 1844, 228, 229.

²⁴¹ Beekes & van Beek 2010, 240.

²⁴² Grošelj 1954, 166, 167.

²⁴³ Anfosso 2020.

²⁴⁴ За овие опции со посочена библиографија: Woodhouse 2006, 175, фуснота 27.

²⁴⁵ Петрова 1996; Проева 2004, 96; Чаусидис 2017, 862-869.

²⁴⁶ Hammond 1972, 407-414; Митревски 1997, 222-228; Борза 2004, 71, 72;

²⁴⁷ Петрова 1996, 164-168.

Меѓутоа, одредени изолирани групи на Бриги сепак останале да живеат на Средниот Балкан кои, со текот на вековите, постепено се претопиле во побројните соседни народи. Што се однесува до археолошките остатоци, според едни истражувачи, со Бригите треба да се поврзат големите колективни тумули коишто претставуваат доминантна погребна форма во нашиот езерски и поширокиот среднобалкански регион во доцното бронзено и раното железно време.²⁴⁸ Според други мислења, со Бригите би можел да се поврзе погребниот ритуал на кремација и положување на спалените останки во урни којшто се јавува на повеќе среднобалкански некрополи во преодниот период од доцното бронзено во раното железно време. Вакви погребни урни се среќаваат вкопани и во големите колективни тумули во нашиот езерски регион, напоредно со доминантниот ритуал на инхумација на „староседелците“.²⁴⁹ Бригите исто така се посочуваат и како народ кој можел да има важна улога во развојот и ширењето на разните типови на мат сликана керамика коишто се произведувале на Средниот Балкан (вклучувајќи го и нашиот езерски регион), но и во Мала Азија и Јужна Италија.²⁵⁰

Сметаме дека прифаќањето на која било од овие теории за балканските Бриги засега се заснова на многу претпоставки и индиректни докази, главно систематизирани во духот на веќе застарената културно-историска археолошка теорија. Притоа, како референтна точка во тој „систем“ се зема наводната миграција на балканските Бриги во Мала Азија каде што тие станале Фриги, која пак, сама по себе, може да биде литературна конструкција на раната антика. Во основа, се согласуваме со Д. Митревски и неговиот заклучок дека *„не постои задоволителен одговор на прашањето за релациите помеѓу балканските Бриги и малоазиските Фригијци и за наводните миграции на Бригите во железното време, од Македонија во Мала Азија или обратно“*.²⁵¹ Дел од истражувачите фокусирани кон присуството на Фригите во Мала Азија исто така изразуваат силен скептицизам во однос на теориите за нивната миграција. На пример, Х. Генц смета дека промените во материјалната култура кои во Фригија се случуваат во текот на преодниот период од доцното бронзено во раното железно време се резултат на промените во социо-економските услови во регионот по падот на Хетитската Империја, носејќи цврст заклучок дека: *„досега во археолошкиот запис не е најден недвосмислен доказ за фригиската преселба“*.²⁵² Други истражувачи, пак, се определуваат за поотворен став кон ова прашање, оставајќи простор за двете варијанти - миграцијата и социо-економската трансформација, како објаснување за промените во материјалната култура во Фригија во преодниот период. Во една скорешна заедничка книга посветена на главниот фригиски град Гордион, авторите Л. Кеалхофер, П. Грејв и М. М. Војгт изразуваат мислење дека по падот на Хетитската Империја постојат *„суштински разлики“* во секвенцата на материјалната култура во главниот хетитски град Хатуша и пошироките промени во

²⁴⁸ Петрова 1996.

²⁴⁹ Митревски 1997, 222-228.

²⁵⁰ Петрова 1996. Со поголема внимателност и скептичност: Митревски 1997, 227, 228.

²⁵¹ Митревски 1997, 224.

²⁵² Genz 2011, 359, 360.

материјалната култура во Гордион. Притоа, тие го изнесуваат следниот заклучок: „*Без разлика дали се должи на миграции или на in situ економска и политичка трансформација, нема сомнеж дека намалениот размер на политичка организација довел до многу поразновиден и пофрагментиран општествен и политички пејзаж за време на раното железно време низ поголемиот дел од централна Анадолија*“.²⁵³

Враќајќи се на оваа страна од Егејот, ние сметаме дека многу од сличностите во материјалната култура на Средниот Балкан, Мала Азија, па и Јужна Италија, кои се нудат како аргумент за потенцијални етнички миграции, можат едноставно да се објаснат како културни (социјални, економски, политички и религиски) врски условени од географската позиционираност на овие региони. Да се потсетиме само на Кандавискиот пат т. е. Виа Игнација, како главна комуникациска линија на Средниот Балкан во антиката, која е оформена токму врз повеќевековното наследство на заемните комуникации помеѓу јадранските и егејските крајбрежни популации. Средниот Балкан всушност претставувал комуникациски и културен мост меѓу Јужна Италија и Мала Азија. Сепак, независно од реалноста или фиктивноста на врска Бриди - Фриги, останува фактот дека повеќе антички автори сместуваат етнос по име Бриги во југозападните делови на Средниот Балкан. Денес сè уште не може да се одговори со сигурност дали овој етноним бил навистина ползуван од некои локални заедници, или пак се работи за егзоним даден од туѓинци во однос на некоја локална заедница која имала и друго народно име. Врз основа на сегашниот степен на истраженост, останува отворено прашањето кои биле овие Бриги и каква била нивната улога во развојот на културата на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на I милениум пр. н. е.?

3.1.2. Енхелејци

Во претходно споменатиот цитат од Псевдо-Скимнос (2 - 1 век пр. н. е.) во однос на Бригите, видовме дека овој анонимен антички автор ги сместува во соседството на „*Енхелејците, со кои некогаш владеел Кадмо*“.²⁵⁴ Овој етноним се среќава во мноштво антички извори, меѓу кои како најстар се посочува фрагментот од Хекатеј Милетски (6 - 5 век пр. н. е.). Зачуван е кај Стефан Византиски (6 век н. е.) кој ни ги пренесува следните зборови на Хекатеј: „*Дексарите, хаонски народ, соседи на Енхелејците, како што пишува Хекатај во својот опис на Европа, живеат под планината Амирон*“.²⁵⁵

Повеќето антички автори кои пишуваат за Енхелејците, како на пример Херодот (5 век пр. н. е.), Еврипид (5 век пр. н. е.) и Псевдо-Аполодор (1 - 2 век н. е.), тоа го прават во контекст на митот за јунакот Кадмо. Имено, по напуштањето на Теба, Кадмо, заедно со неговата сопруга Хармонија, одат кај Енхелејците кои ќе ги изберат за свои водачи. Причина за тоа било пророштвото на некој бог дека на чело со нив ќе ги победат Илирите

²⁵³ Kealhofer & Grave & Voigt 2022, 137-139.

²⁵⁴ Псевдо-Скимно, *Патопис околу светот*, 426-438 (според D. Marcotte, *Pseudo-Scymnos, Circuit de la terre*, Paris 2000, 121-122).

²⁵⁵ Стефан Византиски, *Етника*, фрагмент FGrH 1 F 103 (според: Hammond 1967b, 461; Šašel Kos 1993, 118; Katičić 1995, 213, 214; Χαντέλη 2020, 100).

со кои тогаш биле во војна. Пророштвото се покажало како вистинито, па Енхелејците предводени од Кадмо успеале да ги надвладеат Илирите. Кадмо продолжил да кралува над Енхелејците и Илирите, а потоа со Хармонија го добил синот Илириј. Кралот Кадмо потоа создал голема „варварска“ војска од Енхелејци и Илири кои ги повел во напад на Хелада. Возејќи се со Хармонија во кола влечена од волови, Кадмо ја предводел неброената „варварска“ војска, освојувајќи многу градови пред себе. Но, кога војската го ограбила светилиштето во Делфи, како казна ги снашла голема несреќа и тие ќе бидат уништени. Потоа, под заштита на Севс, а според други на Арес, Кадмо и Хармонија се испратени во вечен живот во „Земјата на блажените“. Според легендите, пред походот кон Хелада или после тоа - на пат кон вечниот живот, обајцата ќе бидат претворени во големи змии, а подоцна кај „Илирската река“ (можеби Дрим?) ќе добијат и камени споменици кои ќе ги овековечат во нивната змиска форма.²⁵⁶

Попрецизна индикација за просторот на кој живееле Енхелејците добиваме од Полибиј (3 - 2 век пр. н. е.), кој го споменува градот Енхелана во близина на Охридското Езеро и тоа во контекст на повторното освојување на повеќе градови во овој регион од страна на македонскиот крал Филип V: *„Потоа, Филип, напредувајќи со својата војска, ги врати градовите што ги спомнав, ги зеде Креонион и Гертунт во Дасаретија, Енхелана, Керакс, Сатион и Бојој во регионот на Лихнидското Езеро, Бантија во областа на Калојкините и Оргесус во онаа на Писантините.“*²⁵⁷ Кон крајот на милениумот, Страбон (1 век пр. н. е. - 1 век н. е.) го пишува следното: *„Но илирските племиња кои се наоѓаат во близина на јужниот дел на планинската земја и оние што се над Јонскиот залив, се измешани со овие народи; зошто над Епидамнос и Аполонија до Керауниските планини живеат Билионите, Таулантите, Партините и Бригите. Некаде во близина се и сребрените рудници на Дамасион, околу кои Диестите и Енхелејците (исто така наречени Сесарети) заедно ја воспоставиле својата власт; а во близина на овие луѓе се и Линкестите, територијата Деврион, Пелагонскиот Триполитис, Еордаите, Елимеја и Ератира. Во поранешните времиња овие народи биле управувани одделно, секој од својата династија. На пример, потомците на Кадмо и Хармонија владееле со Енхелејците; а таму сè уште се посочуваат местата од приказните кои се раскажуваат за нив.“*²⁵⁸

Врз основа на претставените историски описи често се заклучува дека споменатите Енхелејци живееле во близина на Охридското Езеро и тоа веројатно северно од него. Ова би било соодветно и на етимологијата на нивното име изведено од древногрчкиот збор *ἐνχελύς/énkhelús* во значење „јагула“, со оглед на тоа што овие риби претставуваат препознатлив белег на локалниот екосистем на Охридското Езеро и реката Црн Дрим. Исто така постои и подоцнежна традиција дека градот Лихнид бил основан токму од

²⁵⁶ Преглед на изворите за Енхелејците и престојот на Кадмо меѓу нив: Katičić 1995, 211-303. Исто така види: Šašel Kos 1993; Castiglioni 2010.

²⁵⁷ Полибиј, *Историја*, V. 108 (според англискиот превод на William Roger Paton, Loeb Classical Library, 1923).

²⁵⁸ Страбон, *Географија*, VII. 7. 8 (според англискиот превод на H. L. Jones, Loeb Classical Library, 1924).

Кадмо, забележана од страна на поетот Христор (5 - 6 век н. е.) во епиграм за Јован од Епидамнус - тогашен префект на провинцијата Илирик, чие семејство потекнувало од Лихнид.²⁵⁹

Во контекст на етнонимот Енхелејци, исто така треба да се спомене фактот дека историските извори укажуваат и на една друга заедница со истото име, којашто живеела кај езерото Копаида во Беотија, Грција.²⁶⁰ Сè уште останува отворено прашањето каква е поврзаноста помеѓу Енхелејците од Охридското Езеро и Енхелејците од езерото Копаида, кое исто така било познато по своите јагули. Една опција би била дека едноставно се работи за две сосем различни и неповрзани заедници кои од античките автори добиле исто име изведено од нивниот еколошки амбиент. Друга опција би била дека сепак постои некаква посуштинска врска помеѓу двете групи Енхелејци, која би можела да биде етничка, културна или економска. Можеби и легендата за Кадмо, кој од Беотија отишол кај северните Енхелејци, е базирана на некои такви врски?²⁶¹ Сметаме дека засега не постојат доволно докази за безрезервно прифаќање на втората опција.

Покрај отвореното прашање за односот помеѓу двете групи Енхелејци, во литературата често се дискутира и за односот помеѓу Енхелејците и Илирите, но и за односот помеѓу Енхелејците и Дасаретите. Како што видовме претходно, во пораните извори кои ја раскажуваат енхелејската епизода од митот за Кадмо и Хармонија, се споменува некаква војна помеѓу Енхелејците и Илирите, правејќи јасна дистинкција помеѓу двата етноси. Од друга страна, во подоцнежните антички извори, Енхелејците се третираат како едно од илирските племиња. Можеби со текот на времето Енхелејците биле асимилирани од побројните Илири или пак едноставно се работи за обична географска определба според која сите народи на источниот јадрански брег се условуваат како Илири - практика која била широко прифатена меѓу хеленските и римските автори во тоа време.²⁶² Кон ова прашање ќе се навратиме повторно.

Прашањето за односот помеѓу Енхелејците и Дасаретите, пак, произлегува од лоцирањето на носителите на овие два етноними во истиот езерски регион на Западна Македонија. Според едни мислења, се работи за две сосем различни заедници, при што, во однос на преткласичниот период, Енхелејците се лоцираат во „околината на езерата“ или „северно од Охридското Езеро“, додека пак Дасаретите под името Дексари се простирале јужно и југозападно од нив.²⁶³ Изнесени се претпоставки дека по класичниот период, во овој регион се случиле некакви етнички движења по кои Дасаретите ќе ги заземат и териториите северно од Охридското Езеро кои претходно им припаѓале на Енхелејците. Овие хипотези очевидно имаат за цел да се оправда експлицитната идентификација во текот на хеленистичкиот и римскиот период на Лихнид како „дасаретски“ град (види натаму). Како аргумент во прилог на оваа теорија, се наведува некаков „хијатус“ на

²⁵⁹ Šašel Kos 1993, 121, 122.

²⁶⁰ Katičić 1995, 215-223.

²⁶¹ За можните врски меѓу двете групи Енхелејци: Kaljanac 2010.

²⁶² Преглед на различните извори за Енхелејците и Илирите: Katičić 1995, 211-303.

²⁶³ Hammond 1972, 94; Hammond 1994, 423.

охридските некрополи помеѓу архајскиот и хеленистичкиот период, односно за време на класичниот период.²⁶⁴ Според другата опција, етнонимите Енхелејци и Дасарети всушност претставуваат две имиња за една иста заедница. Во прилог на тоа често се посочува наводот на Страбон дека Енхејелците биле истовремено наречени Сесарети, при што вториов назив би бил некаква изменета варијанта на Десарети/Дасарети.²⁶⁵ Далеку поубедлив индикатор за еквивалентноста меѓу Енхелејците и Дасаретите е материјалната непоткрепеност на теоријата за некакви миграции во класичниот период кои резултирале со хијатус на охридските некрополи. Всушност, поновите истражувања покажуваат континуитет во развојот на материјалната култура, но и на погребните традиции на населението кое живеело северно од Охридското Езеро - од железното време, па сè до крајот на хеленистичкиот период.²⁶⁶

Според нас, доколку со етнонимите Енхелејци и Дасарети навистина биле идентификувани различни заедници, тогаш решението треба да се бара во следните две опции. Според првата, би станувало збор за народи кои споделувале слична култура и иста територија на живеење со населби измешани и раштркани низ целиот регион (што воопшто не е невообичаено за архаичните заедници). Второто решение би се состоело во сместувањето на Енхелејците нешто посеверно - по текот на реката Дрим. На тоа би можел да сугерира и наводот на Псевдо-Скилак (4 век пр. н. е.), кој Енхелејците ги сместува кај Ризон во Которскиот Залив, истовремено нотирајќи ги како илирски етнос. Таму некаде, според него, се наоѓале и камењата на Кадмо и Хармонија, како и некое светилиште.²⁶⁷ Според наводот на Филон од Библос (2 век н. е.), зачуван кај Стефан Византиски (6 век н. е.), градот Бутое, односно денешна Будва, бил основан од Кадмо. Притоа, името му било изведено од воловскиот пар на Кадмовата запрега.²⁶⁸ Во секој случај, главниот проблем во решавањето на прашањето за точната територија на Енхелејците произлегува од фактот што засега немаме ниту еден материјален наод во форма на натпис кој експлицитно би ја потврдил самоидентификацијата на некоја заедница од нашиот езерски регион (или некаде понасевер) како енхелејска. За разлика од нив, ваквите наоди за Дасаретите се многубројни (види натаму).

На крајот од ова поглавје треба да се спомне дека, врз основа на вообичаеното лоцирање на Енхелејците, од страна на археолозите и историчарите, во областа на Охридското Езеро, главно крај неговиот северен брег, овој етноним често се доведува во врска со Требенишката некропола и тоа пред сè со нејзината богата архајска фаза (6 - 5 век пр. н. е.).²⁶⁹

²⁶⁴ Битракова-Грозданова 1995 (повторно објавен во Битракова-Грозданова 2017, 449-454).

²⁶⁵ Theodossiev 1998, 347, 348.

²⁶⁶ Ardjanliev 2017.

²⁶⁷ Псевдо-Скилак, *Periplus*, 24-25 (според: Šašel Kos 1993, 120; Katičić 1995, 252, 253).

²⁶⁸ Šašel Kos 1993, 121.

²⁶⁹ На пример: Hammond 1972, 93; Митревски 1997, 217-221; Proeva 2006; Чаусидис 2010; Кузман и Димитрова 2010; Ardjanliev et al. 2018.

3.1.3. Дасарети

Етнонимот Дасарети и сродниот географски назив Дасаретија за првпат се среќаваат во експлицитна форма во историските описи поврзани со римските освојување на Балканот во текот на 3 и 2 век пр. н. е. Така, на пример, Тит Ливиј пишува за територијата и житниците на Дасаретите,²⁷⁰ а Полибиј - за градовите во Дасаретија.²⁷¹ Директната поврзаност со регионот на Охридското Езеро ја забележуваме кај Клавдиј Птоломеј (1 - 2 век н. е.), кој во Дасаретија ги сместува населбите Лихнид и Евија,²⁷² при што првата со сигурност се наоѓала на местото на денешен Охрид, додека втората сè уште не е идентификувана. Она што ги прави Дасаретите различни во однос на Енхелејците и Бригите е тоа што тие, покрај со историските извори, се потврдени и археолошки - преку монети и натписи откриени на охридските локалитети, и тоа датирани од 3 век пр. н. е до 3 век н. е., во кои тие, експлицитно, се самоидентификуваат како ΔΑΣΣΑΡΗΤΙΩΙ.²⁷³

Датирањето на споменатите извори сугерира дека Дасаретите се појавиле на историската сцена релативно доцна, што се зема како основа за претходно споменатите теории за некакви нивни подоцнежни миграции во езерскиот регион. Меѓутоа, целата слика се менува доколку го прифатиме изедначувањето на Дасаретите со порано споменатите Дексари. Да потсетиме, според Стефан Византиски (6 век н. е.) кој цитира навод на Хекатеј Милетски (6 - 5 век пр. н. е.), Дексарите се хаонски народ кој живее под планината Амирон, но и дека се соседи на Енхелејците: "Δέξαιοι, ἔθνος Χαόνων, τοῖς Ἐνχελέαις προσεχέεις, Ἑκαταῖος Εὐρώπῃ. ὑπὸ Ἄμιρον ὄρος οἰκοῦν" („Дексарите, хаонски народ, соседи на Енхелејците, како што пишува Хекатај во својот опис на Европа, живеат под планината Амирон“).²⁷⁴ Поврзаноста на етнонимот Дексари со Дасаретите и Дасаретија, како некоја нивна архаична форма, досега било најревносно застапувано од страна на Н. Г. Л. Хамонд, и тоа во текот на целата негова повеќедецениска кариера како историчар.²⁷⁵ Притоа, Хамонд ја идентификува споменатата планина Амирон со планината Томор во денешна Јужна Албанија, т. е. тогашна Западна Дасаретија.²⁷⁶ Други автори, пак, на оваа можна релација гледаат со резерва и тоа, од една страна, поради тоа што во овој навод Дексарите се именуваат како хаонски, односно епирски народ, додека пак Дасаретите во античките извори обично се споменуваат меѓу илирските народи. Од друга страна, се доведува во прашање и постоењето на самите Дексари, поради тоа што, во историските извори, тие не се споменуваат на друго место освен во споменатиот навод

²⁷⁰ Тит Ливиј, *Од основањето на градот*, XXXI. 33. 4-6 (според англискиот превод на Evan T. Sage, Loeb Classical Library, 1935).

²⁷¹ Полибиј, *Историја*, V. 108 (според англискиот превод на William Roger Paton, Loeb Classical Library, 1923).

²⁷² Птоломеј, *Географија*, III. 12. 29 (според грчкиот и латински текст уреден од Karl Müller, 1883).

²⁷³ За монетите: Арцанлиев 2018. За натписите: Бабамова и Кузман-Додевска 2021.

²⁷⁴ Стефан Византиски, *Етника*, фрагмент FGnH 1 F 103 (според: Hammond 1967b, 461; Šašel Kos 1993, 118; Katičić 1995, 213, 214; Χαντέλη 2020, 100).

²⁷⁵ Hammond 1966, 247, 248; Hammond 1967b, 467; Hammond 1972, 94; Hammond 1994, 423; Hammond 2000, 347.

²⁷⁶ Hammond 1967b, 467; Hammond 1994, 423; Hammond 1972, 94.

на Хекатеј Милетски, цитиран од Стефан Византиски.²⁷⁷ Сега кратко ќе се осврнеме на вторава недоумница, оставајќи ја првата за наредните делови од ова поглавје. Имено, вториов противаргумент, главно посочуван во постарите научни трудови, денес може да се смета за целосно „побиен“ со публикувањето на корпусот епиграфски натписи од познатото регионално светилиште и пророчиште кај Додона во Епир. Таму, на еден вотивен натпис каталогизиран како DVC 1070A се споменува етносот Δεξαίρεται/Dexaigetai, што сосем извесно може да се идентификува со Дексарите на Хекатеј.²⁷⁸ Датирањето на овој натпис во доцниот 5 или раниот 4 век пр. н. е. ја пополнува и привидната хронолошка празнина помеѓу наводот на Хекатеј од 6 - 5 век пр. н. е. и подоцнежните споменувања на Дасаретите кои во пишаните извори започнуваат да се јавуваат од 3 век пр. н. е. па натаму.

Релацијата помеѓу етнонимот Дасарети и Дексари се базира врз илирско-епирскиот корен **daxa/daksa/dassa*, кој според Х. Кунстман означувал „вода/море“. Тој ја поткрепува оваа интерпретација со лексемата *δάξα* (*daxa/daksa*) забележана од лексикографот Хесихиј Александриски (5 - 6 век н. е.) како епирски збор за „море“. Според Кунстман, истиот корен стои и во основата на уште неколку топоними, како што е островот Дакса кај Дубровник и називот на реката Ардаксанос, спомената од Полибиј (3 - 2 век пр. н. е.), кој веројатно се однесува на денешната река Ерзен во Средна Албанија.²⁷⁹ Доколку оригиналното значење на коренот бил „вода“, тогаш ваквата етимолошка интерпретација на името Дасарети сосем би соодветствувала на нивниот еколошки амбиент во регионот на Охридското, Преспанското и Маличкото Езеро. Доколку, пак, етимологијата влече потекло од значењето „море“, тогаш тоа би можело да укажува и на тоа дека Дасаретите првично биле населени крај брегот на Јонското Море и дека подоцна ја прошириле својата власт или пак мигрирале во езерскиот регион. Оваа опција би одела во прилог на претходно споменатите теории за миграција на Дасаретите – или во класичниот период, како што било предложено од некои автори (види претходно во делот за Енхелејците) или можеби во преодниот период меѓу доцното бронзено време и железното време, кога во истиот правец, од запад на исток, се шират големите „родовско-клановски“ тумули за кои исто така говоревме во претходните поглавја. Постои и уште една можност - дека целиот простор од морскиот брег до езерскиот регион, односно целиот простор населен од хаонските племиња (како што се определени Дексарите кај Хекатеј Милетски), бил првично именуван како Дасаретија. Но, тоа би значело дека по некое време, случајно или поради некоја причина, тој термин ќе почне да се однесува само на езерскиот регион. Сепак, според нас, оригиналниот коренски збор означувал „вода“, што би било поткрепено со другите топоними како што се островот Дакса и реката Ардаксанос. Како што споменавме, тоа сосем би соодветствувало на историски и археолошки потврдена територија на Дасаретите околу Охридското, Преспанското и Маличкото Езеро. При тоа,

²⁷⁷ Šašel Kos 1993, 118; Katičić 1995, 214, 215.

²⁷⁸ За натписот: Δάκαρη & Βοκοτόπουλου & Χριστίδης 2013, 273. Исто така види: Χαντέλη 2020, 100-104; Chapinal-Heras 2021, 180.

²⁷⁹ Kunstmann 1987, 110-112.

секако, не смее да се исклучи можноста дека Дексарите и Дасаретите се два различни народи со слични називи (и нивна етимологија), при што првите би живееле поблиску до морето, додека вторите би живееле во езерскиот регион. Впрочем, слично етимолошко толкување пренесува и К. Шапкарев (без назнака за неговиот извор), според кого етнонимот Дасарети значел „Езерци“.²⁸⁰

На ова место треба да се спомне уште една интерпретација за етимологијата на етнонимот Дасарети, различна од претходните, што ја има предложено А. Керампулос во еден инаку сериозно националистички обременет текст. Според него, името Дасарети може да се подели како "Διός ὄρος-ορείται" ("Dios oros-oreitai"), односно во слободен превод тоа би значело нешто како „Планинци од Севсовата планина“ („Планинци од Божјата планина“).²⁸¹ Ваквото толкување може да се доведе во врска и со етимологијата на соседниот народ Орести, на исток од Дасаретите, изведено од ὄρος/oros во значење на „планина“. Доколку би ја развиле оваа теорија, тогаш предложената „Севсова планина“ би можела да се однесува на претходно споменатата Амирон (денешен Томор?), под која, според Хекатеј Милетски, живееле Дексарите. Друга опција би биле Кераунските Планини (*Κεραύνια Όρη*) во Северен Епир, чија етимологија се поврзува со зборот *κεραυνός/keravnós* во значење „гром“ (имајќи ја предвид улогата на небесниот бог Севс како громовник). И во однос на оваа дискусија можат да се постават истите дилеми за сродноста и географската позиционираност на Дексарите и Дасаретите.

Покрај прашањата за релацијата помеѓу Дасаретите и Дексарите, тука се и прашањата за врската помеѓу Дасаретите и претходно споменатите Енхелејци. Да потсетиме дека географот Страбон (1 век пр. н. е. - 1 век н. е.) пишува дека Енхелејците биле наречени и Сесарети, што често се интерпретира како синоним за Дасарети. Оваа релација би била поткрепена со лоцирањето на носителите на двата етнонима во регионот на Охридското Езеро. Всушност, ние не би ја исклучиле можноста дека се работи за случај на егзоним и ендоним, односно иста популација која од одредени странски автори била наречена Енхелејци, при што тие самите си се нарекувале Дасарети. Во прилог на тоа би одел фактот што етнонимот Енхелејци се среќава само во историските извори, без археолошка потврда, додека пак именката Дасарети, покрај историските извори, се јавува и на монети и натписи продуцирани од самите жители на езерскиот регион.²⁸² Од друга страна, ваквото толкување се коси со историските извори кои истовремено ги споменуваат и Дасаретите и Енхелејците. Оправдување за тоа може да се бара во желбата на античките автори да ги наведат сите етноними кои биле споменати од нивните претходници во однос на дадениот географски регион. Очевидно е дека овие дилеми ќе останат отворени за нови дополнувања и интерпретации.

²⁸⁰ Шапкарев 1891, 369.

²⁸¹ Κερακόπουλλος 1953.

²⁸² За монетите: Арцанлиев 2018. За натписите: Бабамова и Кузман-Додевска 2021.

3.1.4. Определување на жителите на езерскиот регион во пошироки етнички, јазични и културни рамки

Дискусиите за етничката припадност на населението кое живеело во езерскиот регион во I милениум пр. н. е. не завршуваат со Дасаретите, Енхелејците или Бригите. Напротив, многу автори, почнувајќи од антиката до денес, се обиделе да ги вклучат овие етноси во рамките на некакви поголеми „народносни групи“ - било тоа да се Илирите, Македонците, Пајонците, Епирците, Хелените или други, со кои тие би споделувале одредени генетски, јазични, политички, религиски или воопшто културни карактеристики. Неретко, ваквите обиди за „народносно определување“ на античките етноси биле мотивирани од одредени националистички или политички причини - како во минатото така и денес. Како пример, може да се земе митот за потеклото на Илирите пренесен од античкиот историчар Апијан од Александрија (1 - 2 век н. е.), од позиција на римски граѓанин, во неговото дело „Римска историја“. Овој опис го избравме затоа што во него, меѓу останатите, се споменуваат и нашите Дасарети и Енхелејци. Апијан пишува:

„Грците ги нарекуваат Илири оние луѓе кои што живеат во регионот после Македонија и Тракија, од Хаонија и Теспотија до реката Истар. Тоа е должината на нивната земја. Нејзината широчина е од Македонија и планините на Тракија до Панонија и Јадранот и подножјето на Алпите. Нејзината широчина е пет дена патување, а должината триесет - така велат грчките писатели. Римјаните ја измериле оваа земја и откриле дека нејзината должина е над 6000 стадиуми, а нејзината ширина околу 1200.

Велат дека земјата го добила името од Илириј, синот на Полифем; зашто киклопот Полифем и неговата сопруга Галатеја имале три сина: Келт, Илириј и Галас, кои сите мигрирале од Сицилија; а народите наречени Келти, Илири и Галатјани го водат своето потекло од нив. Меѓу многуте митови што преовладуваат меѓу многу народи, овој ми се чини како најверодостоен. Илириј имал шест сина: Енхелеј, Аутариј, Дардан, Медус, Таулант и Перебеј, исто така ќерки: Парто, Даорто, Дасаро и други, од кои произлегле Таулантите, Перевите, Енхелејците, Дарданците, Партените, Дасаретите и Даорсите. Аутариј имал син Панониј, или Пеон, а овој вториот имал синови Скордиск и Трибал, од кои потекнуваат народите со слични имиња. Но, овие работи ќе ги оставам на археолозите.“²⁸³

Она што веднаш паѓа во очи кај овој опис, за кој самиот Апијан вели дека е мит (иако го смета за „најверодостоен“), е неговото споредување на принципот „ние наспроти другите“. Очевидно е дека авторот, пишувајќи од „цивилизираната“ римска перспектива, пренесува една племенска генеалогичка во која се систематизирани противничките „варвари“ - Келтите, Илирите и Галатјаните, кои потекнуваат токму од „чудовишниот“ киклоп Полифем. Притоа, на наследниците на Илириј, авторот им препишува една

²⁸³ Апијан, *Римска историја, Илирските војни*, III. 1-2 (според англискиот превод на Horace White, 1899).

огромна територија на Балканот во однос на која многу лесно може да се покаже (главно преку археологијата), дека всушност била населена со етнички различни народи. Ова е сосем очевидно и од споменатите имиња, како што се Скордисците, Трибалите, Пајонците, Медите и Перебите - за кои сосем издржано може да се покаже дека не би требало да се сметаат за дел од илирските народи. Всушност, Апијан не ги „прашал“ локалните жители како се чувствуваат самите тие, туку пренел една литературна конструкција на етничка генерализација, проткаена со шовинизам - од римска перспектива и наменета за римска публика, имајќи ја предвид тогашната римска административна поделба на Балканот. Како таква таа не може да се земе како реален приказ на етничката структура на еден добар дел од Балканскиот Полуостров.²⁸⁴

Далеку понијансирана етнографска слика за крајбрежјето на Западен Балкан ни пренесува римскиот географ Помпониј Мела (1 век н. е.), кој го користи терминот „Илири во вистинска смисла на зборот“ (*Illyrii proprie dicti*) наспроти другите соседни народи кои често се вклучуваат во пошироката категорија „Илири“ како некаква географска одредница. Опишувајќи го западниот јадрански брег, Помпониј Мела наведува: *„Партените и Дасаретите го држат почетокот: по што следуваат Таулантите, Енхелејците, Фаеките. Потоа се оние кои правилно се нарекуваат Илири, па Пиреите, Либурните и Истрите“* (*"Partheni et Dasaretæ prima eius tenent, sequentia Taulantii, Encheleæ, Phæaces. Dein sunt quos proprie Illyrios vocant, tum Piræi et Liburni et Histri"*).²⁸⁵

Но, и покрај оваа попрецизна категоризација на Помпониј Мела, многу современи автори, во последните неколку векови, се решаваат да го следат примерот на Апијан, односно да употребуваат широки, големо-национални термини за да означуваат народи во однос на кои не постојат докази дека имале за себе такво етничко определување. Во конкретниот случај со „Илирите“ тоа се провлекувало кај разни австро-унгарски, југословенски, албански и други автори кои преку идејата за „илирството“ се обидуваат да ги легитимираат своите современи национални концепти или територијални претензии. Но, треба да ни биде сосем јасно дека идејата за „илирството“ не е единствената конструкција која во текот на формирањето на современите нации била злоупотребена во националистички цели. Истото се случувало и со романтичните идеи за „хеленството“, „македонството“, „тракиството“, „дакиството“, „германството“, „келтството“, „римството“ итн. Се чини дека овие и слични идеи, кои во својата суштина се современи митови со „сите нишани“ на митското мислење проткаено со психотична мегаломанија, никогаш нема да исчезнат, туку постојано ќе бидат осмислувани, развивани и трансформирани - особено од страна на разните политички чинители.

Нашиот езерски регион, како погранична зона на три современи држави, претставува парадигматичен пример на „поле за националистички натпревар“ - постојано злоупотребуван преку своето археолошко, историско и етнолошко наследство во

²⁸⁴ За слична критика на Апијановиот навод, види: Митревски 1997, 218. Исто така види: Katičić 1995, 245-247. Општи критички осврт врз категоријата „Илири“ во античките етнографски извори: Dzino 2014.

²⁸⁵ Помпониј Мела, *De chorographia*, II. 54-56 (според Katičić 1995, 278, 279; Dzino 2014, 46, 47).

градењето или зацврстувањето на современи политичко-историски конструкции. Дали тој бил „илирски“, „македонски“, „пајонски“, „епирски“ или „хеленски“? Зошто да не можел да биде едноставно „дасаретски“ или „енхелејски“? Притоа, сметаме дека е особено индикативно што напорите за што „побрзо“ и „поумешно“ присвојување на населението од езерскиот регион кон некоја „големо-национална“ категорија секогаш се фокусирале на оние луксузни, светкави и богати наоди кои еманираат со „грандиозност“, „слава“ и „супериорност“ - какви што се, на пример, наодите од богатите архајски гробови кај Требениште.²⁸⁶ Наспроти тоа, никој не се борел толку ревносно за присвојување и славење на обредот на жртвување деца посочен од Аријан (2 век н. е.) при описот на настаните од битката која во 335/334 година пр. н. е. се случила кај Пелион - во истиов езерски регион. Од овој историски навод дознаваме дека обредот на човечко жртвување бил извршен од страна на побунетата здружена војска на Клејтоси Главкија, и тоа пред судирот со силите на Александар III Македонски.²⁸⁷

Враќајќи се назад кон Апијан и неговиот мит за племенската генеалогичка на Илирите, во очи паѓа заклучната реченица: *„Но, овие работи ќе ги оставам на археолозите.“* Како што видовме пред малку, ни археолозите не се/сме целосно имуни на политички обременетите ставови по однос на слични прашања, истражувајќи и пишувајќи во условите на личниот политичко-општествен контекст. Но, сепак, би можеле и би требало да се потрудиме да бидеме подобри. Ние не сметаме дека етничките идентитети во минатото треба да се игнорираат. Напротив, и тие, како и сите други симболички конструкции на културата и социјалниот живот, треба да се истражуваат, проучуваат и интерпретираат. Меѓутоа, треба да се трудиме да бидеме што е можно пообјективни, иако сме свесни дека апсолутната објективност е невозможна. Ние им го должиме тоа на луѓето, заедниците и културите коишто ги истражуваме.

Во следните неколку точки ќе се обидеме да пренесеме неколку наши основни согледувања по однос на етничките релации на населението од Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион со нивните соседи во текот на железното време и раната антика. Категориите врз кои ќе се осврнеме се: „народност“, „јазик“, „материјална култура“ и „физичко-антрополошки обележја“. Притоа, нашите согледувања не треба да се сфатат како дефинитивни заклучоци, туку повеќе како насоки за понатамошните истражувања на овие прашања, кои инаку ги надминуваат границите и целите на овој труд кој е повеќе насочен кон религиско-идеолошките симболички парадигми кои се манифестирале преку визуелниот медиум во културата на езерскиот регион во даденото време.

➤ Народност

Под оваа категорија го подразбираме субјективното чувство на припадност кон една заедница, односно самоидентификација на таа заедница со посебно етничко име и со

²⁸⁶ Осврт врз различните националистички обиди за присвојување на наодите од требенишката некропола види: Clementi 2019.

²⁸⁷ Аријан, *Анабаза*, I.5.7. За обредите на жртвување луѓе и канибализам меѓу среднобалканските антички народи види: Папазоглу 1968.

учество под тоа име во локалните и регионалните политичко-општествени односи. Врз основа на овие критериуми, според сегашниот степен на истраженост и познатите наоди, сметаме дека локалното население на езерскиот регион себеси се идентификувало примарно со името ΔΑΣΣΑΡΗΤΙΩΙ, односно Дасарети. На ова укажуваат историските извори, но пред сè локалните монети сигнирани како „дасаретски“, како и јавните натписи подигнати од страна на заедницата на Дасаретите, а откриени на охридските локалитети.²⁸⁸ Ваквата самоидентификација е експлицитно потврдена во однос на хеленистичкиот и римскиот период. Во однос на пораните времиња, таквата определба е засега материјално недокажлива, но таа може да се претпостави, согласно дијахронискиот метод т. е. убедувањето дека преку археолошките наоди од овој регион може во континуитет да се следи органскиот развој на Дасаретите - од почетокот на I милениум пр. н. е., до неговиот крај кога тие и експлицитно се појавуваат на историската сцена. Доколку претпоставената врска помеѓу Дасаретите и хаонските Дексари ја прифатиме како веројатна, тогаш вотивниот натпис од Додона во кој се споменува етнонимот Δεξαίρεται/Dexairetai²⁸⁹ би можел да укажува на постоењето на оваа организирана политичка заедница уште во класичниот период. Честата променливост на политичката и воена лојалност на Дасаретите во однос на помоќните политички чинители од регионот, забележана низ историските извори, може да се земе како показател за некакво чувство на посебност и независност на овој етнос во однос на сите нив, односно зависност под присила, а не според нивна волја.

➤ Јазик

Сите претходно споменатите натписи на Дасаретите се пишувани со грчко писмо на некоја верзија на античкиот грчки јазик, што само по себе претставува широка категорија, со оглед на употребата на ова писмо и јазик како *lingua franca* и тоа меѓу различни етнички заедници ширум Балканот и Источниот Медитеран во текот на целата античка епоха. Засега, не сме запознаени со постоењето на некакви потемелни лингвистички истражувања кои би се однесувале на локалните дијалектни карактеристики на овие натписи, со сомневање дали е тоа воопшто можно ако се земе предвид дека се испишани според одредени општи правила и литературни формули кои важеле за поширок регион. Многу поречити во етничка смисла би можеле да бидат личните имиња, во однос на кои, во таква насока, се веќе вршени некои истражувања и анализи.²⁹⁰ Врз основа на досега познатите натписи и собрани имиња од овој регион може да се заклучи дека најголем број од овие примери припаѓаат на т.н. „македонско-хеленски“ имиња, а помал број се „илирски“ имиња. Меѓу двете групи се среќаваат и имиња кои ги носеле некои историски посведочени македонски, односно илирски владетели (на пример: Филип, Александар, Антигон, Птолемеј, односно Гентиј, Главкија и Монунј). Во

²⁸⁸ За монетите: Арцанлиев 2018; За натписите: Бабамова и Кузман-Додевска 2021.

²⁸⁹ За натписот: Δάκαρη & Βοκοτόπουλου & Χριστίδη 2013, 273 (DVC 1070A).

²⁹⁰ Папазоглу 1985, 101-105; Проева 1991; Проева 1996; Anamali 1992; Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 58-62.

езерскиот регион исто така се среќаваат и имиња кои се ретки или непосведочени на други места (Киријархис, Дрипетис, Трисејрос), поради што некои од нив можат да имаат карактер на специфични локални имиња. Што се однесува до етничкото име Дасарети, претходно видовме дека постојат две теории за неговата етимологија: „илирско-епирска“ и „хеленска“, при што првата ни се чини како поверојатна.²⁹¹ Во поглед на јазикот, би се осврнале и на имињата на божествата забележени на античките натписи од овој регион. Меѓу нив се среќаваат: Севс, Јупитер, Дионис, Херакле, Арес, Пан и Артемида. Освен Јупитер, како римски теоним, останатите се карактеристични за хеленската и македонската религиска сфера.²⁹² Сметаме дека со релативна доза на сигурност може да се претпостави дека локалниот дасаретски дијалект во суштина припаѓал кон соседните македонски јазични наречја или епирски јазични наречја, кои и онака покажуваат значајни меѓусебни сличности во рамки на пошироката лингвистичка група на древнотројански јазични групи (со тоа што постојат мислења дека македонскиот имал одредени врски и со фригискиот јазик, кој пак со хеленскиот ја формираат т.н. „грчко-фригиска“ гранка на индоевропското јазично семејство).²⁹³ Дополнително, може да се претпостави дека дасаретскиот дијалект претрпел одредени влијанија и од јужните дијалекти на илирската група јазични.²⁹⁴

➤ Материјална култура

Сличностите и разликите во материјалната култура на различни заедници често биле интерпретирани од археолозите во минатото како клучни индикатори за некакви етнички сличности или разлики, идентификувајќи ги „културните групи“ со определени етникуми. Меѓутоа, како што ни покажува етнологијата, материјалната култура може, но и не мора да биде индикатор за такви сличности или разлики. Многу често, различни етнички заедници споделуваат слична или речиси иста материјална култура доколку нив ги обединува некој друг фактор - географски, економски, социјален или слично. Од истите причини, дури и посебни групи во внатрешноста на некоја етничка заедница може да покажуваат значајни разлики во материјалната култура. Од друга страна, пак, сметаме дека не треба ни сосем да се отфрли потенцијалната можност на материјалната култура да кодира одредени обележја кои се карактеристични за некој етникум. Тука пред сè мислиме на оној дел од материјалната култура кој повеќе се однесува на духовните сфери. При тоа повеќе ги имаме предвид погребните форми, ритуалите и симболите, отколку предметите поврзани со секојдневните економски или други материјално-продуктивни активности. Земајќи го ова предвид, во наредните неколку пасуси ќе се осврнеме на најевидентните и

²⁹¹ Илирско-епирска етимологија: Kunstmann 1987, 110-112. Хеленска етимологија: Κεραμόπουλλος 1953, 490.

²⁹² Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 62-69.

²⁹³ Различни согледувања за античкиот македонски јазик: Crossland 1982, 843-847; Crespo 2012; Méndez Dosuna 2012; Hatzopoulos 2018. За блискоста на хеленскиот со фригискиот јазик во индоевропското јазично семејство: Obrador-Cursach 2020. За македонскиот јазик како мост помеѓу хеленскиот и фригискиот јазик: Drews 1993.

²⁹⁴ За илирскиот јазик: Crossland 1982, 839-843; Polomé 1982, 866-876.

најкарактеристични аспекти на духовната култура на заедниците кои живееле во езерскиот регион во I милениум пр. н. е., со проценка на прашањето со која од соседните заедници дадениот феномен покажува најголема сличност. Сите овие аспекти на материјалната култура, со соодветни референци, беа подетално претставени и разгледани во претходните поглавја од овој труд или пак ќе бидат презентирани во наредните.

Доцно бронзено - рано железно време (13 - 9 век пр. н. е.): Појава и развој на големи „родовско-клановски“ тумули кои се шират од Северен Епир на запад, преку езерскиот регион до Централна Македонија и Северна Пајонија на исток. Појава и развој на „западномакедонската мат сликана керамика“, карактеристична за езерскиот регион, горниот тек на реката Бистрица и Пелагонија.

Полно железно време (8 - 7 век пр. н. е.): Продолжено користење на големите „родовско-клановски“ тумули и „западномакедонската мат сликана керамика“. Појава на „македонските бронзи“ како високо-симболична категорија накит, карактеристични пред сè за Македонија и Пајонија. Покрај стандардните форми на бронзи присутни ширум споменатиот простор, во езерскиот регион се развиваат и одредени специфични форми на дел од овие предмети, и тоа во рамки на условнонаречената „западна подгрупа“, кои покажуваат голема сличност со аналогни предмети откриени во околината на Драч во Јужна Илирија.

Архајски период (6 - 5 век пр. н. е.): Појава на ниски тумули и рамни некрополи како веројатно влијание од Централна Македонија и Јужна Пајонија. Ритуал на положување на машките и женски покојници во спротивна насока во правецот исток-запад, присутен и на повеќе некрополи во Македонија и Пајонија. Покрај доминантниот ритуал на инхумација, се јавува и кремацијата како влијание преку Македонија. Појава на специфичен погребен ритуал кој вклучувал положување маски и други симболични апликации изработени од златна фолија, минијатурни кочи, накит, метални садови и теракотни фигури. Овој ритуал е карактеристичен за заедниците долж Кандавискиот пат - од езерскиот регион како крајна западна точка, до Централна Македонија на исток. Употреба на специфичен накит со змиски протоми, присутен на широка територија помеѓу Панонија на север и Грција на југ, со особена концентрација на територијата на Јужна Илирија, Македонија и Пајонија. Употреба на т.н. „македонското сонце/свезда“ и „симетричниот пар лавови“, како симболички мотиви кои се распространети на некрополите низ Македонија. Мотивот „македонско сонце/свезда“ ќе продолжи да се користи до крајот на милениумот.

Класичен период (5 - 4 век пр. н. е.): Напуштање на тумулите и развој на рамните некрополи со пообемно присуство на кремацијата. Влегување во рамки на „грчкото коине“ на занаетчиска продукција, со широка територија на простирање и тоа од Јужна Италија на запад до Мала Азија на исток. На крајот од класичниот период и на почетокот од хеленистичкиот период, воведување на традицијата на монументални гробници базирани според македонски предлошки.

Хеленистички период (3 - 1 век пр. н. е.): Натамошен развој на рамните некрополи. Враќање на инхумацијата како доминантна погребна форма, со спорадични случаи на кремација. Продолжува традицијата на положување машки и женски покојници во спротивна насока. Регионот веќе активно учествува во продукцијата и трговијата на предмети карактеристични за поширокиот географски простор на „грчкото занаетчиско коине“. Во ова време постојат и експлицитни докази за постоењето на организирана политичка заедница на Дасаретите.

➤ Физичко-антрополошки обележја

Пред еден век, антрополошката физиономија се сметала за легитимен метод при одредувањето на етничко или расно потекло на некоја индивидуа. Тоа, денес, од сосем оправдани причини, се смета за псевдонаучен пристап. Навистина, физиономијата на една човечка индивидуа зависи од многу повеќе биолошки и географски фактори отколку само од припадноста кон одредена етничка група. Од друга страна, пак, формирањето и одржувањето на етничките идентитети пред сè зависи од многу други културни фактори, отколку од простиот надворешен изглед на членовите на заедницата која го негува тој идентитет. Затоа, антрополошката физиономија не смее да се земе како апсолутен показател за одредена етничка припадност. Меѓутоа, може да се земе како еден релативен показател кој укажува на генетските врски или разлики помеѓу индивидуите во една заедница или пак помеѓу нив и припадниците на други заедници – во синхрониска или во дијахрониска смисла.

Во однос на регионот и времето на кои се однесува овој труд, ваквите анализи досега се вршени врз лимитиран број на примероци, главно поради лошата сочуваност на скелетниот материјал и особено на черепите на луѓето кои биле погребани во локалните некрополи. Во однос на почетоките на временската рамка на нашево истражување, успеавме да пронајдеме само едно известување за гробот 162 од Тумулот I во Барч, датиран во доцното бронзено време (13 век пр. н. е.) кој, според А. Дима, укажува на ширењето на „јадранскиот елемент“.²⁹⁵ Таканаречениот „јадрански“, односно „динаридски“ антрополошки тип се карактеризира со кратки черепи (брахикранија), а во временската рамка од крајот на бронзеното време до крајот на римскиот период бил еден од најраспространетите антрополошки типови на просторот помеѓу реките Сава и Дунав на север до Македонија на југ, со особена концентрација во Илирија и Пајонија. Брахикранијата е карактеристична и за денешната популација на Македонија.

Во однос на средината на I милениум пр. н. е., измерен е само еден машки череп од Требениште, кој е хипердолихокран, односно нагласено издолжен. Поради слабата сочуваност на черепот, не може прецизно да се одреди неговиот антрополошки тип. Според познавачите, овој краниум покажувал значајни разлики во однос на истовремените скелетни остатоци на Илирите, но и на Пајонците од Повардарието.²⁹⁶ Од античкиот

²⁹⁵ Dhima 1987.

²⁹⁶ Вељановска 2000, 65, 66, 314, 331.

период се измерени вкупно 6 краниуми (4 машки и 2 женски) од хеленистичко-римската некропола Дебој во Охрид. Вредностите на нивните краниумски индекси покажуваат просечна мезокранија (средно издолжени черепи). Притоа, Ф. Вељановска го дава следното согледување:

*„Мезо-долихокраната серија од Дебој покажува повеќе сличности со скопскиот регион отколку со Повардарие. Меѓутоа, доколку предримското население на овој простор имало појака долихокрана основа, т.е. доколку хипердолихокраниот неврокраниум од Требеништа не е само исклучок, тогаш населението од овој простор исто така би можело да биде со појака автохтона основа. За да се тврди ова треба да се почекаат побројни и подобро сочувани скелетни наоди од двата периода“.*²⁹⁷

Споредено со соседните географски области, сличности во однос на присуството на мезокранија и/или долихокранија во I милениум пр. н. е. покажува раноантичката серија од Дирахуиум²⁹⁸ и железнодобните черепи од тумулите кај Аполонија и Лофкенд²⁹⁹ во јужноилирскиот/северноепирскиот простор, односно македонската серија од класичниот период од Олинт на Халкидик.³⁰⁰ Долихокранијата како појава во I милениум пр. н. е. била исто така широко распространета во Грција и Тракија.³⁰¹ Враќајќи се наназад во времето, доаѓаме до заклучокот дека издолжените черепи биле типични за бронзенodobното население на Балканот,³⁰² што би можело да значи дека населението во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион од I милениум пр. н. е. всушност имало изразена бронзенodobна генетска основа. Во оваа насока сметаме дека е интересно да се сподели заклучокот на Ц. Л. Ангел во однос на македонската раноантичка серија од Олинт, којашто тој типолошки ја одредува како „мешано алпска“, со доминантно присуство на „ригидно медитерански“, „алпски“ и „мешано алпски“ антрополошки елементи:

„Горенаведениот опис на просечниот Олинтјанец сугерира два позитивни заклучоци. Прво дека многу измешаната популација на класичниот Олинт, и покрај нејзиниот прилично низок кранијален индекс, била повеќе „мешано алпска“ во опит тип отколку современото население на Грција јужно од Македонија. Во овој поглед, Олинтјаните покажуваат паралели со групи како Етрурците, јужните Илири, западните Скити и Јонските Грци, наместо со Атињаните, Коринтјаните или Египќаните. И со ова тие го

²⁹⁷ Вељановска 2000, 68, 69, 319.

²⁹⁸ Dhima 1985; Dhima 1987, 139, Fig. 2.

²⁹⁹ Schepartz 2010, 64; Schepartz 2014, 154, 155.

³⁰⁰ Angel 1942.

³⁰¹ Вељановска 2000, 259-263.

³⁰² Dhima 1987; Вељановска 2000, 255-258.

*покажуваат ефектот на расните врски со Западниот Балкан, веројатно од доцното бронзено време, отколку од железното време.*³⁰³

Сепак, како што споменаваме претходно, овие согледувања за антрополошката физиономија не треба да се земат како апсолутни, туку како релативни показатели за можните генетски врски помеѓу одредени соседни заедници. Далеку поречовити во оваа насока би биле некои идни, погзактни, генетски испитувања базирани врз молекулите на дезоксирибонуклеинската киселина (ДНК) содржани во клетките на испитуваните индивидуи.

Заклучок

Врз основа на сето претходно искажано, се наметнува заклучок кој во суштина би бил евидентен и од простото набљудување на географската карта (Карта 1) - дека населението на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е. било најблиско во етничка, јазична и културна смисла до соседните заедници од јужноилирскиот т. е. северноепирскиот простор на запад, како и до македонско-пајонскиот простор на исток. Притоа, се чини дека неговата етничка основа биле бронзенodobните заедници од просторот на Северен Епир и Горна Македонија. Да не забораваме дека Хекатеј Милетски (6 - 5 век пр. н. е.) ги сметал Дексарите - соседи на Енхелејците, за дел од хаонската група на северноепирски племиња.³⁰⁴ Тој, исто така, ги сметал соседните Орести, кои го населувале Долнопреспанскиот и Костурскиот Регион, за молоски народ - уште една група на епирски племиња.³⁰⁵ Мислењето дека Орестите се по потекло Епирци го пренесува и Страбон (1 век пр. н. е. - 1 век н. е.).³⁰⁶ Меѓутоа, почнувајќи од полното железно време па до крајот на милениумот, жителите на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион започнале, во културна и политичка смисла, сè повеќе да се приклучуваат кон македонските заедници на исток, што не значи дека не продолжиле да ги негуваат и врските со своите соседи на запад. Притоа, сосем е извесно дека нивното претпочитано етничко име било Дасарети - барем за оние кои живееле во непосредната околина на античкиот Лихнид (денешен Охрид - Карта 2). Но, би била голема грешка доколку на овој или на кој било соседен простор во железното време и раната антика се гледа како на етнички монолит. Реалноста веројатно била далеку поразнолика, каков што овој регион е и денес, со луѓе кои негуваат македонски, албански, грчки, турски, влашки, ромски и египќански етнички идентитет - раштркани низ мноштвото соседни населби околу езерските брегови. Затоа не треба ни да нè изненадуваат историските извори кои за истиот простор во тоа минато време споменуваат разни чинители како Дасарети, Енхелејци, Бриги, Орести, Линкести, Македонци, Илири, Хаонци, Епирци и така натаму.

³⁰³ Angel 1942, 225.

³⁰⁴ Зачувано кај Стефан Византиски, *Етника*, фрагмент FGrH 1 F 103 (според: Hammond 1967b, 461; Šašel Kos 1993, 118; Katičić 1995, 213, 214; Χαντέλη 2020, 100).

³⁰⁵ Зачувано кај Стефан Византиски, *Етника*, фрагмент FGrH 1 F 107 (според: Hammond 1967b, 461, 462).

³⁰⁶ Страбон, *Географија*, VII. 7. 8 (според англискиот превод на H. L. Jones, Loeb Classical Library, 1924).

Сите тие заедници, пак, сосем веројатно се бореле, но и меѓусебно се љубеле, се карале и договарале, пирувале и принесувале жртви на боговите - со текот на времето развивајќи една споделена култура карактеристична за широкиот среднобалкански простор, како еден вид мост меѓу Истокот и Западот. Ни се чини сосем веројатен наводот на Страбон кој, надоврзувајќи се на описот за „Енхелејците кои исто така се нарекуваат Сесарети“ и за другите околни народи, вели:

„Бидејќи едно или друго племе постојано ги надвладуваше другите, сите тие завршија во Македонската Империја, освен неколку кои живеат над Јонскиот Залив. Всушност, областите околу Линк, Пелагонија, Орестида и Елимеја порано се нарекувале Горна Македонија, иако подоцна некои ги нарекувале и Слободна Македонија. Но, некои одат дотаму што целата земја ја нарекуваат Македонија, до Коркира, истовремено наведувајќи како причина дека според фризура, јазикот, кратката наметка и други работи од тој вид, практиките на жителите се слични, иако, додаваат, некои ги зборуваат и двата јазика.“³⁰⁷

³⁰⁷ Страбон, *Географија*, VII. 7. 8 (според англискиот превод на H. L. Jones, Loeb Classical Library, 1924).

III. Символи на природните елементи

- За животот роден помеѓу водата и Сонцето -

Во претходната глава на овој труд, меѓу другото, се запознавме и со географскиот и еколошкиот амбиент на Охридско-Преспанско-Маличкиот езерски Регион. Во оваа глава ќе посветиме внимание на симболичките парадигми преку кои локалното население ја перцепирало и комуницирало својата околина, главно изразени преку ликовните претстави во визуелниот медиум. Меѓутоа, нашата потрага по овие симболички концепти ја започнуваме од лингвистиката, односно од етимологијата на заедниците кои според историските извори го населувале овој регион.

1. Луѓе-јагули

Како што видовме претходно, езерскиот регион главно се врзува со етнонимите Дасарети, Енхелејци и Бриги, како и Орести во неговиот југоисточен дел. Видовме дека во однос на етнонимот Дасарети се претпоставени две интерпретации. Според првата, тие се луѓе на „водата/морето/езерото“, а пак според втората - тие се луѓето од „Севсовата планина“. На првата претпоставка, за која изразивме мислење дека е поверојатна, се надоврзува и името на Енхелејците кое во буквална смисла означува „луѓе-јагули“. Потеклото на етнонимот Бриги е позагадочен, со различни интерпретации поврзани со значењата „брег/падина/планина“, „странец“, или пак „сечење/цепење“. Името на Орестите е прилично јасно и означува „планинци“. Во суштина, сите овие етноними можат да се доведат во врска со еколошкиот амбиент на тие луѓе – или со водата застапена преку езерата, реките и ближниот морски брег или пак со високите планини распослани меѓу овие водни површини.

Од сите етимологии, особено паѓа во очи онаа за Енхелејците, заснована врз древногрчкиот збор *ἐνkhelús/énkhelus* во значење на „јагула“. Во ова време, изведувањето етнички имиња од животни претставува честа појава, вклучително и во територијата на западниот дел на Балканскиот Полуостров. Па така, според некои интерпретации, името на Линкестите може да се поврзе со рисот, на Илирите со змијата, на Таулантите со ластовицата, а на Далматите со овцата.³⁰⁸ Во овој контекст енхелејското име би било сосем соодветно, имајќи го предвид реалното присуство на јагулата во водите на Охридското Езеро, во чија околина тие живееле. Како дел од процесот на размножување, оваа необична риба со „змиски“ облик (Т.VII: 1) презема неверојатно патешествие до Атлантскиот Океан, за потоа дел од потомството повторно да се врати во домашните европски води, вклучително и во охридските. Но, мистеријата на размножувањето на

³⁰⁸ За етимологијата на етнонимот Линкести: Лилчиќ 2009, 43; за Илирите: Stipčević 1989, 15; Šašel Kos 1993, 125; за Таулантите и Далматите: Stipčević 1989, 157, 158; Wilkes 1992, 244.

европските јагули не била разјаснета сè до пред само стотина години.³⁰⁹ Оттука се наметнува прашањето како луѓето од древноста го објаснувале размножувањето на јагулите, со оглед на тоа што никогаш немале видено нивни јајца, ларви или возрасни единки со развиени репродуктивни органи?

Според филозофот Аристотел (4 век пр. н. е.), роден во македонска Стагира, јагулата не е „*ниту машко, ниту женско и не може да зачне ништо*“.³¹⁰ Како поткрепа на ова тврдење, тој вели дека никогаш не била пронајдена јагула со млеч или икри, а кога се сецираат, во нив нема простор во кој би се наоѓале младенчиња или јајца. Соочен со оваа мистерија, Аристотел вели дека јагулите „*спонтано растат во кал и во влажна почва; всушност, јагулите понекогаш можат да се видат како излегуваат од дождовните црви, а во други прилики се видливи кога дождовните црви ќе се распараат преку стругање или сечење. Такви дождовни црви се наоѓаат и во морето и во реките, особено каде што има материји кои се распаѓаат; во морето на места каде што има изобилство на морски тревы, а во реките и мочуриштата блиску до работ; затоа што блиску до работ на водата сончевата топлина е најмоќна и предизвикува гниење*“.³¹¹ Според друга теорија на Плиниј (1 век н. е.), јагулите се стругале од карпите, а честичките коишто ќе се истругале потоа оживувале.³¹² Уште една теорија по ова прашање ни пренесува граматичарот Атенеј (2 - 3 век н. е.), според кого јагулите се преплетуваат и од нивните тела испуштаат некаков вид вискозна течност, која потоа опстојува во калта и од неа произлегуваат живи суштества.³¹³

Необичната природа на јагулите несомнено одиграла голема улога и во процесот на нивното митологизирање. Зборувајќи за „луѓето-јагули“, треба да се спомне верувањето забележано кај некои народи на Полинезија и Меланезија дека тие потекнуваат од јагули, односно дека нивните предци, пред девет или осум генерации, биле јагули. Затоа, јагулите во нивните култури се сметаат за свети животни, а во некои заедници тие и не смеат да се јадат.³¹⁴ Според традиционалната култура на Гилбертовите Острови, богот-јагула Риики се издигнал и го турнал небото до неговата сегашна височина. Според К. Луомола, „*одредени кланови тврдат дека Риики е предок и тотем, но сите групи се повикуваат на неговата помош и на четири други древни божества во основните магии и молитви прилагодливи на различни цели*“. Интересно е да се посочи дека другите четири божества кои се споменати биле замислувани во човечка форма, со можност да се манифестираат и поинаку, додека пак Риики, во својата основна форма бил замислуван како јагула. Притоа, анализата на наративите укажува на тоа дека Риики фигурирал како симбол на машката сексуалност.³¹⁵ Во традиционалната религија на Маорите од Нов Зеланд е присутен богот-

³⁰⁹ Tsukamoto & Kuroki 2014, vi.

³¹⁰ Аристотел, *Историја на животните*, 538 А 2 (според: McCartney 1920, 108).

³¹¹ Аристотел, *Историја на животните*, 570 А 16-23 (според: McCartney 1920, 108).

³¹² Плиниј Постариот, *Природна историја*, IX, 160 (според: McCartney 1920, 108).

³¹³ Атенеј, *Гозба на софистите*, VII, 298С (според: McCartney 1920, 108); или VII, 52 (според англискиот превод на Charles D. Yonge, 1845).

³¹⁴ Rivers 1909; Luomola 1981; Tsukamoto & Kuroki 2014, viii.

³¹⁵ Luomola 1981.

јагула Тунароа, кој ја малтретирал сопругата на полубогот и културен херој Мауи. Разгневен поради тоа, вториов го заробува и убива Тунароа, сечејќи го потоа на четири парчиња од кои ќе настанат јагулите и другите слични риби. Во повеќе верзии на митот, првото кокосово дрво пораснало од отсечената глава на Тунароа. Според други приказни од Нов Зеланд, предците на јагулите се симнале од небото за време на некоја силна суша, во облик на дожд, а засолниште нашле во мочуриштата на земјата.³¹⁶

Слично космичко значење на јагулите им е дадено и во египетската митологија. Имено, според т.н. Хелиополска космогонија, во центарот на сето создание се наоѓа „самозачнатиот“ праисконски бог Атум. Во религиските текстови тој се ословува како „Господар на севкупноста“, односно како двополов космички создавач и уништувач со кого започнува и завршува сè. Од неговата сперма или во други верзии - плунка, бил создаден првиот машко-женски пар божества, во форма на богот Шу и божицата Тефнут. Од нивната лоза потекнуваат сите останати божества, но и египетските владетели. Со Атум се идентификува првоиздигнатата земја од праисконскиот океан. Тој исто така се изедначувал со сонцето Ра, синкретизирајќи се во форма на Ра-Атум. Во случаи кога божествата Ра и Атум биле третирали одвоено, Ра го претставувал сонцето кое изгрева, а Атум - сонцето кое заоѓа, добивајќи со тоа и хтонска конотација. Во контекст на овој соларен аспект, Атум бил прикажуван со глава на овен. Но, она што е тука за нас особено интересно е што во својот космогониски аспект, во контекст на издигнувањето на првата земја од примордијалниот океан, тој бил претставуван како змија или јагула. Всушност, археолошки се откриени бројни вотивни ковчежиња од бронза посветени на Атум, наменети за сместување мумифицирани остатоци од змија или јагула, на чија горна страна се наоѓа скулптурално изведена змија, јагула или некоја нивна комбинирана верзија (Т.VII: 2).³¹⁷

Ваквото обожување на јагулите од страна на Египќаните било предмет на потсмев на некои од древногрчките комични поети. Па така, претходно споменатиот Атенеј (2 - 3 век н. е.) ни ги пренесува стиховите на Антифан (4 век пр. н. е.) според кого Египќаните сметале дека „јагулата е на рамниште на боговите“. Во друг стих на Анаксандрид (4 век пр. н. е.), поетот им се обраќа на Египќаните велејќи им: „Мислите дека јагулата е најмоќното божество; Но, ние ја јадеме како најдобра риба“.³¹⁸

Но, се чини дека почитувањето на јагулите било својствено и за одредени заедници од Балканскиот Полуостров. Еден друг комичен поет по име Еубулус (4 век пр. н. е.) ги споменува „светите јагули, беотски божици“ од езерото Копайда, кон кои тој исто така покажува афинитет за јадење. Но, во еден многу посериозен тон, Атенеј ни го пренесува и известувањето на историчарот и географ Агатархид (2 век пр. н. е.) кој во својата шеста

³¹⁶ Jellyman D., Freshwater Eels and People in New Zealand: A Love/Hate Relationship, Bo: Tsukamoto & Kuroki 2014, 148. За друга верзија на митот за Мауи против богот-јагула, види го текстот на E. Feunteun и T. Robinet во Tsukamoto & Kuroki 2014, 88.

³¹⁷ За различните аспекти на Атум: Pinch 2002, 111-112; Wilkinson 2003, 98-101. За вотивните ковчежиња посветени на Атум: Myśliwiec 1981.

³¹⁸ Атенеј, *Гозба на софистите*, VII, 55 (според англискиот превод на Charles D. Yonge, 1845).

глава од делото „Опис на Европа“ вели дека: „Беотјаните им жртвуваат јагули на боговите, кои се особено големи меѓу оние во езерото Копайда, и дека ги крунисуваат со венци, како што е обичајот со жртвените животни кој се состои во молење над нив и посипување со јачменови зрна. А, кога еднаш некој странец се изненадил од овој чуден обичај и прашал некој Беотјанин од каде потекнува, Беотјанинот одговорил дека знае само едно нешто; дека е правилно да се одржуваат обичаите на своите предци и дека за тоа не треба да им дава објаснување на странците“. ³¹⁹ Да се потсетиме дека околу езерото Копайда во Беотија живеела човечка заедница која од античките автори е исто така именувана како Енхејелци, односно „луѓе-јагули“. ³²⁰

Важноста на јагулите е изразена и во однос на реката Стримон - за што повторно нè известува Атенеј, повикувајќи се на поетот Антифан и неговиот апетит. Атенеј пишува: „А, дека се славеле и јагулите на реката Стримон, Антифан ни кажува во својот Тамир [наслов на поема], велејќи - / И тогаш твојата истоимена река, далеку позната / Во сите усти на луѓето, моќниот Стримон / Кој ги наводнува богатите воинствени рамнини на Тракија / Раѓа моќни јагули.“ ³²¹ Практиките поврзани со ловот на јагули во Стримон ги опишува Аристотел (4 век пр. н. е.). Тој вели дека, поради малите шкрги, јагулите се задушнуваат во разматена вода, што пак се користи како тактика во нивното ловење. Затоа, како што пренесува Аристотел: „Во реката Стримон, риболовот на јагула се одвива при издигнувањето на Плејадите [свезденото јато], бидејќи во овој период на годината водата е разбранувана, а калта се подигнува поради спротивните ветрови“. ³²² Сметаме дека е сосем веројатно Аристотел да ги направил своите главни опсервации за природата на јагулите токму во Стримон, со оглед на релативната географска блискост до неговата родна Стагира на Халкидик.

Со оглед на тоа што по тековите на реките Аксиј и Стримон биле населени Пајонците, во овој контекст е интересно да се споменат и стиховите на Хомер во Илијадата (8 век пр. н. е.) кои се однесуваат на смртта на пајонскиот водач Астеропај. Тој бил убиен од страна на Ахил, а неговото тело паднало во водите на реката Скамандер која што го обиколувала опсадениот град Троја: „јагулите и рибите - избежумени придружници на трупот / распарувајќи во него, откинувајќи му од бубрежниот лој“. ³²³ Според истражувања на Н. Чаусидис за религијата на Пајонците, реките биле третирали од страна на овој старобалкански народ како извор на нивното колективно потекло, тесно поврзани со нивниот етнички идентитет. Всушност, смртта на Астеропај во речните води, изеден од јагулите и рибите, би можело да се третира како некакво негово симболично враќање кон предците, односно кон елементарната суштина од која тој произлегувал. Во овие интерпретации, Чаусидис става акцент на јагулите кои, според него, „се чини дека

³¹⁹ Атенеј, *Гозба на софистите*, VII, 50 (според англискиот превод на Charles D. Yonge, 1845).

³²⁰ Katičić 1995, 215-223.

³²¹ Атенеј, *Гозба на софистите*, VII, 56 (според англискиот превод на Charles D. Yonge, 1845).

³²² Аристотел. *Историја на животните*, VIII, 2 (според англискиот превод на D'Arcy Wentworth Thompson, 1910).

³²³ Хомер, *Илијада*, 21.229-230 (според англискиот превод на Robert Fagles, 1990).

биле свети животни и зооморфни предци“ на нашите Енхелејци како народ соседен на Пајонците.³²⁴

Преку оваа релација, слично како Астеропај, и ние правиме круг и повторно се враќаме онаму од каде што започнавме – во езерскиот регион на Охрид, Преспа и Малик. Всушност, и ние се согласуваме со интерпретациите на Чаусидис за тотемскиот карактер на јагулата, барем во однос на Енхелејците - на што укажува и нивното име „луѓе-јагули“. Притоа, сметаме дека е возможна и проксимална реконструкција на космогонискиот мит на Енхелејците, доколку како појдовна основа ја земеме теоријата на Аристотел за „спонтаниот“ начин на кој се создаваат односно размножуваат јагулите. Поради апсолутната неможност на овој антички филозоф да ја истражи и разјасни мистерија за вистинскиот репродуктивен процес на јагулите во Атлантскиот Океан, претпоставуваме дека неговото објаснување било оформено под влијание на фолклорните интерпретации и митови од неговата околина, обидувајќи се можеби на некој начин да ги рационализира. Притоа, сметаме дека клучни за приказната се три моменти од неговата теорија:

- 1) јагулата не е „*ниту машко, ниту женско*“;
- 2) генерацијата на живот се одвива до работ на водата бидејќи таму „*сончевата топлина е најмоќна*“; и
- 3) предуслов за тоа е на тоа место да има гниење на материи.

Сите три точки, во својата суштина, можат да се споредат со соодветни митолошки аналогии.

Првата точка е негација која укажува на тоа дека јагулата, а со тоа и тотемот т. е. прародителот, биле сметани за бесполови или двополови. Ваквата неподвоеност, односно амбивалентност на половите е карактеристична за мноштво примордијални битија од светските митологии кои на почетокот од космогонијата постоеле сами, претставувајќи го тоталитетот на созданието.

На пример, според древните Нордијци, на почетокот била Големата празнина (Гинунгагап) во која, со текот на времето, се создале световите на мразот и огнот (Нифлхајм и Муспелхајм). Од нивното заемно дејство протекла „реката на животот“ наречена Еливагар („Ледени бранови“). Топењето на мразот постепено довело до оформување на двополовиот праин Имир, од чии пазуви потоа се родиле првата жена и првиот маж, а од неговото тело бил создаден светот од страна на божественото тројство Один, Вили и Ве.³²⁵ Според Иранците, од беспочетниот и двополов Зурван произлегле застапникот на светлината Ормазд и неговиот спротивен близнак - мрачниот Ахриман. Ормазд го создал првиот човек, двополовиот Гајомард. Гледајќи го ова, Ахриман ја создал првата заводничка - женскиот демон Јех. Таа го завела и убила Гајомард. Од неговиот труп потоа пораснало Дрвото на животот, од чии гранки изникнале првиот маж и првата жена - Машија и Машијана.³²⁶ Како што споменаваме претходно, според хелиополската

³²⁴ Chausidis 2011.

³²⁵ Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, IV-VIII (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916). Исто така види: Davidson 1990, 197-202.

³²⁶ Zaehner 1955; Chausidis 2022.

египетска традиција, од создателот Атум ќе се родат првиот бог Шу и првата божица Тефнут.³²⁷

Во орфичката балканско-медитеранска традиција, од црнокрилата Никс („Ноќ“) првороден бил светлиот и двополов бог Фан („Светлоносец“/„Блескав“), нарекуван и со многу други имиња: Протоген („Првороден“), Ерос („Љубов“/„Копнеж“), Ерикапеј („Моќ“) и Метис („Мисла“).³²⁸ Овој митски лик бил замислуван како се раѓа од Космичкото јајце, обвиткан од змија, а покрај човечката глава тој имал и глави на овен, лав и бик или јарец - како што гледаме на познатиот релјеф од Модена (2 век н. е.) (Т.ХХІІІ: 3).³²⁹ Според верзијата на орфичкиот мит запишана во Дервенскиот папирус (5 - 4 век пр. н. е.), која условно би можеле да ја наречеме македонска, од Ноќта бил роден небесниот бог Уран - веројатно еднаков на Фан. Од светиот брак на Уран (Таткото-Небо) и Гаја (Мајката-Земја) потекнала целата лоза на титани и богови, а владението врз светот било предадено во рацете на Крон, па на Севс. Со цел стекнување апсолутна власт врз сето постоење, Севс го голтнал „Првородениот“ или фалусот на Уран.³³⁰ Според таканаречените „Орфички рапсодии“, следниот бог во линијата на наследството, предодреден за крал на боговите и светот по Севс, требало да биде Дионис - всушност повторно родениот Фан.³³¹ Но, во „Рапсодиите“, на почетокот од созданието не стоела Ноќта, туку Хронос („Времето“). Сличен концепт може да се согледа и во орфичката теогонија забележана (согласно Хиероним) од страна на Дамаскиј (5 - 6 век н. е.). Според оваа верзија, Космичкото јајце од кое се родил Фан било создадено од Хронос, познат и како Херакле, а замислен во форма на триглав и крилест змеј. Притоа, овој Хронос-Херакле произлегол од меѓусебното дејство на примордијалните принципи на „водата“ и „калта“.³³² Оваа верзија на митот му била позната и на Атенагора (2 век н. е.), кој ќе напише: *„Зашто водата беше почеток на сè, според [Орфеј], и од водата се формирала кал и од двете произлегло суштество, змија на која расте глава на лав [и друга на бик], а помеѓу нив лицето на бог по име Херакле и Хронос“*.³³³ Во контекст на создавањето од елементот вода, не треба да се заборава ни митот според кој од морската пена создадена од гениталиите на Уран, а кастрирани од страна на Кронос, ќе се роди и најубавата божица Афродита.³³⁴

Од подалечните примери на примордијални митски суштества можеме да го споменеме и двополовото битие Номо, од митологијата на народот Догон од Западна Африка, создадено од врховниот небесен бог Ама. Номо потоа било поделено во четири

³²⁷ Pinch 2002, 111-112; Wilkinson 2003, 98-101.

³²⁸ Kerényi 1951, 16-17; Christopoulos 2010; Santamaría Álvarez 2016.

³²⁹ Papathanassiou 1991; Turcan 1994; *Modena relief* 2018.

³³⁰ Meisner 2018, 51-85. За археолошкиот контекст на Дервенскиот папирус: Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 28-30, 148, 149 (A122).

³³¹ Graf & Johnston 2007, 73-93; Meisner 2018, 159-278.

³³² Meisner 2018, 119-157.

³³³ Атенагора, *Молба за христијаните*, 18. 4 (според Meisner 2018, 132).

³³⁴ Kerényi 1951, 69-70.

парови на машко-женски близнаци - предци на луѓето.³³⁵ Кај американските Ацтеки, пак, го среќаваме „двојниот“ бог-создавач Ометеотал, со Ометекухтли и Омечихуатл како негова машка и женска епифанија.³³⁶ Според слично извиената форма на телото, би требало да се спомене и таканаречената „Виножито-Змија“ која во традиционалните култури на Австралија се смета за создавач на светот, вообичаено претставувана како двополова.³³⁷

И покрај тоа што ваквите примордијални битија се третираат како бесполови или двополови, тие скоро секогаш „инклинираат“ барем малку кон едниот од половите, што обично може да се согледа од граматичкиот род на именката со која се ословуваат (се разбира, доколку во конкретниот јазик има граматичка поделба на родови). Во нашиот случај, древногрчката именка за јагула - „ἔγκηλος/énkhelus“ - е во женски род. Иста е ситуацијата и со латинскиот еквивалент „anguilla“, албанското „ngjalë“ и јужнословенското „јагула/jegulja“. Со оглед на вкоренетоста на етнонимот Енхелејци во „ἔγκηλος/énkhelus“, претпоставуваме дека нивната прародителска јагула исто така била перципирана како примарно женска, иако суштински е бесполова/двополова.

Во однос на вториот клучен момент од теоријата на Аристотел, според кој создавањето на јагулите се одвива блиску до работ на водата т. е. брегот, бидејќи таму „сончевата топлина е најмоќна“, го препознаваме созданието на прародителската јагула како дијалектичко дејство на два спротивставени, но комплементарни елементи. Во случајот, тие елементи се водата и сонцето - вториов како физичка манифестација на огнот кој зрачи со топлина и светлина. Слична ситуација имавме и во нордискиот космогониски мит, каде реката на животот протекува по заемното дејство на примордијалните светови на мразот и огнот, создадени во Големата празнина.³³⁸ Нешто слично е присутно и во орфичката „Теогонија на Хиероним“, каде што примордијалниот змеј Хронос-Херакле произлегува од водата и калта, за потоа да го создаде Космичкото јајце од кое ќе се роди светлиот Фан.³³⁹ Меѓутоа, во суштина, архетипската човекова парадигма за создавањето на животот како интеракција помеѓу два комплементарни принципи се засновува врз половиот акт помеѓу жената и мажот. Впрочем, како што видовме погоре, наследници на космичкиот создател или прародител вообичаено се првиот човечки, или пак првиот божески пар на маж и жена. Следствено на тоа, на двата дијалектички елементи во нашиот случај, водата и Сонцето, може да им препишеме и соодветен полов атрибут. Врз основа на други митски аналогии, пред сè од Медитеранскиот Регион, водата припаѓа на хтонските предели кои обично се

³³⁵ Bonnefoy 1993, 121-132.

³³⁶ León-Portilla 1999.

³³⁷ Maddock 1978.

³³⁸ Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, V (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916). Исто така види: Davidson 1990, 197-202.

³³⁹ Meisner 2018, 119-157.

идентификуваат со женскиот принцип, додека пак Сонцето и небесните предели - со машкиот принцип.³⁴⁰

Реалниот животен амбиент на јагулата во водните предели сосем соодветствува на нашата реконструкција на митскиот лик на прародителската јагула која е бесполова или двополова, но сепак примарно женска. Меѓутоа, тука ни се јавува дилема во однос на местото на прародителската јагула во текот на космогониските настани и потенцијалниот однос со други митски ликови. Бидејќи, ако јагулата ја идентификуваме со водата, како прв елемент во дијалектичкиот однос на создавање нов живот т. е. наследници, тогаш останува прашањето што е со вториот елемент - Сонцето? Во продолжение ќе продискутираме за неколку можни решенија по ова прашање.

Според првото, прародителската јагула стои сама на почетокот на созданието, во примордијалните води на неподелениот универзум. Поради својата двополовост, таа успева самостојно да го создаде првиот женско-машки божествен пар, условно составен од „Божицата на Водата/Земјата“ и „Богот - Сонце/Небо“. На овој начин, прародителката истовремено ја создава првата поделба на космичките зони. Ваквото решение е слично на претходно опишаниот египетски мит, во кој јагуловидниот и двополов Атум ги создава божицата Тефнут (која инаку е застапничка на влагата и нижите космички зони) и богот Шу (кој е застапник на воздухот и на вишите космички зони, прикажуван како со рацете го држи Небото). Следствено на тоа, некои египетски религиски текстови го именуваат Атум како „едниот кој се развил во три“. Но, по нивната диференцијата од создателот, Тефнут и Шу ќе стапат во полов однос од кој ќе се создаде богот на земјата Геб и божицата на небото Нут, кои пак, потоа, ќе го продолжат создавањето на други богови, меѓу останатите и на Озирис и Изиди.³⁴¹ Раслојувањето на космичките зони би соодветствувало и на богот-јагула Риики од океанските митологии, којшто го издигнал небото до неговата сегашна височина.³⁴²

Ова решение натаму може да се расчлени на две подваријанти. Според првата, откако прародителската јагула преку автогенерирање/партеногенеза ќе го создаде првиот машко-женски божествен пар, тие ќе го продолжат процесот на создавање на сите останати живи битија, вклучувајќи ги и нашите Енхелејци. Според другата подваријанта, прајагулата го создава или раѓа само нејзиниот машки партнер, во форма на Богот-Сонце или Богот-Небо, со кого потоа стапува во инцестуален полов однос како резултат на кој ќе бидат родени боговите и луѓето. Како најдиректна аналогија за ваквиот едиповски однос може да се посочи „Теогонијата“ на Хесиод (8 - 7 век пр. н. е.), според која божицата на земјата Гаја прво го родила небесниот бог Уран, за потоа со него да стапи во полов однос и да го отпочне родословието на сите останати божества, титаните и другите митски суштества.³⁴³ Сличен концепт препознаваме и во раните орфички традиции каде што

³⁴⁰ Детално на оваа тема: Чаусидис 2005, со особен акцент на делот за „светиот брак“: 374-383.

³⁴¹ За божествата Шу и Тефнут: Pinch 2002, 195-197; Wilkinson 2003, 129, 130, 183.

³⁴² Luomola 1981.

³⁴³ Хесиод, *Теогонија*, 116-210 (според англискиот превод на Hugh G. Evelyn-White, 1914). Исто така види: Kerényi 1951, 18, 19; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 172-174; 790, 791.

Ноќта, замислена во форма на црнокрила птица, го снесува Космичкото јајце од кое потоа ќе излезе првородениот и двополов бог на светлината Фан, со кого започнува лозата на боговите.³⁴⁴

Како второ можно решение на дилемата околу потеклото на сончевиот елемент, предлагаме варијанта на митот според која прародителската јагула како застапничка на водата не би била првосоздаденото битие, туку на неа ѝ претходел Богот-Сонце, односно Богот-Небо, или пак двајцата настанале и егзистирале паралелно - пред да стапат во меѓусебна интеракција. Спонтаното и независно настанување на двата комплементарни елементи би било аналогно на создавањето на световите на огнот и мразот во Големата празнина, според нордискиот космогониски мит, како резултат на чие заемно дејство потоа протекла Реката на животот. Доколку пак, од друга страна, прифатиме дека Богот-Сонце, односно Богот-Небо ѝ претходел на прајагулата, тогаш како аналогича може да се повикаме на египетскиот мит за преродувањето на Богот-Сонце познат како Ра. Имено, според овој мит, Ра ја создал божицата Хатор, обично прикажувана како крава, со цел преку неа, тој самиот да се прероди и со тоа да се подмлади. Ова значи дека Хатор, во различни етапи на митот, имала улога на ќерка, сопруга и мајка на Ра.³⁴⁵ Истиот концепт го гледаме и во христијанството, каде небесниот Бог Отец ја оплодува Богородица, како избрана претставничка на земскиот човечки род кого самиот го создал, за потоа да се прероди низ неа, овоплотен во форма на Богот Син т. е. Исус Христос. Во суштина, ваквиот митски наратив би можел да се проектира и на привидниот атмосферски феномен според кој заоѓањето на Сонцето се интерпретира како негово влегување во утробата на Мајката Земја, при што Сонцето истовремено умира, но и ја оплодува Земјата. Таа потоа го раѓа новото и подмладено Сонце во форма на изгрејсонце, а целиот процес се повторува секое деноноќие.

Овој концепт за континуираниот циклус на раѓање, смрт и повторно раѓање нè води кон третиот клучен момент во теоријата на Аристотел за процесот на создавање нови јагули, а тоа е предусловот на тоа место да се одвива некакво распаѓање, односно гнилеж на материи. Последниов елемент, всушност, може да се сфати како индексен знак на смртта, надоврзувајќи се на митскиот концепт за меѓусебната условеност на категориите „живот“ и „смрт“, обединети во еден непрекинат „круг“, односно „тркало на постоењето“.³⁴⁶ Всушност, како што заклучува Сократ во едел сегмент од Платоновит дијалог „Фајдон“: „... *живите се произлезени од мртвите, исто колку што и мртвите од живите*“.³⁴⁷ Во овој контекст би можеле да споменеме и една коскена табличка поврзана со орфичката традиција, откриена во Олбија Понтика на северниот брег на Црното Море, на која е врежан натписот: „*живот смрт живот / вистина / Дио(нис) Орфици(зам)*“.³⁴⁸ Совршениот симбол кој го отсликува концептот на постојаните космолошки циклуси на

³⁴⁴ Kerényi 1951, 16-17; Christopoulos 2010. За сите различни верзии на орфичката теогонија: Meisner 2018.

³⁴⁵ За Хатор: Pinch 2002, 137-139; Wilkinson 2003, 139-145.

³⁴⁶ Повеќе на оваа тема види: Ефтимовски 2020, со особен акцент на стр. 210-220.

³⁴⁷ Платон, *Фајдон*, 72a (според англискиот превод на Harold North Fowler, 1966).

³⁴⁸ "βίος θάνατος βίος / ἀλήθεια / Διό(νυσος) Ὀρφικοί(Ορφικόν)"; Graf & Johnston 2007: 185-187.

создавање и уништување, односно живот и смрт, е секако Уроборосот - змијата или змејот кој си ја јаде сопствената опашка.³⁴⁹ Во својата препознатлива форма, овој симбол за првпат се среќава во древната египетска иконографија од времето на Новото Кралство (16 - 11 век пр. н. е.) како симбол за цикличното време (Т.VII: 3),³⁵⁰ иако слични митски слики можат да се сретнат во различни културни средини ширум светот (Т.XIII). Уроборосот се здобива со најширока употреба во рамки на „гностичките“ традиции на доцноантичкиот медитерански свет, од каде потоа продира во средновековната алхемија, односно разните нововековни езотериски учења и практики. Интересно е да се посочи дека еден стаклен Уроборос со интензивна зелена боја, датиран токму во доцната антика (4 - 6 век н. е.), е пронајден во нашиот езерски регион - на подот од ранохристијанската црква I на островот Голем Град во Преспанското Езеро (Т.VII: 4; Т.XIII: 1). На торзото на фигурата е врежан мотив во форма на стапало со четири прсти (Т.VII: 5), поради што во еден претходен труд изразивме мислење дека во случајот на овој Уроборос се работи за змеј.³⁵¹ Меѓутоа, доколку врежаниот мотив се интерпретира како перка, а не како стапало, тогаш не би требало да се исклучи ни можноста дека се работи баш за јагула (Т.VII: 4, 5 спореди со Т.VII: 1).

Во секој случај, условувањето на процесот на создавање нови јагули со присуството на гнилеж, како што стои во теоријата на Аристотел, би можело да укажува дека космогонискиот мит на Енхелејците, кого се обидуваме да го реконструираме, го вклучувал и овој момент на космичка цикличност. Всушност, таквата цикличност не би се однесувала само на светот во неговата целовитост, туку и на индивидуалната животна есенција т. е. „душата“ на секој „човек-јагула“. Во тие рамки, концептот на препородување, односно реинкарнација, воопшто не би бил туѓ, со оглед на тоа што го има во мноштво култури ширум светот, вклучително и во Европа и на Балканот и тоа во времето за кое тука зборуваме. Впрочем, тоа е евидентно од забележаните традиции на Нордијците, Келтите и Тракијците, но и во питагорејските учења и особено во орфичките учења кои биле присутни и во Македонија.³⁵²

На крајот од овој обид за реконструкција на космогонискиот мит на Енхелејците, останува прашањето дали имаме некакви материјални докази или индиции за нејзината веродостојност? Дали имаме некаква визуелна претстава на овој мит, или пак на прародителската јагула? Сметаме дека сите три клучни точки од теоријата на Аристотел која ја зедовме како основа за нашата реконструкција, всушност можат да се препознаат во ликот на змијоногите Горгони аплицирани на луксузните бронзени кратери од архајската некропола кај Требениште, лоцрана близу северниот брег на Охридското Езеро. Но, на оваа тема ќе се осврнеме подетално во следната глава на овој труд, додека пак тука ќе продолжиме со прегледот на симболите кои ги отсликуваат комплементарните природни елементи - водата и Сонцето, со чие меѓусебно дејство настанува животот.

³⁴⁹ Chevalier & Gheerbrant 1990, 716; Cirlot 1990, 246, 247.

³⁵⁰ Pinch 2002, 89, 90; Assmann 2019.

³⁵¹ За наодот: Битракова-Грозданова 2015, 84. За интерпретацијата: Ефтимовски 2019а, 64, 65.

³⁵² За концептот на реинкарнација во старите европски култури: Ефтимовски 2020, 210-220.

2. Символи на водата и на хтонскиот принцип

Во претходната глава видовме дека водата, застапена преку езерата и реките, претставува карактеристичен амбиентален белег на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион (Карта 3; Т.ХП). Следствено на тоа, се обидовме да покажеме дека овој елемент веројатно ја одразува и семиотичката суштина на етнонимите со кои се именувале заедниците кои живееле во регионот. Имајќи го ова предвид, се чини сосем логично да се очекува дека во културата на овие заедници се употребувале и други симболични слики кои укажувале на околниот воден амбиент. Овој преглед го започнуваме со геометриските ликовни мотиви во однос на кои постои потенцијална можност да ја симболизираше водата.

2.1. Геометриски симболи на водата

Препознавањето и интерпретацијата на разни геометриски мотиви како знаци на водата е секогаш проследено со голема спекулативност, главно поради тешкотијата за формално претставување на материите кои инаку немаат постојан облик. Такви се оние материи кои, условени од сопствената физичка густина, се наоѓаат во течна, гасовита или плазматична агрегатна состојба. Како резултат на назначената материјална карактеристика, овие супстанции е речиси невозможно да се претстават во визуелниот медиум преку цртеж, слика, скулптура или некаков иконичен знак. Поради тоа, а со цел остварување на намерата за нивно визуелно прикажување, во овие ликовни претстави често се воведува и некаков индексен знак. Тоа значи дека самата материја не се прикажува во својата реална физичка форма, туку се упатува на неа преку некаков индикатор, односно преку некое друго обележје кое е причинско-последично поврзано со неа. Во случајот на водата, со цел геометриски да се укаже на нејзиниот непостојан облик, обично се користи ликовен елемент кој упатува токму на категоријата „непостојаност“, односно постојано менување или движење во форма на „бранување“ или „течење“ (кои се, впрочем, условени од влијанието на други физички фактори или сили врз неа). Такви би можеле да бидат различните линии кои наизменично го менуваат својот правец, односно следат одреден ритам на повторливост во однос на некаква променливост на обликот. Конкретни геометриски форми со вакви карактеристики би биле разни цикцак и криви линии оформени во вид на „меандри“, „плетенки“, „венци“, „запци“, „вериги“ и слични орнаментални мотиви.

Меѓутоа, поради самата нивна природа, интерпретацијата на овие ликовни мотиви секогаш мора да биде отворена за различни можности, односно постојано треба да се има на ум основниот семиотички принцип дека еден знак може да означува различни поими во различни контексти. Па така, одреден „меандар“ може во определени случаи навистина да значи вода, па и поконкретно - река, но може да го означува и текот на времето, на животот, некој апстрактен концепт на „континуираност“, „вечност“, „динамичност“, „променливост“, некаква друга „процесуалност“, но и едновременно неколку од посочените

категории. Едно такво комбинирано значење е, на пример, содржано во познатата изрека на античкиот филозоф Хераклит од Ефес (6 - 5 век пр. н. е.) дека: „Во една иста река не може да се влезе двапати.“³⁵³ Зад „реката“ во оваа изрека може да стои и времето, животот или кој било друг процес кој се одвива т. е. „тече“ во одредена насока.

Со извесна сигурност дека го симболизира бранувањето на водата може да се тврди за мотивот на „бранови“ или „кучешки заби“ изведен со црна боја на црвенкасто-портокаловата основа на долниот дел од керамичкиот аскос откриен во гробната целина 127 од Горна Porta - Охрид (прва половина на 4 век пр. н. е.) (Т.VIII: 1, 2).³⁵⁴ Ваквата интерпретација би била поткрепена со самиот факт дека се работи за сад кој во себе требало да содржи (и од кој требало да се налева) некаква течност. Предложеното толкување може да се развие уште повеќе ако се земат предвид ликовните мотиви присутни на горната половина од садот. Имено, над брановидниот мотив се наоѓаат две младолки машки глави коишто се симетрично поставени од двете страни на рачката и свртени кон изливникот, додека пак пред лицето на секој од нив се наоѓа по еден помал кружен елемент. Двете глави и кружните мотиви пред нив се јавуваат во основната црвенкасто-портокалова боја на керамиката, додека пак просторот помеѓу нив е исполнет со црн лак. Не би ја исклучиле можноста дека се работи за претстави на младиот и светол Бог-Сонце кој се издигнува, односно изгрева од разбрануваните и темни морски води, при што кружниот мотив би го симболизирал „сончевиот диск“. Како паралела за ваквиот концепт може да се посочи едно етрурско огледало од 5 век пр. н. е., на кое е прикажано издигнувањето на сончевиот бог Усил (Т.VIII: 3). Тука, морските бранови се прикажани преку истиот ликовен мотив како кај нашиот аскос, додека пак Усил, во своите раширени раце држи две „огнени топки“ т. е. дискови.³⁵⁵ Посочената релација можела да добие во веројатност доколку се земе предвид стилската и типолошка сличност на нашиот примерок со други аскоси од двете страни на Јадранското Море. Имено, В. Битракова-Грозданова посочува на речиси идентичен примерок од Дирахон, на источниот јадрански брег и типолошки сличните аскоси поставени на нога од јужноиталското пристаниште Спина, укажувајќи воедно дека брановидниот мотив е „многу чест и омилен кај јужноиталските керамички ателјеа“.³⁵⁶

Меѓутоа, за разлика од јужноиталските ателјеа, мотивот на „бранови“ не е чест меѓу материјалната култура на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во I милениум пр. н. е. Во улога на потенцијални идеограми на водата, тука се далеку попопуларни „меандарот“ и „плетенката“. Првиот би можел да се дефинира како континуирана линија која се прекршува под прав агол на начин кој е регуларен и повторлив. Со комбинирањето, односно пресекувањето на два вакви „меандри“, всушност се добива низа

³⁵³ Хераклит, фрагмент 91 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, *Претсократовци*, Скопје 2016).

³⁵⁴ За предметот, без посоченото толкување: Кузман и Димитрова 2010, 63; Sanev 2013, 27; Битракова-Грозданова 2017, 249, 250.

³⁵⁵ За огледалото: Beazley 1949, 2, 3 (Fig. 1); Krauskopf 1990, 1041 (cat. no. 12). За богот Усил: Krauskopf 1990; De Grummond & Simon 2006, 47-49, 61.

³⁵⁶ Битракова-Грозданова 2017, 249, 250.

од свастики. Мотивот на „плетенка“, пак, претставува преплет од мултиплицирани мотиви во форма на буквата „S“, односно верига од легнати осумки (..∞∞∞∞..), при што, во внатрешноста на верижните алки често се наоѓа акцентирана точка, односно „крукче“.

Во прилог на можното толкување на „меандерот“ како воден симбол би одела неговата етимолошка поврзаност со реката Меандер во Мала Азија, нејзиниот истоимен речен бог Μαίανδρος и терминот со кој до денес се означуваат кривулестите речни текови. Имплицитно на тоа би укажувала и употребата на мотивот „меандер“ за обрабување на разни ликовни композиции во древнохеленската и соседните антички култури, со оглед на тоа што во нивните космолошки претстави за светот - тој бил обрабен токму од космичката река Океан. Таков пример среќаваме во Хомеровата „Илијада“, во описот на кружниот штит на Ахил, искован од страна на богот-ковач Хефест. Штитот бил поделен на неколку концентрични зони, при што во центарот било претставено Небото и тоа преку Сонцето, Месечината и ѕвездите, а околу него биле прикажани сцени од животот на луѓето (град во мир, град во војна, земјоделски и сточарски активности и празнични прослави), веројатно симболизирајќи ја Земјата. Во последната зона, на работ од штитот, околу Земјата, бил претставен Океанот.³⁵⁷ Во овој контекст би било интересно овој опис да се спореди со парадниот штит од злато и слонова коска откриен во кралските гробници во Вергина, кој веројатно му припаѓал на Филип II Македонски (T.VIII: 4).³⁵⁸ Во средината на овој штит е претставена борбата на Ахил против амазонката Пентесилеја, додека пак по неговиот раб се протега меандер составен од напоредно поставени свастики и квадрати. Пред и по овој меандер, гледано концентрично, се наоѓа бордура од брановидниот мотив на кој претходно се осврнавме. Во конкретниот случај ваквото комбинирање би можело да алудира и на водното значење на меандерот. Меѓутоа, од друга страна, во квадратните полиња од меандерот се забележливи остатоци од зрачести мотиви т. е. „ѕвезди“, кои комбинирани со свастиките, би можеле да укажуваат на соларното значење на меандарот, односно на кружното движење на Сонцето, ѕвездите и воопшто на целото Небо.

Употребата на меандерот како бордура е вообичаена на македонските мозаици од античкиот период, при што тој е често комбиниран или пак целосно алтерниран со брановидниот мотив. Ова го забележуваме преку споредба на подните мозаици од Ајга (T.IX: 3), Пела (T.IX: 4) и Олинт (T.VIII: 5, 6; T.IX: 1, 2).³⁵⁹ Во овие примери, двете бордури можат да се сретнат во иконографски композиции со очигледен „небесно-соларен“, но и со „хтонски“ предзнак. Ваквата космолошка амбивалентност на бордурите би одела во прилог на нејзиното толкување како геометриски симбол на „континуирана динамичност“, во различни контексти одразена преку течението на космичката река Океан или преку циклусот на Сонцето. Тоа значи дека симболичкото значење на овие бордури, покрај можниот просторен аспект, веројатно со себе носело и одредни временски конотации.

³⁵⁷ Хомер, *Илијада*, 18.478–608; Aujac & Harley & Woodward 1987.

³⁵⁸ Kottaridi 2013, 276.

³⁵⁹ Општ преглед на античките македонски мозаици: Andronicos 1964.

Највпечатливата употреба на меандерот во езерскиот регион во ова време е забележана на апликациите од златна фолија откриени во погребувањата од архајскиот период. Имено, меандерот е присутен на челото, односно горниот раб од погребната златна маска од гробот I во Требениште (Т.Х: 1).³⁶⁰ Притоа, тој е комбиниран со мотивот на „плетенка“ кој ги обрабува останатите три страни од маската. Мотивот на меандер го среќаваме и на златните фолии од гробовите VI и VII од истата некропола.³⁶¹ Во првиот случај, неговата линија е шрафирана со прекрстени линии во форма на буквата „X“ (Т.Х: 3), додека во вториот, линијата на меандерот е надополнета со мали крукчиња кои имаат точка во средината (Т.Х: 4). Во двата случаи, под меандерот се наоѓаат „капковидни“, односно „зрачести“ ликовни мотиви, кои по формата се еднакви на зраците на популарното македонско „сонце/свезда“, односно на листовите од розетите кои се исто така присутни на архајските златни фолии. Во овие случаи, овие „зраци“ или „листови“ се насочени надолу со својот наострен дел, оддавајќи ја перцепцијата како да се спуштаат, односно зрачат од меандерот. Ваквата комбинација исто така би одела во прилог на потенцијалното соларно толкување на меандерот.

Од гробната целина VII од Требениште потекнува уште една златна фолија, концептуално еднаква на претходните, со таа разлика што во овој случај меандерот е заменет со „плетенка“, а капковидните „зраци“ со висечки триаголници (Т.Х: 5).³⁶² Бордурата во форма на плетенка е исто така присутна на златните маски откриени во Гробовите I (Т.Х: 1), V и IX од Требениште, односно на маската од Гробот 132 од Горна Порта - Охрид.³⁶³ Таа исто така може да се забележи на иконографски покомплексната златна маска која ѝ била поставена на популарната „Дама од Архонтико“ (Гроб 458 од архајската некропола Архонтико кај Пела во Ботијаја, Централна Македонија) (Т.Х: 2). Според Павлос и Анастасија Хрисостому, маската на оваа млада дама се карактеризира со ликовни мотиви кои сугерираат на небото, земјата и морето.³⁶⁴ Ваквата космолошка интерпретација би кореспондирала со нашите видувања за значењето на плетенката, аналогна на меандерот, како симбол на космичката „континуирана динамичност“. Притоа, поради присуството на круговите како дел од веригата на плетенката, ни се чини веројатно дека таа повеќе би кореспондирала со соларниот циклус. Покрај златните маски, мотивот плетенка е доста чест и на другите златни фолии и останати предмети откриени во архајските гробови од Требениште, Горна Порта, но и пошироко низ македонскиот културен простор. На ритуалот на положување предмети од златна фолија врз телата на покојниците ќе се осврнеме подетално во наредните глави од овој труд. Во оваа пригода можеме да заклучиме дека симболиката на плетенката била поврзана со космичката, па и поконкретно - со соларната или небеската динамика.

³⁶⁰ Ardjanliev et al. 2018, 226 (cat. no. 1);

³⁶¹ Ardjanliev et al. 2018, 255 (cat. no. 61), 264 (cat. no. 81).

³⁶² Ardjanliev et al. 2018, 264 (cat. no. 82).

³⁶³ Ardjanliev et al. 2018, 226 (cat. no. 1), 248 (cat. no. 48), 295 (cat. no. 139), 363 (cat. no. 332).

³⁶⁴ Chrysostomou & Chrysostomou 2012, 503; P. Chrysostomou in: Kottaridi 2013, 386, 389.

Со оглед на тоа што овој осврт е, пред сè, посветен на потенцијалните идеограми на водата, тука треба да се спомне и толкувањето на Марија Гумбутас за значењето на „плетенката“ во предисториските култури на Балканот. Според неа, овој мотив со своите преплетени нишки и верига од кругови, е всушност претстава на „водната змија“ и на „примордијалното јајце“, при што, „водната змија“ е всушност манифестација на Божицата-Змија која стои во основата на создавањето.³⁶⁵ Ваквата интерпретација би можела да се транспонира во античкиот период доколку во неа се вклучат религиските традиции на орфизмот, коишто ги посочува и Гимбутас. Како што споменавме и претходно, ова религиско учење било распространето и во Македонија, а неговата митологија го вклучувала и раѓањето на богот на светлината Фан и тоа токму од Космичкото јајце. Притоа, тој бил често замислуван како е обвиткан од змија, или пак самото јајце било создадено од некакво примордијално змијовидно суштество (змеј) кое пак произлегло од елементите „вода“ и „кал“. Сето ова нè води кон следното поглавје за зооморфните симболи на водата, каде што клучна улога ќе имаат токму змијата и змејот.

2.2. Зооморфни симболи на водата и на хтонскиот принцип

Би било идеално доколку прегледот на зооморфни симболи на водата, застапени во материјалната култура на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на I милениум пр. н. е. би го започнале со некаква ликовна претстава на риба. Но, за жал, такви претстави во експлицитна форма засега не ни се познати. Сепак, меѓу мотивите кои се сликале на охридската мат сликана керамика од железното време се забележува еден геометриски орнамент, условно наречен „ромб со крилца“ (Т.XI: 1), кој според А. Кипро би можел да симболизира риба. Ваквото толкување авторот го поткрепува со слични по форма идеограми од древните култури на Месопотамија, Египет и Кина, кои навистина означувале риба во нивниот соодветен културен контекст.³⁶⁶ Меѓутоа, поради воопштениот облик на овој орнамент, предложеното толкување останува во сферата на претпоставеното. Затоа, во продолжение ќе се осврнеме на неколку експлицитни прикази на животни кои би можеле да ја симболизираат водата или воопшто хтонските предели.

2.2.1. Барски птици

Во хронолошка смисла како едни од најраните зооморфни симболи на водата можат да се земат бројните претстави на водни, односно барски птици, пред сè застапени во материјалната култура на железното време (8 - 6 век пр. н. е.). Се работи за разновидни минијатурни бронзени предмети во форма на барска птица или со додаток кој алудира на неа, употребувани како приврзоци т. е. висулци. Такви предмети, на пример, се откриени во големите колективни тумули кај Куч-и-Зи (Т.XI: 2), Шуец (Т.XI: 3) и инвентарот на

³⁶⁵ Gimbutas 1982, 93-107.

³⁶⁶ Кипро 2023, 478-484.

железнодорожните погребувања од Плаошник, Охрид (Т.ХИ: 4 - 6).³⁶⁷ Најинтересни се секако минијатурните сатчиња од групата на „Македонските бронзи“ кои имаат парносиметрични издатоци во форма на птичји протомии (Т.ХИ: 4, 6). Според семиотичките истражувања на Н. Чаусидис, овие предмети најверојатно претставувале стилизирана претстава на некакво примордијално и макрокосмичко женско божество поврзано со животворните води.³⁶⁸ Фигурално поразвиената слика на ова божество би можеле да ја препознаеме на парот златни фолии во форма на „сандала“ откриени во Гробот VIII од Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.ХИ: 7). На нив гледаме ликовна композиција составена од главата на женски митски лик (од типот Горгона) со две жеравовидни птици поставени симетрично лево и десно од неа, а под нив и симетричен пар сфинги ориентирани една кон друга.³⁶⁹ Од подоцнежните ликовни примери на барски птици треба да се спомне парот лебеди претставени на врвот од рачката на бронзените олпиња од Црвејнца и Требенишко Кале (3 - 2 век пр. н. е.) (Т.ХИ: 10, 11).³⁷⁰ Во таа смисла е интересен и еден издолжен бронзен предмет со кукаста форма откриен на Градиште - Симица, чијшто свиен крај завршува со протом на барска птица (Т.ХИ: 9).³⁷¹ Веројатно бил наменет како додаток за некаков сад, можеби патера или црпалка, веројатно од доцниот класичен или раниот хеленистички период.³⁷² Сличен издолжен предмет со кукаста форма и протом на барска птица - сосем евидентно рачка за сад од видот патера, е откриен во Гробот VII од Требениште (6. - 5. век пр. н. е.) (Т.ХИ: 8).³⁷³

2.2.2. Змија

Во неколку наврати претходно ги споменавме змиите, чијашто симболичка поврзаност со водата се заснова врз сличниот начин на движење, како и привидното потекло од овој елемент: водата „ползи“ како змијата, а змијата „тече“ како водата, при што обете „извираат“ од земјата и вообичаено остануваат припиени т. е. врзани со неа. При тоа не треба да се запостави ниту реалното постоење на водни змии, односно змиски видови кои се директно поврзани со водниот еколошки амбиент - особено во езерскиот регион. Всушност, островот Голем Град во Преспанското Езеро (Т.ХИ: 1) се нарекува уште и како „Змиски Остров“ поради големата популација на водни и сувоземни змии кои живеат на и околу него.

Симболичката релација помеѓу змиите и водата е изразена и во вербалните форми на митот. Претходно споменавме дека египетскиот бог Атум, пред да ја издигне првата

³⁶⁷ Од Куч-и-Зи: Andrea 1976b, Tab. XV: 8-13. Од Швец: Andrea 2009, Tab. V: 63. Од Плаошник-Охрид: Кузман и Димитрова 2010, 37; Митревски 2021b, 90, 102 (Сл. 8).

³⁶⁸ Чаусидис 2017: 26-130.

³⁶⁹ Ardjanliev et al. 2018, 272 (cat. no. 98), 273 (cat. no. 99); на тукаприкажаната евентуална „водна божица“ ќе се фокусираме во следната глава од овој труд.

³⁷⁰ Битракова-Грозданова 1999, 255-283; Битракова-Грозданова 2017, 315-336.

³⁷¹ Léa 1992, 192, Tab. VIII: 3.

³⁷² Спореди со слични рачки за црпалки од Гробот „В“ во Дервени (доцен 4. век пр. н. е.): Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 70 (B2), 76 (B26).

³⁷³ Filow 1927, 67, 68 (No. 80, Abb. 71); Mutafchieva 2018, 95 (Fig. 11).

земја од примордијалните води, постоел во форма на змија или јагула, поради што и му биле посветувани мумифицирани змии и јагули како дел од неговиот религиски култ.³⁷⁴ Симболичката врска меѓу змијата и јагулата, базирана пред сè на сличната форма, е одразена и во древногрчкиот јазик преку сличноста на соодветните лексеми: *ἐγκελύς/énkhelus* за „јагула“ и *ἔχίς/ékhis* за „змија“. Истото го среќаваме и во латинскиот јазик, каде *anguilla* („јагула“) е поврзано со *anguis* („змија“). Во современиот бугарски јазик, пак, симболичката врска помеѓу змијата и јагулата е директно изразена преку зборот „змиорка“ којшто се користи за означување на оваа втората. Сето ова станува особено интересно во контекст на нашиот регион поради употребата на етнонимот Енхелејци („луѓе-јагули“) за означување на неговите жители или дел од нив од страна на античките автори.

Змии и свети острови

Имајќи го на ум митот за Атум, поточно делот со издигнувањето на првата земја од примордијалните води, интересно е да се размисли дали нешто слично постоело и во верувањата на луѓето од нашиот езерски регион. Тука пред сè ја имаме предвид нивната митско-симболичка интерпретацијата на островите кои биле дел од нивното непосредно опкружување, па и просторот за живеење. Веќе го споменавме островот Голем Град во Големото Преспанско Езеро, на кој се откриени културни остатоци од предисторијата до денес. Во истото езеро се наоѓа и островот Мал Град, додека пак во Малото Преспанско Езеро се наоѓаат и островите Ахил (Т.ХП: 2) и Видринец. На сите четири острови се наоѓаат остатоци од средновековни цркви кои укажуваат на перцепцијата на овие острови како „свети места“, односно места издвоени од „овој свет“.³⁷⁵ Не би ја исклучиле можноста, слична перцепција за нив да постоела и во предисторијата и антиката, каков што бил случајот со познатите островски светилишта во Егејското Море, како оние на Самотрака, Кос, Делос и Егина, или пак на Крф во Јонското Море. Всушност, во древногрчката митологија постои и концептот за „Островот на блажените“, каде што одат хероите по нивната смрт. Во овој „херојски“ контекст е особено интересен наводот на Псевдо-Скимнос (2 - 1 век пр. н. е.) во кој се споменува нашиот регион: „*Оваа земја има големо езеро кое мештаните го нарекуваат Лихнитис, а во близина има остров на кој, според некои, Диомед дошол да ги помине последните денови од неговиот живот - од каде и неговото име: Диомедеја*“.³⁷⁶ Според Н. Г. Л. Хамонд, островот Диомедеја би требало да се идентификува со некој остров во Преспанското Езеро.³⁷⁷ Меѓутоа, тука не смее да се заборави ни фактот дека Охридскиот рид, познат како Плаошник (Т.ХП: 3), всушност бил остров во времето на неговото населување на почетокот на I милениум пр.

³⁷⁴ Myśliwiec 1981; Pinch 2002, 111-112; Wilkinson 2003, 98-101.

³⁷⁵ За митологизацијата на островите: Chevalier & Gheerbrant 1990, 519, 520; Cirlot 1990, 160-161; Чаусидис 2008, 180-183; Чаусидис 2008b, 76, 77.

³⁷⁶ Псевдо-Скимнос, *Патопис околу светот*, 426-438 (според францускиот превод на D. Marcotte, *Pseudo-Scymnos, Circuit de la terre*, Paris 2000, 121-122).

³⁷⁷ Hammond 1972, 93, n. 3.

н. е.³⁷⁸ Од оваа населба потоа се развил античкиот Лихнид и денешниот Охрид, при што Плаошник го задржал својот статус на „свето место“ со античко-пагански, а потоа христијански и исламски храмови.

Во древногрчката космологија, целата земја е всушност еден голем остров обиколен од водите на космичката река Океан. Истото го среќаваме и во нордиската митологија со таканаречената „Средна земја“ на која живеат луѓето, обиколена од пространа водна површина во која, пак, живеела гигантската змија Јормунганд. Таа била толку голема што со телото ја обиколувала земјата, притоа гризејќи ја својата опашка (Т.ХИИ: 6).³⁷⁹ Слични верувања дека Земјата е опкружена со циновска змија која живее во „големата вода“, која притоа отпива дел од таа вода со цел да не се случи потоп, се забележани и во рамки на јужнословенскиот фолклор.³⁸⁰ Во однос на нашиот регион, интересно е да се забележи дека нововековниот македонски фолклор на Охридскиот Регион вклучува и приказна според која главата и опашката на локалната езерска ламја биле „добрани едно со друго“.³⁸¹ Овие митски концепти не се ништо повеќе од вербални манифестации на митската слика за споменатиот Уроборос - змија или змеј што си ја јаде сопствената опашка (Т.ХИИ). Како што видовме претходно, еден таков Уроборос е откриен токму на „змискиот остров“ Голем Град (Т.ХИИ: 1), и тоа на подот на една ранохристијанска базиликална црква, што би можело да се доведе во врска со „гностичките“ религиски учења популарни во доцната антика.³⁸² Работите стануваат уште поинтересни кога ќе се земе предвид дека водните змии-белоушки (*Natrix tessellata*) од Голем Град понекогаш и навистина знаат да го загризат сопственото тело, добивајќи форма на Уроборос (Т.ХИИ: 2).³⁸³ Како дел од својот одбранбен „механизам“, овие змии исто така знаат да симулираат смрт, а потоа „магично“ повторно да оживеат.³⁸⁴

Змиски накит

Претстави на змии во кружна форма биле присутни во материјалната култура на езерскиот регион уште од железното време (Т.ХИИ). Имено, разни типови накит (фибули, појасни токи, украсни игли и пред сè белегзии) дополнети со змиски протомии, се произведувале и користеле на широк балкански простор од Панонија на север, па сè до Грција на југ, и тоа во текот на железното време, архајскиот, класичниот, па дури и хеленистичкиот период. Нивна најголема концентрација е забележана на просторот на Јужна Илирија, Македонија и Пајонија.³⁸⁵ Во духот на постарата културно-историска

³⁷⁸ Hošek et al. 2021.

³⁷⁹ Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, XXXIV (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916). Исто така види: Davidson 1990, 32, 89, 90, 138, 139.

³⁸⁰ Чаусидис 2005, 211.

³⁸¹ Шапкарев К., *Избрани дела, том петти, приказни (од Охрид)*, Скопје: Мисла 1976, 182 (според: Лафазановски 2002, 1, 2).

³⁸² За наодот: Битракова-Грозданова 2015, 84. За интерпретацијата: Ефтимовски 2019а, 64, 65.

³⁸³ *Golem Grad Dice Snake* 2022.

³⁸⁴ Golubović et al. 2021

³⁸⁵ Garašanin 1952; Lahtov 1965, 50-52, 63-75, 147, 148, 159, 163.

археологија, некои истражувачи се обиделе да го поврзат овој накит со (јужно)илирските племиња населени во западните делови на Балканот, односно со нивниот „култ кон змијата“. ³⁸⁶ Според В. Лахтов, појавата на змискиот накит меѓу „јужноилирските“ заедници може да се поврзе со „времето на развиените трговски и културни врски со грчкиот свет“, ³⁸⁷ додека пак И. Микулчиќ на „змиските елементи“ во „македонско-илирскиот“ простор им одредува „јонско“, односно „ориентално“ потекло. ³⁸⁸ Кон претпоставените врски на овој накит со духовната култура на илирските народи вообичаено се надоврзува и претпоставката дека коренот на самиот етноним Илири во себе го содржи значењето „змија“. Оваа теорија е базирана врз лексемите *ίλλίς* и *ίλλός* запишани од граматичарот Хесихиј (5 - 6 век н. е.), во значење на „извртен“ и „искривен“. Кон тоа се додава и реконструираниот протоиндоевропски корен **ilur*, во значење на „змија“, а поврзано со змијовидниот змеј *Illuyanka* од митологијата на Хетитите во Мала Азија. ³⁸⁹ Како заклучок на своите истражувања за религиското значење на змијата во културата на Илирите, А. Стипчевиќ посочува дека: *„Змијата таму се јавува како чувар на домашното огниште (на Балканот и денес ќе најдеме многу живи остатоци од тоа верување), како симбол на плодноста, хтонско божество, апотропејско животно, тотем, воден демон итн.“* ³⁹⁰

Воопшто не негирајќи ја важноста на змијата како симбол во религиските традиции на Илирите, сметаме дека поврзувањето на одреден тип накит со специфична етничка категорија секогаш треба да биде проследено со голема претпазливост. Впрочем, симболот на змијата (и посебно накитот со змиски протоми) како културен феномен е толку распространет во географска и хронолошка смисла поради што не би требало да се врзува ексклузивно само за некој конкретен етникум. Извиената форма на змијата е сосем соодветна на издолжениот облик на посочените типови накит, па затоа концепциски идентични белегии, како посочените балкански (Т.XV: 1) можат, на пример, да се сретнат и во средновековниот накит на Скандинавија – 1500 години подоцна (Т.XV: 2). ³⁹¹ Во нашиот регион, пак, накит со змиски атрибути имало и 1000 години подоцна од архајските, посведочено преку белегијата со змиски протом од Голем Град (Т.XV: 3) и појасната тока со имитација на змиска кожа - исто така од Голем Град (Т.XV: 4) кои, според своите типолошки обележја, се датирани во доцната антика (5 - 6 век н. е.). Доцноантичките појасни токи со имитација на змиска кожа, на Балканот вообичаено се поврзуваат во мигрирачките германски популации од север (Готи, Гепиди, Лангобарди). ³⁹² Но, симболичкиот и магиско-религиски однос на змијата со човековото тело не бил ограничен само на накитот. Така, на пример, на доцноантичката и раносредновековна

³⁸⁶ Stipčević 1976; Stipčević 1981, 47-59; Stipčević 1989, 149-152; Šašel Kos 1991; Šašel Kos 1993, 125; Wilkes 1992, 245.

³⁸⁷ Lahtov 1965, 70.

³⁸⁸ Микулчиќ 1966а, 221, 222.

³⁸⁹ Stipčević 1989, 15; Šašel Kos 1993, 125.

³⁹⁰ Stipčević 1989, 149.

³⁹¹ На пример: Ashby & Leonard 2018, 270.

³⁹² Битракова-Грозданова 1988, 205, 206, 208 (сл. 10); Битракова-Грозданова 2011, 180, 181, 192.

некропола Равна-Слог во Источна Србија се откриени неколку женски и детски погребувања во кои, заедно со останките на покојниците, биле положени и вистински змии. Притоа, змиите биле поставени околу половината на покојниците како појас или пак испружени непосредно покрај нивното тело. Во неколку гробови биле пронајдени и луспи од јајца. Во случајот на Гробот 73, јајцата биле поставени во внатрешноста на керамички сад. Всушност, остатоци од вистински змии и јајца се забележани како прилози и во неколку раносредновековни погребувања во Унгарија, поврзани со мигрирачките аварски популации.³⁹³ Многу векови подоцна, во фолклорни традиции на нашиот Преспански Регион, била забележана употребата на вистински змиски опашки како амајлии кои се носеле закачени со конец околу вратот. Исто така вообичаен дел од македонските народни носии е плетенката од мониста наречена „кустек“, која често била изведена во форма на змија, при што имала амајлишка функција (Т.XV: 5).³⁹⁴ Во контекст на овие традиции, но хронолошки поблиску до нашата тема на истражување, треба да ја споменеме и релефно прикажаната Горгона на фронтонот од храмот на Артемида на островот Крф (6 век пр. н. е.) (Т.XV: 6). Имено, таа е опашана преку половината со појас во вид на две заемно преплетени змии во пределот на нејзиниот стомак. Според Н. Чаусидис, оваа претстава може да се стави во релација со одредени магиско-ритуални практики од балканскиот фолклор во кои бремени жени околу својата половина носат појас направен од кожа на смок и тоа „со цел да ја обезбедат или заштитат својата бременост“. ³⁹⁵ Парносиметричниот изглед на змискиот појас околу половината на Горгона од Крф исто така може да се поврзе со митското суштество Амфисбаена - змија со глава на двата краеви.

Па така, во споредба со кружната форма на претходно споменатиот Уроборос, но и двоглавноста на Амфисбаена, како најинтересни примери на накит од I милениум пр. н. е. се наметнуваат токму белегзиите чии краеви завршуваат во змиски протоми што неретко и се преклопуваат. Во нашиот езерски регион, вакви белегзии се пронајдени на локалитетите: Требениште (Т.XIV: 1 - 5)³⁹⁶, Делогожда (Т.XIV: 8)³⁹⁷, Речица (Т.XIV: 9 - белегзија, 10 - прстен)³⁹⁸ и Радолишта (Т.XIV: 11, 12)³⁹⁹ на северниот брег на Охридското Езеро, потоа кај Наколец на источниот брег на Преспанското Езеро (Т.XIV: 6),⁴⁰⁰ како и на локалитетот Куч-и-Зи во Корчанското Поле (Т.XIV: 7, со доза на резерва).⁴⁰¹ Всушност, најрепрезентативните примери на овој тип накит, од занаетчиска гледна точка, се

³⁹³ Milosavljević 2021.

³⁹⁴ Бражиновски 2015, 143. Пример на кустек во форма на змија од Овче Поле: Јаневски 2012, 89. Примери на кустеци во форма на змија од Леринско: Wood 1995, 23.

³⁹⁵ Чаусидис 2005, 146.

³⁹⁶ Ardjanliev et al. 2018, 274, 299, 300, 306, 307, 318, 326, 329, 335, 353, 359 (cat. nos. 119, 120, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 177, 178, 179, 180, 206, 207, 226, 237, 238, 252, 303, 304, 321, 322).

³⁹⁷ Битракова-Грозданова 2017, 268, Т.I: b.

³⁹⁸ Lahtov 1965, 70, 147; Кузман 1983.

³⁹⁹ Garašanin 1952, 272, Fig.4-a,b; Кузман 1988, 104, Т.I: 1, 2, 3.

⁴⁰⁰ Митревски 2015, 45-47, Сл. 5, Т.I: 10.

⁴⁰¹ Andrea 1976b, 192, Tab.X: V.71-1.

откриени во регионите на Македонија и Пајонија.⁴⁰² Во однос на нивната симболика, М. Гарашанин го нагласува големото „ритуално“ значење на змијата во верувањата на антиката и тоа како: „*заштитно божество на домашното огниште, придружници на егејската змиска божјица, која, според Нилсон, би била и божјица на огништето, инкарнација на мртвите предци кои учествуваат во принесувањето жртви-леанки на нивните души, свето животно на Асклепиј, змијата е типична манифестација на хтонските божески сили, а во себе ги отелотворува квалитетите и карактеристиките на овие божества. Затоа, исто така, претставува апотропејска сила и симбол на плодноста*“.⁴⁰³ За слични интерпретации во однос на симболиката на змискиот накит се решава и В. Соколовска, имајќи ги на ум пред сè примероците од Требениште.⁴⁰⁴

Надоврзувајќи се на овие интерпретации ние би посочиле дека поставеноста на змиските глави на краевите од белегзиите е насочена кон прикажување на нивната „спротивставеност“, што би можело да алудира на нивното дуално или амбивалентно симболичко значење. Имено, двете змии во овој случај го имаат потенцијалот да застапуваат различни комплементарни принципи како „почеток“ и „крај“, „прогрес“ и „регрес“, „живот“ и „смрт“, „изгрејсонце“ и „зајдисонце“, „небесно“ и „хтонско“, „машко и женско“ или слично. Уште повеќе, со оглед на тоа дека двете змиски глави споделуваат едно исто „тело“, тие следствено би ги претставувале комплементарните аспекти на еден ист, но сеопфатен метафизички концепт, како на пример „време“, „универзум“, „природа“, „соларен циклус“ или слично.⁴⁰⁵ Ваквата интерпретација би била конзистентна и со значењето на Уроборосот кој ги симболизира повторливите космички циклуси: „*Заедно се почетокот и крајот на работ на кругот*“ - како што посочил античкиот филозоф Хераклит,⁴⁰⁶ но и „*Сето е едно*“ како што е запишано во кругот што го обиколува прикажаниот Уроборос во средновековниот *Codex Marcianus* (11 или 14 век н. е.) (Т.XIII: 4).⁴⁰⁷ Од друга страна, сосем е извесно дека истиот дуален концепт стои и зад двете симетрично-спротивставени, но испреплетени змии од керикејонот/кадукејот на трансценденталниот бог Хермес/Меркур (Т.XVI: 1). Слични слики на две испреплетени змијолики суштества се присутни и во културите на Блискиот и Далечниот Исток (Т.XVI: 2), но и во средновековните култури на Европа и Балканот.⁴⁰⁸ Во Македонија, нив можеме да ги видиме на изрезбарените црковни двери од манастирите Трескавец (Т.XVI: 5) и Слепче кај Прилеп (Т.XVI: 6) и од црквата „Свети Никола Болнички“ во Охрид (Т.XVI: 7). Нивните најблиски аналогии се присутни меѓу камените надгробни споменици познати како „стекци“ од Босна и Херцеговина (Т.XVI: 3, 4).⁴⁰⁹ Впрочем, во нововековниот

⁴⁰² Garašanin 1952; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 7, 8; Δεσποινη 2016с, 194, 195.

⁴⁰³ Garašanin 1952, 275, 276. Авторот укажува на истражувањето на М. П. Нилсон во Nilsson 1927, 267-284.

⁴⁰⁴ Соколовска 1997, 57.

⁴⁰⁵ За митската слика на „двојносиметричниот змеј“: Чаусидис 2005: 241, 242.

⁴⁰⁶ Хераклит, фрагмент 103 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, *Претсократовци*, Скопје 2016).

⁴⁰⁷ Jung 1984, 303, Fig. 147; Rudolph 1987, 70.

⁴⁰⁸ Chausidis 2022, 624-659.

⁴⁰⁹ Chausidis 2022, 657.

балкански фолклор можат да се сретнат дури и претстави на Уроборос, каков што е случајот со рачките на некои гусли од збирката на Етнографскиот музеј во Белград (Т.ХIII: 7).⁴¹⁰ Интересно е што Уроборосот (Т.ХIII: 5) и Хермес/Меркур (Т.ХVI: 8), според средновековните европски алхемичари всушност имале исто симболичко значење.⁴¹¹

Во некои случаи, змиските глави на краевите од архајските белегзии можат да бидат мултиплицирани (по две или четири на секој крај) какви што се примерите од Требениште (Т.ХIV: 2, 4).⁴¹² Зад оваа постапка може да стои тежнеењето за акцентирање или засилување на дуалното или амбивалентно значење на змијата и змејот како нејзин митски сродник.⁴¹³ Во оваа насока е доста илустративен примерот од нововековниот алхемиски текст "*Uraltes Chymisches Werck*" на Авраам Елеазар (18 век н. е.), каде е претставен водниот дух Мелузина од европскиот фолклор (Т.ХVI: 9).⁴¹⁴ Долниот дел од телото на ова митско суштество е во овој случај прикажано како змиско, додека горната половина е човечка, но со две крунисани глави - машка и женска. Во алхемиските традиции, крунисаниот хермафродит е исто така аналоген на Меркур и на Уроборосот како симболи на врвното „алхемиско дело“, односно „Единството на спротивностите“ (*coniunctio oppositorum*) (Т.ХIII: 5; Т.ХVI: 8; Т.ХХIII: 7).⁴¹⁵ Самата појава на мултиплицирање на змиските глави кореспондира со триглавата митска змија прикажана на една тракиска метална плочка од Летница (4 век пр. н. е.) (Т.ХVI: 10),⁴¹⁶ со примордијалниот триглав змеј Хронос-Херакле од орфичката теогонија според Хиероним,⁴¹⁷ но и со многуглавата Хидра којашто, според митовите, живеела во езерото Лерна во Арголида.⁴¹⁸ Всушност, концептот на „многуглавиот змеј“ е чест мотив во разните митолошки традиции широм светот.⁴¹⁹

Змијата и садот

Во претходно посочените алхемиски традиции се јавува и симболичкото комбинирање на садот, како главен алхемиски инструмент, со мотивот на две испреплетени змии кои ги застапуваат комплементарните принципи (Т.ХVI: 8).⁴²⁰ Но, концептот на комбинирање на змијата со садот, како имплицитен симбол на течноста, односно водата како парадигматична течност, може да се следи наназад со милениуми. Всушност, керамички садови на кои е насликана или пластично изведена змија биле присутни во неолитските култури на Балканот. Таков е случајот и со примероците од Суводол (Т.ХVII: 1) и Породин (Т.ХVII: 2) од Пелагониската Рамница во непосредното

⁴¹⁰ Кулишић & Петровић & Пантелић 1970, 84.

⁴¹¹ Jung 1984, 302-304.

⁴¹² Ardjanliev et al. 2018, 300, 307 (cat. nos. 153, 154, 155, 156, 179, 180).

⁴¹³ За митскиот концепт на удвоениот или двоглав змеј: Чаусидис 2005: 241, 242.

⁴¹⁴ Jung 1984, 61, sl. 11.

⁴¹⁵ Детално за симболите на алхемиското дело: Jung 1984.

⁴¹⁶ Marazov et al. 1998, 160, 161 (cat. no. 90).

⁴¹⁷ Meisner 2018, 119-157.

⁴¹⁸ Ogden 2013, 26-33.

⁴¹⁹ Чаусидис 2005, 241-260.

⁴²⁰ Jung 1984, 76, sl. 23.

соседство на нашиот езерски регион.⁴²¹ Истиот концепт се јавува и во ранобронзенodobните култури на Горна Месопотамија,⁴²² но и во бронзенodobната Минојска култура на Егејскиот басен (Т.XVII: 3).⁴²³ Изведувањето на пластични змиски фигури кои потоа биле аплицирани на керамички садови продолжило и во рамките на геометриската култура на Грција, каков што е случајот со една исклучително масивна „дипилонска“ амфора од Атина (8 век пр. н. е.) (Т.XVII: 4, 5).⁴²⁴ Комбинирањето на змијата и садот го гледаме и на некои луксузни примероци од антиката. Таков е на пример, случајот со бронзениот кратер од Гробот „В“ кај Дрвени блиску Солун (4 век пр. н. е.), чии волутни рачки се изведени во форма на змии (Т.XVII: 6, 7). Во внатрешноста на волутите се наоѓаат маски на божества - од едната страна Хад и Дионис, а од другата страна Ахелој и Херакле.⁴²⁵ На еден римски мермерен сад, датиран во 2 век н. е., рачките се изведени со голема занаетчиска вештина, во форма на испреплетени змии (Т.XVII: 8).⁴²⁶

Во нашиот езерски регион во I милениум пр. н. е., ваквата концепција би можела да се препознае кај некои од минијатурните бронзени сатчиња од железното време (8 - 7 век пр. н. е.), при што некои од нивните парносиметрични издатоци, условно „рачки“, би се протолкувале не како птичји, туку како змиски протомии (Т.XVIII: 1, 2).⁴²⁷ Можеби ваквата амбивалентност била намерна? Нешто подоцна во архајскиот период, овој концепт, во поразвиена форма може да се препознае на луксузните бронзени кратери од гробовите I и VIII од Требениште (6 - 5 век пр. н. е.), чии рачки се надополнети со митски Горгони кои, покрај нозете кои им се претворени во змии, имаат и крилја (Т.XVIII: 3 - 6).⁴²⁸ Во сферата на керамичарството, може да се препознаат неколку примероци на садови од 6 до 5 век пр. н. е. кои покажуваат одредени ликовни мотиви кои потенцијално би можеле да се идентификуваат како змиски. Така, од гробовите 11 и 17 од Тумулот II кај Куч-и-Зи, потекнуваат два бокали со засечен врат на чие рамо, од двете страни, е насликана по една крива линија (Т.XVIII: 7). Таа започнува како спирала од предниот средишен дел на садот, за потоа да се „одмота“ и „брановидно“ да се протегне (слично на змија) кон неговиот заден дел кај коренот на рачката.⁴²⁹ Под овие „змијовидни“ ленти, пак, се наоѓа континуирана зона од кратки вертикално-паралелни линии. Сличен керамички сад на оние од Куч-и-Зи е откриен и во гробот 17 од „Три Челусти“ кај Требениште, датиран во доцниот 4 век пр. н. е., со таа разлика што извиената лента (условно „змија“), се наоѓа под зоната на кратки вертикални линии (Т.XVIII: 8).⁴³⁰

⁴²¹ Gimbutas 1982, 93-101. За примерокот од Суводол: Gimbutas 1982, 96, Fig. 57; Чаусидис 2017, 71 (A34: 5), 72. За примерокот од Породин: Grbić 1960, 48, XXVII-3; Gimbutas 1982, 98, Fig. 61.

⁴²² Valentini 2013.

⁴²³ Nilsson 1927, 271-275; Gesell 1976; *Serpent vessel Knossos* 2014.

⁴²⁴ Coldstream 1979, 117, 118; *Attic neck-amphora* 2023.

⁴²⁵ Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 70-73 (B1); Barr-Sharrar 2008, 39-42.

⁴²⁶ *Marble strigilated vase* 2023.

⁴²⁷ Чаусидис 2017, 72-74.

⁴²⁸ Ardjanliev et al. 2018, 233 (cat. no. 13), 291 (cat. no. 134).

⁴²⁹ Andrea 1977, 133, Tab. IV: v.11, Tab. V: v.17-3.

⁴³⁰ Ardjanliev et al. 2018, 332 (cat. no. 245).

Претставувањето на змијовидни фигури на керамичките садови, некогаш и во евидентен космолошки контекст, на Балканот се јавува од неолитот, па сè до новиот век.⁴³¹ Доколку претпоставиме дека „змиските“ фигури на овие садови биле навистина замислени како макрокосмички митски суштества - „змејови“ или „ламји“, тогаш кратките вертикални линии кај претходно спомнатите примероци би можеле да ги застапуваат небеските или земските води кои врнат, или извираат од нивните тела. Ако се земе предвид дека се присутни две такви фигури - по една на обете страни од бокалот и дека се свртени една кон друга, тогаш тие би можеле да застапуваат некакви комплементарни т. е. заемно спротивставени категории. Притоа, нивното „соочување“ би се случило кај рачката, која пак води кон устината низ која се излева течноста од бокалот, односно, „судирот“ на двете комплементарни митски змии би бил предуслов за „излевањето“ т. е. „течењето“ на водата. Како експлицитна визуелна аналогија на „соочувањето“ на двете „змии“ би можеле да посочиме едно коринтско ојнохое од 6 век пр. н. е., на чија рачка се наоѓа пластично изведено тело на змија, на предната страна дополнето со два змиски протоми кои ја фланкираат устината на садот. Во внатрешноста на устината е изведена глава на лав, додека на телото на садот е прикажана борба на војни (Т.ХІХ: 1, 2).⁴³²

Во однос на митското толкување на оваа композиција би можеле како паралела да се посочат нововековните фолклорни преданија од Македонија, според кои бурите со дожд и грмотевици се случуваат како резултат на борбата помеѓу „добриот“ машки змеј и „лошата“ женска ламја. Според други, помалку драматични преданија, главната задача на змејот е да обезбеди дожд, така што пренесува вода од некој планински извор. Таков е случајот со „битолскиот“ змеј кој земал вода од изворот на Ѓавато (кај планинскиот превоз помеѓу Горна Преспа и Средна Пелагонија), односно „леринскиот“ змеј кој земал вода од врвот Вичо на Нередска Планина (помеѓу Долна Преспа и Јужна Пелагонија).⁴³³ Над северозападниот брег на Преспанското Езеро, на планината Галичица, помеѓу Горна Преспа и Охридско, се издига врвот Змев Камен, каде што се наоѓа планински кладенец кој во минатото бил користен од локалните сточари. Имајќи го тоа предвид, претпоставуваме дека и овој планински врв бил поврзан со некој сличен локален мит. Притоа, врвот се наоѓа веднаш над доминантното доцноантичко утврдување Шурленско Кале, кое пак се издигнува над потенцијалниот железнодобен локалитет „Брег“ кај Отешево.⁴³⁴

Во овој контекст треба да се спомене еден сив керамички бокал од типот ојнохое откриен во Гробот 162 од некрополата „Дебој“ во Охрид, датиран во хеленистичкиот период (3 - 2 век пр. н. е.). На врвот од неговата рачка е изведена глава на некакво митско

⁴³¹ Чаусидис 2017, 72.

⁴³² *Oinochoe snakes* 2023.

⁴³³ За змејовите и ламјите во македонскиот фолклор: Вражиновски 1995, 37-50; Вражиновски 2015, 190-204; Чаусидис 1999.

⁴³⁴ За Шурленско Кале: Лилчиќ-Адамс 2015, 68-71; Ефтимовски 2018с. За „Брег“ кај Отешево: Наумов 2021, 240.

суштество налик на ламја, надвисната над устината на бокалот (Т.ХІХ: 3; Т.ХХ: 5).⁴³⁵ Покрај овој исклучителен примерок, од истиот локалитет, но и од неколку други наоѓалишта во регионот, потекнуваат уште неколку примероци на бокали чија рачка продолжува нагоре во форма на „рокче“ кое ја надвиснува устината (Т.ХХ: 1 - 4).⁴³⁶ Не би ја исклучиле можноста дека и во овие случаи се работи за стилизирана глава на змија чиешто тело е изедначено со рачката на овие садови. Во таа смисла, како аналогича би приложили уште едно синхроно ојнохое, но овој пат од јужноиталските работилници, со сличен издоток кој, овој пат, има поевидентна змиска форма (Т.ХІХ: 5).⁴³⁷ Како уште една потврда на змискиот карактер на овие издатоци може да се земе експлицитниот пример од едно бронзено ојнохое од етруско потекло (Т.ХІХ: 4).⁴³⁸ Хронолошката далекосежност на овие традиции во нашиот регион, наназад до железното време, би можела да се илустрира со една фрагментирана керамичка рачка со триаголен пресек откриена во Гробот 21 од тумуларната некропола кај Шуец, на југозападниот раб од Малото Преспанско Езеро.⁴³⁹ Од надворешната страна на оваа рачка, датирана во 7 - 6 век пр. н. е., се наоѓа врежан мотив на два реда удвоени цикцак линии кои формираат низа од ромбови (Т.ХVІІІ: 9), што пак нè потсетува на шарата карактеристична за отровната змија поскок (*Vipera ammodytes*) која, меѓу другото, живее и во овој регион.

Водни чудовишта со змиски обележја

Помеѓу претставените примери во претходното поглавје, како најинтересен од нашиот регион се наметнува ојнохое со „ламја“ од раноантичката некропола Дебој во Охрид (Т.ХХ: 5). Но, ова не е единствената античка ламја од Охрид. На Плаошник е откриен и еден малечок предмет од бронза изведен во облик на зооморфна глава со слични обележја како онаа на посоченото ојнохое од Дебој (3 - 2 век пр. н. е.) (Т.ХХ: 6). Во овој случај, веројатно се работи за додаток кој е аплициран на некаков метален сад (можеби рачка од патера).⁴⁴⁰ Поради овие два исклучително интересни примери, во следните неколку пасуси ќе се осврнеме токму на ламјата и на неа сличните митски чудовишта кои се непосредно поврзани со елементот вода, а неретко имаат и змиски карактеристики.

Словенскиот термин „ламја“ (присутен и денес во народните традиции на нашиот езерски регион) води потекло од древногрчкиот јазик (Λάμια/Lámia), оригинално означувајќи женски демонски лик кој јаде деца. Вообичаено, нејзиниот изглед бил замислуван како композитен, при што горната половина ѝ била човечка, додека долната - змиска.⁴⁴¹ Меѓутоа, во конкретниот случај на бокалот од Дебој и бронзена апликација од

⁴³⁵ Арџанлиев 2013, 108.

⁴³⁶ Од Дебој-Охрид: Арџанлиев 2013, 108; Од Црвејнца-Охридско: Битракова-Грозданова 2017, 305. Од Лерин во соседна Линкестидна на исток: Akamati-Lilibaki & Akamatis 2006, 30 (фото горе лево).

⁴³⁷ *Oinochoe snake head* 2015.

⁴³⁸ *Oinochoe snake handle* 2017.

⁴³⁹ Andrea 2009, 230, 244, 245, 266, 269, Tab. II: Varri 21 - 25.

⁴⁴⁰ Предметот е изложен во витрина бр. 22 во „Куќата на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024).

⁴⁴¹ Ogden 2013, 86-92.

Плаошник, изгледот на „ламјите“ соодветствува на приказите на водното митско суштество познато како „кетос“ (κῆτος / kêtos, оттаму и словенското „кит“). Тоа било замислувано како композитно суштество со кучешка или вепрова муцка (што малку не потсетува и на змијата од видот поскок), долги нагоре подигнати уши или рогови, издолжено змиско тело чиј крај завршува во рибна опашка, додека по должината на грбот се протегаат шилести перки. Некогаш се замислувало и со нозе во вид на лавовски шепи или рибини перки.⁴⁴² Од ликовните претстави на „кетоси“, тука можеме да посочиме: еден сликан кратер од Кампанија во Италија (4 век пр. н. е.) (Т.ХХ: 9),⁴⁴³ бронзена апликација од Ајга во Македонија (4 - 1 век пр. н. е.) (Т.ХХ: 7),⁴⁴⁴ еден мозаик од Будва во Црна Гора (2 век н. е.) (Т.ХХ: 8)⁴⁴⁵ и две фигури претставени на подниот мозаик во Куќата на Перистерија во Стоби, Македонија (5 век н. е.) (Т.ХХ: 10).⁴⁴⁶ Протоми на слично змејовидно чудовиште се прикажани и кај отворите за очи на бронзениот коринтски шлем од Гробот I од Требениште (крај на 6 век пр. н. е.) (Т.ХХI: 1 - 3).⁴⁴⁷ Најпознати индивидуални претставници на овие митски суштества биле Кетосот на Троја и Кетосот на Етиопија, кои ќе бидат убиени од јунаците Херакле и Персеј. Нивниот подвиг имал за цел спас на принцезата Хесиона, односно Андромеда, коишто биле понудени како жртви на овие митски чудовишта од страна на нивните татковци - владетели на соодветните кралства, и тоа поради смирување на божјиот гнев на Посејдон.⁴⁴⁸

Во контекст на овие приказни треба да се пренесе и една фолклорна легенда за настанокот на Охридското Езеро, којашто ги вклучува сите посочени ликови: девојката, нејзиниот татко, водното чудовиште и јунакот. Притоа, интересно е што во овој случај, убиец на ламјата е фактички самата девојката, потпомогната од момчето-јунак:

„Ловецот Охрид имал три ќерки, од кои најмладата, Софија, била најубава. Поради тоа неа посебно ја чувал и ја криел во една колиба. Една ноќ девојката запеала, при што ја дочекала Аждајата и дошла до колибата за да ја изеде. Тогаш се појавил таткото, кого Аждајата го проголтала и се вратила во своето престојувалиште. Ќерката заплакала по татко си, на што од планината слегол овчар. Откако дознал од ќерката што се случило, тој отишол пред престојувалиштето на Аждајата. Кога го здогледала, таа тргнала да го изеде, но итом овчарот засвирил на својот кавал, таа омаена од музиката ја изгубила силата. Тој момент го искористила Охридската ќерка, која ѝ се доближи на Аждајата и со нож ја распорила. Во

⁴⁴² Ogden 2013, 116-129. Зооморфната композитност е честа карактеристика на митските суштества од типот „хтонски змеј“: Чаусидис 2005, 216-225.

⁴⁴³ Ogden 2013, 143 (Fig. 3.5).

⁴⁴⁴ Kottaridi 2013, 348.

⁴⁴⁵ *Antički mozaik Budva 2023.*

⁴⁴⁶ *Перистерија Стоби 2023.*

⁴⁴⁷ Ardjanliev et al. 2018, 229 (cat. no. 5).

⁴⁴⁸ Ogden 2013, 116-129.

нејзината утроба немало ништо друго освен бистра вода. Софија рекла: „Ако си чиста вода, претвори се во езеро, та овчаров да го пои стадото; ако си нечиста, претвори се во оган, та овчаров да се грее“. Водата се излеала, ја потопила сета долина и тука настанало езеро. Таа викнала: „Ова е Охридска вода, од телото на татко ми!“ И народот езерото го нарекол Охридско.⁴⁴⁹

Создавањето на езерото од водите коишто се излеале од распорената утроба на охридската Аждаја соодветствува на митолошко рамниште со индискиот мит за „ослободувањето“ на космичките води, претставени во облик на крави, од стомакот на змејот Вритра, откако овој бил убиен од страна на богот-громовник Индра. Истиот космолошки концепт го следи и месопотамскиот мит за „ламјата“ Тијамат која, како персонализација на примордијалните води, ќе биде убиена од страна на богот-громовник Мардук.⁴⁵⁰ Споменатиот ранотнички бокал со глава на „ламја“ од Дебој (Т.ХХ: 5) би можел да се надоврзе на ваквите традиции, симболизирајќи ја токму водата што се излева од нејзината утроба, односно од „стомакот“ на садот.

Цитираната легенда секако не е единствената која би се однесувала на некаква си ламја која живее во Охридското Езеро. Според една друга приказна, наводно, целото езеро било обиколено од многу голема змија, на која главата и опашката ѝ биле „добрани едно со друго“ (собрани, доближени, споени). Според трета легенда, среде езерото стоела некоја ламја која постојано ги напаѓала чуновите кои тука поминувале. Според четврта легенда, ламјата живеела во подножјето на планината Галичица која, по борбата со Свети Наум, во неа направила дупка преку која водите од Преспанското Езеро истекуваат во Охридското Езеро. Според петта легенда, ламјата живеела околу некое дрво кое било никнато среде езерото (експлицитна манифестација на концептот за *axis mundi*).⁴⁵¹ Но, овие охридски претстави за ламјата не се ограничени само во вербалниот медиум. Напротив, како дел од дрвениот иконостас на манастирот Свети Наум од 1711 година имаме изрезбана претстава на две ламји кои фланкираат централен флорален мотив и овој пат, очигледно, во улога на *axis mundi*. Тој „расте“ од дното, делејќи се на две гранчиња со цветови на краевите, меѓу кои се наоѓа голема розета. Притоа, главите на ламјите мошне наликуваат на античките „кетоси“, вклучувајќи ги охридските примери од Дебој и Плаошник, додека задниот дел од нивното тело потсетува на птица со пердуви кои се преобразуваат во растителни мотиви (Т.ХХI: 7, спореди со Т.ХХ: 5, 6).⁴⁵²

Преку Галичица, се селиме во соседниот Преспански Регион, каде се чини дека имаме и поразвиена традиција за приказ на некаво „водно чудовиште“ или „воден демон“ и тоа можеби како наследство на некаво локално водно божество. Најинтересен пример е секако суштеството прикажано крај нозете на Христос, како дел од сцената на неговото

⁴⁴⁹ Милојковић М, *Легенде из наших крајева*, Београд 1985, 25, 26 (според: Чаусидис 1994, 399, 400).

⁴⁵⁰ Подетална анализа на овие митови: Грубер 2020. За „водниот змеј“ во индоевропските митологии: West 2007, 255-262. Исто така види: Чаусидис 2005, 224, 225.

⁴⁵¹ За сите овие легенди и нивна анализа види кај: Лафазановски 2002.

⁴⁵² Ќорнаков 2009, 27, 28, 90; Грозданов 2015а, 126, 128.

Вознесение, насликани во црквата „Свети Ѓорѓи“ кај Курбиново (12 век) лоцирана на источниот брег од езерото. На овој пример, Христос и „демонот“ се наоѓаат во водна мандорла исполнета со риби и човечки глави (како приказ на космичките води). Притоа, самиот демон има општа форма на лав, но со човечки атрибути на лицето и опашка која завршува во облик на змиска глава (Т.ХХI: 4).⁴⁵³ На јужниот раб од езерото се наоѓа пештерската црква „Св. Богородица Милостива“ (14 - 15 век) кај селото Нивици, каде што е насликана лавовска глава со човечки карактеристики и долгнавести уши или рогови, од чија уста и теме излегуваат змијовидни фигури (можеби специфично јагули?) (Т.ХХI: 5).⁴⁵⁴ Над западниот брег од езерото се издига пештерната црква „Св. Богородица“ кај Туминец (13 - 14 век), каде што, во една ниша пред главниот влез на црквата, е насликана Богородица со малиот Христос. Притоа, од двете страни на претставата, во рамката на флорално орнаментираната ниша, се насликани две лавовски глави, со навидум човечки атрибути, кои донекаде наликуваат на претходните (Т.ХХI: 6).⁴⁵⁵

За постоењето на некакво древно водно божество со хтонски предзнак во Охридско-Преспанскиот Регион укажуваат и повеќе топоними. Такви се, на пример, село Велестово (според словенскиот хтонски бог Велес), врвот Труглајш (според словенскиот хтонски бог Триглав) и Черти Камен во близина на Отешево (од старословенското „черт“ = ѓавол) - сите поврзани со планината Галичица.⁴⁵⁶ Особено е интересен последниов, со оглед на тоа што се работи за голема крајезерска варовничка карпа која во минатото претставувала остров и била поврзана со локалниот култ на Свети Ѓорѓи кој е инаку познат и како светец-ламјоубиец. Забележена е локална легенда за ѓаволското потекло на оваа карпа, при што нејзината лоцираност во близина на претходно споменатиот врв Змев Камен би можела да укажува на некаква нивна заемна митско-топографска целина базирана на опозицијата небеско-хтонско.⁴⁵⁷ Но, на овие прашања за локалните митски ликови со хтонски предзнак ќе се навратиме подоцна во овој труд.

Благородните змии и лекувањето

При истражувањето на симболичкиот однос помеѓу змиите и садовите, наидовме на неколку примери кои можат да се поврзат со сферата на лекувањето и со напитоците кои наводно го овозможуваат тоа, и тоа под покровителство на „благородните змии“. Поради непосредната географска и хронолошка блискост до предметот на нашето истражување, особено е интересна групата камени споменици од Пелагонија и соседните области, сите датирани во римско време (2 - 3 век н. е.). На нив во релјеф се прикажани

⁴⁵³ Hadermann-Misguich 1968, Грозданов 2015b, 31, 34, 58, фото: 242, 243; Лидов 2017, 165, 167 (ил. 10); Gavrilović 2018, 255, 256. Ја искористуваме оваа можност да ѝ се благодариме на колешката историчар на уметноста Тијана Ана Спасовска за дискусиите околу претставата „Вознесение Христово“ во Св. Ѓорѓи кај Курбиново, при нашата посета на 26.09.2018 година.

⁴⁵⁴ Чаусидис 1994, 388, Т.LXXXVIII-6; Чаусидис 2005, 224, Г17: 3; Paissidou 2015, 306, 307, Fig. 4, Fig. 7.

⁴⁵⁵ Ангеличин-Жура 2006, 397; Xhaferaj & Nesturi & Marika 2013, 251.

⁴⁵⁶ За хтонските топоними од охридската страна на Галичица: Чаусидис 1994, 396-400. За преспанскиот Черти Камен: Ефтимовски 2018с, 131, 132.

⁴⁵⁷ Ефтимовски 2018с.

две змии кои симетрично фланкираат некаков сад поставен на жртвеник, на чиј врв, пак, стои некаков елипсовиден мотив - јајце или шишарка.⁴⁵⁸ Пронајдени се во Варош-Прилеп, Ореовец кај Прилеп (Т.ХХII: 1), Чашка (Т.ХХII: 3) и најоддалечениот, во Стањевци кај Свети Николе (Т.ХХII: 2). Од Караслари кај Велес потекнува споменик на кој, наместо садот, меѓу двете змии (едната речиси сосем откришена со исклучок на најгорниот дел) се наоѓа женска фигура што се чини дека им подава нешто (Т.ХХII: 9). Кај Тројаци-Плетвар е регистриран уникатен релјеф издлабен во природна карпа, кој прикажува змија која се движи, односно се издига над плиток сад во кој се наоѓа истиот елипсовиден мотив на јајце или шишарка. Овој релјеф е придружен со натпис кој покажува дека дарот бил поставен во чест на Дракон, кој се почитувал тука (Т.ХХII: 5). Композицијата со двете симетрични змии кои фланкираат сад се среќава и во фронтонот на еден споменик од Хераклеја Линкестидска кај Битола (Т.ХХII: 8). За разлика, од претходните примери, тука, на врвот од садот (урна?), не се наоѓа шишарка/јајце, туку некаков срповиден, полумесечест мотив. Во главното поле на споменикот, под фронтонот, е претставен богот Дионис обиколан од винови лози. Во левата рака држи издолжен предмет, веројатно тирс, додека во десната - сад од кој отпива некое четириножно животно, веројатно пантер.

Уште појужно, од Сетина кај Лерин, потекнува споменик во чиј фронтон се наоѓаат две змии кои со главите „држат“ елипсовиден мотив, во случајов најверојатно јајце, без присуство на сад или жртвеник (Т.ХХII: 6).⁴⁵⁹ Во главното поле на споменикот се наоѓаат четири човечки фигури и тоа (од лево кон десно): млад маж кој носи оклоп и држи копје или скиптар и меч; забраден маж кој носи наметка, а држи копје/скиптар и чинија; жена облечена во туника и наметка која држи копје/скиптар и сад; и уште една помала женска фигура, обвиткана со две ткаенини, од кои горната ја придржува со десната рака, во пределот на рамото, додека долната - со левата, во пубичниот предел. Според зачуваниот натпис, првата фигура го претставува обоготворениот Александар (се однесува на Александар III Македонски), додека следните две, најверојатно божескиот пар Севс и Хера или како што стои во описот од Археолошкиот музеј на Лерин, неговите вистински родители - Филип и Олимпија. Четвртата помала фигура, според изгледот и положбата на рацете, ни се чини дека ја претставува „срамежливата“ Афродита (или некоја Александрова сестра според музејскиот опис). Во контекст на оваа група споменици треба да се посочи и примерот од Мренога кај Демир Хисар, каде змиите се претставени покрај божествените близнаци Аполон и Артемида (Т.ХХII: 7).

Врз основа на иконографската поставеност на ликовните елементи (змии, жртвеник, сад, јајце и шишарка), како и присуството на бради или кикиришки на главите на змиите, овие споменици се доближуваат до древногрчкиот култ, кон Агатодајмоните (*ἀγαθὸς δαίμων* / *agathós daímōn* = „благороден дух“), односно римскиот култ, кон Ларите

⁴⁵⁸ За оваа група споменици: Битракова-Грозданова 1999, 164-170; Nikoloska 2015, 259, 260; Чаусидис 2017, 83-85, 130.

⁴⁵⁹ Споменикот имавме можност да го видиме при нашата посета на Археолошкиот музеј во Лерин, на 8.8.2022 година.

(*Lares*), и тоа како носители на берикетот и заштитници на домот (Т.ХХII: 4).⁴⁶⁰ А. Стипчевиќ, во своите толкувања укажува на симболичкото восприемање на змиите, и тоа пред сè на неотровните смокови, како заштитници на домашното огниште или пак како реинкарнирани предци и опстојувањето на овие традиции сè до денес, како на Балканскиот Полуостров така и пошироко. Се сметало дека тие живеат под прагот или огништето на куќата, при што им биле принесувани жртви-леанки, пред сè млеко.⁴⁶¹ Во контекст на ваквите верувања треба да се спомнат два антички наоди од околината на струшкото село Добовјани, крај реката Дрим. Првиот претставува каменен капак на две води, кој веројатно покривал некако сандаче (Т.ХХIII: 1). На капакот е релјефно изведена змија чие тело оформува два спирални јазли во облик на бројот „8“, при што во алките на „осумката“ се продупчени два отвори. Се чини дека прикажаната змија држи нешто во својата уста. Според В. Битракова-Грозданова, би можело да се работи за капак од некаков жртвеник, веројатно поврзан со култот на лекувачките божества Асклепиј и Хигија. Притоа, предметот кој змијата го држи во устата би можел да застапува некаква „мистична тревка“ со којашто лечел Асклепиј или пак би можело да означува некаков дар кој нему му се принесувал.⁴⁶² Од околина на истото село потекнува и една фрагментирана скулптура на Херакле од која е зачуван само долниот дел и тоа: две боси стапала, дел од карпа на која е префрлена лавовска кожа и претстава на гола машка фигура во борба со некое четириножно животно, можеби дивокоза или срна. На задната страна од прикажаната карпа е изведена претстава на змија која се искачува по неа.⁴⁶³ Во оваа насока е интересно да се потсетиме и на митот за Кадмо и Хармонија кои, по нивното владение со Енхелејците, на крајот од нивните животи, ќе бидат испратени во вечен живот во „Земјата на блажените“ и тоа претворени во големи змии, и тоа како казна поради Кадмовото убиство на змејот кој го штител светиот извор на богот на војната Арес кај Теба. Притоа, во близина на „Илирската река“ (можеби токму Дрим?) или кај нејзиното устие, се наоѓале нивните камени споменици во змиска форма.⁴⁶⁴ Можеби се работело за светилиште на некои локални змиски божества како оние прикажани на спомениците од „Пелагониската група“, што подоцна ќе бидат секундарно поврзувани со Кадмо и Хармонија поради нивната митска поврзаност со овој регион?

Локалните теоними на змискиот пар прикажан на „Пелагониската група споменици“ веројатно биле Драко и Дракајна, кои заедно со обоготворениот Александар се споменуваат на еден римски натпис од Сопот кај Велес. Оваа идентификација, покрај споменувањето на Дракон на приказот од Тројаци-Плетвар (Т.ХХII: 5), би била поткрепена и со самото значење на лексемата *δράκων/drákōn*, односно на современ македонски јазик - „змеј“. Според согледувањата на Н. Проева, овој змиски пар имал

⁴⁶⁰ Dunand 1981; Burkert 1985, 180; Ogden 2013, 286-309; Проева 2014, 176, 177; Flower 2017, 63-70.

⁴⁶¹ Кулишић & Петровић & Пантелић 1970, 155-157; Беновска-Събокова 1992, 37-41, 43, 44; Гура 2005, 229-238; Вражиновски 2015, 136-143.

⁴⁶² Битракова-Грозданова 1999, 34, 50 (сл. 6); Битракова-Грозданова 2017, 345, 353 (сл. 5).

⁴⁶³ Битракова-Грозданова 1999, 36, 51 (сл. 7).

⁴⁶⁴ За престојот на Кадмо меѓу Енхелејците и неговата змиска судбина види кај: Šašel Kos 1993, Katičić 1995, 211-303; Castiglioni 2010. Подетално за убиството на Аресовиот змеј од страна на Кадмо: Ogden 2013, 48-54.

карактер на исцелителни божества, аналогни на Асклепиј и Хигеја, чии животински придружници биле токму змиите.⁴⁶⁵ Всушност, целата иконографија на наведените споменици, како и нивните релации со конкретни божества и аналогни религиски култови, покажуваат една конзистентна нишка на симболичка поврзаност со категориите „благосостојба“, „заштита“, „живот“, „исцелување“, „регенерација“ и „повторно раѓање“. Шишарката и јајцето претставуваат индексен знак за „зимзеленото“ како „бесмртност“, односно како „нов живот“. Да не забораваме дека светлиот бог Фан од орфичките традиции се родил токму од јајце (Т.ХХIII: 3), снесено од „дрнокрилата“ Ноќ или создадено од змејот Хронос-Херакле како што, впрочем, и вистинските птици и змии и реално се раѓаат од јајца. Исто така треба да се спомене дека според античките Грци, центарот т. е. папокот (*omphalos*) на светот, лоциран во пророчкото светилиште на Аполон во Делфи, бил обележан преку камен со јајцевидна форма. Според некои антички автори, каменот го означувал гробот на змијовидниот Питон кој претходно живеел тука, а бил убиен од самиот Аполон.⁴⁶⁶ Во контекст на сето горепосочено, вреди уште еднаш да се потсетиме на погребувањата од доцноантичката и раносредновековна некропола Равна-Слог во Источна Србија, каде што биле откриени женски и детски гробови во кои биле намерно положени и вистински змии, но и лушпи од јајца.⁴⁶⁷

Водата - почетната точка на нашава анализа, во приложените примери е имплицитно застапена и преку садот, во кој исто така се содржани симболичките значења поврзани со категориите „живот“, „берикет“, „регенерација“, „исцелување“, „прочистување“ и слично. Луѓето и голем број други суштества се раѓаат од мајчиниот водењак - што се одразува и во честото симболичко идентификување на женската утроба (и воопшто на жената) со садот.⁴⁶⁸ Во библиската приказна за Ное,⁴⁶⁹ но и во нордискиот „Самрак на боговите“, ⁴⁷⁰ водата е оној елемент кој го „прочистува“ светот на макрокосмичко ниво. Истата улога на водата се однесува и на микрокосмичко ниво во однос на „прочистувањето“ на луѓето, одразена меѓу другото и преку сакралните форми капење кои имале исклучително значајна улога во исцелувачкиот култ на Асклепиј и Хигеја. Токму затоа, во светилиштата на овие божества или во нивна непосредна близина, имало извори, реки и бањи или пак предметите на нивиот култ биле присутни во јавните бањи на градовите.⁴⁷¹ На пример, најстарото светилиште на Асклепиј во Рим било изградено на остров во реката Тибар: „Затоа што лекарите најмногу им помагаат на болните преку употребата на вода“ - како што објаснува Секст Помпеј Фест (2 век н.

⁴⁶⁵ Проева 2014, 142-145. За змиите во култот на Асклепиј и Хигеја: Ogden 2013, 310-346.

⁴⁶⁶ Ogden 2013, 40-48, 172, 178; Scott 2014, 18, 36, 37, 166, 224, 299.

⁴⁶⁷ Milosavljević 2021.

⁴⁶⁸ Neumann 1963, 39-54; Наумов 2006; Чаусидис и Николов 2006; Чаусидис 2017, 76-95.

⁴⁶⁹ *Стар Завет, Прва книга Мојсеева (Битие)*, V-IX.

⁴⁷⁰ *Стара Еда, Видението на волвата (Völuspá)*, 40-66 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); Снори Стурлусон. *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, LI - LIII (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur 1916). Исто така види: Davidson 1990, 202-210.

⁴⁷¹ Генерално: Graf 1992; во Рим: Renberg 2007; во Епидаур: Trümper 2014; во Бутринт: Melfi 2007; во Македонија: Λιούλιας 2010, 70-72.

е.).⁴⁷² Ова е интересно во контекст на нашиот „змиски“ остров Голем Град, каде што е пронајдена и една малечка теракотна глава од 2 - 1 век пр. н. е. која што можеби го претставувала Асклепиј (Т.ХХІІІ: 2).⁴⁷³

Во секој случај, продолжувајќи во насока на лекувачката моќ на течностите, треба да се спомне дека средновековните алхемичари се обидуваа во своите садови да го создадат „Еликсирот на животот“ или *panacea* - универзалниот лек за сите болести кој, воедно, обезбедувал и бесмртност. Впрочем, според алхемичарите, садот е *matrix* и *uterus* - мајка и матка, од каде што се раѓа чудесниот „Камен на филозофите“. Поради тоа, тој треба да биде кружен - за да го имитира сферичниот космос, но и јајцевиден (!) - како симбол на новиот живот.⁴⁷⁴ Во тој контекст сакаме да нагласиме дека сите три елементи (садот, жената и јајцевидниот мотив) се присутни на релјефните споменици од „Пелагониската група“, поставени заедно или алтернирани, меѓу змиите. Како што посочивме претходно, иконографијата на овие споменици укажува на симболичката поврзаност со категориите „благосостојба“, „заштита“, „живот“, „исцелување“, „регенерација“ и „повторно раѓање“. Всушност, меѓу мноштвото работи кои алхемичарите се обидуваа да ги синтетизираат во својот сад бил и самиот „живот“ и тоа преку таканреченото *Homunculus* или „Човече“ - вештачки создадено човечко битие со минијатурни димензии. Еден сличен обид е опишан и во македонската народна приказна „Премудри Соломон сака да се прероди“, запишана од Марко Цепенков, според која Царот Соломон сакал да се прероди така што ќе ги истури во едно шише своите телесни течности.⁴⁷⁵

„Тој муабет на Соломона никој не му го бендисуал и никој не му веруал за чоек да се прероди и да се подмлади. Така бидејќи, што го напраил премудри Соломон со својата мудрос. Намисли да се прероди и си пуштил од обете раце крв во едно шише и друго нешто турил од себеси во крвта,⁴⁷⁶ та го муурлелејсал со црвен восок шишето, та му го дал на некој верен чоек што бил покрај него да го клаи во едно старо буниште⁴⁷⁷ да стои токмо четириесе дни и на четириесе дни да го откопа шишето и дете што ќе го најди во шишето, да го скрши и да го изваи, та да го даат на некоја дојарка да го дои и да го изгледа.“

⁴⁷² Секст Помпеј Фест, *За значењето на зборовите*, 110 М (според Renberg 2007, 97).

⁴⁷³ Битракова-Грозданова 1987, 139, Т.ХІІ: 2; Битракова-Грозданова 1988, 203, 206 (сл. 6). На друго место, авторката ја идентификува теракотната глава со Силен: Битракова-Грозданова 2011, 41.

⁴⁷⁴ Jung 1984, 246, 247.

⁴⁷⁵ За приказната: Цепенков 1972b; за подетална анализа на приказната: Ефтимовски 2019b.

⁴⁷⁶ Крвта е тука присутна како парадигматична течност на животот, но можеби и како симболички застапник на женскиот принцип (сфатено како менструална крв). Според овој концепт, втората неименувана супстанца која Соломон ја измешал со крвта во шишето би можела да биде сперма, како симболички репрезент на комплементарниот машки принцип.

⁴⁷⁷ Буништето тука би го означувало распаѓањето како предуслов за повторно раѓање, во контекст на некаков циркуларен концепт за животот.

Приказната завршува со тоа што човекот кој требало да го пази шишето погрешно ги изброел деновите и прерано го откопал, па така не успеал обидот за преродување на Соломона:

„Ете чудо што сакал да напраи премудри Соломон, арно ама Госпо, сполај му, не сакал да биди помуд'р од Бога, тики му го смети умо на пријатело што го закопа шишето и не го дочека да стори четириесе дни, ами појде на дваесетте и не би к'сметот да се прероди.“

Впрочем, во мноштво светски култури се среќаваат фолклорни легенди за некаква потрага по „водата на вечната младост“ или „водата на бесмртноста“ како *rapasea*.⁴⁷⁸ Во нововековниот македонски фолклор, таа митологема често ги вклучува ликовите на Александар III Македонски и неговата сестра, преточена во едно неуспешно „јуначко патешествие“ по принципот на *regressus ad uterum*, кое што ни го пренесуваат браќата Миладиновци.⁴⁷⁹

„Цар Александ'р сакаше да ходит да земит безсмртна вода. Но кој одеше никој не се врашташе назад; зашто дури да стигнит некој до неа, требеше да п'туват три дни все во ношна темнина, во која љуѓето се заскитвеха, и не можеха да се вратат на бел ден. Цар Александ'р зеде со себе си кобили и ждребина. Во темнината врза кобила; и в растојање, што можит да се чует гласот, врза ждребе; потоамо кобила, после ждребе, и така подалеку дури стигна до безсмртната вода, која стоеше меѓу две планини, кои се отвораха и затвораха. Тој со голема брзина нацрпи едно шише, и по гласовите от кобилите и ждребината, кои 'ржсеха, нахожвеше п'тот, и така се врати на бел ден. Шишето остави на прозорецот за да се напиет утрината во недела; и нар'ча на сестра му, да вардит, да не некако истурит безсмртната вода. Сестра му метештем не догледа, и скриши шишето. Цар Александ'р кога чу това, страшно се наљути; а сестра му избегвештем љутината негова, се фрли во море и се престори делфин, кои, кога чует Александровото име, се криет в морските глобини.“

Многу милениуми порано, сличен неуспех доживува и месопотамскиот јунак Гилгамеш при неговото симнување во подземјето во потрага по „цвекето на животот“, кое му го краде токму една змија:

*„Гилгамеш најде базен чија вода беше ладна,
долу влезе во неа, да се капе во водата.
Мирисот на растението, една змија го сети,
дојде [во тишина] и го зеде.“*⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Aarne & Thompson 1961, 195-197 = AT 550 & 551 (H1321.2; D1500.1.18; H1321.3; D1338.1.2).

⁴⁷⁹ Миладинов & Миладинов 1962, 480.

⁴⁸⁰ *Епос за Гилгамеш*, XI. 303-306 (според англискиот превод на Andrew George, Penguin Classics, 1999).

Сите посочени примери поучуваат на неизвесноста или воопшто, на неможноста за достигнување на бесмртноста: само боговите се тие што можат да дарат вечен или долг живот - како на пример Асклепиј и Хигија. Нивните помошници, змиите, се исто така амбивалентни - можат да даваат и да одземаат живот, како што укажува и последниот случај со Гилгамеш. Па затоа, не би требало да нè чуди зошто на спомениците од „Пелагониската група“ обично се присутни две змии свртени една кон друга, исто како и на белегзите од железното време и античкиот период. Ваквата дуална перцепција за природата на змиите продолжила да опстојува и во нововековниот фолклор, третирајќи ги овие животни истовремено и како „смртносни штетници“, но и како неприкосновени познавачи на лековитите билки и тајните на медицината. Токму во таа насока е забележано и користењето на змиите во народните медицински и други благодатни практики.⁴⁸¹ Во скопското село Орман, на пример, е забележан календарски ритуал поврзан со пролетното будење на змиите од зимски сон (т. е. препораѓање или обнова на животот). При тој обред, пред змијарникот се оставале разни парчиња облека, со цел змиите да поминат преку нив, за потоа таа облека да се носи како магиско средство за „бедетните да родат, болните да оздрават, а девојките да се омажат“.⁴⁸²

Обредно ракување со змии

Ритуалот опишан на крајот од претходното поглавје го наметнува и прашањето за тоа дали и како змиите биле обредно третирани во времето коешто нас примарно нè интересира. Во таа насока, можеби белегзите со змиски протоми, коишто луѓето од железното време и античкиот период ги носеле околу зглобовите, укажуваат на обредното фаќање и манипулирање на вистински змии со нивните голи раце? Тоа е впрочем прикажано на познатите фајансни скулптурки на голоградите „божици“ од Крит, создадени во рамки на Минојската култура на бронзеното време (околу 1600 г. пр. н. е.) (Т.ХХІІІ: 4).⁴⁸³ Од 5 век пр. н. е. имаме една бронзена фигурина на етрурскиот хтонски демон со женски предзнак Вант, околу чии раце се обвиткани брадести змии (Т.ХХІІІ: 5).⁴⁸⁴ На еден каменен споменик од Готланд, Шведска, датиран помеѓу 400 и 600 година н. е., гледаме човечка фигура во „породилна“ положба, со раширени нозе, но и со змии во рацете (Т.ХХІІІ: 6). Над неа е насликан трискелион чии краци се всушност змејолики суштества со глави на див вепар, орел и волк.⁴⁸⁵ Змии во рацете држи и крунисаниот хермафродит во еден алхемиски цртеж од 16 век (Т.ХХІІІ: 7).⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Кулишић & Петровић & Пантелић 1970, 157; Беновска-Събкова 1992, 28-37; Гура 2005, 264-265; Вражиновски 2015, 141-143.

⁴⁸² Вражиновски 2015, 141-143.

⁴⁸³ Nilsson 1927, 267-284; Hafner 1968, 21; Higgins 1981, 16 (fig. 3), 32, 33 (figs. 22, 23); Marinatos 1993, 148, 157-159 (figs. 140, 141).

⁴⁸⁴ За фигурината: *Bronze statuette of Vanth* 2023. За улогата на Вант во етрурската религија: De Grummond & Simon 2006, 61.

⁴⁸⁵ *Gotland snake-witch* 2008. Иако насликаната човечка фигура вообичаено се идентификува како женска, за нејзиниот пол и идентификацијата се изнесени и различни мислења: Hermodsson 2000.

⁴⁸⁶ Jung 1984, 122 (Sl. 54).

Во оваа насока, за нас е особено интересен случајот со бахичките ритуали во кои учествувала епирската принцеза Олимпија, сопруга на македонскиот крал Филип II и мајка на Александар III Велики (4 век пр. н. е.). Впрочем, Олимпија и Филип се запознале токму за време на мистериските обреди на светиот остров Самофракија на северното егејско крајбрежје (каде што, според некои митови, се одржала и свадбата на Кадмо и Хармонија). Во однос на обредните активности во кои учествувала Олимпија, античкиот биограф Плутарх (1 - 2 век н. е.) го пишува следново:

„Велат оти сите тамошни жени од даднешни времиња ги почитувале орфичките обреди и ги празнувале празниците на Дионис, а се нарекувале Клодонки и Мималонки. Тие всушност, ги правеле истите нешта како и Едонките и Тракијките околу Хаекус, а од нив, ми се чини, се изродил и зборот со кој се одбележуваат неумерените и неумесни богослужби. Како и да е, Олимпија, која копнееа по восхит и го покажувала својот занес на премногу барбарски начин, во своите баханатски ора, земала и големи, но питоми змии, кои често излегувале од брилените и светите кошници и се обвиткувале околу стаповите и венците на жените, та со тоа ги застрашувале мажите.“⁴⁸⁷

Фаќањето змии со раце, како што тоа се правело во рамките на култот на Дионис, е прикажано на една доцнохеленистичка или раноримска камена плоча од Охрид (1 век пр. н. е.- 2 век н.е.), на која релјефно е изведена дионисиска процесија (Т.ХХIII: 9). На плочата, која можеби потекнува од фасадата на локалниот антички театар, се прикажани четири човечки фигури. Првата (од лево кон десно) е женска и облечена во долг хитон, но со откриена лева града. Во десната рака држи стап (тирс или овчарски стап?) потпрен на рамото, а со левата - некаков предмет (грозд или театарска маска?). Потоа следи голиот Дионис кој во триумфално подигнатата десна рака држи грозд, а во спуштената лева рака - змија (!) (Т.ХХIII: 9). По него е голиот Сатир кој со подигнатата десна рака налева некаква течност (вино?) од сад-кантарос, додека пак преку левата рака му е префрлена кожа на животно (пантер?) врзана околу неговиот врат. Четвртата фигура е повторно женска која, облечена во долг хитон, свира на двоен дувачки инструмент (аулос).⁴⁸⁸ Во овој контекст треба да се спомене и една бронзена фигуринка на гола жена обвиткана од змија, наводно откриена на локалитетот Требенишко Кале (Т.ХХIII: 8), иако нејзината автентичност е доведена во прашање.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Плутарх, *Напоредни животописи, Животот на Александар*, 2 (според македонскиот превод на Наде Проева даден во Проева 2004, 108; Проева 2014, 117).

⁴⁸⁸ Битракова-Грозданова 1999, 18-26, 46 (сл. 1); Битракова-Грозданова 2017, 241-243, 246 (сл. 4), 340-342, 351 (сл. 1).

⁴⁸⁹ Lisičar 1953, 255, 256 (sl. 2); Битракова-Грозданова 1999, 32-34, 50 (сл. 5); Битракова-Грозданова 2017, 345.

На симболичките релации помеѓу змијата, жената и садот ќе се навратиме повторно во следната глава на овој труд. Заклучувајќи го овој дел, може да се истакне дека митологизацијата на змијата, во својата суштина, се заснова на нивната хтоничност, односно поврзаноста со „подземјето“ или со „оној свет“ - каде што владее смртта, но од каде, исто така, секоја пролет доаѓа „оживувањето“ т. е. повторно започнува животот. Влечејќи се по почвата, змиите никогаш не се далеку од тој свет, во кој престојуваат починатите предци, од кој расте вегетацијата и од кој извира водата како парадигматична течност на животот. Во наредните поглавја ќе се осврнеме на уште два зооморфни симболи на водата - еден реален и еден фантастичен.

2.2.3. Говедо

Иако на прв поглед изгледа дека говедото не е непосредно поврзано со водата, сепак тоа покажува одредни симболички релации со овој космички елемент. Женските говеда, односно кравите, вообичаено се изедначуваат со „Божицата-Земја“ како негувателка и хранителка, при што нејзиното млеко се изедначува со „животната течност“. Таков е на пример, случајот со примордијалната крава Аудумла од нордиските митови, со чие млеко се хранел прадинот Имир. Преку лижење на исонските солени блокови мраз, Аудумла исто така го „ослободила“ првиот бог Бури.⁴⁹⁰ Во египетската митологија, како крава се замислувала божицата Мехет Верет (чие буквално име значи „Големата поплава“), во подоцнежните традиции идентификувана со Хатор и Изиди. Главната задача на кравјата божица во космичкиот поредок се состоела во секојдневното раѓање на подмладеното сонце Ра.⁴⁹¹ Во индиската митологија, космичките води биле „ослободени“ од утробата на змејот Вритра и тоа во форма на крави, откако тој ќе биде убиен од страна на богот - громовник Индра.⁴⁹²

Од друга страна, машките говеда, односно биковите и воловите, биле замислувани како зооморфни застапници на хтонските богови - како на пример балканскиот Дионис Таурос (Т. XXIV: 8) или словенскиот Волос/Велес.⁴⁹³ Во контекстот на водата, најзначаен е случајот со богот на слатките земски води Ахелој (Т. XXIV: 6, 7), кој можел да се трансформира од змија во бик со човечко лице - како што дознаваме од митската епизода за неговата борба со „небесниот“ јунак Херакле.⁴⁹⁴ Исто така може да се спомене примерот со врховниот бог Севс кој, претворен во бик, ја грабнал феникиската принцеза Европа и преку морето ја однел на островот Крит.⁴⁹⁵ Се чини дека култот кон водните машки божества замислувани во форма на говедо бил особено силен кај пајонските

⁴⁹⁰ Davidson 1990, 197-202.

⁴⁹¹ Pinch 2002, 137-139, 163, 164; Wilkinson 2003, 139-145, 174.

⁴⁹² Грубер 2020, 110-112.

⁴⁹³ За Дионис Таурос: Битракова-Грозданова 1999, 100-121. За Велес кај Јужните Словени: Чаусидис 1994, 382-388, 395-402, 438, 439.

⁴⁹⁴ За иконографијата на Ахелој: Isler 1981.

⁴⁹⁵ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 247, 248. За ликовните претстави на оваа митолошка сцена: Robertson 1988.

заедници кои живееле меѓу тековите на реките Вардар и Струма.⁴⁹⁶ Како подоцнежна манифестација на овој митски концепт во истиот регион, можат да се земат преданијата за „водниот бик“ застапени во македонскиот, бугарскиот и српскиот фолклор.⁴⁹⁷ Во овој контекст е интересно да се укаже и на археозоолошките анализи направени врз остеолошкиот материјал од железното време откриен при ископувањата на локалитетот Кастанас во долниот тек на реката Вардар. Тие, имено, покажуваат дека остатоците од говеда имале удел од 14% - 18% во севкупниот железнодобен коскен материјал од Кастанас - што претставува релативно висок процент во однос на општата слика која се однесува на предисторискиот медитерански свет во која главно преовладувале овците и козите.⁴⁹⁸

Во нашиот преглед на економијата на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион претставен во претходната глава наведовме податоци кои упатуваат на тоа дека говедата имале најмал удел во сточарските практики на локалното население (најбројни веројатно биле овците, па козите, па свињите, па дури по нив говедата). Тоа покажува дека нашиот езерски регион бил поблизок до општите медитерански трендови на сточарството, отколку до оние на Пајонците. Оваа разлика би можела да биде и причината поради која меѓу материјалната култура на езерскиот регион во I милениум пр. н. е. немаме многу ликовно-симболички претстави на говеда. Од оние кои ги имаме, како најинтересни се наметнуваат шесте крави прикажани во фризот на бронзениот кратер од Гробот I од архејската некропола кај Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) - по три од обете страни, помеѓу двете змијоноги Горгони поставени на неговите рачки (Т. XXIV: 1, 2).⁴⁹⁹ Под очите на секоја крава се наоѓаат по три куси брановидни линии, кои би можеле да претставуваат некакви шематизирани солзи. Според анализите на Н. Чаусидис, кравите тука би кодирале одредена небеска функција која поспецифично ги определува како „митски дарителки на дождот“.⁵⁰⁰ Ова толкување станува особено интересно во релација со иднскиот мит за „ослободените“ космички води од утробата на змејот Вритра.⁵⁰¹ Приказите на говеда во езерскиот регион стануваат почести во хеленистичкиот период, од кога имаме повеќе примери на златни ѓердани со завршетоци во форма на говедски глави (Т. XXIV: 3).⁵⁰² Овие ѓердани, изработени од скапоцени метали, обично биле депонирани во гробови, поради што не би ја исклучиле можноста за некаква нивна поврзаност со симболиката на говедата како „мајчински негувателки кои обезбедуваат препородување“ или како „застапници на хтонските предели“. Зачестени ликовни претстави на говеда во овој период имаме и на повеќе монети кои биле исковани во јадранските градови Аполонија и

⁴⁹⁶ Chausidis 2011; Чаусидис 2017, 325-327; Chausidis 2018.

⁴⁹⁷ Толстој & Раденковић 2001, 88-90.

⁴⁹⁸ Trantalidou 2017, 634.

⁴⁹⁹ Ardjanliev et al. 2018, 233 (cat. no. 13).

⁵⁰⁰ Чаусидис 2010, 162-164.

⁵⁰¹ Грубер 2020, 110-112.

⁵⁰² Битракова-Грозданова и Маленко 1997, кат. бр. XV и XVII; Кузман и Почуча Кузман 2014, 180 (кат. бр. 180), 207 (кат. бр. 286), 215 (кат. бр. 295), 223 (кат. бр. 206); Кузман 2021, 291, 293.

Дирахиум (Т.ХХIV: 4, 5), но и во северноегејските градови Амфиопол и Тесалоника, од каде што, веројатно, доспеале и во нашиов езерски регион.⁵⁰³

Од симболички аспект особено се интересни монетите исковани во јадранскиот град Дирахиум (2 - 1 век пр. н. е.), кои на аверсот прикажуваат крава што дои теле („мајчинска негувателка“), додека пак над нив се наоѓа човечка глава во профил која носи зрачеста круна - веројатно сончевиот бог Хелиос (Т.ХХIV: 5). На реверсот се наоѓа квадрат што содржи два зрачести или флорални мотиви, околу кој е испишана сигнатурата на градот. Вакви монети во нашиот регион се откриени на Голем Град и кај Наколец во регионот на Преспанското Езеро, како и кај Лазоровци - во Кичевскиот Регион, на север од Охридското Езеро.⁵⁰⁴ Во однос на аверсната ликовна композиција, можеме да предложиме две потенцијални митски интерпретации. Според првата, би се работело за приказ на Хелиос и неговото стадо од 350 говеда и 350 овци (како симболички застапници на деновите во годината?) на островот Тринакија (можеби Сицилија или Малта?) - како што е опишано од Хомер во епот „Одисеја“. ⁵⁰⁵ Според другата интерпретација, прикажаната глава на Хелиос и кравата која дои теле всушност би биле застапници на небесните и хтонските космички предели. Во прилог на ваквата интерпретација може да се посочат монетите на античкиот град Калес во јужноиталскиот Регион Кампанија (3 век пр. н. е.). На нивниот аверс е прикажана главата на светлиот бог Аполон, додека пак на реверсот се наоѓа приказ на речниот бог Ахелој во форма на говедо со човечка глава, над кој е прикажано шеснаесеткрако сонце/свезда – мошне слично на соодветниот античко македонски симбол (Т.ХХIV: 6).⁵⁰⁶ Двете предложени интерпретации не мора заемно да се исклучуваат. Посочениот митски однос меѓу Сонцето и говедото потсетува и на египетскиот мит за соларниот бог Ра кој секојдневно се раѓа од кравјата божица Мехет Верет/Хатор, на којшто укажавме претходно.

Иако претставените монети не биле исковани во езерскиот регион, нивната иконографија би можела да одразува некои поопшти балкански или медитерански митско-религиски традиции кои егзистирале и во нашиот регион, но во ликовно неманифестиран, односно вербален облик. Па така, со воведувањето на овие монети во локалната економија, жителите на езерскиот регион во прикажаните ликовни мотиви можеби ја препознале сопствената варијанта на таквите духовни традиции. Од друга страна, не треба да се исклучи ни можноста дека со циркулацијата на овие монети, нивната иконографија поттикнала реинтерпретација на постојните митско-религиски традиции во езерскиот регион или пак влијаела врз обликувањето на целосно нови концепти кои потоа продолжиле да се развиваат во локален контекст.

⁵⁰³ Примери: Битракова-Грозданова 1988, 199, 200 (сл. 12); Битракова-Грозданова 2015, 153 (кат. бр. 16), 195-202 (кат. бр. 2 - 19); Pavlovska 2021, cat. nos. 152, 153, 209. И во соседниот Кичевски регион северно од Охридското Езеро: Спасовска-Димитриоска 1988, 133-135.

⁵⁰⁴ Голем Град: Битракова-Грозданова 1988, 199, 200 (сл. 12); Битракова-Грозданова 2015, 153 (кат. бр. 16). Наколец: Битракова-Грозданова 2015, 198 (кат. бр. 19). Во Кичевско: Спасовска-Димитриоска 1988, 133, 134 (кат. бр. 1, 2).

⁵⁰⁵ Хомер, *Одисеја*, 12.

⁵⁰⁶ *Cales Coin* 2023.

2.2.4. Морски коњ

Прегледот на зооморфните симболички застапници на елементот вода во материјалната култура на езерскиот регион во I милениум пр. н. е. го завршуваме со златниот хипокамп откриен во Гроб 127 или Гробот 127а од Горна Porta - Охрид (4 век пр. н. е.). Се работи за златна обетка изведена во форма на композитно митско суштество со предница на коњ, крилја и заден дел во облик на рибина опашка (Т.ХХV: 1).⁵⁰⁷ Според класичната древногрчка митологија, хипокампите, односно „морските коњи“, ја влечеле кочијата на богот на морето - Посејдон.⁵⁰⁸ Една таква претстава е присутна и на златната апликација откриена кај неготинското село Треник, во средниот тек на реката Вардар (Т.ХХV: 2).⁵⁰⁹

За антропоморфни симболички застапници или, подобро речено, застапнички на елементот вода ќе говориме во следната глава на овој труд, кога ќе се осврнеме врз архајските змијоноги Горгони од требенишките бронзени кратери и раноантичките теракотни фигури на „водоносачки“.

3. Символи на Сонцето и небескиот принцип

При прегледот на символите на водата, во неколку наврати се сретнавме и со одредени симболички застапници на Сонцето и небеските предели. Таков беше случајот со аскосот од Гробот 127 од Горна Porta - Охрид (Т.VIII: 1, 2), за кого претпоставивме дека го прикажува издигнувањето на младиот Бог - Сонце од морските води. Се осврнавме и на монетите на градот Дирахион на чија предна страна е прикажана зрачестата глава на богот Хелиос (ХХIV: 5), поставен над фигурата на крава која дои теле (можеби како илустрација на митот за стадата на сончевиот бог или како застапници на хтонските предели во опозиција на горната небесна зона). Во следните неколку поглавја ќе се осврнеме врз геометриските, зооморфните и антропоморфните ликовни симболи на Сонцето и на небеската светлина.

3.1. Геометриски симболи на Сонцето и на небескиот принцип

Во основата на геометриските идеограми на Сонцето и ѕвездите обично стои кругот или некаков друг централен мотив околу кој (најчесто во парен број) се радијално распоредени некакви издолжени ликовни елементи кои ги означуваат зраците што се шират од него. Сепак, мора да се има предвид дека не секогаш ваквите ликовни мотиви носат значење на „сонце“ или „ѕвезда“, туку и на „тракло“ или „цвет“, а во некои случаи и

⁵⁰⁷ Кузман и Почуча Кузман 2014, 123 (кат. бр. 155); Битракова-Грозданова 2017, 209-218, 249, 262 (ph. 5); Guštin & Kuzman 2021, 81, 82.

⁵⁰⁸ За иконографијата на Посејдон и неговиот римски пандан Нептун: Simon & Bauchhens 1994.

⁵⁰⁹ Mitrevski 2011, 201, 203 (fig. 5).

за неколку паралелни и навидум различни значења кои ги обединува некоја заедничка симболичка нишка.

Сите овие мотиви се всушност варијации на кружни „мандали“ кои, согледани на едно микрокосмичко, односно психолошко ниво, можат да се разберат како проекции на себството на индивидуата (од латинското *individuum* = „неделиво“). Од друга страна, на макрокосмичко ниво, овие „мандали“ претставуваат слики на тоталитетот на постоењето - на универзумот (латинско *unus*- „едно“ + *versus*- „претворено“ = „претворено во едно“). Притоа, таквиот кружен универзум може да има своја просторна или временска димензија, сфатени како кружен простор или циклично време.⁵¹⁰ Сепак, поради привидниот кружен или куполен облик на небескиот свод, кружното движење на небеските тела и нивниот кружен облик, овие мотиви најчесто се поврзуваат со космосот и тоа особено со некои негови „небески“ и „соларни“ аспекти.⁵¹¹

3.1.1. Тркало со крстообразни спици

Во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, најраните кружни мотиви со радијално распоредени додатоци потекнуваат од железното доба (8 - 6 век пр. н. е.). Тука ги имаме предвид металните ажурирани плочки налик на тркало во чие средиште се оформени четири спици вкрстени под прав агол, кои кај спојот со обрачот се лачно проширени, налик на заоблена верзија на „малтешки крст“. Ваквите крстообразни мотиви, присутни во железнodobните култури ширум Балканот и Европа, обично се интерпретираат во контекст на некаков „соларен“ или „небесен“ митско-религиски концепт развиен во насока на симболизација на разни аспекти на кружноста на просторот и кружноста на времето.⁵¹²

Во нашиот езерски регион се откриени неколку примероци на крстообразни „тркала“ со различни димензии, како што е бронзената „пафта“ од Гробот 122 во Тумул 1 кај Куч-и-Зи (Т. XXV: 3),⁵¹³ позлатениот сребрен прстен од Гробот 117 од истиот тумул (Т. XXV: 5)⁵¹⁴ и сребрената тока со златни детали од „аристократскиот“ Гроб VIII од Требениште (Т. XXV: 4).⁵¹⁵ Од овие примери особено внимание заслужува последниот примерок кај кој една полусферична златна гранула е поставена во центарот, а уште четири помали на краевите од краците. Имајќи ја предвид визуелната сличност на златните гранули со изгледот на Сонцето, не би ја исклучиле можноста дека нивниот распоред ги означува четирите фази од дневниот циклус на Сонцето (изгрејсонце - зенит - зајдисонце - ноќ) или четирите главни фази на годишниот циклус (зимска краткодневица - пролетна рамноденица - летна долгодневица - есенска рамноденица).⁵¹⁶

⁵¹⁰ За симболиката на кругот и мандалата: Jung 1984, 103-234; A. Jaffé во Jung et al. 1988, 240-249; Chevalier & Gheerbrant 1990, 191-195, 607-608; Cirlot 1990, 47-48, 199-203; Чаусидис 2005, 30-45; Ефтимовски 2020.

⁵¹¹ За симболичките претстави на „небеското“ во ликовниот медиум: Чаусидис 2005, 309-417.

⁵¹² Детално на оваа тема со соодветна библиографија: Чаусидис 2017, 447-649.

⁵¹³ Andrea 1976b, 179, 195, 229 (Tab. XIV: V 122 - 3).

⁵¹⁴ Andrea 1976b, 178, 197, 198, 227 (Tab. XII: V 177 - 1).

⁵¹⁵ Ardjanliev et al. 2018, 278 (cat. no. 107).

⁵¹⁶ За ваквиот концепт со аналогии: Чаусидис 2005, 328-332; Чаусидис 2017, 608-611.

Во однос на оваа временска димензија исто така интересно е да се разгледа и бронзената „пафта“ од Куч-и-Зи (Т.ХХV: 3). Според останатите прилози во гробот, веројатно се работело за женски покојник, а врз основа на други слични наоди од поширокиот регион со појасен археолошки контекст - кружната крстообразна апликација била поставена во абдоминалната регија на покојничката (на што имплицитно укажува и терминот „пафта“ искористен од Ж. Андреа во изворната публикација).⁵¹⁷ Поставувањето на кружни метални плочки врз абдоменот на женски покојници не е уникатно за балканските предисториски заедници (Т.ХХV: 10, 11).⁵¹⁸ Тоа се среќава и во рамките на скандинавските (Т.ХХV: 9)⁵¹⁹ и апенинските предисториски култури, а железнодобни приврзаци во форма на човечко тело (се чини женско) со претстава на тркало кај абдоменот се откриени од Босна и Херцеговина (Т.ХХV: 8), преку Италија и Австрија, сè до Полска. Според семиотичките анализи на Н. Чаусидис, поставувањето тркало на женскиот абдомен се базира врз симболичките релации меѓу природните циклуси и репродуктивните органи на жената, односно: *„тркалото поставено на абдоменот на жената можеме, во одредена смисла, да го третираме дури и како симбол на нејзината матка – чудесниот орган кој го обезбедува, т.е. реализира „кругот на животот“*.⁵²⁰

Се чини дека космичкото или уште потесното, соларно значење на крстообразните тркала го поткрепува и иконографијата на повеќе мозаични подови во античкиот град Олинт на Халкидик (5 - 4 век пр. н. е.) (Т.VIII: 5, 6).⁵²¹ Слично значење веројатно имале и двете крстообразни тркала прикажани наместо очи на златната погребна маска на жената од Гробот 458 од Архонтико кај Пела (6 век пр. н. е.) (Т.ХХV: 7),⁵²² особено имајќи ја предвид честата симболичка поврзаност на очите со светлината.⁵²³ Во иста насока треба да се споменат и ваквите тркала прикажани на раните монети на градот Ихне во Ботијаја (Долно Повардарие), како и оние на кралот Гета на Едонците (во долниот тек на реката Струма) (5 век пр. н. е.) (Т.ХХV: 6).⁵²⁴

3.1.2. Розети на Сонцето, Зората и Цветето на животот

Почнувајќи од архајскиот период па натаму, најраспространети потенцијални идеограми на соларниот и небескиот принцип на пошироката територија на раноантичкиот македонскиот културен простор, вклучувајќи го и нашиот езерски регион, претставуваат „сонцето/свездата“ (Т.ХХVI: 1) и „цветната розета“ (Т.ХХХII: 1). Во суштина се работи за ликовни мотиви составени од истите гореспоменати поединечни

⁵¹⁷ Andrea 1976b, 179, 195, 229 (Tab. XIV: V 122 - 3). За повеќе аналогни предмети со соодветна изворна литература види: Чаусидис 2017, 569-571 (меѓу останатите, авторот го претставува и примерокот од Куч-и-Зи на стр. 568 (Д51: 8), 569).

⁵¹⁸ Најпознат пример од Средниот Балкан е секако „Пајонската свештеничка“ од Марвинци кај Валандово: Митревски 1999.

⁵¹⁹ Kristiansen & Larsson 2005, 298-303.

⁵²⁰ Детално на оваа тема: Чаусидис 2017, 627-631.

⁵²¹ За мозаиците од Олинт: Robinson 1932.

⁵²² Lilibaki-Akamati et al. 2011, 309, 389; Chrysostomou & Chrysostomou 2012, 503, 625 (Т.III: στ.).

⁵²³ Chevalier & Gheerbrant 1990, 686-689.

⁵²⁴ Чаусидис 2017, 619-621.

елементи: централно „крукче“ околу кое радијално се распоредени елементи (овој пат „капковидни“ или „листовидни“) застапени во парен број - од шест, па натаму. Овие „капки“ или „ливчиња“ претставуваат издолжени ликовни елементи кои од едниот крај што е проширен и заоблен постепено се стеснуваат до другиот крај кој е зашилен. Разликата е во тоа што во едната варијанта тие се ориентирани со зашилениот дел нанадвор, алутирајќи на „зраци“ на сонце или на звезда, додека во другата се поставени обратно – нанадвор со заоблениот дел. Притоа, во вториот случај тие алутираат на „ливчиња“ на цвет од некакво главоцветно растение како што се на пример камилицата и паричето, во помала мера на лотосот, или пак на некое сосем трето растение. Нашиот преглед на овие мотиви ќе го започнеме со првиот, односно со таканареченото „сонце/звезда“ и неговите разни симболички аспекти, за потоа да ја разгледаме „цветната розета“, како и една нивна комбинирана варијанта.

Сонце/звезда

Како што се насетува уште од претходните споменувања на мотивот „сонце/звезда“, во академските кругови сè уште не постои консензус за тоа дали се работи за „сонце“ или за „звезда“, иако во современата популарна култура преовладува првото толкување. Кон решавање на оваа дилема секако не придонесуваат наодите, како што е сребрениот диск со златни детали од Аи-Канум во Авганистан, датиран во 3 век пр. н. е., кој ја прикажува божицата Кибела на кочија, влечена од лавови (Т.ХХVI: 2). На овој предмет, посочениот ликовен мотив е прикажан веднаш покрај српеста полумесечина, што значи во улога на звезда, иако веднаш до нив се наоѓа и биста на Богот-Сонце (Хелиос) околу чија глава се изведени идентични „зраци“ како оние на „свездата“.⁵²⁵

Меѓутоа, пред да преминеме кон нашите согледувања за значењето на овој специфичен тип на розетен мотив, мораме да напоменеме дека се работи за симбол кој сè уште е актуелен денес, но во еден изразен политички контекст. Тој беше прикажан на првото државно знаме на независна Република Македонија, а се наоѓа и на неофицијалното знаме на административниот Регион Македонија во Република Грција. Овој ликовен мотив истовремено е прифатен од страна на Македонците како симбол на нивниот етнички и национален идентитет, но и од страна на Грците кои потекнуваат од регионот Македонија како симбол на нивниот регионален идентитет. Поради современата политичка реконтекстуализација на „сонцето/свездата“, во популарната култура неретко му се придава ретроактивно значење како политичка ознака т. е. хералдички грб на античкото Македонско Кралство или поконкретно на македонската кралска кука на Аргеадите. Меѓутоа, во следните неколку страници ќе се обидеме да покажеме дека неговото изворно значење во антиката било пред сè религиско, притоа не исклучувајќи ја можноста за секундарна политичка реинтерпретација. Со цел да избегнеме злоупотреба на нашите зборови во политички цели за некаква историска легитимизација на современите национални идентитети и политички аспирации, прегледот ќе го започнеме со осврт врз

⁵²⁵ Bernard 1970, 339-347; *Ai Khanoum plaque* 2006.

повеќе милениумската застапеност и развој на „сонцето/свездата“ на широкиот географски простор на Блискиот Исток, Источниот Медитеран и Балканот. Дури потоа ќе преминеме кон конкретните примери од потесниот географски простор на Македонија и нашиот езерски регион како негова западна периферија.

Според истражувањата на Е. Митропулу, кон чии заклучоци се надоврзуваат и Н. Шелдаров, В. Лилчиќ и П. Кузман, овој симбол (или негови слични варијанти) најрано се појавиле на Блискиот Исток т. е. во Месопотамија и тоа во 3 милениум пр. н. е.⁵²⁶ Се чини дека таму симболот најрано бил поврзан со божицата Иштар, прикажуван над нејзината глава, која пак се идентификувала со планетата Венера - тогаш перципирана како звезда Вечерница односно звезда Деница (Т. XXVI: 3).⁵²⁷ Во секој случај, предмети со овој симбол ќе бидат продуцирани на Блискиот Исток и во наредните два милениуми (Т. XXVI: 2 - 6; Т. XXVII: 4, 5). Според претходно споменатите автори, мотивот „сонце/свезда“ со капковидни/листовидни зраци, во Егејскиот басен се појавува во 2 милениум пр. н. е., и тоа во рамки на критско-микенскиот културен круг, а на Балканот и неговото непосредно соседство ќе продолжи да се користи и во текот на 1 милениум пр. н. е. За време на повеќе милениумската употреба на овој мотив, и тоа на мошне широк географски простор, можеме да го видиме на керамички и метални садови (Т. XXVII; Т. XXIX: 2), на печати (Т. XXVI: 3, 4, 5), сидни слики (Т. XXX: 1), мозаици (Т. XXIX: 1), накит (Т. XXVIII: 6 - 8), воена опрема (Т. XXIX: 3 - 7), монети (Т. XXIV: 6; Т. XXX: 3 - 6) и разни други предмети. Сепак, според зачестеноста и систематичноста на неговата употреба, овој симбол се здобил со особено значење во рамките на македонскиот културен простор (Т. XXVII: 6; Т. XXVIII; Т. XXIX; Т. XXX: 1, 3 - 6), вклучувајќи го и нашиот езерски регион лоциран во неговите западни делови.

Најраниот приказ на мотив сличен на „сонцето/свездата“ во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион може да се забележи насликан на фрагмент од керамички сад откриен на локалитетот Плаошник во Охрид и датиран во железното време (Т. XXXI: 1).⁵²⁸ Меѓутоа, најраната појава на овој симбол во експлицитна форма во езерскиот регион може да се датира во архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.). Тука мислиме на неколкуте апликации од златна фолија откриени во богатите гробови на Требенишката некропола, кои прикажуваат сонца/свезди со шест или дванаесет зраци (шест поголеми и шест помали распоредени меѓу првиве) (Т. XXXI: 2).⁵²⁹ Приближно од исто време потекнува и една златна апликација со осумкрако сонце/свезда откриена во колективната Гробница 1 од Горна Порта во Охрид (почеток на 5 век пр. н. е.) (Т. XXXI: 3).⁵³⁰ Од следниот век, односно од првата половина на 4 век пр. н. е., потекнува еден златен приврзок откриен во Гробот 150 на островот Голем Град во Преспанското Езеро (Т. XXXI: 5). Се карактеризира со

⁵²⁶ Mitropoulou 1993; Шелдаров и Лилчиќ 1994, 204-207; Кузман 2006.

⁵²⁷ Cook 1914, 577 (Fig. 446); Mitropoulou 1993, 843 (K1).

⁵²⁸ Кипро 2023, 133.

⁵²⁹ Ardjanliev et al. 2018, 238 (cat. no. 21), 241 (cat. no. 30, 31), 246 (cat. no. 41), 249 (cat. no. 49), 254 (cat. no. 60), 255 (cat. no. 63), 263 (cat. no. 79), 264 (cat. no. 80), 265 (cat. no. 83), 320 (cat. no. 213).

⁵³⁰ Кузман 2006, 223, 244 (сл. 42); Кузман и Почуча Кузман 2014, 106 (кат. бр. 104).

испакната глава на лав на предната страна, над која се изведени четири розети во вид на цветови со различна големина. На задната страна е отиснато шеснаесеткрако сонце/свезда впишано во кружно поле. Приврзокот веројатно бил прикачен на ѓердан, комбинаран со стаклени амфоровидни додатоци поставени лево и десно од него.⁵³¹ Во нешто подоцнежено време, т. е. 3 век пр. н. е., истиот мотив бил изведен на надворешната страна од заобленото дно на повеќе примероци релјефни „мегарски чаши“ откриени на Самуиловата тврдина во Охрид и тоа најголемиот дел во еден кружен објект во северниот дел на локалитетот. Бројот на зраци кај сонцето т. е. свездата прикажана на овие садови се движи од осум до шеснаесет (Т.ХХХI: 4).⁵³² Уште една мегарска чаша со овој мотив е пронајдена во Гробот 5 од Требенишко Кале.⁵³³

Како што укажавме претходно, овие наоди не можат да се разгледуваат одвоено од аналогните прикази на сонцето/свездата на разни предмети (садови, сидни слики, мозаици, накит, воена опрема и др.) откриени ширум античко македонскиот културен простор.

Во однос на симболиката на овој симбол до сега се изнесени неколку хипотези кои се однесуваат на неколку аспекти т. е. нивоа на значење. Во рамки на космолошкиот аспект, тој се доведува во врска со утринската свезда Еосфор, вечерната свезда Хеспер, но и со Сонцето и Небото и нивните соодветни божески персонификации.⁵³⁴ Согледан од еден социолошки аспект, тој се интерпретира како симбол на владетелската моќ, дадена од боговите или во потесна смисла, како симбол на македонската кралска куќа. Неговата употреба на воена опрема се оправдува со можната апотропејска функција односно како симбол кој на магиски начин ќе го заштити сопственикот на таа опрема. Кон ваквите интерпретации би можело да се надоврзе и неговото прикажување на монетите исковани во различни градови во Јужна Италија, на Балканот и во Мала Азија.⁵³⁵ Согледан од есхатолошки аспект мотивот на сонцето т. е. свездата се интерпретира како „астрален симбол на вечноста“, „бесмртноста“ и како „извор на животот“ и тоа не само кај древните заедници од Средниот Балкан, туку и кај некои други од поширокиот ареал.⁵³⁶ Всушност, сите овие значења се содржани во едно сосем евидентно почитувањето на Сонцето или подобро речено, на Светлината, во рамките на религијата и воопшто на културата на Античките Македонци.⁵³⁷ Покрај мноштвото предмети од материјалната култура преку кои се манифестирал овој „култ“, не треба да се занемарат ни неговите литературни манифестации. Еден таков пример е легендата за потеклото на македонската кралска куќа запишана од Херодот (5 век пр. н. е.):

„Од Аргос избегале кај Илирите тројца браќа, кои биле потомци на Темен; тоа биле Гаван, Аероп и Пердика... Таму се главиле слуги за плата кај кралот... Кралот, кога слушнал дека зборуваат за плата, покажувајќи

⁵³¹ Битракова-Грозданова 2011, 168-172, 277-279.

⁵³² Кузман 2006.

⁵³³ Битракова-Грозданова 2017, 299 (Т.I - d).

⁵³⁴ Mitropoulou 1993.

⁵³⁵ Mitropoulou 1993; Шелдаров и Лилчиќ 1994, 204-207; Кузман 2006.

⁵³⁶ Кузман 2006; Битракова-Грозданова 2011, 170, 171.

⁵³⁷ Проева 2004, 125-127; Проева 2014, 173, 174.

на она место на подот каде што се спуштале сончевите зраци што влегувале низ оној отвор на покривот низ кој излегувал чадот од куќата, рекол: „Еве ви ја давам платата што ја заслужувате“. Гаван и Аероп, постарите браќа, слушајќи го ова, останале стаписани, а најмладиот рекол вака: „Го примаме, кралу, тоа што ни го даваш“. Притоа со ножот, што случајно го имал кај себе, го заокружил тоа место на куќниот под каде што паѓале зраците. Откако така ги орадил зраците, трипати зацрпал од нив и си ги ставил во пазувите, а потоа тој и неговите браќа заминале“.⁵³⁸

Се чини дека во овој случај, преку „црпењето“ на сончевата светлина, идниот прв македонски крал Пердика всушност ја најавил својата кралска амбиција.

Во овој контекст исто така треба да се спомене и наводот на Максим Тирски (2 век н. е.), кој за соседните Пајонци напишал дека тие: „го слават Хелиос (Сонцето), носејќи лик на пајонскиот Хелиос во вид на мал диск на долга мотка“.⁵³⁹

Мотивот „сонце/свезда“ и Зората

Не би ја исклучиле можноста дека зад прифаќањето и негувањето на сонцето/свездата како еден од најзначајните симболи во античката македонска култура всушност стои некаква феноменолошка причина, односно мистично искуство кое секој човек има потенцијал да го доживее на Пиериското крајбрежје - во срцето на античкото македонско кралство, под светата планина Олимп. Тука мислиме на изгрејсонцето кое од оваа локација, при услови на ведро небо, се гледа на источниот морски хоризонт (Т.XXXIV: 5). Она што го прави ова изгрејсонце поразлично од оние во внатрешноста на Македонија е неговата визуелна незатскриеност т. е. непопреченост од висок релјеф. Поради тоа, ширењето на утринската небеска светлина, од гледна точка на набљудувачот, е поврзана многу подиректно со појавата на сончевиот диск. Односно, во ваквиот случај, небеската и сончевата светлина на ниво на потсвест би биле перципирани како едно и исто. Во другиот случај, каде хоризонтот и изгрејсонцето се затскриени зад планини и високи ридови, светлината преку процесот на расејување привидно му претходи на сончевиот диск. Во такви услови, светлото Небо (сфатено како засебен ентитет) би му претходело на Сонцето (сфатено како друг ентитет) кој доаѓа по него или произлегува од него. Враќајќи се на крајбрежниот случај, ентитетот кој му претходи на Сонцето не е светлото Небо, со кое може да се изедначат, туку Ноќта или пак темниот Океан (можеби и некоја нерасчленета состојба на Хаос). Сметаме дека опишаниот атмосферски феномен, со своите впечатливи оптички обележја, несомнено оставил силни импресии врз потсвеста на локалните жители кои катадневно го гледале како одново се повторува, ја растерува темнината и носи светлина и топлина за сиот жив свет. Сосем извесно, набљудуваната

⁵³⁸ Херодот, *Историја*, VIII, 137 (според македонскиот превод на Наде Проева во Проева 2004, 125).

⁵³⁹ Максим Тирски II, 8 (според македонскиот превод на Наде Проева во Проева 2004, 125). Неколку верзии на превод и детална анализа на овој навод види: Чаусидис 2017, 614-619.

сцена добила и свое соодветно митско-симболичко објаснување, односно толкување, на ниво на свеста. Можеби тоа било сфатено како „раѓањето“ на Сонцето или самиот Бог-Сонце од примордијалните океански води, застапени од некоја макрокосмичка прамајка? Такви митови забележавме во претходното поглавје за симболите на водата, а во нашиот контекст пред сè би бил интересен орфичкиот мит за раѓањето на светлиот Фан, односно небесниот бог Уран од „црнокрилата“ Ноќ - со оглед на популарноста на орфичките традиции во Македонија.⁵⁴⁰ Па дури и утринското руменило би можело да биде интерпретирано како „облеаност во крв“ на Сонцето при неговото „породување“ од морската вода, инаку сфатена како „плодова вода“ од утробата на митската прамајка. Сето ова би соодветствувало на претходно дискутираните традиции за потенцијалното постоење на некаква водна божица со функција на прамајка во културата на среднобалканските народи на железното време и раната антика.

Во овој крајморски контекст треба да ги споменеме и Диоскурите, односно браќата близнаци Кастор и Полукс кои во античко време биле почитувани како заштитници на морепловците. Тука укажуваме на нив бидејќи во античката литература, Диоскурите се поврзувале или идентификувале со ѕвезди. Овие наративи во хеленистичкиот период добиле и своја ликовна манифестација, па така браќата често биле прикажувани со ѕвездести мотиви над нивните глави или пак како фланкираат една централна ѕвезда. Притоа, прикажаните ѕвездести мотиви по својот изглед во голема мера потсетуваат на тука претставеното „сонце/ѕвезда“ од македонската културна сфера. Иако за Диоскурите во ѕвездена форма главно се сметало дека имаат позитивно влијание врз морепловците, помагајќи им да го најдат својот пат до зацртаната дестинација, постојат и случаи во кои се сметало дека тие имаат неповолно влијание врз морепловците т. е. дека можат да предизвикуваат и бродски несреќи. Овој вториот аспект е почесто поврзуван со нивната сестра Елена, чијшто атрибут исто така била ѕвездата. Според одредени мислења, оваа неповолна „ѕвезда“ може да се поврзе и со мистериозниот феномен на „топчеста молња“.⁵⁴¹ Според истражувачите на протоиндоевропската религија, Диоскурите претставуваат една варијанта на митската парадигма за „божеските близнаци - коњаници“, какви што се и индиските Ашвини, литванските Ашвенјаи, германските Алки и други. Овие браќа биле сметани за синови на небескиот бог, а во некои варијанти на митот - нивната задача била да ѝ помагаат на својата сестра Божица на Сонцето, односно Божица на Зората. Имено, тие требало да ја спасат својата сестра од подземјето и во форма на коњи да ја движат нејзината кочија по небескиот свод.⁵⁴²

⁵⁴⁰ За раѓањето на Фан од Ноќта: Kerényi 1951, 16-17; Christopoulos 2010. За раѓањето на Уран од Ноќта според Дервенскиот папирус откриен во Македонија (5. - 4. век пр. н. е.): Meisner 2018, 51-85. За археолошкиот контекст на Дервенскиот папирус: Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 28-30, 148, 149 (A122). За орфичките златни таблички од Македонија: Graf & Johnston 2007, 40-47. За орфичките обреди на македонските жени: Плутарх, *Напоредни животописи, Животот на Александар*, 2.

⁵⁴¹ Cook 1914, 760-775.

⁵⁴² Kristiansen & Larsson 2005, 258-319; West 2007, 186-191.

Споменатата митска парадгима нè насочува кон можноста дека сонцето/свездата застапувала некаква „Божица на Зората“, како индиската Ушаш или древногрчката Еос.⁵⁴³ Таа вообичаено била сметана за ќерка на небесниот бог, па така во оваа категорија на божици може да се смести и Афродита Уранија - родена од морската пена, а зачната од кастрираните гениталии на Уран. Интересно е да се укаже на фактот дека мотивот на „сонце/сведа“ прикажан на монетите ковани од градот Уранопол на Халкидик бил директно поврзуван со Афродита Уранија (Т.ХХХ: 3).⁵⁴⁴ Во овие релации би можела да се вметне и божицата Атена, родена од главата на Севс. Во древномакедонски контекст, „светлата божица“ или „божицата на светлината“ се препознава во теонимот или епитетот Адраја/Ајтрија (*Adraia/Aithria*), како сопруга на богот Дион/Севс. Споменатиот теоним или епитет се доведува во врска со античкомакедонската глоса *adraia* во значење на „светло/јасно небо“. Адраја, односно Ајтрија, се поврзува и со божицата Атена, земајќи го предвид начинот на кој вторава се прикажувала на монетите на македонските кралеви од династијата Антигониди (3 - 2 век пр. н. е.). Имено, кај овие монети, божицата има улога на „громовничка“ која во својата лева рака држи штит, а во десната - шестокрака молња (Т.ХХХ: 4, 5, 6). Во една варијанта на монета кована од Филип V (221 - 179 г. пр. н. е.), на штитот што таа го држи е прикажано „сонце/сведа“ (Т.ХХХ: 4).⁵⁴⁵ Атена со штит со истиот мотив е прикажана и на една атичка ваза од 6 век пр. н. е. (Т.ХХХ: 2).⁵⁴⁶ Неколку монети со Атена прикажана со молња во раката се констатирани и во нашиот езерски регион, како што се на пример четирите монети на кралот Антигон Гонат (283 - 239 г. пр. н. е.) од големата остава откриена кај Хија е Корбит (Hiја е Korbit) во близина на некогашното Маличко Езеро (Т.ХХХ: 6).⁵⁴⁷ На култот кон Атена, но и кон Афродита во езерскиот регион, повторно ќе се навратиме во следната глава.

Важно е да се нагласи дека предложените интерпретативни варијанти би можеле да се надоврзат на постарите традиции, но истовремено и на блискоисточни традиции кои се однесуваат на месопотамската божица Иштар и иранската божица Анахита. Од ликовните прикази на обете божици е евидентна нивната поврзаност со симболот „сонце/сведа“ (Т.ХХVI: 3, 4). Првата од нив се поврзувала со Венера т. е. свездата Деница/Вечерница, но исто така таа била и божица (со небесен предзнак) покровителка на љубовта, сексуалноста и плодноста.⁵⁴⁸ Во оваа насока таа би можела да се доведе во врска со Афродита Уранија, но и со додонската Диона или македонската Адраја/Ајтрија (последнава како сопруга на небесниот бог Дион/Севс).⁵⁴⁹ Со Иштар била поврзувана и

⁵⁴³ За „Божицата на Зората“ во индоевропските митологии: West 2007, 217-237. За „Божицата на Зората“ во палеобалканските култури: Чаусидис 2017, 341-347.

⁵⁴⁴ Lederer 1931.

⁵⁴⁵ За Адраја/Ајтрија: Проева 2004, 105; Проева 2014, 79, 80; Чаусидис 2017, 341-347. За македонските монети со приказ на Атена со молња: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 167, 171, 172, 202.

⁵⁴⁶ *Louvre Amphore* 1998.

⁵⁴⁷ Gjongecaj 1985, 190 (cat. nos. 281-284).

⁵⁴⁸ За Иштар: Black & Green & Rickards 1992, 108, 109.

⁵⁴⁹ За поврзаноста на Афродита Уранија и Диона со Иштар: Kerényi 1951, 67-69.

иранската Анхита, инаку божица на водите, но исто така и божица на плодноста.⁵⁵⁰ Уште една заедничка точка на Иштар и Анахита е лавот кој фигурира како нивни зооморфен застапник. Со лавот и сонцето се поврзувала и египетската божица Секмет (ќерката на Ра), но исто така и претходно споменуваната Тефнут (ќерка на Атум и сестра на Шу) и покрај нејзиното третирање како божица на влажноста.⁵⁵¹

Комбинација на мотивот „сонце/свезда“ со лавот

Потенцијалната поврзаност на „сонцето/свездата“ со лавот, како атрибути на неколкуте споменати божици, е особено интересна за нас поради комбинирањето на овие два мотива и на два предмети од нашиот регион - златната апликација од Гробот VI од Требеништа (6 - 5 век пр. н. е.) б (Т.ХХХII: 2) и приврзокот од Гробот 150 од Голем Град (4 век пр. н. е.) (Т.ХХХI: 5). Во првиот случај се работи за два откришени делови од една иста златна апликација со издолжена форма на чиј долен крај се наоѓа кружно поле со дванаесеткрако „сонце/свезда“ со шест поголеми и шест помали капковидни/листовидни елементи. На горниот крај, пак, се наоѓа поголемо кружно поле во кое се поставени два симетрични лава, ориентирани еден кон друг, но со главите свртени наназад. Кружното поле е обрабено со капковидни т. е. листовидни елементи кои со остриот дел се ориентирани навнатре - алудирајќи повеќе на листови од цветна розета, отколку на зраци од „сонце/свезда“. Двете кружни полиња биле поврзани со флорална низа составена од симетрични редови од „лотосови цветови“ со различна ориентација.⁵⁵² Наодот од островот Голем Град, како што видовме, се состои од лавовска глава со „круна“ од цветни розети на предната страна и кружно поле со шеснаесеткрако „сонце/свезда“ на задната страна (Т.ХХХI: 5).⁵⁵³ Сличен, но малку постар приврзок (5 век пр. н. е.), со лавовска глава и една цветна розета над неа, е откриен во регионот на Западна Пиерија во Централна Македонија (Т.ХХХI: 6).⁵⁵⁴ Ваквите предмети веројатно биле закачени на ѓердан, сличен како оние прикажани околу вратот на женските ликови (веројатно една иста или различни божици?) оформени во вид на три златни бокали од Панаѓуриште во Бугарија (4 век пр. н. е.) (Т.ХХХI: 7).⁵⁵⁵

Парот симетрични лавови од требенишката златна фолија, но и воопшто лавот како животно, имале важно место во иконографијата на македонскиот културен круг во архајскиот и класичниот период. На оваа тема поопширно ќе се осврнеме во едно од следните поглавја, при што тука само ќе споменеме дека резултатите на овој осврт укажуваат на перципирањето на овој животински пар како застапници на „комплементарните сили на дивата природа“ и на „Божицата Мајка-Земја“ како раководителка на „природниот земски поредок“. Земајќи го предвид ова, сметаме дека е

⁵⁵⁰ За Анахита: Malandra 1983, 117-130.

⁵⁵¹ За Секмет и Тефнут: Pinch 2002, 187-189, 195-197; Wilkinson 2003, 181-183.

⁵⁵² Filow 1927, 16; Ardjanliev et al. 2018, 254 (Cat. No. 60).

⁵⁵³ Битракова-Грозданова 2011, 168-172.

⁵⁵⁴ Kottaridi 2013, 51.

⁵⁵⁵ Marazov et al. 1998, 142, 143 (cat. nos. 68, 69, 70).

можна и покомплексна интерпретација на златната фолија од Гробот VI од Требениште (Т.ХХХII: 2). Имено, „сонцето/свездата“ прикажана во долниот дел го претставува „зачетокот“ или „изворот“ на животот, замислено како Сонце кое се „раѓа“ од хоризонтот (површината на морето или на земјата) и/или како Зора која се „раѓа“ од Нокта (па оттука можеби и како „Свезда Деница“). Од овој „никулец“ потоа расте некакво „Дрво на животот“ изразено преку низата од лотосови цветови прикажани бочно и наредени од двете страни на централна вертикална оска.

Сметаме дека, во овој случај, изборот на лотосовиот цвет воопшто не е случаен со оглед на неговата исклучителна симболичка значајност која се базира врз неговите реални особености. Имено, се работи за цвеќе со особено впечатлива радијална форма и впечатливи бои кое расте од вода, поради што во индиската и во египетската митологија се поврзува со категориите „првобитност“, „раѓање“, „бесмртност“, „препородување“, „берикет“ и други позитивни категории со растечки и развоен предзнак.⁵⁵⁶ Изнесени се согледувања дека „цветната розета“ изворно го претставувала токму лотосот, дека потекнува од египетската култура од каде што потоа се проширила надвор од неа, а во тие рамки и на Балканот.⁵⁵⁷ Во некои староегипетски химни наменети за пеење при зазорувањето, богот на сонцето Ра се опишувал како „*златно дете кое произлегува од лотосот*“.⁵⁵⁸

Во секој случај, на врвот од флоралната лента прикажана на златната фолија од Требениште, како кулминација на растечкиот „животороден“ процес (можеби сфатено и како сончев зенит), стои цветната розета која ја содржи „раскошноста“ на сета жива природа и „поредокот“ на комплементарните природни сили - кодирани преку симетричните лавови прикажани во внатрешниот медалјон. Опишаниот процес на растење сметаме дека е изразен и преку димензиите на горното кружно поле - медалјон со двата лава, кое е поголемо од долното кружно поле во кое е впишан мотивот на „сонце/свезда“. Претпоставениот процес би можел да биде дополнително кодиран и преку различната ориентација на капковидните т. е. листовидните радијални елементи кај двата медалјони. Имено, радијалните елементи т. е. зраци на розетата од типот „сонце/свезда“ во долниот медалјон, ориентирани со остриот дел нанадвор, би укажувале на светлината која е посилен во внатрешноста на розетата, отколку на нејзината периферија. Притоа, целата розета е впишана во внатрешноста на медалјонот, односно светлината на „сонцето/свездата“ е „ограничена“ од неговата кружница - можеби сфатена како корупка од јајце или пак плацента. На тој начин, долниот медалјон би можел да кодира дека „животородниот“ процес сè уште се наоѓа во својата почетна точка, односно во „зачетокот“. Од друга страна, пак, радијалните елементи наредени од надворешната страна на горниот медалјон (со парот симетрични лавови) се ориентирани со својот поширок дел нанадвор. Тоа значи дека животворната светлина или енергија која тие ја

⁵⁵⁶ Chevalier & Gheerbrant 1990, 580-582; Cirlot 1990, 193.

⁵⁵⁷ Stieber 2004, 171.

⁵⁵⁸ Pinch 2002, 158.

застапуваат се шири нанадвор и веќе ја надминала граничната кружница на медалјонот кој го застапува „природниот поредок“ (Т.ХХХII: 2). Со оглед на погребниот контекст во кој била откриена опишаната златна фолија, би можеле да претпоставиме дека прикажаната иконографија всушност го кодира или подражава процесот на препородување на покојникот, односно ослободувањето на неговата душа од „стегите“ на физичкиот свет или ограничувањата наметнати од природниот поредок.

Комбинација на мотивот „сонце/свезда“ со цветната розета

Сметаме дека слична идеја како онаа што ја предложивме во погорното поглавје стоела и зад комбинацијата на „сонцето/свездата“ и „цветната розета“ на златното ковчеже од Гробницата II од Вергина (Т.ХХVIII: 1. - 3), во кое веројатно биле положени кремираните останки на македонскиот крал Филип II (4 век пр. н. е.).⁵⁵⁹ На овој предмет, двата мотиви се изведени на неговиот капак, така што „цветот“ се наоѓа во центарот на златното „сонце/свезда“, но малку издигнат над него и во сосем различна, сина, боја (Т.ХХVIII: 1 - 3). Ваквиот приказ би можел да го кодира растот на „цветот“ од центарот на светлосниот симбол, од каде што всушност почнува и целата космичка креација. Уште поконкретно, во овој контекст, иконографијата на ковчежето би го кодирала стремезот за „повторно раѓање“ или „светлата постсмртна судбина“ на македонскиот крал. Мотивот на „сонце/свезда“, но без цветот во средината, стои и на капакот на второто златно ковчеже од истата гробница (Т.ХХVIII: 4, 5), во кое веројатно биле положени останките на Филиповата сопруга Меда.⁵⁶⁰ Мотивот на цвет е прикажан и на бочните сидови на двете ковчежиња (Т.ХХVIII: 3, 5) и тоа мултиплициран – веројатно како симбол на „динамиката на животот“ и магиски поттикнувач на „препородувањето“. Присуството на овие симболи можело да има врска и со чинот на кремирање т. е. намената на двете ковчежиња да служат како сместувалишта за пепелта на двата видни покојници односно нивната „светлосна“ посмртна судбина. Во оваа насока е интересно да се размисли дали во општи рамки е случајно хронолошкото поклопување на појавата и ширењето на мотивот „сонце/свезда“ со ритуалот на спалување кој во текот на архајскиот и класичниот период ќе се прошири низ македонскиот културен простор и нашиот езерски регион како дел од него.

Сметаме дека претпоставената мотивација за комбинирањето на „сонцето/свездата“ и цветните розети на ковчежињата на Филип II и Меда стоело и зад приложувањето на златни фолии со истите симболи во постарите архајски гробови на некрополите во поширокиот македонски културен простор (Вергина, Архонтико, Синдос и други), вклучувајќи ги и оние во нашиот езерски регион. Имено, покрај претходно споменатите наоди на златни фолии со „сонце/свезда“ во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, златни фолии со „цветната розета“ се најдени и во Гробот VI (Т.ХХХII: 2, 4), VII

⁵⁵⁹ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 45 (Fig. 57); Kottaridi 2013, 16, 152.

⁵⁶⁰ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 46 (Fig. 58); Kottaridi 2013, 151, 210.

(Т.ХХХІІ: 3), X и XII од Требениште,⁵⁶¹ како и во Гробовите 132 (Т.ХХХІІ: 1, 5), 167 и колективната Гробница 1 од Горна Порта - Охрид.⁵⁶² Освен на ваквите златни фолии, мотивот „цветна розета“ се прикажувал и на еден тип украсни игли со плочеста кружна глава (вообичаено сребрени), датирани во архајскиот период. Притоа, цветната розета е врежана во кружното поле оформено на темето од нивната глава (Т.ХХХІІІ: 2, 3). Под главата се наоѓале неколку задебелувања, вообичаено три на број, кои според некои истражувачи наводно потсетуваат на афионова чушка или некаков друг плод или семе. Покрај овој, постои уште еден раскошен тип на украсни игли кај кои над плочестата кружна глава со врежана розета се наоѓа и тридимензионално изведен цвет прикажан во фаза на цутење (Т.ХХХІІІ: 1, 4, 5). Примероци на двата типови игли се откриени во гробовите од Требениште (Т.ХХХІІІ: 1, 2) но, во голем број, се констатирани и во некрополите околу Термајскиот Залив (Т.ХХХІІІ: 3 - 5).⁵⁶³

Аксијалноста на овие игли, заедно со просторната позиционираност на растителните мотиви во нивниот горен дел - крунисани со „цветот“, совршено се надоврзуваат на претходно предложените симболички концепти на „раст“, „развој“ и воопшто - „живот“. Во контекст на ова толкување е интересно да се посочи еден тип ромбични епистомии (златни фолии за покривање на устата на покојникот) мошне распространети на македонските некрополи од архајскиот до хеленистичкиот период. Од бројните примероци тука приложуваме два примери, од кои првата златна фолија е пронајдена во Гробот 75 од Синдос (5 век пр. н. е.). Таа прикажува централно поставена „цветна розета“ со по една хоризонтално ориентирана палмета од нејзината лева и десна страна (Т.ХХХІІІ: 7).⁵⁶⁴ Притоа, врвот на палметите е насочен нанадвор, така што се добива впечаток дека тие растат од централната розета. Во вториот случај се работи за златна фолија од Нареш/Неја Филадельфија (5 век пр. н. е.), каде бочно од централната розета се прикажани два лотосови цветови (Т.ХХХІІІ: 8).⁵⁶⁵ Меѓутоа, во овој случај, цветовите се ориентирани навнатре - како да растат кон централно поставената розета. Исто така треба да ги споменеме и петте мали сребрени апликации откриени во тумулот кај Долна Козница во околината на Кустендил во Бугарија (Т.ХХХІІІ: 6). Секоја од нив има тело обликувано во форма на некаков сад, над чија устина се издигнува „цветна розета“ со по девет ливчиња. На дното, пак, се наоѓа лотосов цвет кој се „отвора“ надолу, откривајќи до половина видлива „цветна розета“ помеѓу два странични, нанадвор свиени

⁵⁶¹ Ardjanliev et al. 2018, 256 (cat. no. 64), 263 (cat. no. 79), 265 (cat. no. 83), 306 (cat. no. 174), 318 (cat. no. 205).

⁵⁶² Ardjanliev et al. 2018, 209-223 (Pl.I: 4, 5, 6; Pl.II: 3; Pl.IV: 1), 365 (cat. nos. 334, 335, 336), 367 (cat. nos. 341-363).

⁵⁶³ Tonkova M., Silver and Gold Jewellery from the Late Archaic Princely Graves I–VIII at Trebenishte, In: Ardjanliev et al. 2018, 71-85. Исто така види: Lahtov 1965, 64-69; Соколовска 1997, 42, 43. Католашки преглед на ваквите игли од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 280 (cat. no. 109), 297 (cat. nos. 144, 145), 298 (cat. nos. 147, 149).

⁵⁶⁴ Δεσποινη 2016с, 26, 27 (кат. бр. 19), 418 (цртеж 12), 511 (фото 10), 543 (фото 20). Уште една речиси идентична фолија е откриена во Гробот 113 од Синдос: Δεσποινη 2016с, 27 (кат. бр. 20), 418 (цртеж 13), 543 (фото 21).

⁵⁶⁵ Grammenos 2004, 158. Уште една речиси идентична фолија е откриена во Гробот 96 од Синдос: Δεσποινη 2016с, 27 (кат. бр. 21), 419 (цртеж 14), 543 (фото 22).

листови.⁵⁶⁶ Сметаме дека ваквиот аранжман на ликовните мотиви укажува на „раѓањето“ на розетата и нејзиното издигнување до кулминарачкиот зенит. Притоа, садот може да се третира како замена за некаков женски митски лик во улога на „Божица на вегетацијата“.⁵⁶⁷

Цветната розета и женските митски ликови

Мотивот на „цветната розета“ може да се сретне како атрибут на неколку женски ликови во рамки на медитеранските и блискоисточните култури на стариот век. Таков е случајот со познатата мермерна скулптура на прерано починатата и невенчана девојка Фрасиклеја од Миринус во Источна Атика (Т.ХХХVI: 2 - 4), изработена во нејзина постхумна чест во 6 век пр. н. е.⁵⁶⁸ На нејзината облека се прикажани повеќе „цветни розети“ од претходно опишаниот вид и тоа во комбинација со свастики и меандар, додека на главата таа носи круна од нерасцветани лотоси, при што еден таков држи и во својата лева рака. Затвореноста на лотосовите цветови би требала да го симболизира неисполнетиот потенцијал на прерано починатата девојка. Обичајот на поставувањето на цветна или на растителна круна на главата на починатите, прилично распространет во традициите на античка Грција и Македонија, најверојатно како симбол на „кругот на вечноста“. Во прилог на тоа би оделе и гореспоменатите мислења дека и самата „цветна розета“ го претставува отворениот лотосов цвет гледан одгоре, кој пак, сам по себе, ја симболизира „бесмртноста“ и „повторното раѓање“. Тука треба да се споменат и претпоставките според кои Фрасиклеја, всушност била замислувана исто како што е прикажана и на посочената скулптура – изедначена со некаков идеализиран божески лик и тоа како Персефона - божицата на задгробниот свет, Хестија - божицата на домашното огниште, или пак некоја друга.⁵⁶⁹ Во овој контекст можеме да ја споменеме и релјефната претстава на сииската божица Кубаба од Кархемиш (9 - 8 век пр. н. е.) која носи капа со цветни розети, а во рацете држи огледало и калинка (или пак афионова чушка?) (Т.ХХХVI: 1).⁵⁷⁰ Нејзини животински атрибути се птицата (гулаб?), зајакот, лавот и бикот. Според В. Хаас, тие го идентификуваат карактерот на божицата како: „*господарка на животот, давателка на плодноста и мајка на животните*.“⁵⁷¹ Интересно е да се спомне дека калинката била препознатлив атрибут и на Персефона.

На поврзаноста на „цветната розета“ со женските митски ликови, кои имаат хтонски предзнак укажуваат и златните погребни фолии од Македонија, датирани во архајско време (6 - 5 век пр. н. е.). Имено, постојат неколку примери на вакви фолии од Ајга/Вергина и Архонтико на кои е прикажана „цветна розета“ во чиј центар стои

⁵⁶⁶ Marazov et al. 1998, 108 (cat. no. 23).

⁵⁶⁷ За овој тип на митски ликови: Neumann 1963, 240-267; Чаусидис 2005, 161-163.

⁵⁶⁸ Фотографија од скулптурата: *Phrasikleia Kore* 2019.

⁵⁶⁹ За симболизмот на скулптурата на Фрасиклеја: Svenbro 1993, 8-25; Stieber 2004, 141-178.

⁵⁷⁰ Naumann-Steckner 1983, 30, 292 (kat. nr. 6; Tafel 2: 3).

⁵⁷¹ Haas 1994, 408.

гротескниот лик на Горгона (Т.XXXV: 1, 2).⁵⁷² Со оглед на честата употреба во антиката на Горгонејонот како апотропејски симбол, првата асоцијација за значењето на овие фолии би се однесувала на заштитата на покојникот за време на неговото патување или престој во задгробниот свет. Меѓутоа, таквото значење би можело да биде уште попродлабочено ако се земат предвид согледувањата (детално претставени во наредните глави) дека во архајските култури на Средниот Балкан, Горгона веројатно имала висок статус на некаков божески лик кој господари со животот и смртта. Во древномакедонскиот културен круг евидентно е и постоењето на некаков женски митски лик кој е во општа смисла поврзан со растителниот свет. Како најдиректни докази за тоа можат да се земат четирите женски ликови поставени во аглите на правоаголниот поден мозаик од старата македонска престолнина Ајга (4 век пр. н. е.) (Т.IX: 3; Т.XXXV: 3). Нивните раширени нозе се преобликувани во некакви извиени растителни мотиви, додека пак од нивното меѓуножје се појавуваат три црвено обоени ликовни елементи кои асоцираат на ливчињата што го составуваат мотивот на „цветната розета“ (Т.XXXV: 3). Всушност, една таква розета е прикажана во самиот центар на мозаикот, од која на сите страни се шири симетричен аранжман од разни растителни мотиви (Т.IX: 3).⁵⁷³ Уште еден женски лик тесно поврзан со вегетацијата може да се препознае на сидните слики во една гробница во Ајнеја на Халкидик (4 век пр. н. е.). Во овој случај, прикажана е само главата на женскиот лик, бочно, од која се шират разни растителни мотиви кои се чини како да растат од нејзиниот грб и рамена (Т.XXXV: 4).⁵⁷⁴ Митските претстави за некаков женски митски лик кој ја „раѓа“ земската вегетација можеме да го согледаме и посредно, преку примери во кои самиот тој се трансформира во палмета која притоа, сепак, ги задржува своите општи антропоморфни контури. Притоа, во просторот што би го претставувало „меѓуножјето“ на таквата фитоантропоморфна фигура е прикажан лотосов цвет - веројатно како симбол на „новиот живот“ кој таа го „раѓа“. Вакви примери, меѓу другото, можат да се препознаат на еден теракотен антефикс од Ајга (5 век пр. н. е.) (Т.XXXV: 5),⁵⁷⁵ како и во рамки на сликаната претстава на сводот од преткомората на „Гробницата на палметите“ во Лефкадија кај Негуш (3 век пр. н. е.) (Т.XXXV: 6).⁵⁷⁶

Комбинирана розета

Уште еден интересен момент поврзан со „цветната розета“ може да се види на една од златните фолии со Горгонејон, откриена во Гробот 795А во Архонтико (6 век пр. н. е.). Во овој случај, од двете страни на розетата е прикажана по една дополнителна розета чии капковидни т. е. листовидни елементи се наредени радијално, но насочени обратно. Имено, четири капковидни/листовидни елементи, поставени под прав агол во крстеста форма, се насочени со остриот дел нанадвор. Во аглите помеѓу нив, пак, се распоредени

⁵⁷² Од Ајга/Вергина: Kottaridi 2013, 168, 175. Од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 307, 385.

⁵⁷³ Andronicos 1964; Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 18-23 (Figs. 13, 14); Kottaridi 2013, 230-233.

⁵⁷⁴ Grammenos 2004, 200-207.

⁵⁷⁵ Kottaridi 2013, 203 (без посоченото толкување).

⁵⁷⁶ Gorzelany 2019, 67 (Fig. 37).

по три капковидни/листовидни елементи кои нанадвор се насочени со својот широк и заоблен дел (Т.ХХХV: 2).⁵⁷⁷ Следствено на тоа, може да се заклучи дека ваквите розети претставуваат комбинација на „сонцето/свездата“ и „цветната розета“, укажувајќи на нивната симболичка сродност и обединетост во некаква комбинирана митско-религиска концепција. Врз основа на гореизнесените претпоставки, ваквата „комбинирана розета“ би можела да ги симболизира двете фази (почеток и крај) на еден ист „животороден“ процес или пак некаква нивна меѓуфаза. Потврда на тоа би можела да се побара во иконографијата на правоаголната златна фолија со карактер на погребна маска од Гробот 280 од Архонтико (6 век пр. н. е.) (Т.ХХХIV: 1, 2).⁵⁷⁸ Во долната половина на оваа фолија, од двете страни на отворот наменет за носот и устата на покојникот, оддолу кон горе се распоредени по три розети: „сонце/свезда“, па „комбинирана розета“ и на крајот - „цветна розета“ - одразувајќи ги трите скалила во „животородниот“ процес, односно процесот на „препородување“ на покојникот (Т.ХХХIV: 2). Над овие две низи од по три различни розети, во горната половина на фолијата каде што требало да бидат очите и челото на покојникот, се наоѓа една голема и раскошна „цветна розета“ која веројатно го кодира врвниот стадиум во тој процес - „новиот живот“ (Т.ХХХIV: 1). Други „комбинирани розети“ во единечна форма се прикажани и на помалите златни фолии од Гробовите 443 и 738 од Архонтико, наменети за покривање на устата на покојниците (Т.ХХХIV: 4).⁵⁷⁹ Комбинирана розета може да се сретне и на повеќе фолии од Синдос, како оние приложени во Гробовите 22, 24, 82B, 59 и 115 (6 - 5 век пр. н. е.) (пример: Т.ХХХIV: 3).⁵⁸⁰ Во нашиот езерски регион, комбинирана розета има на една златна апликација од Гробница 1 кај Горна Porta во Охрид (Т.ХХХI: 3).⁵⁸¹

Интересно е што вакви „комбинирани розети“ се присутни и на Блискиот Исток - потенцијалното извориште на овие симболи. Притоа, можеме да укажеме на две метални чинии од Персија, една златна и друга сребрена, датирани во периодот на 5 и 4 век пр. н. е., на чие дно е изведена релјефна претстава на ваков мотив (Т.ХХVII: 4, 5).⁵⁸² Притоа, кај двата примероци, во првата концентрична зона (броејќи од центарот) се наоѓаат радијалните елементи со остриот дел насочен нанадвор, додека во следната втора зона - со проширениот дел нанадвор. Ваквиот распоред соодветствува на нашето толкување за примарноста на „сонцето/свездата“ во растечкиот „животороден“ процес, која, во крајната фаза се развива во „цветна розета“. Интересно е што во случајот со златната чинија, која е дел од познатото депо од Оксус, во втората зона, помеѓу „листовите“ на „цветната розета“, се наоѓаат шест парови симетрични лавови застанати на задните нозе (Т.ХХVII: 5). Ова е

⁵⁷⁷ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 307, 385.

⁵⁷⁸ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 376.

⁵⁷⁹ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 320, 374.

⁵⁸⁰ Δεσποίνη 2016с, 27 (кат. бр. 22), 28 (кат. бр. 23, 24), 51 (кат. бр. 65), 52 (кат. бр. 66), 419 (цртежи 15, 16, 17), 424 (цртеж 36), 425 (цртеж 37), 513 (фото 12).

⁵⁸¹ Кузман 2006, 223, 244 (сл. 42); Кузман и Почуча Кузман 2014, 106 (кат. бр. 104).

⁵⁸² За златната чинија: Dalton 1905, 82, 83 (No. 18); Curtis & Tallis 2005, 113 (No. 100); *Oxus Treasure Bowl* 2022. За сребрената: Curtis & Tallis 2005, 114 (cat. no. 102).

уште еден пример на комбинирање на лавот со двете видови розети, аналоген на оние од издолжената фолија од Требениште и приврзокот од Голем Град.

Розетите и цикличноста на постоењето

Сметаме дека би било погрешно во однос на гореописаниот „животороден“ процес да се размислува исклучиво низ призмата на линеарното време, односно како нешто што има конечен крај и завршува со „зенитот“. Компаративните истражувања на архаичните религии покажуваат тенденција за сфаќање на времето како циклично, односно повторливо - нешто што М. Елијаде го нарекува „Митот за вечното враќање“.⁵⁸³ На ваквиот концепт укажавме и претходно, на пример при претставувањето на Уроборосот. Впрочем, и самото Сонце по зенитот мора да зајде, за другиот ден повторно да изгрее. Во египетските митови токму овој атмосферски феномен е одразен во споменатиот мит за препородувањето на богот Ра, кој ја создал божицата Хатор со цел, преку неа самиот да се препороди.⁵⁸⁴ Не смееме притоа да го заборавиме ни коментарот на Сократ во Платоновият дијалог „Фајдон“, дека: „... *живите се произлезени од мртвите, исто колку што и мртвите од живите*“.⁵⁸⁵ Сметаме дека без овој цикличен аспект би било бесцелно приложувањето на златните фолии (со соодветната иконографија) во архајските погребувања ширум македонскиот културен простор. Притоа, кружната форма на „сонцето/свезда“ и на „цветната розета“ не е тука присутна само за да го кодира таквиот облик на овие елементи, туку да ја кодира и цикличноста што тие ја остваруваат и симболизираат. Па така, доколку претходно заклучивме дека „сонцето/свездата“ го претставува „зиготот“ од кој потоа се развива „животот“ и „природниот поредок“ изразени преку „цветната розета“ и концептот на цикличноста, тогаш би следело и обратното - дека новото „сонце/свезда“ се раѓа од „цветната розета“. Според овој космолошки модел, во истиот „циклус на препородување“ требало да се вклучат и покојниците на чии тела биле ставени овие фолии.

Навраќајќи се на издолжената фолија од Гробот VI од Требениште (Т.ХХХII: 2) и гледајќи на неа од обратна перспектива, тогаш долното „сонце/свезда“ би можело да се интерпретира како произлезено од горната „цветна розета со симетричните лавови“ - особено доколку првиот елемент го идентификуваме со младиот „Бог-Сонце“, а вториот со „Божицата-Мајка Земја“. Нивната просторна поставеност, во овој случај, би соодветствувала на аналогниот распоред на овие елементи за време на вообичаениот чин на породување во рамки на архаичните култури за време на кој родилката се пораѓа во стоечка или полустоечка положба односно се наоѓа над плодот. Во прилог на ова може да се посочат бројни примери на ликовни претстави од различни културни средини кај кои, под гениталиите на некоја женска фигура, т. е. помеѓу нејзините расчекорени нозе е прикажана човечка глава или помала човечка фигура која, очигледно, оттаму се „спушта“,

⁵⁸³ Елијаде 2007.

⁵⁸⁴ За Ра, Хатор и соларниот циклус: Pinch 2002, 91-93, 137-139, 182-185; Wilkinson 2003, 139-145, 205-209.

⁵⁸⁵ Платон, *Фајдон*, 72a (според англискиот превод на Harold North Fowler, 1966).

т. е. раѓа.⁵⁸⁶ Сето ова може да се спореди и со веќе споменатите ликовни претстави на антропо-фитоморфна фигура (жена со нозе метаморфозирани во растенија или палмета со антропоморфни контури), помеѓу чии долни екстремитети е прикажана розета (во улога на зрачест диск?) или лотосов цвет (Т.XXXV: 3, 5, 6). Ако го прифатиме честото симболичко изедначување на жената со садот, тогаш во овие релации можеме да ги вклучиме и минијатурните сребрени апликации од Кустендил (Т.XXXIII: 6). Но, на митскиот лик на „Родилката“, како што ја нарекува Н. Чаусидис, ќе се навратиме повторно и подетално во следната глава на овој труд, во кое ќе ги заокружиме и дополнително аргументираме овие толкувања. Тука би укажале на уште една потенцијална можност, според која 28-те ливчиња од кои е составена горната „цветна розета“ од издолжената фолија од Гробот VI од Требениште (Т.XXXII: 2) би го кодирале бројот на денови во лунарниот месец – основниот нумерички модул содржан во процесите на раѓањето на човекот (менструалниот циклус и циклусот на созревање на плодот во утробата на жената). Во рамки на овој лунарен контекст, на прикажаните „Родилки“ може да им се припише карактерот на „Нокта“ која, на пример, во орфичките традиции го раѓа светлиот бог Фан или пак небесниот Уран.⁵⁸⁷ Во однос на низата од лотосови цветови која ги поврзува „цветната розета“ и „сонцето/свездата“, повторно би потсетиле на староегипетски химни наменети за пеење при зазорувањето, во кои сончевиот бог Ра се опишувал како „*златно дете кое произлегува од лотосот*“.⁵⁸⁸ Како аргумент во прилог на симболичката поврзаност меѓу Сонцето и лотосовиот цвет може да се приложи и еден керамички сад од Агија Параскеви кај Солун (6 век пр. н. е.), во чија внатрешност е насликан иконографски аранжман на централно поставена „сонце/свезда“ (со два прекрстени крстовидни мотиви на средината) околу која, покрај работ на садот, тече континуиран фриз од наизменично поставени лотосови цветови и кружни мотиви во вид на „тркалца“ (Т.XXIX: 2).⁵⁸⁹

Се чини дека сликата за цикличноста на „животородниот“ процес стоела во основата на иконографијата на златните архајски фолии од Македонија. Во прилог на тоа оди и полукружниот надградник од Гробот VII од Требениште (Т.XXXII: 3).⁵⁹⁰ На површина на овој уникатен примерок, без разлика дали би тргнале од лево или од десно, се распоредени истите мотиви како кај претходно анализираните предмети: низа од лотоси - „сонце/свезда“ - голема „цветна розета“ - мала „цветна розета“ - медалјон со симетрични лавови - мала „цветна розета“ - голема „цветна розета“ - „сонце/свезда“ - низа од лотоси. Фактот што оваа низа започнува и завршува на ист начин, би можеле да се стави во релација со следниот изказ на античкиот филозоф Хераклит (6 - 5 век пр. н. е.): „*Заедно се почетокот и крајот на работ на кругот*“.⁵⁹¹ Ако земеме предвид дека опишаниот

⁵⁸⁶ Чаусидис 1994, 213-256; Чаусидис 2005, 135-137.

⁵⁸⁷ За раѓањето на Фан од Нокта: Kerényi 1951, 16-17; Christopoulos 2010. За раѓањето на Уран од Нокта, според Дервенскиот папирус откриен во Македонија: Meisner 2018, 51-85.

⁵⁸⁸ Pinch 2002, 158.

⁵⁸⁹ Grammenos 2004, 119.

⁵⁹⁰ Filow 1927, 14-16; Ardanliev et al. 2018, 263 (Cat. No. 79).

⁵⁹¹ Хераклит, фрагмент 103 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, *Претсократовци*, Скопје 2016).

надградник стоел под вратот на покојникот, тогаш би било можно кругот што го навестуваат посочените мотиви, всушност да го затворала неговата глава што, воедно, би значело навестување и магиски поттик на неговото препородување.

Лотосов цвет

Додека ги разгледувавме разните розети во древномакедонската културна сфера, во повеќе наврати се соочивме и со мотивот на „лотосов цвет“. Овој дел е наменет како дополнително објаснување за класификацијата и употребата на посочениот термин во претходните поглавја и неговата релација со другите цветни мотиви.

Според некои мислења, самата „цветна розета“ може да се идентификува како дводимензионален приказ на отворен лотосов цвет гледан од горе, пред сè во рамки на древноегипетската култура како претпоставено извориште на овој симбол.⁵⁹² Меѓутоа, мора да се забележат две клучни разлики помеѓу цветната розета и лотосовиот цвет гледан од горе, а тоа е формата и распоредот на нивните ливчиња. Имено, кај лотосот, краевите на ливчињата се зашилени, додека пак кај повеќето цветни розети, особено оние од древномакедонскиот културен круг - нивните краеве се заоблени. Притоа, во распоредот на лотосовите ливчиња се јавува преклопување, какво што го немаме кај типичните цветни розети. Затоа претходно истакнавме дека цветната розета повеќе нè асоцира на некое главоцветно растение како камилицата (*Matricaria chamomilla*) или паричето (*Bellis perennis*), отколку на вистински лотосов цвет (*Nelumbo nucifera* или друг член на родот *Nymphaea*). Сепак, сметаме дека не треба категорично да се исклучи потенцијалот за симболичко изедначување или интерференција помеѓу овие различни видови на цветови, затоа што во суштина тие ја одразуваат истата категорија на „отворен цвет“ во преносно значење на „животна раскошност“ т. е. „исполнето со живот“.

Се чини дека идентификацијата на некој цвет како „лотосов“ е посигурно кога се работи за бочна претстава на цветна чашка составена од најмалку три основни елементи кои „растат“ од една иста појдовна точка - две странично закосени ливчиња и уште едно помеѓу нив кое се издигнува вертикално. Секако, постојат разни стилизирани варијатни во кои страничните ливчиња се издолжени и свиени спирално, средното ливче е проширено, заоблено или расчленето на повеќе потенки сегменти, основните три ливчиња се надополнети со уште неколку ливчиња помеѓу нив и слични варијации.⁵⁹³ Сметаме дека ваквите ликовни претстави на цветови во суштина го одразуваат процесот на „отворање“, сфатен како „ослободување на животниот потенцијал“. Впрочем, бочната претстава на цветна чашка во момент на отворање може да се третира како неопходна предфаза во достигнувањето на „полниот животен потенцијал“ застапен од отворениот цвет. Овој процес потоа може секундарно да се изедначи или да стапи во симболичка интерференција со секој сличен процес во природата, како на пример соларниот циклус. Да потсетиме, токму една таква функција му доделивме на низата од лотосови цветови

⁵⁹² Goodyear 1891, 90-107, 149-153; Stieber 2004, 145.

⁵⁹³ За разните начини на претставување лотосови цветови: Goodyear 1891.

прикажана на издолжената златна фолија од Гробот VI во Требениште, којашто ги поврзува двата медалјони на краевите од апликацијата (едниот со „сонце/свезда“, а другиот во форма на цветната розета со пар симетрични лавови во внатрешноста).

На крајот од овој дел, треба да наведеме уште неколку предмети од нашиот езерски регион на коишто се прикажани мотиви што може да се сместат во генералната категорија „лотосови цветови“, а претходно не беа споменати. Еден од нив е бронзениот прстен од Гробот 146 од островот Голем Град (прва половина на 4 век пр. н. е.) (Т.ХХХVI: 5), како и златниот прстен од Старата чаршија во Охрид (датиран во хеленистичкиот период) (Т.ХХХVI: 6). И во двата случаи, на главата од прстенот е прикажан цвет од бочна перспектива којшто В. Битракова-Грозданова го означува како „лотосов“.⁵⁹⁴ Исто така, на повеќе релјефни чаши од хеленистичкиот период (3 - 2 век пр. н. е.) откриени на локалитетите во Охридскиот Регион се претставени отворени цветови кои споменатата авторка исто така ги идентификува како „лотосови“ (Т.ХХХVI: 7). Иако сличноста на овие последните со реалниот лотосов цвет е дискутабилна, не е исклучено дека тие носеле некако космичко или поконкретно соларно значење со оглед на тоа дека ја заземаат истата позиција (на дното од садот) каде што на други такви садови од овој регион се прикажувало „сонцето/свездата“ (Т.ХХХI: 4).⁵⁹⁵ Во секој случај, овие наоди би можеле да укажуваат на траењето на посочените симболички значења на лотосот (и сличните цветни мотиви) од архајскиот, па сè до хеленистичкиот период.

3.1.3. Македонскиот штит, вртешката и кругот на вечноста

На предната страна на монетите ковани од градот Лихнид (денешен Охрид) во 2 век пр. н. е. се наоѓа приказ на таканаречениот „македонски штит“ (Т.ХХХVII: 1). Се работи на иконографски аранжман со општ кружен облик којшто најчесто бил прикажуван на штитовите на античката македонска војска, од каде му доаѓа и името, но и на монетите на македонските кралеви. Во средината на овој аранжман се наоѓа централен кружен простор, ограничен со две концентрични кружници, во кои е прикажуван некаков очигледно мошне важен мотив. Најчесто тоа е „сонце/свезда“, но во некои случаи и „вртешка“ (розета со свиени краци), шестокрака „молња“, монограм на кралот или на некоја административна област, па дури и глава на некое божество или на самиот владетел. Распоредени во круг околу овој централен мотив, крај работ на штитот се прикажани повеќе помали кружни, полукружни или полуелиптични сегменти составени од две до три концентрични линии во чија средина исто така се наоѓа кружче, „сонце/свезда“ или „вртешка“, но со помали димензии од онаа во центарот на штитот.

Ваквиот иконографски аранжман бил присутен и на бронзените оплати од некои вистински воени штитови (зачувани во фрагменти), како што се оние од Бонче во

⁵⁹⁴ За прстенот од Голем Град: Битракова-Грозданова 2011, 173, 174 (Н-51), 273, 274 (Н-51). За прстенот од Охрид: Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 43 (кат. бр. XXVII), 49, 50. Од друга страна, П. Кузман и Н. Почуча Кузман на прстенот од Охрид препознаваат „роза“: Кузман и Почуча Кузман 2014, 233 (кат. бр. 319).

⁵⁹⁵ Битракова-Грозданова 2017, 293-302. Спореди со примероците кај Кузман 2006.

Пелагонија (Т.ХХХХ: 4, 5), Додона во Епир (Т.ХХХХ: 6, 7) и Нови Град (Вегора) во Еордаја (Т.ХХХХ: 3) - сите од 3 век пр. н. е.⁵⁹⁶ Еден штит со ваков дизајн можеме да забележиме и меѓу групата македонски војни насликани на фасадата од сиданата Гробница III кај „Свети Атанасиј“ близу Солун (4 век пр. н. е.) (Т.ХХХХ: 1).⁵⁹⁷ Истото важи и за мермерниот надгробен споменик на „Зоилос, син на Исхолаос“, од локалитетот Исар, Марвинци кај Валандово, во чија ниша е релјефно прикажан воин со копје и македонски штит застанат покрај олтар и змија (2 век пр. н. е.) (Т.ХХХХХ: 4).⁵⁹⁸ На монетите на македонските кралеви, оваа композиција за првпат се среќава на една бронзена емисија на Александар III Велики (4 век пр. н. е.) (Т.ХХХХХ: 2).⁵⁹⁹ Меѓутоа, далеку почесто започнува да се прикажува на монетите ковани од неговите наследници, пред сè на оние од новата династија на Антигонидите (3 - 2 век пр. н. е.) (Т.ХХХХХ: 3).⁶⁰⁰ Мотивот на „македонски штит“ се прикажувал и на автономните монети од 2 век пр. н. е. на областите Амфакситида (со ковница во Тесалоника), Ботијаја (со ковница во Пела), Едонија (со ковница во Амфипол) и градот Лихнид (Т.ХХХХХ: 1).⁶⁰¹ Ќе биде прикажуван и на монетите на епирскиот крал Пир (3 век пр. н. е.), но и на илирскиот крал Гентиј, ковани во Скодра (2 век пр. н. е.).⁶⁰² Македонскиот штит како ликовен мотив може да се евидентира и на дното од некои калапени релјефни садови, како што е оној од локалитетот Вардарски Рид (античка Гортинија) кај Гевгелија (2 - 1 век пр. н. е.) (Т.ХХХХХ: 8).⁶⁰³ Од посочените примери е евидентно дека ликовните претстави на „македонскиот штит“ биле особено популарни во иконографското милје на Средниот Балкан и тоа од смртта на Александар III Велики до освојувачкиот поход на Римјаните т. е. од крајот на 4 до 2 век пр. н. е. Но, самиот концепт на централен кружен мотив околу кој се наредени други помали кружни или елипсести елементи се среќава уште на златните погребни фолии од архајскиот период, како што се примерите од Гробовите 279 и 587 од Архонтико и Гробот 104 од Синдос (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.ХХХХХ: 5, 6).⁶⁰⁴ Истиот мотив е всушност присутен и на бронзениот шлем од Гробот VIII во Требениште кај Охрид (Т.ХХХХХ: 7).⁶⁰⁵ Во оваа насока е интересно уште еднаш да се спомне и сликаната декорација на керамичкиот сад од Агија Параскеви (6 век пр. н. е.) (Т.ХХХХ: 2).⁶⁰⁶

⁵⁹⁶ За штитотод Бонче: Bitrakova-Grozdanova 2007; Темелкоски и Жуел 2007; *Македонски штит 2020*. За штитот од Нови Град (Вегора): Adam-Veleni 2000, 19-21 (Pl. 1, Fig. 2). За штитот од Додона: Dakaris 1993, 15, 19 (Fig. 13); Chapinal-Heras 2021, 82. Фрагменти од бронзената оплата на уште еден сличен штит се изложени во Археолошкиот музеј во Дион (26.10.2024).

⁵⁹⁷ Grammenos 2004, 310; Gorzelany 2019, 55 (Fig. 26), 62.

⁵⁹⁸ Битракова-Грозданова 1987, 119, 120, Т. II-2.

⁵⁹⁹ Шелдаров и Лилчиќ 1994, 150.

⁶⁰⁰ Шелдаров и Лилчиќ 1994, 156-185.

⁶⁰¹ Шелдаров и Лилчиќ 1994, 179-184.

⁶⁰² За монетите на Пир од Епир: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 166. За монетите на Гентиј и градот Скодра: Islami 1972; Шелдаров и Лилчиќ 1994, 208.

⁶⁰³ Blaževska 2006.

⁶⁰⁴ Од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 374, 383, 387. Од Синдос: Δεσποινη 2016с, 25 (кат. бр. 15), 417 (цртеж 9), 542 (фото 17).

⁶⁰⁵ Вулић 1932, 28, сл. 55-56; Ardjanliev et al. 2018, 276 (cat. no. 104).

⁶⁰⁶ Grammenos 2004, 119.

Од досега откриените предмети, најстарите претстави на „македонскиот штит“ во нашиот езерски регион потекнуваат од 3 век пр. н. е. Најинтересен наод со овој мотив е секако посребрената железна појасна тока откриена во монументалната Гробница 3 кај Долно Селце. На предметот е прикажана борба помеѓу војни кои држат штитови со посочениот мотив (Т.ХХХVIII: 1 - 3).⁶⁰⁷ На фасадата од истата гробница се наоѓа и релјефна претстава во облик на „македонски штит“, чиј дизајн е сочуван во траги меѓу кои се распознава еден од полукружните мотиви кои биле распоредени кај работ на штитот. Во центарот на зачуваниот полукружен сегмент е прикажана свастика со четири заоблени краци (Т.ХХХVIII: 4).⁶⁰⁸ На Самуиловата тврдина во Охрид е откриен еден керамички тег со пирамидална форма и еден керамички печат на кои е отисната стилизирана верзија на „македонскиот штит“ (Т.ХХХVIII: 5, 6).⁶⁰⁹ Но, најбројни примери со овој мотив се секако монетите со сигнатура на Лихнид, ковани во 3 век пр. н. е., а откриени во античките слоеви на Охрид и другите локалитети во регионот (Т.ХХХVII: 1; Т.ХХХVIII: 9). Во средиштето на штитот прикажан на аверсот од овие е поставена „свезда/розета“ со назначен центар и четири или шест свиени краци околу него. Овој мотив обично се именува со грчкиот термин „стровилос“ или на македонски - „вртлог/вртешка“. Оваа „вртешка“ е потоа окружена со две концентрични кружници, а околу вака оформениот „медалјон“, покрај работ на монетата, во круг се наредени шесте полукружни сегменти составени од две концентрични линии во чиј центар се наоѓа крукче аналогно на она во центарот на средишниот „медалјон“. Во просторот помеѓу полукружните сегменти се прикажани и други такви крукчиња, групирани во парови. На реверсот од монетите е прикажан преден или заден дел на брод („кораб“/„лаѓа“/„галија“), над и под кој, во два реда, е испишано името на градот "ΛΥΧΝΙ/ΔΙΩΝ".⁶¹⁰ Според дизајнот на аверсот и реверсот, монетите на Лихнид се речиси идентични со некои од синхроните автономни емисии ковани во македонските области Едонија (со ковница во Амфипол) и Ботијаја (со ковница во Пела), при што единствена разлика е нивната административна сигнатура.⁶¹¹

Мотивот на „вртешка“ се јавува и самостојно, надвор од контекстот на „македонскиот штит“, на пример, на дното од релјефно - калапени керамички чаши од Дебој, Охрид и Долно Селце, датирани во хеленистичкиот период. На примерокот од Гробот 22 од некрополата кај Дебој (Т.ХХХVIII: 10), околу неа е изведена сцена со „шумски амбиент“ составен од шематски прикази на животински фигури во движење, меѓу кои, според В. Битракова-Грозданова, може да се препознаат елени, зајаци и лисици.⁶¹² Со оглед на небеската симболика на „вртешката“ (види натаму), не би требало да се исклучи можноста дека се работи за претстава на некаков зодијак. Примерокот од

⁶⁰⁷ Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1985, 169, T. LXIX-5; Ceka 1988, 372, 373 (No. 284); Jovanović 1989; Проева 2009; Castiglioni 2010, 88-95.

⁶⁰⁸ Ceka 1972, 162-165, Tab. XI, Tab. XII-a.

⁶⁰⁹ Кузман 2006, 220, 243 (Сл. 27, 28); Кузман и Димитрова 2010, 67.

⁶¹⁰ Битракова-Грозданова 1973; Битракова-Грозданова 2017, 413-420; Кузман 2006, 221-222; Размовска-Бачевска 2016.

⁶¹¹ Едонија: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 180 (тип бр. 3). Ботијаја: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 182 (тип бр. 1).

⁶¹² Битракова-Грозданова 2017, 294, 295 (Т.І-b).

Долно Селце е значително фрагментиран (Т.XXXVIII: 7), па освен „вртешката“ на дното, не може со сигурност да се идентификуваат мотивите што ја опкружувале.⁶¹³ Мотивот на „вртешка“ може да се забележи и на еден фрагмент од керамички питос откриен во Поградец (Т.XXXVIII: 8).⁶¹⁴

Врз основа на прикажаните ликовни елементи како што е „сонцето/свездата“, „молњата“ и „вртешката“, но и врз основа на општата кружна форма и распоредот на овие елементи, се чини дека мотивот на „македонски штит“ носел некаква космолошка и тоа можеби поконкретно – небеска симболика. До ваков заклучок доаѓа и К. Лиампи во својата студија за „македонскиот штит“ како претстава на „свезденото небо“, на што се надоврзува и П. Кузман во однос на лихридските примери („небо со главна и споредни ѕвезди“).⁶¹⁵ Во прилог на потенцијалната космолошка симболика на овие предмети би одел споменатиот опис на Хомер (во „Илијада“) на Ахиловиот штит ископан од богот - ковач Хефест кој бил со кружна форма и поделен на неколку концентрични зони кои всушност ги кодирале зоните на вселената. Да потсетиме уште еднаш дека во неговиот центар било преставено небото (т. е. „горниот свет“) означено преку Сонцето, Месечината и ѕвездите, додека околу нив, во следната зона, биле поставени сцени од животот на луѓето (град во мир, град во војна, земјоделски и сточарски активности и празнични прослави) – кои веројатно го кодирале „средниот свет“, односно Земјата. Во последната зона, кај работ на штитот (околу Земјата), била претставена космичката река Океан.⁶¹⁶ Евидентно е дека на македонските штитови во преден план било ставено Небото, со централната ѕвезда (Поларна ѕвезда?) во улога на „космички стожер“ околу кој се вртат останатите ѕвезди, како и другите небески тела. Ваквиот динамички аспект на небото всушност е мошне чест во рамки на митските претстави на вселената, главно изразен преку концептот на мултиплицирањето на одредени ликовни мотиви (симболи на небеските тела) и нивното кружно распоредување околу назначениот центар на композицијата.⁶¹⁷

Ваквото ротационо движење е најизразено кај оние „македонски штитови“ чиј централен мотив е розета со свиени краци, позната како „стровилос“ или „вртешка“. Во суштина се работи за варијанта на свастика, со вообичаено четири или шест краци кои се така распоредени околу централна точка што оддаваат перцепција на „вртење“. Ликовни мотиви со слична или идентична форма можат да се сретнат во разни културни средини ширум светот, што го определува овој симбол како „архетипски“.⁶¹⁸ Во прилог на таквиот карактер оди неговото присуство во две култури кои се сосем оддалечени во географска и во хронолошка смисла. Од една страна тоа е бронзенodobната култура на Египет (20 - 19 век пр. н. е.) (Т.XXXIX: 1), а од друга страна станува збор за доцножелезodobната

⁶¹³ Ceka 1972, 156, 184 (Tab. VI, 9).

⁶¹⁴ Anamali 1979, 218, 253 (Tab. XIV, 9).

⁶¹⁵ Liampi 1998; Кузман 2006.

⁶¹⁶ Хомер, *Илијада*, 18.478–608; Aujac & Harley & Woodward 1987.

⁶¹⁷ За ваквите митски претстави со бројни примери: Чаусидис 2005, 327-372; Чаусидис 2007; Чаусидис 2008b; Чаусидис 2017, 596-611.

⁶¹⁸ Baldwin 1915, 118-171.

култура на Скандинавија (5 - 7 век н. е.) (Т.ХХХИХ: 2).⁶¹⁹ Овие примери се доволен поттик за внимателно и критичко преиспитување на ставовите на истражувачите кои потеклото на розетата со свиени краци во рамките на древнохеленскиот културен круг главно го поврзуваат со областа Ликија во Мала Азија. Знак сличен на тука прикажаните, но со три или четири свиени краци, се прикажувал на ликиските монети ковани во 5 и 4 век пр. н. е., меѓу кои има и варијанти чии краци се метаморфозирани во глави на петли, лебеди, па дури и на змии (Т.ХХХИХ: 3). Вниманието на истражувачите особено го привлечеле трикраките варијанти („трискелион“) и тоа пред сè онаа во која тие се метаморфозирани во три човечки нозе (Т.ХХХИХ: 4).⁶²⁰ Монетата на Атина датирана во 6 век пр. н. е. на која се гледа таков „трискелион“ (Т.ХХХИХ: 5) покажува дека оваа антропоморфизирана варијанта хронолошки им претходи на ликијските примероци со обични свиени краци.⁶²¹ Оваа верзија на симболот била особено популарна на Сицилија (од 4 век пр. н. е. па натаму) (Т.ХХХИХ: 7), а на Средниот Балкан се јавува на постарите монети на Дероните, населени крај македонско - тракискиот егејски брег (Т.ХХХИХ: 6), но и на градот Акантус на Халкидик (ран 5 век пр. н. е.).⁶²²

Значењето на розетата со свиени краци обично се поврзува со сферите на соларното и небеското. Во однос на ликијските примери, на тоа би укажувала замената на овој симбол со главата на светлиот бог Аполон како главен мотив во подоцнежното ликијско ковање на монетите. Во прилог на таквото толкување оди и потенцијалната соларна симболика на петлите, лебедите, па во одредени контексти и на змиите, во кои понекогаш се метаморфозирани свиените краци на овие розети.⁶²³ Во однос на трискелионот со краци во вид на човечки нозе најинтересна интерпретација нуди А. Б. Кук кој во него го препознава ликијскиот митски лик Киклоп (различен од класичните Киклопи на древногрчката митологија). Според него, овој Киклоп бил син на небесниот бог Уран, а имал карактер на „небесен цин“, замислуван како градител на некаква небеска кула, најверојатно со значење на Космички столб или Космичка оска врз кој би се крепело и околу кој би се вртело небото.⁶²⁴ Кај сицилиските и подоцнежните римски примери, во центарот на антропоморфизираниот трискелион била поставена главата на женскиот митски лик Горгона (често крилеста), при што глуждовите од трите човечки нозе се дополнувани со крилја (Т.ХХХИХ: 7, 8). Се чини дека на Кук не му е јасна причината за воведувањето на страшната Горгона на местото на „чистиот“ соларен бог.⁶²⁵ Сметаме дека решението на неговата дилема може да се најде во западнобалканската (некои би рекле и „варварска“) варијанта на Горгона со изразити соларни карактеристики. Оваа форма на Горгона, на која повторно ќе се навратиме во наредната глава, може да се согледа на

⁶¹⁹ За египетскиот примерок: Higgins 1981, 38-40 (Ill. 31). За скандинавскиот примерок: Wilson & Klindt-Jensen 1966, 47, 166 (Pl. V - c).

⁶²⁰ За сите варијанти на овој симбол: Cook 1914, 299-309; Baldwin 1915, 155-166.

⁶²¹ Baldwin 1915, 156, 157.

⁶²² За примероците ковани од Дероните и Акантус: Cook 1914, 306; Baldwin 1915, 159.

⁶²³ Baldwin 1915, 169, 170.

⁶²⁴ Cook 1914, 302, 303.

⁶²⁵ Cook 1914, 306, 307.

повеќе трапезоидни појасни токи од Западниот Балкан (Т.LXVI: 3, 4, 5),⁶²⁶ но и кај змијоногите Горгони на кратерот од Гробот I во Требениште (Македонија) (Т.LIX: 4).⁶²⁷ Впрочем, токму на овој „соларно-небесен“ аспект би се должно дополнувањето со крилја на главата на Горгона, но и на глуждовите на трите нозе, кај италско-сицилските монети (Т.XXXIX: 7, 8). Во прилог на потенцијалната врска меѓу двете Горгони оди географската, економската и културната блискост на Западниот Балкан со Апенинскиот Полуостров во текот на I милениум пр. н. е., на што укажавме и претходно.

Меѓутоа, колку и да се интересни посочените интерпретации и потенцијални културни релации, тие сепак претставуваат само секундарно наслојување и заемно претопување на различни симболи и значења. Сметаме дека за да дојдеме до самата суштина на овие симболички слики неопходно е да се свртиме кон методите на аналитичката психологија насочени кон истражувањата на примарните несвесни рамништа на човековиот ум. Потпирајќи се на трудовите на К. Г. Јунг, американската нумизматичарка и археолог Агнеса Болдвин посочува дека свастиката, трискелионот и сличните „ротирачки“ симболи укажуваат на апстрактниот концепт „брзина“ (т. е. движење, динамичност) согледан преку некој конкретен пример во природата - како што е движењето на Сонцето. Меѓутоа, таа додава дека во сферите на несвесното „не постои такво нешто како фиксно конкретно значење“, цитирајќи го ставот на Јунг дека „единствената реалност таму е Либидото, во однос на кое секој феномен претставува само аналогија“. Образложувајќи понатаму, Болдвин заклучува дека:

*„Сончевата дневна патека на Небесата е замислена како раѓање и препородување. Сонцето плови над морето во кое се нурнува секоја вечер (море=Мајката) и секој ден повторно изгрева и повторно се раѓа. Околу оваа симболичка концепција на раѓање и препородување, се вртат сите соларни митови. Сонцето е Бесмртниот Бог со кој се споредуваат хероите. Либидалниот симболизам на Сонцето има широка примена во митовите и уметноста на сите народи. Меѓутоа, соларниот симболизам е само една манифестација на пообемниот симболизам на Либидото.“*⁶²⁸

Ние во потполност се согласуваме со предложениот заклучок на Болдвин и сметаме дека тој сосем соодветно може да послужи и како објаснување за примарното значење на „вртешката“ прикажана на лихридските монети и на другите предмети од езерскиот регион.

На крајот од ова поглавје останува да се разгледа уште една потенцијална симболичка можност во однос на „македонскиот штит“, која е еднакво интересна. Со оглед на бронзениот материјал од кој биле изработени оплатите за вистинските воени штитови од „македонски тип“ (Т.XXIX: 3 - 7), треба да се спомнат и митските претстави

⁶²⁶ Kukoč 1997; Чаусидис 2017, 341-347.

⁶²⁷ За кратерот, без интерпретацијата: Ardjanliev et al. 2018, 233 (cat. no. 13).

⁶²⁸ Baldwin 1915, 191-194.

според кои небескиот свод е направен од метал, а во некои верзии и уште поконкретно - од бакар или бронза.⁶²⁹ Ваквата митска идентификација главно би се базирала на светлосните аспекти т. е. сјајноста и блескавоста на небото и небесните тела од една страна и на металите од друга. Во случајот со македонските штитови имаме совпаѓање на трите клучни елементи со чија комбинација се опредметува ваквата митско-симболичка концепција: кружна засводена површина (облик) покриена со бронзена оплата (материјал) на која се изведени небески мотиви со светлосен предзнак како сонце, свезди и молњи (содржина).

3.2. Зооморфни симболи на Сонцето и небескиот принцип

Најочигледните симболички застапници на небеските зони на вселената се секако птиците, како индексен знак на нивниот реален простор на движење. Но, како што видовме претходно, во однос на минијатурните бронзени предмети од железното време (8 - 6 век пр. н. е.), таму оформените барски птици можат да бидат истовремено симболички застапници на трите космички зони - водата, земјата и небото, затоа што и во реалноста се способни да се движат низ сите нив. Вакви предмети се откриени во големите колективни тумули кај Куч-и-Зи и Шуец (Т.ХІ: 1, 2), но и како дел од инвентарот на железнодобните погребувања од Плаошник - Охрид (Т.ХІ: 3 - 5).⁶³⁰

Се чини дека далеку појасно небеско значење имаат апликациите од златна фолија, обликувани како птици од редот на грабливките (орел, јастреб, сокол), пронајдени во архајските гробови од некрополата кај Требениште (Т.ХІ: 1) и тоа во гробовите II, III и VI (датирани во 6 - 5 век пр. н. е.).⁶³¹ Речиси идентични фигури на птици се изведени и на некои златни фолии со покомплесна иконографија од некрополата кај Синдос, во неспоредна близина на Солун (Т.ХІ: 2, 3).⁶³² Овие птици веројатно требало да го симболизираат препородувањето на покојникот односно неговата душа, претставена како птица која го напушта подземниот свет, летајќи кон небескиот - кај боговите и хероите кои таму престојуваат.

Се чини дека употребата на птицата како симбол во погребните сфери продолжило и во следните векови, но овој пат преку обетки од благородни метали изведени во форма на гулаби. Во Македонија и во поширокиот регион такви обетки се откриени на повеќе локалитети од хеленистичкиот период, при што како пример од нашиот езерски регион можеме да ги посочиме наодите од Гробот 1 во Требенишко Кале (2 век пр. н. е.) (Т.ХІ: 6).⁶³³ Според В. Битракова-Грозданова и В. Маленко: „Раширената појава на овој мотив

⁶²⁹ Чаусидис 2005, 28; Чаусидис 2008b, 73, 74.

⁶³⁰ Од Куч-и-Зи: Andrea 1976b, Tab. XV: 8-13. Од Шуец: Andrea 2009, Tab. V: 63. Од Плаошник - Охрид: Кузман и Димитрова 2010, 37; Митревски 2021b, 90, 102 (Сл. 8).

⁶³¹ Ardjanliev et al. 2018, 238 (cat. no. 23), 241 (cat. no. 32), 255 (cat. no. 62).

⁶³² Δεσποίνη 2016c, 19-20 (кат. бр. 7), 51 (кат. бр. 64), 415 (цртеж 2), 424 (цртеж 35), 510 (сл. 7), 512 (сл. 11).

⁶³³ Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 39 (кат. бр. XXIII); Кузман и Почуча Кузман 2014, 255 (кат. бр. 349).

се поврзува со засилениот култ кон Афродита во ова време“.⁶³⁴ Во овој контекст треба да се спомнат постарите теракотни фигурини од архајско време кои прикажуваат женски лик во седната или исправена положба кој во едната, рака припиена до градите, држи птица и тоа најверојатно гулаб. Една таква целосно зачувана фигурина е откриена во Гробот VI од Требениште (Т.XL: 4), додека пак фрагментирана глава од веројатно иста таква или слична фигурина е откриена и во Гробот VII од истиот локалитет (двата гробови се датирани во 6 - 5 век пр. н. е.).⁶³⁵ Вакви фигурини се откриени на бројни локалитети ширум македонскиот културен простор (на пример во Архонтико - Т.XL: 5), но и низ целиот Источен Медитеран, на кои подетално ќе се навратиме во следната глава.

Во рамките на ова поглавје треба да се посочи и потенцијалната симболичка поврзаност на лавот со Сонцето, која би се базирала на визуелната сличност меѓу неговата грива и сончевите зраци, како и жолто-црвените нијанси на неговите влакна. Како што видовме, на неколку предмети од езерскиот регион сликата на лавот е навистина искомбинирана со мотивот на „сонце/свезда“. Такви беа издолжената апликација и полукружниот надградник од златна фолија од гробовите VI и VII од Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.XXXII: 2, 3), како и златниот приврзокот од Гробот 150 од Голем Град (4 век пр. н. е.) (Т.XXXI: 5).⁶³⁶ Сепак, сметаме дека во овие покомплексни иконографски композиции лавот е присутен повеќе како застапник на „дивата природа“ и „Божицата Мајка-Земја“, отколку на Сонцето. На симболиката на лавот поопширно ќе се осврнеме во засебно поглавје.

3.3. Антропоморфни симболи на Сонцето и небескиот принцип

Феноменот на антропоморфизација на сонцето и небото, т. е. создавањето антропоморфни митски ликови и божества поврзани со овие космички елементи е мошне сложен и проследен со бројни конкретни примери. Дел од нив веќе беа споменати во претходните поглавја, (Хелиос, Усил, Фан, Севс, Уран, Хера, Диона, Афродита Уранија, Адраја/Ајтрија) а на некои други ќе се осврнуваме и понатаму во рамките на нашево истражување. На ова место ќе се насочиме само кон оние претстави на човечки фигури кои би можеле да се третираат како директни персонификации на Сонцето, за што како главен индикатор ќе ни служи прикажувањето околу нивната глава на радијално распоредени издолжени сегменти, условно „сончеви зраци“ (Т.XLI: 1).⁶³⁷ Антропоморфизирањето на Сонцето може да се следи насекаде ширум светот, како во географска така и во хронолошка смисла. Еден таков пример од нашиот езерски регион покажува дека овој концепт се одржувал сè до неодамна. Станува збор за сидарскиот

⁶³⁴ Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 16, 49.

⁶³⁵ Ardjanliev et al. 2018, 262 (cat. no. 78), 270 (cat. no. 96).

⁶³⁶ Од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 254 (cat. no. 60), 263 (cat. no. 79). Од Голем Град: Битракова-Грозданова 2011, 168-172, 277-279.

⁶³⁷ За иконографијата на Богот-Сонце (Хелиос, Сол) во античките медитерански култури: Letta 1988; Yalouris & Visser-Choitz 1990.

релјеф изделкан во камен во 1893 година на фасадата на црквата „Св. Кирил и Методиј“ во градот Ресен во Горна Преспа (Т.XLI: 2).

Соларност преку главата дополнета со зраци

Ваквите прикази во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на I милениум пр. н. е. се релативно ретки и доцнежни, така што најстарите засега познати примери потекнуваат од хеленистичкиот период. Такви се примерите на монети на Дирахуим (2 - 1 век пр. н. е.) на чиј аверс е прикажана крава која дои теле, над кои лебди човечка глава во профил која судејќи според значењето круна - веројатно го прикажува сончевиот бог Хелиос. На реверсот е претставен квадрат кој содржи два значења или флорални мотиви, околу кој е испишана сигнатурата на градот Дирахуим. Во рамките на нашиот регион вакви монети се откриени кај селото Наколец (Т.XLI: 3) и на островот Голем Град во регионот на Преспанското Езеро. Уште еден примерок од непосредното опкружување, на север од Охридското Езеро, е откриен кај селото Лазоровци во Кичевскиот Регион.⁶³⁸ Покрај овие прикази на машкиот соларен бог, во нашиот езерски регион е откриена и недвосмислена претстава на божица со сончеви зраци околу главата. Се работи за бронзената плочка откриена кај Претор, на источниот брег на Преспанското Езеро, на која во релјеф е изведена претстава на кападокиската божица Ма - во случајов прикажана со „соларна круна“ на главата (Т.XLI: 4). Предметот е датиран во римскиот период.⁶³⁹

Најенигматичниот пример кој може да се смести во оваа иконографска категорија е приказот на човечка фигура со зраци околу главата, изведен на венцот на керамички питос од хеленистичко време кај селото Берас на западниот брег на некогашното Маличко Езеро (Т.XLI: 5). Си чини дека човечката фигура е прикажана во движење кон лево, со раширени и подигнати раце и со отворени дланки. Облечена е во туника со кратки ракави која надолу досегнува до потколениците, а околу половината е стегната со ремен. Околу главата се изведени повеќе „цртки“ кои алудираат на зраци, при што не е исклучено, поради високиот степен на стилизираност, да ја прикажувале и косата. Под фигурата е прикажан кружен мотив - розета со 13 радијално распоредени издолжени сегменти, одавајќи впечаток на „сонце/свезда“. Иако П. Лера смета дека фигурата го прикажува сончевиот бог Хелиос,⁶⁴⁰ со оглед на контурите на фигурата (во вид на стилизиран лабрис), т. е. формата на облеката и нагласената тесна половина, ние не би ја исклучиле можноста дека се работи и за женски лик - како во случајот со Ма од Претор.

Слична претстава на таа од Берас, со многу поочевиден соларен карактер, е присутна на еден плочест сребрен приврзок во форма на „секира“ од Шалачка во Панонија

⁶³⁸ Од Голем Град: Битракова-Грозданова 1988, 199, 200 (сл. 12); Битракова-Грозданова 2015, 153 (кат. бр. 16). Од Наколец: Битракова-Грозданова 2015, 198 (кат. бр. 19). Од Кичевско: Спасовска-Димитриска 1988, 133, 134 (кат. бр. 1, 2).

⁶³⁹ Пројева 1983; Пројева 2014, 88-93, Табла 11: Сл. 17; Битракова-Грозданова 2015, 15-17, Сл. 4; Чаусидис 2017, 768, 770 (Г47: 4).

⁶⁴⁰ Léra 1983, 216, 217, 222 (Tab. III: 1).

(денешна Унгарија) (Т.XLI: 8). Приврзокот прикажува човечка фигура облечена во кратка туника, но со назначени гради и стесната половина и глава дополнета со радијално распоредени издолжени сегменти. Во спуштените раце таа држи некакви издолжени и извиени елементи (камшици, змии, птици?) кои досегаат до замислената подлога на која стои фигурата. Предметот е откриен како дел од збирен наод, веројатно од римско време („почеток на 3 век н. е.“), заедно со уште седум слични сребрени приврзоци на кои се прикажани различни геометриски мотиви. Заедно со нив биле откриени и седум сребрени предмети со конусна форма од кои виси по една сребрена плочка со форма на „срп“ т. е. „млада месечина“. Според Е. Б. Томас, предметите биле дел од костимот на некаква свештеничка на божествата Сол и Луна т. е. Сонцето и Месечината. Притоа, плочестиот приврзок со човечка фигура висел околу вратот закачен на врвка, останатите седум слични приврзоци сочинувале гарнитура носена на градите, додека седумте срповидни приврзоци стоеле на главата, веројатно како дел од некаква капа. Овие последните, всушност, би формирале некаков вид на зрачеста круна (Т.XLI: 8).⁶⁴¹ Иако авторот на цитираната публикација, човечката фигура од првиот плочест приврзок ја идентификува како претстава на сончевиот бог Сол, со оглед на назначените гради/дојки сметаме дека е далеку поверојатно да се работи за претстава на некој женски лик. Веруваме дека се работи за некаква божица која во случајов послужила како митска парадигма кон која требаше со својот изглед да се доближи и самата „свештеничка“, преку носењето на опишаниот костим.

Сепак, кога се работи за стилизирани претстави до таа мера како фигурата од Берас, треба да бидеме исклучително внимателни кога пристапуваме кон нејзиното идентификување. Впрочем, изведувањето на кружници со радијално распоредени издолжени сегменти, алудирајќи на сонцето и неговите зраци, претставува една од највпечатливите архетипски фази во развојот на детската уметност. Ваквите мотиви натаму се развиваат во човечки глави/лица со речиси идентични радијални сегменти, тука во улога на коса. Веќе во следните фази, кон човечките глави се додаваат елементи кои треба да го означуваат телото и екстремитетите - вториве вообичаено во раширена положба. Притоа, рацете неретко добиваат дланки во форма на помали „сонца“ т. е. крукчиња со радијално распоредени издолжени сегменти во улога на прсти.⁶⁴² Токму целиот овој концепт, со сите свои обележја, го гледаме кај фигурата на питосот од Берас (Т.XLI: 5). Од друга страна, пак, воопшто не би било невозможно доколку токму во овие детски цртежи се препознаваат спонтани слики на соларното божество со зрачеста круна.

Дека во случајот со фигурата од Берас навистина се работи за намерно претставување на некаков митски лик, а не за детски цртеж, во прилог оди една златна апликација од Охридско (веројатно од локалитет Св. Еразмо-Енгелана?). Се работи за предмет од златен лим со правоаголен облик и заоблени агли, датиран во 4 - 3 век пр. н. е.

⁶⁴¹ Thomas 1963. Исто така види: Picard 1964.

⁶⁴² Kellogg 1969, 86-113.

(Т.XLI: 6).⁶⁴³ Во средината на предметот е претставен шематизиран човечки портрет во анфас, со долга коса спуштена на десната страна. Околу главата се распоредени повеќе радијални цртки кои асоцираат на соларна круна. Лево и десно од прикажаниот лик се наоѓаат низи од коси цртички наредени во форма на „рибина коска“ (т. е. низа од шеврони), можеби алудирајќи на некаков растителен мотив.

Сметаме дека вредноста на материјалот од кој е изработена апликацијата, како и нејзината веројатно погребна намена, ја поткрепуваат митско - религиската симболичка интерпретација на претставениот лик. Интересно е што од веројатно истиот локалитет (Св. Еразмо-Енгелана?) потекнува и една златна дијадема изработена од тенка златна лента, од чија надворешна страна се изведени 14 издолжени златни сегменти кои асоцираат на зраци или листови (Т.XLI: 7).⁶⁴⁴ Со поставувањето на оваа дијадема врз човечка глава (веројатно на покојник), се добивала слика слична на погоре претставените ликови од златната апликација, од питосот од Берас, но и од приврзокот од Унгарија (спореи со Т.XLI: 5, 6, 8).

Соларност преку раката

Во контекст на ова поглавје треба да се споменат и ликовните претстави на човечки фигури со една подигната дланка, обично доближана до главата, а неретко и со преувеличени димензии. Една таква фигура е насликана на фрагмент мат сликана керамика од нашиот езерски регион - конкретно од локалитетот Малиќ на брегот на некогашното епонимно езеро (Т.XLII: 1). Фрагментот е датиран помеѓу 8 и 7 век пр. н. е., со што оваа слика го добива статусот на една од најстарите антропоморфни фигури во нашиот регион, во рамки на 1 милениум пр. н. е.⁶⁴⁵ Во однос на овој тип претстави, предложени се толкувања според кои се работи за гест на поздрав упатен кон Сонцето или Небото, односно соодветните божества поврзани со нив. Вакви ликови се среќаваат во различни културни средини ширум светот, од предисторијата до модерните времиња, вклучувајќи ги балканските, медитеранските и евроазиските култури на железното време, антиката и средниот век (Т.XLII: 2 - 5).⁶⁴⁶

Во однос на можното, но не и единствено потенцијално значење на фигурите во ваква положба ни се чини интересна една анегдота преку која К. Г. Јунг го опишува своето необичното искуство и разговор со жителите на планината Елгон во Источна Африка:

„Секое утро, в зори, излегуваат од своите колиби и дуваат или плукаат во своите дланки кои потоа ги подаваат кон првите зраци на Сонцето како да му го нудат својот здив или својата плунка на богот што доаѓа - на "мунгу". Овој свахилиски збор, што го употребувале за да го објаснат ритуалниот чин, е изведен од полинезискиот корен еквивалент на "мана" или "мулунгу". Овие и други слични поими означуваат „моќ“ со извонредна

⁶⁴³ Кузман и Почуча Кузман 2014, 277 (кат. бр. 380).

⁶⁴⁴ Кузман и Почуча Кузман 2014, 275 (кат. бр. 378).

⁶⁴⁵ Andrea 2005, 29, 30, 57 (Tab. XVI, 1).

⁶⁴⁶ Чаусидис 2017, 274-280.

*ефикасност и пробивност што ќе ја наречеме божествена. Затоа зборот "мунгу" е нивни еквивалент за Алах или Господ. Кога ги прашав што значи тој чин или зошто го прават, тие беа наполно збунети. Само одговорија: „Секогаш сме го правеле тоа. Тоа секогаш се прави кога изгрева Сонцето“. Се потсмеваа поради очигледниот заклучок дека Сонцето е "мунгу". Сонцето сигурно не е "мунгу" кога е над хоризонтот; "мунгу" е всушност мигот на изгревот.*⁶⁴⁷

Исто така не треба да се исклучи можноста за симболичко изедначување на човековата дланка со Сонцето, а раширените прсти со сончевите зраци. На тоа би упатувале бројните примери на слики со експлицитна митска тематика кои прикажуваат човечки фигури кои во рацете држат соларни дискови или други небесни тела. Исто така постојат вербални митови кои го опишуваат движењето на небесните тела преку „ракување“ со истите од страна на некој митски лик.⁶⁴⁸ Еден одличен пример за тоа од античкиот период е наводот на Псевдо - Аполодор (1 - 2 век н. е.) кој вели дека горната (човечка) половина од телото на чудовишниот митски лик Тифон достигнувала до ѕвездите, додека пак неговите раце до истокот и западот - што може да се интерпретира како изгрејсонце и зајдисонце.⁶⁴⁹

4. Комбинирани симболички слики на Космосот

Во повеќе наврати, при претставувањето на разни ликовни мотиви со воден/хтонски или сончев/небесен предзнак, се покажа дека тие ретко стојат самостојно. Почесто се комбинирани со други елементи, комплементарни по своето значење и заедно со нив формираат комбинирани симболички слики на вселената. На пример, таков беше аскосот од Гробот 127 од Горна Порта - Охрид (4 век пр. н. е.) (Т.VIII: 1, 2) или пак издолжената златна фолија од Гробот VI од Требениште (6 – 5 век пр. н. е.) (Т.XXXII: 2). Во следните поглавја ќе разгледаме уште неколку примери на комбинирани симболички слики со потенцијален космички предзнак.

4.1. Геометриски мотиви на мат сликаната грнчарија од железното време

Како што посочивме во претходната глава, мат сликаната грнчарија претставува еден од карактеристичните белези на материјалната култура во Охридско-Преспанско-Маличкиот езерски Регион во доцното бронзено и железното време.⁶⁵⁰ Во конкретниот

⁶⁴⁷ Jung C. G., Approaching the unconscious, In: Jung et al. 1988, 18-103, цитат на стр. 81 (според македонскиот превод на Јагода Трајковска Скопје: Зумпрес, 1998, стр. 75).

⁶⁴⁸ Чаусидис 1994, 105-120; Чаусидис 2005, 143, 259, 385, 386; Chausidis 2012.

⁶⁴⁹ Псевдо-Аполодор, Библиотека, 1.6.3 (според англискиот превод на James George Frazer, Harvard University Press, 1921; интерпретација според Chausidis 2012, 104).

⁶⁵⁰ За западномакедонската мат-сликана керамика: Korkuti 1971a; Romiopoulou 1971; Hammond 1972, 277-290; Andrea 1974; Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2005; Kilian 1976; Prendi 1977;

случај нас нè интересираат следните мотиви насликани на оваа грнчарија: низа од висечки триаголници (често шрафирани); паралелни линии околу венецот, рамената и стомакот на садовите; низите од различно ориентирани цртки; низите од вертикално и хоризонтално наредени крстовидни, правоаголни или ромбовидни мотиви кои во некои случаи формираат и дезен на „шаховска табла“ од наизменично обоени и необоени полиња (Т.XLII: 6 - 8). Споредувајќи ги бројните примероци на мат сликани садови, се чини дека висечките триаголници насликани во низа околу нивното рамо (спуштајќи се до стомакот) претставуваат најзастапено и најкарактеристично, а со тоа и најзначајно обележје на овој тип грнчарија. Над нив, околу вратот на садот, вообичаено се сликале полињата со разни четворни (крстовидни, правоаголни и ромбовидни) мотиви во разни варијанти и комбинации. Просторот наменет за ваквите четворни мотиви е вообичаено ограничен од горе и од долу со бордура која оди околу целиот обем на садот. Се разбира постојат и некои отстапувања во сликањето на овие форми, но сепак висечките триаголници заедно со четворните мотиви го претставуваат основниот репертоар на ликовни елементи кои се сликале на западномакедонската керамика во последните фази на предисторијата.

Обемните семиотички анализи на компаративен материјал од бројни древни и традиционални култури ширум светот покажале дека триаголникот со врвот свртен надолу (т. е. висечки триаголник), на микрокосмичко ниво, многу често функционирал како симбол за женската пубична зона. Слично, четириаголниците и особено ромбовите се употребувале или биле препознаени како геометризирани слики на женските гениталии, односно како схематизирана вулва. Со оглед на тоа што женскиот принцип на макрокосмичко ниво бил вообичаено проектиран врз Земјата, барем во индоевропските и блискоисточните култури, така и споменатите геометриски форми добиле одреден „земски“ предзнак во космолошките концепции на тие култури.⁶⁵¹ Поаѓајќи од таквите анализи, во однос на висечките триаголници прикажани на разни археолошки и етнолошки предмети, вклучително со примерите на западномакедонската мат сликана керамика, Н. Чаусидис претпоставува дека: „ ...сликите во кои триаголникот се мултиплицира во низови или полиња, имале за цел да ја прикажат земјата или пошироко - нивните зони на вселената (подземјето, земските води) во сета нивна непрегледност и мултиплицирана (неизмерна) плодност“.⁶⁵²

Ваквата интерпретација би соодветствувала и на материјалот од кој биле изработени садовите (глина), како и на нивната функција да ограничуваат и содржат течности (= земни и подземни води). Ако пак овие садови се гледаат од горе, низите на висечки триаголници може да наликуваат на планини кои се издигнуваат околу отворот на садот, односно како планини кои обрабуваат некакво езеро, што би соодветствувало со

Hochstetter 1982; Bouzek 1985: 193-194; Bodinaku 1989; Bodinaku 1990; Bejko 1993; Петрова 1996, 37-131; Митревски 1997, 49-51, 110-124, Митревски 2021a, 88-93, 140-146; Митревски 2021b; Horejs 2007; Gori & Krapf 2015; Папазовска-Санев 2015, 41, 43, 51-56, 129, 159, 168-170; Papazovska 2021; Кипро 2023.

⁶⁵¹ Општо за симболиката на ваквите геометриски форми: Чаусидис 2005, 93-130. За ваквите значења во конкретниот случај на железнодобната мат сликана керамика: Кипро 2023, 465-484.

⁶⁵² Чаусидис 2005, 97.

„земското“ толкување на нивната иконографија.⁶⁵³ Во рамките на еден сличен концепт можат да се протолкуваат и бројните примери на четириаголници кои се исшрафрани со прекрстени линии, како и варијантите на „шаховска табла“ со наизменично обоени и необоени полиња, кои би ја претставувале Земјината плоча, рамниците, или уште поспецифично - плодните ораници.⁶⁵⁴ Последново би можело да ја отсликува примарно земјоделската економија на заедниците кои ја продуцирале ваквата керамика.

Низата од висечки триаголници наредени околу отворот на садовите, гледано одгоре, на одредени моменти може да асоцира и на формата на Сонцето како круг со зраци. Во тој случај, висечките триаголници би можеле да се протолкуваат и како „спуштање на сончевите зраци“ врз Земјата и земските води и тоа како предуслов за поттикнувањето на нивната плодност.⁶⁵⁵ Според друга варијанта, висечките триаголници би ги симболизирале „небеските води“ кои паѓаат врз Земјата, ја обезбедуваат нејзината плодност, но и симболички ги „полнат“ садовите кои луѓето ги користат за чување на супстанците кои го одржуваат нивниот живот.⁶⁵⁶ Очигледно е дека предложениите толкувања се спекулативни и отворени за дебата и натамошна проценка на степенот на нивната веројатност.⁶⁵⁷

Покрај потенцијалната космолошка симболика на западномакедонската мат сликана керамика, нејзината орнаментика би можела да кодира и одредени социолошки и идеолошки парадигми. Имено, културниот феномен на грнчарски производи врз чија површина се изведени геометриски мотиви (вклучително со висечки триаголници) бил широко распространет во Европа во првата половина на I милениум пр. н. е. - од Грција на југ, преку Балканот, до халштатската култура на Средна Европа. Интересно е што во сите овие средини, крајот во продукцијата на оваа керамика се случува во релативно исто време, односно 6 - 5 век пр. н. е. Според Т. Гралак, строгиот ред на геометриската орнаментика изведена врз садовите претставува рефлексија на ригидните и статични социјални односи кои владееле на широкиот европски простор во железното време. Но, потоа, под влијание на демократските импулси од хеленските полиси, дошло до распад на ваквите односи во овие средини, резултирајќи со поголема социјална мобилност и издигнување на нова класа на војни и богати индивидуи кои го урнисале монополот врз моќта што претходно ја имале хеленските тирани и келтските племенски кнезови. Според Гралак, ваквите социјални промени се рефлектирале во напуштањето на геометриската орнаментика на керамиката и нејзино заменување со нови фигурални, динамични и флуидни ликовни мотиви. Авторот смета дека паралелно со овие социјални промени се случувале и промени во сферата на религијата и идеологија, така што на поширокиот

⁶⁵³ Слична интерпретација: Кипро 2023, 507, 508.

⁶⁵⁴ Чаусидис 2005, 102-105; Кипро 2023, 485-488.

⁶⁵⁵ Кипро 2023, 508, 510, 511.

⁶⁵⁶ Кипро 2023, 471, 502, 523.

⁶⁵⁷ Досега најдеталната анализа за потенцијалните симболички значења на орнаментиката на мат сликаната грнчарија од железното време е презентирана во магистерскиот труд на А. Кипро, одбранет во 2023 година на Филозофскиот факултет во Скопје (библиографска единица: Кипро 2023).

евроазиски простор се развила и распространила идејата за бесмртноста на човековата душа (како во орфизмот, питагорејството и друидизмот).⁶⁵⁸

Речиси е невозможно да се даде дефинитивен одговор на тоа дали претпоставените социјални и идеолошки промени го предизвикале и крајот на западномакедонската мат сликана керамика. Меѓутоа, вреди да се посочи дека нејзиното излегување од употреба во 6 - 5 век пр. н. е. се совпаѓа со напуштањето на големите колективни тумули како традиција на погребување практикувана од заедницата, односно со појавата на богатите индивидуални погребувања во рамни некрополи (како, на пример, Требениште). Во претходната глава ги протолкувавме овие промени во погребната сфера токму како индикатор за социјалните и идеолошки промени кои се случиле на Средниот Балкан во архајскиот период, преминувајќи од форма на строг „колективизам“ на заедницата кон поголем „индивидуализам“ на поединците.

За крај на ова поглавје, а во контекст на претходниот параграф, би сакале да посочиме на две можности за „реминисцентни појави“ на орнаментиката карактеристична за мат сликаната керамика во западномакедонскиот езерски регион. Првиот случај би биле златните фолии од Гробовите VI и VII од Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) кои го прикажуваат мотивот на „меандер“ или „плетенка“, под кој се наоѓаат мали висечки триаголници или „капковидни/листовидни“ мотиви (Т.XLII: 9).⁶⁵⁹ Вториот случај би бил еден скифос од Горна Порта - Охрид (втора половина на 5 век пр. н. е.) во чија горна зона е насликана низа од четворно поделени правоаголници полиња, додека пак под нив е изведена низа од издолжени висечки триаголници (Т.XLII: 10).⁶⁶⁰ Истакнувањето од страна на Г. Санев на необичноста на ваквата геометриска декорација за овој тип садови, можеме да го надополниме со нејзината исклучителна сличност со орнаментиката на пораната железнодобна грнчарија од овој регион и со претпоставки за нејзиниот евентуален удел во конципирањето на првата.

4.2. Симетричниот пар лавови, космичката оска и природниот поредок

Од палеолитската фигурина на Löwenmensch до бројните денешни национални грбови,⁶⁶¹ лавот се наметнал како моќен и широко распространет симбол присутен во разни култури низ времето и просторот. Меѓу нив се наоѓа и културното милје на Античка Македонија како дел од пошироката палеобалканска и источномедитеранска културна рамка. Во регионот на Средниот Балкан и Античка Македонија како дел од него, се среќаваме со сликата на лавот, и тоа: извајана во камен, изведена во мозаик, насликана во вид на мурали, излеана во бронза и изработена во накит. Во ова поглавје ќе се фокусираме на една специфична сцена чија основа ја сочинуваат пар лавови, поставени симетрично

⁶⁵⁸ Gralak 2017, 13-111.

⁶⁵⁹ Ardjanliev et al. 2018, 255 (cat. no. 61), 264 (cat. nos. 81, 82).

⁶⁶⁰ Sanev 2013, 16, 43 (cat. no. 63).

⁶⁶¹ За употребата на лавот како хералдички амблем на Македонија и други балкански земји во средниот и новиот век: Матковски 1970.

еден во однос на друг, вообичаено придружени од некој централен мотив. Оваа композиција може да се следи на разни апликации од златна фолија депонирани во гробови од архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.XLIII: 1). Во стручната литература вообичаено се комбинира со придавката „хералдички“, којашто ние нема да ја користиме поради нејзините поспецифични семиотички импликации, определувајќи се наместо неа за понеутралниот опишан термин „симетричен пар лавови“.

Археолошките наоди кои ја поттикнаа оваа дискусија се две претходно веќе споменати златни фолии од архајската некропола Требениште, лоцирана северно од Охридското Езеро. Станува збор за издолжената апликација од Гробот VI и надградникот од Гробот VII.

Како што беше опишано и претходно, во првиот случај се работи за два откриени делови од една иста златна апликација со издолжена форма. Во горниот дел на апликацијата е прикажан круг, односно „медалјон“, обрабен со листовидни/капковидни елементи насочени со потесниот дел кон кругот. Во овој медалјон се наоѓаат два симетрични лава кои стојат исправени на задните нозе, ориентирани еден кон друг, но со главите свртени наназад. Нивните предни леви шепа се подигнати нагоре и навидум држат две мали крукчиња со точка во средината. Во долната половина на медалјонот има група од шест такви крукчиња кои формираат еден вид постамент, на кој двата лава ги потпираат предните десни шепа. Помеѓу градите на лавовите има уште едно крукче, а веднаш над него уште еден листовиден/капковиден мотив налик на оние што го обрабуваат медалјонот. Од медалјонот надолу продолжува широка вертикална лента, поделена со друга линија на две потесни ленти - секоја содржи бордура од лотосови цветови. На нејзиното дно се наоѓа помал медалјон кој содржи розета во форма на „сонце/свезда“. Розетата се состои од едно централно крукче околу кое се наоѓаат шест радијално распоредени листовидни/капковидни елементи насочени со остриот дел нанадвор и уште шест исти такви помали елементи поместени меѓу нив. Помеѓу врвовите на наведените 12 елементи се наоѓаат ист број на мали крукчиња (Т.XLIII: 2).⁶⁶²

Друг медалјон со внатрешен распоред на лавови, крукчиња и листовидни мотиви, кој е речиси идентичен како кај претходниот предмет, е изведен во средината на надградникот од златна фолија откриен во Гробот VII од истата некропола. Долу, лево и десно од овој централен медалјон, се наоѓаат две помали цветни розети со десет ливчиња чии потесни краеве се насочени навнатре. Над нив има две големи цветни розети, од кои секоја се состои од осум навнатре насочени ливчиња. По овие големи розети следат медалјони со мотивот „сонце/свезда“ со нанадвор насочени листовидни елементи, покрај кои, пак, се наоѓа и по еден помал лотосов цвет. Продолжувајќи нагоре од медалјоните со „сонце/свезда“, кон краевите на надградникот, следуваат низи составени од два реда лотосови цветови поделени со централна линија (Т.XLIII: 3).⁶⁶³

⁶⁶² Filow 1927, 16; Ardjanliev et al. 2018, 254 (cat. no. 60).

⁶⁶³ Filow 1927, 14-16; Ardjanliev et al. 2018, 263 (cat. no. 79).

Врз основа на ориентацијата (запад - исток) на Гробовите VI и VII од Требениште и предметите приложени во нив (оружје, оклоп, накит, метални садови), се претпоставува дека тие им припаѓале на мажи со (нај)висок социјален ранг.⁶⁶⁴

Како што ќе видиме во следните параграфи, најблиските хронолошки, стилски и концептуални аналогии на наодите со симетричен пар лавови од Требениште се откриени во оние делови на Средниот Балкан кои во следните векови ќе станат јадро на античкото македонско кралство.

Симетричниот пар лавови во културното милје на Античка Македонија

Во поширокиот регион на Античка Македонија, најмногу археолошки наоди кои прикажуваат симетричен пар лавови се пронајдени во архајската некропола Архонтико, лоцирана близу идниот македонски главен град Пела.⁶⁶⁵ Мотивот на два исправени лава, симетрично ориентирани еден кон друг, но со главите свртени наназад, е присутен на златна апликација од машкиот војнички Гроб 194 (T.XLIII: 4). Во овој случај, секој од двата лава е поставен во посебно обрамено поле, заедно со разни растителни елементи (розети, палмета и лотосов цвет). Двете полиња се поставени едно до друго, така што имаат една заедничка страна која, во овој случај, добива карактер на централна оска во однос на која се симетрично ориентирани двата лава. Под полињата со лавови има уште едно помало обрамено поле со цветна розета, чии листови се свртени навнатре со зашилениот дел. Лево и десно од полињата со лавови се наоѓаат палмети свртени за 90 степени во однос на нив, покрај чии врвови се претставени уште две мали цветни розети. Две помали врамени полиња има и над лавовите и во нив се прикажани издолжени растителни мотиви кои потсетуваат на лотосов цвет прикажан од бочна перспектива. Во истиот Гроб 194 била приложена уште една апликација од златна фолија која содржи удвоена слика на два симетрични лава застанати на задните нозе, но овој пат поставени грб со грб и со главите свртени наназад т. е. еден кон друг (T.XLIII: 5). Помеѓу лавовите се наоѓа мала палмета која се издигнува од дното на композицијата, потоа мотив налик на бочно прикажан лотосов цвет кој се спушта одгоре и по една централна розета помеѓу нив. Овој аранжман е прикажан двапати - во две обработени полиња оформени во горната половина на апликацијата. Во нејзината долна половина е прикажана една голема централно поставена палмета, а над неа, од горната рамка се спушта мотив во вид на лотосов цвет и две помали палмети поставени лево и десно од него. Помеѓу големата долна палмета и двете помалите горни се наоѓа по една мала цветна розета.

Во женскиот Гроб 712 од некрополата Архонтико се откриле уште три помали апликации од златна фолија кои прикажуваат медалјон со симетричен пар лавови (T.XLIV: 1). Претставата на овие три апликации е многу слична, некои можеби се изведени од иста матрица, а според иконографијата таа е најблиска на горепретставените

⁶⁶⁴ За требенишките гробови и нивните содржини: Filow 1927; Stibbe 2003; Ardjanliev et al. 2018.

⁶⁶⁵ За сите понатаму споменати наоди од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 298-389; Chrysostomou & Chrysostomou 2012.

примери од Требениште. Исправените лавови се ориентирани еден кон друг, но со главите свртени наназад. Во долниот дел на медалјоните има група од мали крукчиња со точка во средината, во овој случај распоредени помеѓу нозете и опашките на лавовите. Она што е уникатно кај овие три апликации е присуството на фигури на птица над главата и над опашката на левиот лав (Т.XLIV: 2).

Друга варијанта на симетрични лавови е изгравирани на предната страна на два бронзени шлема од „грчко-илирски“ тип откриени во машките војнички Грбови 279 и 692 од Архонтико (Т.XLIV: 4, 5). Кај овие примери, лавовите се прикажани во положба на движење, со една предна шепа подигната нагоре и со глави свртени наназад. Помеѓу подигнатите шепа има цветен мотив налик на лотос, кој тие навидум го држат. Долниот дел од композицијата на шлемот од Гробот 279, која е речиси иста со претходната и изгравирани на истото место, е покриен со златна фолија на која се прикажани пар кружни медалјони составени од помали крукчиња наредени околу едно централно (веројатно прототип на мотивот „македонски штит“).

Тука треба да се спомне и позлатениот сребрен ѓердан пронајден во женскиот Гроб 359 од истата некропола, на чиј централен дел е нанижана плочка со релјефна претстава на женска глава изведена во архајски стил, фланкирана со уште две на кои е претставен по еден лав во лежечка положба (Т. XLIV: 3).⁶⁶⁶

Според достапната литература, во Архонтико се пронајдени и други предмети кои прикажуваат пар симетрични лавови и тоа, во гроб 131 (апликација од златна фолија користена како маска и бронзен дел од штит), гроб 280 (керамички сад од типот лекане), гроб 443 (златна фолија за покривање на устата на покојникот), гроб 458 (маска од златна фолија) и гроб 742 (златна фолија за покривање на уста). Интересно е да се забележи и откритието на повеќе златни фолии, наменети за покривање на устата на покојниците, на кои е прикажана лавица со лавче во движење надесно, додека пак во позадина се наоѓа дрво со птица. Вакви фолии биле приложени во машките грбови 147, 390, 403, 412 и 417.⁶⁶⁷

Во архајската некропола кај Синдос во близина на Солун е откриена златна фолија со речиси правоаголна форма на која е прикажан пар симетрични лавови во положба на движење и со подигнати опашки (Т.XLIV: 8). Фолијата се наоѓала во машкиот војнички гроб 25 и најверојатно служела за покривање на лицето на покојникот, како алтернатива за златните маски кои, меѓу другото, се пронајдени и во оваа некропола. Иконографскиот аранжман на предметот е поделен во три зони, односно фризови, исполнети со разни животински фигури и растителни мотиви. Двата симетрични лава се прикажани во средната зона, застанати на четирите нозе, фланкирајќи централен медалјон со розета составена од осум листови. Истиот распоред на елементи е застапен и на златна фолија аплицирана врз челниот дел од бронзен шлем од „грчко-илирски“ тип, откриен во истиот гроб (Т.XLIV: 6). Уште еден симетричен пар лавови се наоѓа и на едно парче од штит кое

⁶⁶⁶ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 311, 317; Chrysostomou & Chrysostomou 2012, 507.

⁶⁶⁷ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 309; Chrysostomou & Chrysostomou 2012, 505.

било приложено во Гробот 52. Во овој случај, лавовите се застанати на три нозе, ориентирани еден кон друг, но со глави свртени наназад. Едната предна нога им е подигната и допрена до ногата на другиот, при што од тоа место се извираат два спирални ластари. На дното од сцената, меѓу лавовите е прикажана птица и тоа најверојатно петел (T.XLV: 1).⁶⁶⁸

Од Ајани потекнува ромбична златна фолија за уста на која се прикажани два исправени лава со подигнати предни шепа, ориентирани еден кон друг, но со главите свртени наназад (T.XLIV: 9). Помеѓу нив, од дното на сцената се издига палмета. Бочно од грбот на лавовите е прикажана по една птица со раширени крилја. Прикажаната сцена од бочните страни е придружена со мотив на меандер, додека на левиот и десниот крај од фолијата има уште по една минијатурна сцена со симетрични животни (лавови/кучиња/волци?) застанати покрај розета насадена на стожер.⁶⁶⁹

На една архајска златна лента (дијадема) од Гробот 1988/ΛΠ (на „Дамата од Ајга“) во Вергина се прикажани различни фигурални сцени поделени во повеќе врзани полиња (T.XLIV: 10). Во крајното лево поле е прикажан симетричен пар исправени сфинги и веднаш до нив пар исправени лавови со подигнати предни шепа и глави свртени наназад. Во двата случаи фигурите се свртени кон некаков централен (најверојатно со растителен) мотив.⁶⁷⁰

Мотивот на пар симетрични лавови во архајскиот период се леел и во бронза, на што укажува една бронзена апликација или приврзок од Берлин, за кој се смета дека потекнува од Македонија (T.XLV: 5). И во овој случај главите на лавовите се свртени наназад, едната од предните шепа им е подигната во воздух, додека другата е потпрена на некаков растителен мотив налик на цвет од лотос поставен помеѓу нив.⁶⁷¹ Важно е да се одбележи дека една варијанта на овој архајски мотив продолжила да опстојува и по завршувањето на архајскиот период – во репертоарот на симболичките слики на Античка Македонија. Две парчиња од штитови откриени во познатата гробница Π во Вергина (крај на 4 век пр. н. е., која веројатно му припаѓала на кралот Филип II) го прикажуваат мотивот на два симетрични лава во седечка положба со глави свртени наназад, секој со по една крената предна нога допрена до онаа на другиот (T.XLV: 3, 4). Меѓу изгорените прилози од погребнатаклада на истата гробница е пронајдена уште една фрагментирана оплата од штит, со слична композиција на која, помеѓу двата седнати лава, било прикажано македонското „сонце/свезда“ од кое се зачувале три краци (T.XLV: 3).⁶⁷² Уште едно парче

⁶⁶⁸ За златната фолија со правоаголеста форма: Theodossiev 2000, 196 (Fig. 12); Blečić 2007, 88 (Fig. 9); Δεσποίνη 2016с, 19, 20 (кат. бр. 7), 415 (цртеж 2), 510 (фото 7), 539 (фото 9). За шлемот: Δεσποίνη 2016с, 356 (кат. бр. 668), 559 (фото 96), 661 (фото 754), 662 (фото 756). За делот од штит: Δεσποίνη 2016с, 343-353 (кат. бр. 665), 449 (цртеж 313a), 500 (цртеж 313b), 656 (фото 739, 740).

⁶⁶⁹ Theodossiev 2000, 194, 195 (Fig. 9); Καραμήτρου-Μεντεσιδης 2008, 29, 71 (фото 50). Колор фото: Aiani 2024.

⁶⁷⁰ Theodossiev 2000, 194, 195 (Fig. 10); Kottaridi 2004, 145.

⁶⁷¹ Filow 1927, 15 (Abb. 11).

⁶⁷² Kottaridi 2013, 144, 273.

од штит на кое се прикажани двата симетрични лава во иста седечка положба е откриено во Гробот „А“ кај Девени, исто така датиран кон крајот на 4 век пр. н. е. (Т.XLV: 2).⁶⁷³

Пошироки географски и хронолошки аналогии

Презентираните наоди од културниот круг на Античка Македонија укажуваат дека жителите на овој регион во текот на архајскиот период, а веројатно и во класичниот, биле запознаени со специфичниот иконографски аранжман составен од два симетрични лава кои обично фланкираат некаков централен растителен мотив (розета, лотос или палмета). Општата иконографска и контекстуална конзистентност на презентираните примероци овозможува да се заклучи дека станува збор за добро дефинирана симболичка слика која, врз основа на нејзината географска распространетост, би можела условно да се нарече и „македонска варијанта“ (Т.XLIII: 1). Сосем е сигурно дека за луѓето, што оваа композиција ја изведувале на презентираните предмети таа имала одредено симболичко т. е. митско и религиско значење. Сепак, иако оваа специфична варијанта може да се смета за „македонска“, мораме да забележиме дека генералниот концепт на два симетрични лава може да се најде ширум целиот Источен Медитеран и тоа низ целиот II и I милениум пр. н. е.

Досегашните истражувачи македонските примери најчесто ги поврзувале со оние од постарите минојски и микенски култури на Егејското бронзено време.⁶⁷⁴ Мора да се согласиме дека овие впечатливи и бројни примери исто така укажуваат на една специфична и добро дефинирана иконографска варијанта која може да се нарече и „минојско-микенска“. И таа, вообичаено, се состои од два лава свртени еден кон друг при што, овој пат, нивните предни шепа се потпрени врз некаква централно поставена платформа („олтар“) на која, во некои случаи, се потпира столб. Оваа варијанта главно е присутна на прстените, печатите и нивните отпечатоци, додека најексклузивниот и најпопуларен пример е секако монументалната „Лавовска порта“ во Микена (Т.XLV: 6 - 11). Во некои случаи, лавовите фланкираат централна антропоморфна фигура, женска или машка, која во стручната литература најчесто се именува како „Господарка/Господар на животните“. Најпознатиот пример за оваа варијанта (со женска централна фигура) е отисокот од печат пронајден во Кносос на Крит, кој прикажува „божица“ застаната на врв од планина, додека два лава ја фланкираат, потпирајќи ги своите предни шепа на нејзините падини (Т.XLV: 12). На еден друг печат од Кносос, „божицата“ е прикажана како седи на триделна платформа, држејќи нешто што личи на пчелна кошница, при што лево и десно од неа стојат два лава кои ги потпираат предните нозе на истата платформа (Т.XLV: 13). Машките варијанти, пак, обично ја прикажуваат фигурата, веројатно некаков бог, кој ги контролира лавовите, така што ги држи нивните глави или задни делови на телото (Т.XLV: 14 - 16).⁶⁷⁵

⁶⁷³ Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 45 (A72β); Castor 2017, 231 (Fig. 1).

⁶⁷⁴ Filow 1927, 15, 16; Соколовска 1997, 58; Митревски 2021, 179.

⁶⁷⁵ Neumann 1963, 272, 273; Shaw 1986; Marinatos 1993, 119, 144, 148, 154, 155, 161, 162, 167-169; Crowley 2010; Blackwell 2014; *Lions Gate Mycenae* 2005.

Различни типови на симетрично поставени лавови можат да се видат и на повеќе старосириски и анадолски цилиндрични печати, датирани во првата половина на II милениум пр. н. е., што покажува дека овој мотив бил широко распространет низ Источниот Медитеран. Во неколку примери, можеме да видиме два лава во седечка положба свртени навнатре, односно еден кон друг, со или без една подигната предна шепа, но без друг елемент помеѓу нив. Меѓутоа, тие обично се комбинираат со други сцени поставени под или над нив, вклучувајќи: грифон кој напаѓа козорог (T.XLVI: 8), две симетрични сфинги (T.XLVI: 9), други две сфинги кои фланкираат клекнат човек (T.XLVI: 6), две симетрични тревојади животни (T.XLVI: 10), две симетрично поставени човечки фигури седнати на стол и држејќи чаши, бокали или кукасти стапови/жезла (T.XLVI: 10 - 12). Се чини дека овие сцени формираат иконографска група како вертикална колона од две до три зони, поставена покрај друга иконографска група составена од вообичаено поголеми човечки и животински фигури прикажани при различни интеракции и активности. Во други случаи, двата лава се претставени во лежечка положба, но свртени нанадвор, формирајќи еден вид платформа за столовите на седечките човечки фигури (заедно со други придружни ликовни елементи) (T.XLVI: 5, 7). Во еден пример, гледаме два исправени лава кои се свртени еден кон друг и ги потпираат предните шепа на говедо прикажано меѓу нив. Над говедото има централно поставена човечка фигура, фланкирана од две помали човечки фигури кои стојат на колена (T.XLVI: 3). Во еден особено интересен примерок гледаме два исправени лава кои фланкираат клекнат човек, над кого пак има женска фигура фланкирана од две исправени сфинги (T.XLVI: 4). Два исправени лава кои фланкираат фронтално прикажана и централно поставена женска фигура со големи гради, може да се видат на уште постари сириски примери од втората половина на III милениум пр. н. е. (T.XLVI: 1, 2).⁶⁷⁶ Неколку векови подоцна, на една коњска апликација од северносириско потекло, датирана во почетокот на I милениум пр. н. е., може да се препознае уште една женска фигура во придружба на лавови што укажува на долговечноста на оваа симболична констелација. Апликацијата прикажува два лава во седечка положба, свртени грб со грб, над чии глави се наоѓаат две поголеми машки фигури кои во едната рака држат некако помало животно од семејството на мачките, додека во другата - чаша. Помеѓу нив се наоѓа гола женска фигура, која ги држи сопствените гради. Таа е фронтално застаната на главата на лавот, додека врз нејзината глава стои некако суштество во форма на птица (T.XLVI: 13). Според Н. Маринатос, „*во оваа сложена структура на моќ, централната позиција на голата божјица покажува дека таа е оска на хиерархизираниот и структуриран космос*“.⁶⁷⁷ Согласнојќи се со ова гледиште, би додале дека тројната поделба на оваа оска одговара на трите космички зони на универзумот при што хтонските предели се претставени преку долната лавовска глава, средната зона (и космичката оска) е претставена преку голата женска фигура, додека небесните предели се претставени преку суштеството налик на птица.

⁶⁷⁶ Winter 1983, Abb. 131, 164, 165, 235, 246, 250, 262, 268, 298, 299, 306, 379; Marinatos 2000, Fig. 1.6, Fig. 2.1.

⁶⁷⁷ Marinatos 2000, 24, 26, 29 (Fig. 1.36).

Враќајќи се кон Јужниот Балкан и неговата околина, односно поширокиот древногрчки културен круг, можеме да констатираме дека симетричниот пар лавови продолжил да опстојува и по пропаѓањето на претходно споменатите цивилизации од бронзеното време. Меѓутоа, овие подоцнежни примероци од железното време и раната антика покажуваат значителни разлики во однос на стилот и некои ликовни елементи. Според положбата на лавовите, тие можат да се поделат во две општи групи. Кај примерите од првата, лавовите се свртени еден кон друг и имаат една подигната предна шепа, додека кај оние од втората тие се движат или мируваат застанати на сите четири нозе. Постојат и некои исклучоци, како што е сцената од ногарката на бронзениот триножник од Олимпија, (8 век пр. н. е.), на која се прикажани два исправени и разјарени лава кои навидум се борат меѓу себе (Т.XLVII: 1).⁶⁷⁸

Судирот помеѓу двата симетрични лава е прикажан и на сребреното огледало покриено со електриум од Курганот 4 кај Келермес во Скитија, датирано во 7 век пр. н. е. Тука лавовите се прикажани во едното од осумте триаголни полиња на кои е поделено кружното огледало, при што левиот лав стои врз главата на коза клекната на една нога, додека десниот - на одделно претставената глава на овен (Т.XLVII: 2).⁶⁷⁹ На еден златен прстен од Кипар, пак, датиран во 6 век пр. н. е., прикажани се два лава во речиси лежечка положба ориентирани нанадвор, но со глави свртени наназад т. е. навнатре. Под овие лавови е прикажан пар сфинги свртени една кон друга (Т.XLVII: 4).⁶⁸⁰

Грчките примери кои припаѓаат на I милениум пр. н. е., исто така, може да се категоризираат врз основа на присуството или не присуството на некаков централен елемент помеѓу лавовите. На една лентеста облога за штит од Олимпија, датирана во архајско време, гледаме два пара на симетрични лава. И едниот и другиот пар се прикажани во седечка положба, свртени гради во гради, но со главите наназад, при што единствената разликата е во тоа што кај едниот пар предната шепа е подигната нагоре (Т.XLVII: 5).⁶⁸¹ Иако, во двата случаи, помеѓу нив нема никаков централен елемент, во бројни примери од Грција од I милениум пр. н. е. е присутен некаков централен мотив, обично со растителен карактер. На еден кружен бронзен штит од 8 век пр. н. е., откриен во светилиштето на Диктејскиот Севс кај Палаикастро на Крит, се прикажани два лава со подигната предна шепа кои фланкираат вертикален растителен мотив (Т.XLVII: 6).⁶⁸² Под лавовите се наоѓаат две сфинги - слично како во случајот со прстенот од Кипар. Кај други примери, централниот елемент е застапен преку едноставна цветна розета, како во случајот на еден коринтски црнофигурален алабастрон од 6 - 5 век пр. н. е. (Т.XLVII: 3),⁶⁸³ и една калабриска црнофигурална амфора од 6 век пр. н. е. (Т.XLVII: 7).⁶⁸⁴ На челниот дел

⁶⁷⁸ Hafner 1968, 66; Hatzi 2008, 72.

⁶⁷⁹ Cunliffe 2019, 276-282, Fig. 10.8.

⁶⁸⁰ Richter 1920, 19-20, No. 14; *Cypriot Gold Ring* 2022.

⁶⁸¹ Marinatos 2000, 69 (Fig. 3.18).

⁶⁸² Prent 2005, 351, 352, 370, 570, 638, Plate 74.

⁶⁸³ *Corinthian alabastron lions* 2011.

⁶⁸⁴ *Calabrian amphora lions* 2006.

од еден бронзен шлем од „грчко-илирски“ тип од Арголида (6 - 5 век пр. н. е.)⁶⁸⁵ има идентичен приказ како кај двата споменати шлема од Архонтико: два лава со една подигната предна шепа кои се ориентирани еден кон друг, но со главите свртени наназад, меѓу кои, навидум, се наоѓа лотосов цвет (T.XLIV: 7, спореди со T.XLIV: 4, 5). Во некои случаи растителниот мотив е пораскошен и покомплексен т. е. поорнаментализиран, како кај црнофигуралната коринтска амфора од 6 век пр. н. е., која му се припишува на сликарот, условно именуван како "The Ampersand Painter" (T.XLVII: 9).⁶⁸⁶ На една протоатичка хидрија која му се препишува на сликарот познат како "The Analatos Painter" (ран 7 век пр. н. е.) помеѓу конфронтираните лавови можат да се идентификуваат траги на некаков друг флорален елемент (T.XLVII: 8).⁶⁸⁷ Како особено уникатен пример се издвојува претставата од ажурираниот овален златен брош од Додона, за кој се претпоставува дека потекнува од раниот класичен период. На неа е прикажано централно палмино дрво, по чие стебло се искачуваат два лава со една подигната предна шепа (T.XLVII: 10).⁶⁸⁸ Забележителен пример со нерастителен централен елемент е бронзениот штитник за стомак од Оаксос на Крит (7 - 6 век пр. н. е.), кој прикажува два лава кои приоѓаат кон централно поставен треножник ставајќи ја врз него едната своја предна шепа (T.XLVII: 11). Од треножникот се издигнува мала женска (?) биста која држи нешто што изгледа како кружен штит со слика на октопод. Бочно од бистата стои пар кружни елементи (други штитови или обрачи?) на чиј врв е застаната птица. Интересно е да се одбележи дека покрај полукружниот раб на штитникот е прикажан фриз од лавови кои чекорат од десно и од лево кон централна сцена на два симетрични лава застанати на четири нозе, еден спроти друг, без никаков централен елемент меѓу нив. Но, лавовите во движење прикажани како дел од фризот се одвоени со полиња кои содржат мотив во вид на розета.⁶⁸⁹

Низ целиот древногрчки културен простор, како и соседните региони, можат да се сретнат бројни примери во кои двата лава фланкираат антропоморфна фигура со женски обележја. Во повеќето случаи, таа има крилја кои, очигледно, го означуваат нејзиниот натприроден карактер. Фигурата обично ги држи, односно ги контролира лавовите, што ја дефинира како „Господарка на животните“. Вакви фигури можат да се препознаат на повеќе предмети: златните плочки од Камеирос на Родос (7 век пр. н. е.) (T.L: 1),⁶⁹⁰ сребреното огледало од Келермес во Скитија (7 век пр. н. е.) (T.L: 2),⁶⁹¹ бронзената облога од Олимпија (7 - 6 век пр. н. е.) (T.L: 3),⁶⁹² бронзената хидрија од Грахвил во Швајцарија (7 - 6 век пр. н. е.) (T.L: 5),⁶⁹³ теракотниот антефикс од Капуа во Италија (6 - 5 век пр. н. е.)

⁶⁸⁵ *Illyrian helmet Argolis 2007*; Blečić 2007, 82, 83, Fig. 5b.

⁶⁸⁶ *Fabulous Monsters 2021*, 8, 9 (No. 2).

⁶⁸⁷ *Analatos hydria 2022*.

⁶⁸⁸ Fotiadi 2018, cxxix (No. 17).

⁶⁸⁹ Prent 2005, 249, 382, 387, 493, Plate 19.

⁶⁹⁰ *Kamiroi plaques 2022*.

⁶⁹¹ Hoddinott 1963, 18, Fig. 5; Cunliffe 2019, 276-282, Fig. 10.8.

⁶⁹² *Mistress of Animals Olympia 2019*.

⁶⁹³ Neumann 1963, 275, Pl. 135; *Grächwil hydria 2007*.

(T.L: 8)⁶⁹⁴ и на многу други предмети. На еден бронзен штит од Идејската Пештера на Крит (8 век пр. н. е.) е прикажана гола женска фигура фланкирана со два лава кои се прилично поголеми од неа, што може да укажува на огромната моќ што таа морала да ја има за да може да ги контролира (T.L: 9). Во врска со ова, Н. Маринатос ја приложува следнава реченица: „*Парадоксот сам по себе го навестува одговорот. Сексуалноста е она што на голата жена ѝ дава сила.*“⁶⁹⁵

Постојат и случаи во кои централната женска фигура прикажана меѓу лавови има гротескен изглед сличен на архајската Горгона, како што е примерот со бронзениот релјеф од Перуца во Италија (6 - 5 век пр. н. е.). Горгоната тука е седната на самата подлога, со нозе кои се широко раздвоени и свиени во колената, држејќи два лава за нивните вратови (T.L: 7).⁶⁹⁶ Веројатно најпознатиот пример на Горгона фланкирана од лавови е оној присутен на фронтоот на архајскиот храм на Артемида на островот Крф (6 век пр. н. е.). И во овој случај Горгона е прикажана во положба на клечење, опашана преку половината со појас во вид на две заемно преплетени змии. Придružена е од мала фигура на нејзиниот син Хрисаор и од пар симетрични лавови прикажани речиси во лежечка положба (T.LI: 1).⁶⁹⁷ Еден друг архајски храм на Крф, овој пат посветен на Хера, на покривот имал декорација од наизменично распоредени теракотни антефикси: едни со приказ на главата на Горгона, други со приказ на девојка и трети со приказ на лав (T.LI: 2, споредете ги, на концептуално ниво, со ѓерданот од Архонтико - T.LI: 3).⁶⁹⁸ Како најблиска аналогија во однос на постарите бронзенodobни егејски примери на „божици“ фланкирани од лавови би можела да се приложи фигурата прикажана на еден керамички питос откриен во Теба, датиран кон крајот на 7 век пр. н. е. (T.L: 6). Во овој случај, големата „божица“ навидум ја гушкаат две помали женски фигури, додека двата лава кои се свртени кон неа, го подигаат предниот дел од своето тело потпирајќи се врз неа со предните шепа.⁶⁹⁹

Некои од крилестите женски фигури кои држат лавови, како што е онаа од Олимпија (T.L: 3), можат директно да се поврзат со одредени аналогии од Блискиот Исток кои, овој пат, прикажуваат крилеста машка фигура која држи два лава. Една таква фигура може да се види, на пример, на бронзената облога за тоболец која се чува во Музејот „Метрополитен“ во Њујорк, а потекнува од Месопотамија или Западен Иран, датирана во 9 - 8 век пр. н. е. (T.L: 4).⁷⁰⁰ Бројните наоди укажуваат на мошне важната улога на лавовите во иконографијата на Иран во доцното бронзено и во железното време. Мотивот на симетричен пар лавови или слични животни од родот на мачките, во разни облици и форми, може да се забележи меѓу познатите Луристански бронзи од Иран, датирани

⁶⁹⁴ Hoddinott 1963, Pl. 3-f; Neumann 1963, 273, Pl. 125.

⁶⁹⁵ Marinatos 2000, 20-24 (Fig. 1.30).

⁶⁹⁶ Hoddinott 1963, Pl. 3-c; Neumann 1963, 166, 169, 273, Pl. 80; Spivey 1997, 189, Fig. 183; Marinatos 2000, 57, 60 (Fig. 3.11).

⁶⁹⁷ Marinatos 2000, 64-67; *Gorgon Corfu* 2021.

⁶⁹⁸ Sapirstein 2012.

⁶⁹⁹ Marinatos 2000, 127, 128, 133 (Fig. 6.15); *Pithos Mistress of Animals* 2014; Simantoni-Bournia 2017.

⁷⁰⁰ *Neo-Assyrian quiver cover* 2022.

помеѓу 11 и 7 век пр. н. е. (неколку примери - Т.XLVIII: 1, 2, 4, 5). Симетричните фигури на лавови или слични животни може да се видат на иглите со дискоидна или ажурирана глава, изведени во пореалистична или постилизирана форма, често фланкирајќи розети, дрвја, антропоморфни глави или цели антропоморфни фигури кои имаат машки, женски или андрогини обележја.⁷⁰¹ На една игла со ажурирана глава препознаваме антропозооморфна фигура со женски карактеристики во положба сосема слична како претходно споменатата архајска Горгона од Перуца, Италија (Т.XLVIII: 6, спореди со Т.L: 7).⁷⁰² Покрај тоа, иконографијата на некои игли со дискоидна глава покажува големи сличности со претходно споменатите бронзени штитови од Крит (Т.XLVIII: 2, спореди со Т.XLVII: 6), како и со едно бронзено умбо за штит од Етрурија во Италија (Т.XLVIII: 3).⁷⁰³

Мотивот на симетричен пар лавови продолжил да опстојува и во подоцнежните Ахеменидски времиња. Повеќе ажурирани златни рондели со пар симетрични лавови се колекционирани во неколку музејски збирки низ светот. Датирани се помеѓу 6 и 4 век пр. н. е., а прикажуваат два исправени лава оринетирани грб со грб, со испреплетени опашки и со глави свртени наназад, така што се гледаат лице в лице (Т.XLVIII: 7).⁷⁰⁴ На една златна чинија од познатото Депо од Оксус (5 - 4 век пр. н. е.) што се чува во Британскиот музеј, се прикажани шест пара лавови поставени меѓу „листовите“ на голема релјефно изведена розета која ја опфаќа целата површина на садот (Т.XLVIII: 8).⁷⁰⁵ Фасадниот релјеф од монументалната гробница на Артаксеркс III Охус (4 век пр. н. е.) кај Персеполис во Иран, прикажува два симетрични лава, со подигнати опашки, во положба на движење кон централно поставен лотосов цвет (Т.XLVIII: 9).⁷⁰⁶ Сличен концепт е применет и на постарата сидна слика во урартскиот град Еребуни во Ерменија (8 - 6 век пр. н. е.), каде што двата лава чекорат кон централно поставена розета вметната во квадрат со конкавни страни (Т.XLVIII: 10).⁷⁰⁷ Треба да се напомене дека последниов пример е најблиската позната иконографска аналогија, за нас, во однос на парот симетрични лавови од споменатата златната фолија од Синдос во Македонија (6 - 5 век пр. н. е.), коишто исто така чекорат кон централно поставена розета (Т.XLVIII: 11).

Мотивот на два симетрични лава бил омилен и во рамки на иконографскиот репертоар на Фригија во Мала Азија. На фасадата од монументалната гробница во Асланташ (датирана во 8 век пр. н. е.) се релјефно прикажани два исправени лава кои ги потпираат своите предни шепи на платформа која воедно го претставува влезот во неа (Т.XLIX: 1). Покрај нивните нозе се прикажани и два помали лава или лавовски младенчиња. Продолжувајќи од влезот т. е. платформата нагоре, се препознава некаков вертикален елемент (столб, контури на излижана фигура?) кон кој се свртени големите

⁷⁰¹ Chausidis 2022, 79-235.

⁷⁰² За луристанската игла: Chausidis 2022, 266, D15:7.

⁷⁰³ За умбото од Етрурија: Chausidis 2022, 189, C9: 3.

⁷⁰⁴ Curtis & Tallis 2005, 148 (No. 192); *Lion roundels Chicago 2014*; *Lion roundels Brooklyn 2014*.

⁷⁰⁵ Dalton 1905, 82, 83 (No. 18); Curtis & Tallis 2005, 113 (No. 100); *Oxus Treasure Bowl 2022*.

⁷⁰⁶ *Lions relief Persepolis 2020*.

⁷⁰⁷ Hovhannisyanyan 1973, насловна страница, 63, 66.

лавови.⁷⁰⁸ Уште еден монументален пар лавови бил претставен на релјефите од гробницата Јиланташ. Реконструкцијата на скулптурните фрагменти на локалитетот укажува на сцена, датирана во 6 век пр. н. е., која ја формираат два лава во седечка положба со глави свртени наназад и со подигната предна шепа која е допрена до онаа на другиот (Т.XLIX: 3).⁷⁰⁹ На фасадата на една друга гробница, наречена „Гробницата на Солон“ (лоцирана во Кумбет и датирана во истиот век) се прикажани два симетрични лава кои чекорат кон централно поставен сад од типот кратер (Т.XLIX: 2).⁷¹⁰

Покрај овие монументални примери, во фригиската култура парот лавови бил присутен и во помали формати. Од древниот град Гордион, потекнува еден сиден графит од 8 век пр. н. е. кој прикажува пар лавови (Т.XLIX: 4).⁷¹¹ На истиот локалитет се пронајдени и неколку печати, датирани меѓу 6 и 2 век пр. н. е., на кои е прикажан истиот мотив. Наведуваме уште три претстави на исправени лавови со една подигната предна шепа и глави свртени наназад - положба присутна и кај македонските примери. Во првиот случај, лавовите фланкираат антропоморфна фигура (Т.XLIX: 5), во вториот - аксијален растителен мотив (Т.XLIX: 6), додека во третиот пример, композиција со два лава и коза легната помеѓу нив која е слична на онаа на огледалото од Келермес во Скитија (Т.XLIX: 7, спореди со Т.XLVII: 2).⁷¹²

Конечно, тука се и претставите на фригиската мајка божица, Матар Кибела, често во придружба на лавови. За нашата тема е особено интересна нејзината претстава од нишата на споменикот кај Арсланкаја (7 - 6 век пр. н. е.). Во овој случај, кон божицата прикажана фронтално, во положба на стоење, се свртени два симетрични лава кои стојат исправено, секој од нив со една предна шепа подигната кон нејзината глава (Т.XLIX: 8).⁷¹³ Кибела веројатно била една од многуте варијанти на предисториската „Лавовска Божица“ распространети ширум Анадолија. Друг таков лик може да се забележи на предметот во форма на полумесечина (секира или украс на кочија?) од Зинцирли во Југоисточна Турција во близина на Сирија (9 - 7 век пр. н. е.). Тука, фронтално прикажаната женска фигура (најверојатно гола) е застаната врз грбот на лав, при што во своите раце држи уште два други, веројатно за нивните задни нозе (Т.XLVI: 14).⁷¹⁴ Симетричниот пар лавови, веројатно во релација со ликот на „Големата Мајка“, продолжил да егзистира во Фригија сè до римскиот империјален период (2 - 3 век н.е.) и тоа како ликовен мотив прикажуван пред сè на споменици со погребен карактер.⁷¹⁵

Се смета дека во 6 век пр. н. е., култот на фригиската Кибела, преку Егејот е пренесен и на Балканскиот Полуостров, при што најраните засега познати ликовни претстави на оваа божица во Македонија се појавуваат во 5 век пр. н. е. (пример Т.LI: 6 -

⁷⁰⁸ Perrot & Chipiez 1892, 106-109; Draycott 2019, 196, 197, Fig. 5; Bilgin 2022.

⁷⁰⁹ Perrot & Chipiez 1892, 168-178; Draycott 2019; Bilgin 2022.

⁷¹⁰ Perrot & Chipiez 1892, 128-132; Bilgin 2022.

⁷¹¹ Roller 2009, 72 (No. 42).

⁷¹² Dusingberre 2005, 56, 57, 60, 61, 66, 67 (Cat. nos. 35, 40, 50; Figs. 45, 50, 60).

⁷¹³ Berndt-Ersoz 2006, 53, Fig. 122.

⁷¹⁴ Marinatos 2000, 20, 22 (Fig. 1.29); Cornelius 2012, 18-21 (Fig.3).

⁷¹⁵ Kortanoğlu 2019.

сребрен медалјон од Олинт датиран во 5 - 4 век пр. н. е.). Во следните векови таа во овој регион ќе стекне голема популарност, опстојувајќи како дел од локалната религија низ целата антика, обично поврзана со култот кон „Мајката на боговите“. Една од најпопуларни иконографски варијанти ќе стане сцената во која таа седи на престол, фланкирана од два лава во седечка положба (пример T.LI: 5 - теракотна фигурина од Варош - Прилеп, датирана во 2 - 1 век пр. н. е.).⁷¹⁶

Имајќи ги предвид сите изнесени примери, можеме да заклучиме дека „македонската варијанта“ на симетричниот пар лавови има свое културно потекло во поширокото егејско, па дури и источномедитеранско културно милје на бронзеното време. Македонските примери одразуваат и некаква непосредна поврзаност со фригиските (на ниво на стилот и композицијата), која може да се оправда со географската и хронолошката блискост на двата културни комплекси. Притоа, не треба да се занемарат ни можните влијанија од пооддалечените источни региони, како што е Персија и Урарту. Имајќи ги предвид овие релации, во рамките на нашево истражување како најважно се наметнува прашањето што значел т. е. како бил толкуван овој иконографски аранжман од страна на локалните жители на архајска Македонија?

Интерпретација

Широката распространетост на мотивот на симетричниот пар лавови, како во географска така и во хронолошка смисла, укажува на потребата за пошироко, т. е. глобално толкување на неговото значење, кое потоа би можело дополнително да се прецизира врз основа на дадениот локален контекст. Согледувајќи ја оваа иконографска композиција низ некои општи концепти на семиотиката и антропологијата на религијата, доаѓаме до согледување дека животните во оваа композиција се застапници на некој активен принцип или на некоја сила на природата. Притоа, зад нивното симетрично комбинирање би стоел некаков концепт на дуалност или на сеопфатност. Во првиот случај, животните би застапувале два еднакви, но комплементарни принципи, како што се: создавање - уништување, живот - смрт, машко - женско, младо - старо или некои други посспецифични квалитативни категории. Во вториот случај, симетричниот аранжман на животните би можел да претставува проекција на идејата дека принципот што тие го симболизираат е сеопфатен, т. е. присутен насекаде. Воедно, треба да напоменеме дека двата предложени концепти заемно не се исклучуваат, односно можат да егзистираат истовремено и проткаено.⁷¹⁷

Двете животни вообичаено се поставени симетрично во однос на некаков централен елемент, што всушност може да биде клучот за разбирање на оваа композиција. Концептот на „центарот“, во различни култури ширум светот, е опширно проучуван од бројни истражувачи. Повеќето од нив дошле до заклучокот дека тој ја претставува светата, неподвижна и безвременска, референтна точка околу која се подредени и организирани

⁷¹⁶ Vermaseren 1989, 53-94; Битракова-Грозданова 1999, 124-146.

⁷¹⁷ Чаусидис 2005, 10, 11, 146, 147, 354-362, 363, 370.

просторот и времето - без разлика дали тоа се однесува на микрокосмичко или макрокосмичко ниво. Идејата за „Космичкиот центар“ често се манифестира во поразвиена форма како „Космичка оска“ која минува низ (односно ги поврзува) сите „космички зони“, коишто наслоени вертикално го формираат универзумот. Поимите за „Космичкиот центар“ и „Космичката оска“, на материјално и ликовно ниво, често се замислени како некаков камен, розета, дрво, планина, столб, олтар, храм, град или разни други елементи кои би можеле да ја исполнуваат функцијата на центар или оска.⁷¹⁸ Следствено на тоа, сметаме дека иконографската композиција на два лава поставени симетрично во однос на некаков централен елемент, документирана во многу култури на Источниот Медитеран и Блискиот Исток во текот на II и I милениум пр. н. е., претставува космолошки симболички приказ на „Универзалниот“ или „Природниот поредок“. Во таквиот концепт, централниот елемент би го претставувал „Космичкиот центар“ или „Космичката оска“, додека двата симетрични лава - динамичните, нескротени и немилосрдни, сеопфатни и комплементарни сили на природата. Во таквото толкување нè охрабрува присуството, во некои случаи, и на други животински фигури, како што се говедата и козите во долниот дел на сликата, помеѓу лавовите, и тоа како означувачи на долните (земски) зони на вселената (T.XLVI: 3; T.XLVII: 2; T.XLIX: 7), или пак птиците над нив – како класификатори на небеските зони на вселената (T.XLIV: 1, 2, 9).⁷¹⁹

Видовме, исто така, дека централниот елемент на овие композиции често се алтернира со човечка фигура, која во рамки на космолошкиот концепт би ја презела улогата на „Господарка/Господар на животните“, претставувајќи го божествениот интелект како фактор на контрола, ред и рамнотежа во вселената.⁷²⁰ Прегледот на женските божици низ културите на Стариот Свет исто така покажува дека тие често биле поврзувани со животни од родот на мачките, како што е случајот со египетската Секмет, масопотамската Инана/Иштар, индиската Дурга, нордиската Фреја и други.⁷²¹ Овие два аспекти се можеби најдобро илустрирани во случајот со Кибела т. е. „Мајката-Божица“ на Фригијците, која се поврзувала со разни диви животни, првенствено лавови, но и со планините, зимзелените дрвја, па дури и со градовите и градските сидини.⁷²² Како што нотиравме претходно, култот на Кибела започнал да се шири на Балканот од 6 век пр. н. е., времето кога во Македонија ќе се појават ликовните претстави на парот симетрични лавови. Во овој контекст уште еднаш треба да го спомнеме ѓерданот од Архонтико, кој прикажува централна женска глава фланкирана од два лава во лежечка положба (T.LI: 3).

⁷¹⁸ Чаусидис 2005, 21, 363-383; Чаусидис 2008; Елијаде 2007, 20-26; Елијаде 2013, 25-36; Ефтимовски 2020, 147-149.

⁷¹⁹ За животните како класификатори на космичките зони: Чаусидис 2005, 144-146, 210.

⁷²⁰ Општо за овој мотив: Neumann 1963, 268-280, Чаусидис 1994, 123-149, 181-190, 307-309; Чаусидис 2005, 146, 147, 171-205, 246-249, 402, 403, 407-413; Ефтимовски 2020, 183, 184. Преглед на „Господарката/Господарот на животните“ во културите на Стариот Свет: Counts & Arnold 2010.

⁷²¹ Diesel 2008.

⁷²² Crowfoot 1900; Neumann 1963, 260, 273, 275, 276; Vermaseren 1989; Simon 1997; Roller 1999; Чаусидис 2005, 147; Чаусидис 2008, 187, 188, Diesel 2008, 75-77. Исто така постојат некои претпоставки дека лавјата-божица Кибела имала машки пандан, некаков лавји-бог, поврзан со Аполон и Херакле: Krappé 1945.

Треба, исто така да се истакне дека и во глобални рамки овие животни биле вообичаени за накитот на македонските жени (Т.ЛІ: 4).⁷²³ Обетки, ѓердани и приврзоци со лавовски протоми се откриени на повеќе раноантички локалитети во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, како што се примерите од Деложджа, Црвејнца, Дебој, Самуилова тврдина и Голем Град.⁷²⁴ Ова нè води кон прашањето како навистина биле перципирани лавовите од страна на луѓето што живееле во овој регионот (и пошироко во Македонија) во текот на првиот милениум пр. н. е.?

Судејќи според археозоолошките и историските податоци, лавот фигурирал како опасно животно и во реалниот живот на жителите на Македонија, а не само како ликовен приказ на некакво егзотично животно. Скелетните остатоци извлечени од слоевите од доцното бронзено време/раното железно време на археолошките локалитети Совјан, јужно од Охридското Езеро, и Кастанас, во Централна Македонија, потврдуваат дека во овие периоди лавовите биле ловени од страна на локалните жители.⁷²⁵ Историските сведоштва запишани од Херодот и Аристотел во втората половина на милениумот исто така нè информираат дека овие животни живееле во областите помеѓу реките Ахелој и Нестос.⁷²⁶ Имајќи го ова предвид, може да се заклучи дека во локалниот екосистем на Македонија, лавовите биле врвните грабливци, па оттука и сериозна закана за луѓето и особено за нивниот добиток. Оттука тие веројатно биле сметани за застапници на дивата и нескротена природа, опасностите што таа ги носи, но и уште пометафорично – како симболи на самата смрт. Можеби токму ваквото значење на лавот е претставено на челниот дел од бронзениот шлем од „грчко-илирски“ тип пронајден во Гробот VIII во Требениште, на кој е прикажан пар симетрични лавови кои фланкираат, односно напаѓаат централно поставена дива свиња (Т.ЛІІ: 4).⁷²⁷ Во овој контекст треба да се напомене дека на младите македонски мажи од аристократско потекло не им било дозволено да учествуваат на комунални гозби додека не убијат дива свиња со оружје, но без помош на мрежа.⁷²⁸ Од овој податок може да се заклучи дека вепарот го симболизирал самиот иницијант кој преку победата врз дивата свиња (исклучително силно и опасно животно, но и симбол на неговата прединицијатиска адолесценција) морал да ја докаже својата храброст и вештина, а со тоа и достоинста да пирува со зрелите и искусни мажи - војни. Во античката уметност на Источниот Медитеран и Блискиот Исток се доста чести претставите на лавовите кои напаѓаат друго животно, обично со непредаторска природа, веројатно како застапници на смртта. Анализата на овој мотив спроведена од страна на Г. Е. Марко покажува дека, во некои случаи, нападнатото животно се идентификувало со војникот кој загинава, додека, од друга страна, лавовите фигурирале како алегорија за

⁷²³ Castor 2017.

⁷²⁴ Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 12-14, 27-30, 32 (кат. бр. XI, XII, XIII, XIV, XVI); Битракова-Грозданова 2011, 168-172; Кузман и Почуча Кузман 2014; Кузман 2021.

⁷²⁵ Совјан: Gardeisen et al. 2002. Кастанас: Bartosiewicz 2009.

⁷²⁶ Херодот, *Историја*, VII, 125-126; Аристотел, *Историја на животните*, VI, 579b.

⁷²⁷ Ardjanliev et al. 2018, 276 (cat. no. 104); Blečić 2007.

⁷²⁸ Атенеј, *Гозба на софистите*, 18a.

херојскиот триумф на воинот.⁷²⁹ Имајќи го тоа предвид, може да се насети и оправда смислата за поставувањето на една таква претстава врз шлемот на некој воин. Во прилог на предложеното толкување одат и претходно спомнатите македонски златни фолии со пар симетрични лавови кои најчесто биле оставани токму во гробовите на машки војни, заедно со оружјето, оклопот и другите гробни прилози. Се чини дека лавовите, од една страна, биле презирани од страна на луѓето како опасни животни кои го загрозуваат нивниот живот и имот, додека од друга страна тие биле почитувани (особено од страна на ловците и воините) токму поради нивната сила, агилност и жестока предаторска природа. Сметаме дека токму во комплементарноста т. е. дуалноста на овие два аспекти треба да се бара значењето на парот симетрично поставени лавови во иконографскиот аранжман што е тема на ова поглавје.

Надмоќта на воинот изразена преку лавот уште повеќе се засилува, но и потврдува преку реалниот чин на ловење на ова животное кое во античко време се практикувал не само поради практични, туку и поради социо-симболички причини. Од една страна, локалните ловци и војни морале да ловат лавови за да ги одбранат стадата добиток како средство за преживување на заедницата. Но, од друга страна, способноста за ловење и убивање лав била показател за високото ниво на вештина и храброст на ловецот или воинот, при што ловот може да се разбере и како еден вид вежба т. е. тренинг на локалните војни. Затоа, оној кој бил способен да лови и убие лав - најопасниот грабливец во природата - го добивал високиот општествен статус на воин-бранител на заедницата, но и на водач во нејзините офанзивни воени потфати. Големата почит кон ловот на лавови во античката македонска култура е најдобро изразена преку познатиот мозаик во главниот град Пела (4 век пр. н. е.) на кој се прикажани двајца голи мажи кои од двете страни напаѓаат централно поставен лав – парадигматичниот „ловец“ кој во овој случај станува „оној ловениот“ (Т.ЛП: 3, наспроти Т.ЛП: 4).⁷³⁰ Уште една македонска сцена на лов на лавови е претставена во рамки на таканаречениот „ловечки фриз“ насликан на фасадата од кралската Гробница II во Вергина - веројатното почивалиште на кралот Филип II (4 век пр. н. е.) (Т.ЛП: 1, 2).⁷³¹

Во таков контекст треба да го набљудуваме и симболичкото поврзување на македонските кралеви со митскиот херој Херакле, често прикажувајќи го неговиот портрет на своите монети - препознатлив по лавовската кожа што ја носи на главата (Т.ЛП: 6, 7).⁷³² Ова не е необично, ако се земе предвид дека Херакле бил

⁷²⁹ Markoe 1989.

⁷³⁰ Andronicos 1964; Lilibaki-Akamati et al. 2011, 141-144.

⁷³¹ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 45, 47, Fig. 60; *Lion hunt Vergina 2008*. Според Д. Игнатијаду, насликаната ловечка сцена ја евоцира експанзионистичката политика на Македонското Кралство, при што прикажаните животни во улога на плен ги идентификува со народи, градови и држави кои биле противници на Македонците. Во таков контекст, лавот го идентификува со Персија, како планиран иден противник на Македонија (види Ignatiadou 2010). Иако ваквата „политичко-воена“ интерпретација на Игнатијаду се чини привлечна, сметаме дека сепак содржи одредени недоследности, претпочитајќи го нашето „религиско-политичко“ толкување на сцената.

⁷³² Шелдаров & Лилчиќ 1994, 195-202.

парадигматичниот ловец на лавови (Т.ЛII: 5), што е најнепосредно отсликано во легендата за неговото убиство на Немејскиот лав. Преку своето учество во ловот на лавови, политичките и воените водачи на древното македонско општество (и тоа првенствено кралот) всушност ги подражавале и си ги присвојувале квалитетите на Herakles Kynagidas (Ηρακλῆς Κυναγίδας) т. е. Херакле Ловецот. Но, со тоа, тие воедно се презентирале и како скротувачи на дивината, култиватори на природата, бранители на народот, водачи на воините, а на крајот и како легитимни владетели на земјата.⁷³³ Според тоа, создавањето и поставувањето, односно манипулацијата со космолошката претстава на два симетрични лава на апликациите од златна фолија и на деловите од воената опрема, може да се сфати и како имитативна демонстрација на нечија надмоќ врз силите на природата. Но, од друга страна, положувањето на овие предмети во гробот би можело да го означува и спротивното – дека никој не може да ја избегне предодредената судбина во природниот поредок.

Доколку во ова толкување го вклучиме и претходно дискутираниот лик на „Големата Мајка“ или „Божицата-Земја“, можеме да предложиме уште неколку значења поврзани со концептот на хиерогамија, односно „светиот брак“. Според една варијанта, ловот на лавовите сфатени како зооморфни застапници на „Божицата-Земја“, во рамките на патријархалното општество на античките Македонци, би можел да биде перципиран како алегорија за доминацијата на машкиот водач над земјата сфатена како негова света сопруга. Според друга, овој пат есхатолошка варијанта, погребувањето на поединци со репрезентативни слики на „Божицата-Земја“ би можело да значи дека тие се приклучувале на својата света сопружничка во задгробниот живот. Ова би можело дополнително да се развие ако го вклучиме и мајчинскиот аспект на „Големата Мајка“, како онаа која дарува живот, зема живот и има способност да овозможи повторно раѓање во овој или во оној свет. Овие значења не се исклучува меѓусебно, туку напротив - заедно го сочинуваат непрекинатиот циклус на „космичкиот поредок“.

Се чини дека претставата на овој цикличен космички поредок е изразена на една трапезна златна фолија од Синдос кај Солун во Централна Македонија (Т.ХL: 2). Фолијата била откриена во машкиот војнички Гроб 25, заедно со претходно споменатата правоаголна фолија со два симетрични лава кои чекорат кон централна розета. Во случајот на трапезоидната фолија, се среќаваме со иконографски аранжман поделен во три зони. Најдолната зона, која воедно ја претставува пошироката основа на трапезот, е составена од четири висечки триаголници во кои релјефно се изведени четири животни, од лево кон десно: лав кој се движи надолу, вепар кој се движи надолу, птица што се движи нагоре и лав кој се движи нагоре. Притоа, кај првиот лав е прикажано крукче помеѓу неговата свиена опашка и задниот дел од телото, додека кај вториот лав крукчето е прикажано кај неговата отворена муцка. Следната зона која се протега над претходната се состои од повеќе пробиени триаголници и трапезоидни полиња кои формираат еден вид на „мрежа“ додека во горната е изведена централна цветна розета со осум ливчиња,

⁷³³ Hatzopoulos 1994, 87-111; Carney 2002.

фланкирана од две птици кои летаат нагоре. Зоните се меѓусебно одвоени со бордура од мали листовидни и капковидни мотиви.⁷³⁴ Клучот за разбирање на композицијата е дивниот вепар, кој би можел да се идентификува со младите машки војни т. е. ефебите кои влегуваат во процес на воена обука и иницијација во воените дружини. Како што видовме погоре, младите иницијанти во Античка Македонија морале да убијат вепар без употреба на мрежа пред да бидат иницирани во машкото друштво на заедницата.⁷³⁵ Доколку ја прифатиме идентификацијата на вепарот со воениот иницијант, но и со покојникот како посебен вид на иницијант кој стапува во задгробниот свет, тогаш се чини дека првиот лав кој се движи надолу всушност го претставува психопомпот кој ја води душата на иницијантот/покојникот, застапен преку вепарот прикажан на вториот висечки триаголник. Душата на покојникот потоа се издигнува, односно преродува во форма на птицата која лета нагоре, прикажана во третото висечко триаголно поле и тоа предводена од лавот прикажан покрај неа - на четвртиот висечки триаголник, којшто исто така се движи нагоре. Целта на процесот претставен преку оваа композиција всушност се состои во издигнувањето на покојникот т. е. неговата душа кон Небото, што во овој случај е претставено преку розетата со двете птици поместена во горната зона на фолијата. Улогата на лавовите како водичи на душата на покојникот би била кодирана и преку крукчето што тие го спуштаат и издигнуваат во соодветните триаголни полиња. Средната ажурирана зона со пробиените триаголни и трапезоидни полиња би можело да прикажува некаква контролна „мрежа“, како сито низ кое мора да преминат достоините покојници во нивниот издигнувачки пат кон Небото. Улогата на лавовите во оваа композиција целосно соодветствува на нивниот карактер на зооморфни застапници на „Божицата-Мајка“.

Слични толкувања се наметнуваат и во однос на двете златни фолии од Требениште на кои, меѓу другите мотиви, е прикажан и пар симетрични лавови. Кај издолжената фолија од Гробот VI (Т.XLIII: 2), се чини дека горниот медалјон со парот лавови би можеле да ја претставуваат „Божицата-Мајка“ која го раѓа новото Сонце, односно новиот живот застапен преку „сонцето-свездата“ од долниот крај на фолијата – поврзано со неа преку низата од лотоси како симбол на преродувањето. Во рамките на полукружниот надградник од Гробот VII (Т.XLIII: 3), во медалјонот со двата лава би можеле да ја препознаеме „Божицата-Мајка“ во нејзиниот цикличен аспект во која животот, застапен преку соларните и цветните розети, најпрво се втопува, за потоа од неа повторно да се „изроди“ - на спротивната страна.

Симетричен пар сфинги

Зборувајќи за симетричниот пар лавови, во повеќе примери видовме дека тој знае да се комбинира и со пар симетрични сфинги, како што беше случајот со некои од бронзенodobните сириски печати (Т.XLVI: 4, 6, 9), железнодобниот штит од Паликастро на Крит (Т.XLVII: 6), како и архајскиот златен прстен од Кипар (Т.XLVII: 4). Всушност,

⁷³⁴ Δεσποίνη 2016с, 51 (кат. бр. 64), 424 (цртеж 35), 512 (фото 11), 555 (фото 79).

⁷³⁵ Атенеј, *Гозба на софистите*, 18а.

комбинацијата на пар лавови и пар сфинги е застапена и во првото, односно најлево поле на златната лента - дијадема од Гробот 2 во Вергина (6 - 5 век пр. н. е.). Во обата случаи, исправените симетрични фигури се ориентирани кон некаков централен, се чини растителен мотив (Т.XLIV: 10; Т.LIII: 5).⁷³⁶ Пар симетрични сфинги е присутен и на златните сандали од Гробот VIII од Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) при што сфингите се седнати и ориентирани една кон друга, додека над нив се надвиснува главата на Горгона фланкирана од две штрковидни или жеравовидни птици (Т.LIII: 4).⁷³⁷ Символиката на овие сандали воглавно се интерпретира како хтонска и апотропејска, при што на сфингите им се дава улогата на *nekrophylakes*, односно „чувари на умрените“.⁷³⁸ Меѓу материјалот од Требениште се среќаваат и три бронзени фигурини на седнати сфинги пронајдени во Гробот X, со капа од типот „полос“ на главите, кои веројатно служеле како апликации за садови (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.LIII: 1 - 3).⁷³⁹ Во колективната Гробница 1 кај Горна Porta во Охрид (ран 5 век пр. н. е.) биле откриени две сребрени апликации со позлата, на чија предна страна се наоѓала странична претстава на една сфинга во положба на седење и пред неа некако високо растение со листови и цвет (Т.LIII: 10).⁷⁴⁰ Овие митски суштества опстоиле како ликовен мотив во езерскиот регион и до хеленистичкиот период, за што сведочи една фрагментирана керамичка апликација за сад откриена на Плаошник во Охрид (Т.LIII: 11).⁷⁴¹

Според стилот на изработка на фигурините од Требениште, односно според концептуалната врска на сфингите со растителните мотиви во неколку од погоре претставените примери, во оваа анализа можеме да ги вклучиме и двете симетрични сфинги од светилиштето на Севс во Олимпија (6 век пр. н. е.) кои во подигнатите предни шепи држат некаков цвет (Т.LIII: 6).⁷⁴² Овој аранжман ги доближува до варијантите на симетрични лавови застапени на бронзените шлемови од „грчко-илирски“ тип, од Архонтико во Македонија и од Арголида на Пелопонез, кои исто така држат цвет (Т.XLIV: 4, 5, 7). Како дополнителна врска со лавовите се наметнува самиот факт што митското суштество сфинга во суштина претставува лавица со човечка глава и крилја. Токму поради тоа што сфингите биле перципирани како примарно женски ги доближува до женските митски ликови со кои, како што видовме, главно биле поврзувани и лавовите. Со женските божества ги врзува и носењето капа од типот „полос“. Во класичната древногрчка митологија, на таквиот нивни карактер упатува познатата тебанска Сфинга - ќерка на чудовишните Тифон и Ехидна, која била испратена во Беотија од страна на Хера - кралицата на боговите и сопруга на Севс.⁷⁴³

⁷³⁶ Theodossiev 2000, 194, 195 (Fig. 10).

⁷³⁷ Ardjanliev et al. 2018, 272, 273 (cat. nos. 98, 99).

⁷³⁸ Цермановић 1956; Соколовска 1997, 49, 50; Theodossiev 2000; Gergova 2006.

⁷³⁹ Ardjanliev et al. 2018, 313 (cat. nos. 191, 192, 193).

⁷⁴⁰ Кузман и Почуча Кузман 2014, 115, 116 (кат. бр. 134, 137).

⁷⁴¹ Предметот е изложен во витрина бр. 22 во „Куќата на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024).

⁷⁴² Hatzl 2008, 117.

⁷⁴³ Псевдо-Аполодор, *Библиотека*, 3. 5. 8 (според англискиот превод на James George Frazer, Harvard University Press, 1921).

Како друг пример на симетрични сфинги може да се посочи трапезната плочка од килибар откриена во „кнежевското“ погребување кај Нови Пазар во денешна Србија (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.ЛIII: 7). Во овој случај, двете симетрични сфинги, ориентирани една кон друга, се врежани на едната страна од плочката, додека на другата се наоѓа приказ на коњаник. Над нивните глави, на врвот од плочката, на двете нејзини страни, се наоѓа палмета. Во долниот лев агол, на страната на која е прикажан коњаникот, е изведена стилизирана гранка од некакво растение, додека во долниот десен агол се наоѓа гранка со лотосов цвет.⁷⁴⁴ Се чини дека ваквата иконографија би можела да се поврзе со сферите на иницијацијата или посмртната хероизација. Две симетрични сфинги, но овој пат со една фронтално прикажана заедничка глава, се релјефно изведени на еден сребрен диск откриен во Гробницата А кај Катерини во Централна Македонија (4 век пр. н. е.) (Т.ЛIII: 8).⁷⁴⁵ Дискот веројатно бил наменет за прицврстување врз оклоп од зајакната кожа кој се носел за заштита на градите, што повторно го актуализира симболичкото значење на сфингите како „чувари“.

Се чини дека ваквата симболика е најјасно отсликана во случајот со најголемата досега откриена гробница од македонски тип, позната како „Каста“, лоцирана кај Амфипол (доцен 4 век пр. н. е.). Дел од истражувачите ја интерпретираат како меморијален објект за генералот Хефестијон, додека други истражувачи ја интерпретираат како почивалиште на Олимпија - мајката на Александар III Велики (ние сме повеќе склони кон втората опција). Во секој случај, за нас во оваа прилика е важно што над влезната врата во сиданата гробница биле поставени две симетрични скулптури на сфинги во положба на седење, високи по два метри, свртени една кон друга – очигледно во улога на чувари на гробницата (Т.ЛIII: 9).⁷⁴⁶ Според А. М. Чаг, тие се тука присутни како застапници на македонските кралици, кои се идентификувале себе си со кралицата на боговите, Хера. Во прилог на ваквото толкување тој посочува дека фигури на сфинги се прикажани и на два трона пронајдени во гробниците од кралската некропола кај Ајга, датирани во 4 век пр. н. е., кои им припаѓале на две македонски кралици – едната на кралицата Евридика I (баба на Александар III), и другата во „Гробницата на Ромајос“, наменета за некоја друга кралица или жена од висок статус. Истиот автор натаму образложува дека гробницата „Каста“ кај Амфипол била изградена за жена од висок статус, поради што во нејзината иконографија биле вклучени скулптурите на сфинги и на каријатиди, вториве во улога на баханатки/клодонки од култот на Дионис, како и мозаикот со „Грабнувањето на Персефона“. Во прилог на тоа оди фактот што најстарата тука погребана индивидуа била жена на возраст од над 60 години, поради што авторот ја идентификува со Олимпија.⁷⁴⁷ Во контекст на нашите истражувања, сметаме дека е интересно да се одбележи претпоставката според која познатата скулптура на „Лавот од Амфипол“ оригинално била поставена на врвот од моилата насипана врз оваа гробница.

⁷⁴⁴ Палавестра и Крстић 2006, 102, 112.

⁷⁴⁵ Grammenos 2004, 162.

⁷⁴⁶ Фото: *Amphipolis sphinxes* 2015.

⁷⁴⁷ Chugg 2021.

Навраќајќи се на примерите од езерскиот регион, мора да се констатира дека златните „сандали“ со парот симетрични сфинги од Требениште (Т.ЛIII: 4) биле приложени во Гробот VIII, во кој не била погребана жена туку високо рангиран маж.⁷⁴⁸ Сепак, таму присутните сфинги можат на некој начин да се поврзат со женскиот принцип бидејќи се претставени под главата на Горгона. Ни се чини дека двата мотиви, согледани заедно, во контекст на предметите на кои се аплицирани и на самиот гроб, имале некаква иницијациска т. е. посмртна симболика. Имено, Горгона и нејзините „чуварки“ биле натприродниот фактор или препрека што иницијантот (или во случајов покојникот), требал да ја премине за да стигне до задгробниот свет. Како услов за продолжување на неговото патување кон „земјата на хероите“, тој, можеби требал да ги надмудри сфингите т. е. да ја реши нивната гатанка. Можеби ова бил условот овие митски суштества да го придружуваат и заштитуваат од злите сили со кои тој ќе се сретнел при ова опасно патешествие. Тука би можела да се бара причината за нивното присуство на златни фолии наменети за покривања на стапалата на покојникот. Во оваа насока веројатно треба да се разберат и апликациите со сфинги приложени во колективната Гробница 1 кај Горна Porta во Охрид (Т.ЛIII: 10), во која се смета дека биле депонирани кремираните останки на шестмина машки покојници со војнички идентитет.⁷⁴⁹ Од друга страна, трите бронзени сфинги од Требениште (Т.ЛIII: 1 - 3) биле приложени во Гробот X кој припаѓал на женска индивидуа на возраст помеѓу 21 и 23 години.⁷⁵⁰ Овој случај би можел да се надоврзе на претходно образложените релации помеѓу сфингата и жената т. е. женските митски ликови, но и на нејзината улога како „чуварка на умрените“.

4.3. Македонскиот тип фибули од раната антика

како симболичка претстава на небесниот свод и дневната патека на Сонцето

Претходно веќе се осврнавме врз културниот феномен на т.н. „змиски накит“, распространет на просторот на Македонија, Пајонија и Илирија. Меѓу разните форми кои го сочинуваат ваквиот накит, особено се истакнува една варијанта на лачни фибули кои во литературата често се именуваат како „малоазиски“ или „македонски“ тип. Се смета дека служеле за прицврстување на облеката во пределот на рамената и торзото, при што за нас во оваа прилика се интересни поради специфичниот иконографски аранжман на кој во ова поглавје ќе му посветиме посебно внимание.

Имено, кај главата на фибулата, односно крајот од каде што започнува нејзината игла (прицврстена и подвижна со помош на шарнир), се наоѓа овален или трапезоиден плочест дел врз кој вообичено е изведен некаков растителен ликовен мотив - палмета или поретко розета. На другиот крај, кај ногата на која се закачува остриот дел на иглата, се наоѓа плочест дел со печуркеста или срцевидна форма на кој се додадени две вертикално поставени топчести елементи налик на „копчиња“. Овој плочест дел, заедно со топчестите

⁷⁴⁸ Вулић 1932; Stibbe 2003, 36, 37; Ardjanliev et al. 2018, 271-294.

⁷⁴⁹ За гробницата: Kuzman 2018. За апликациите со сфинги откриени во гробницата: Кузман и Почуча Кузман 2014, 115, 116 (кат. бр. 134, 137).

⁷⁵⁰ Вулић 1933; Живановић 1984; Stibbe 2003, 33, 40; Ardjanliev et al. 2018, 305-316.

додатоци, асоцираат на стилизирана животинска (можеби змиска) глава со изразени очи - како што вообичаено ја опишуваат археолозите. Двата краеви на фибулата се поврзани со цврсто тело во форма на лак, којшто може да биде мазен или тордиран, но многу почесто дополнет со задебелувања, во бројка од две до шест. Овие додатоци на лакот може да имаат топчеста, биконична, цилиндрична, свездеста или розетеста форма (T.LIV: 5 - 10; T.LV: 1).

Основниот физички дизајн на овој тип фибули се развил во 8 и 7 век пр. н. е. во Мала Азија, поточно во Фригија како еден од главните металуршки центри на тоа време, од каде што доаѓа и нивното именување како фибули од „малоазиски“ или „фригиски“ тип.⁷⁵¹ Меѓутоа, на иконографско рамниште, тие сосем се разликуваат од претходно опишаната македонска или балканска варијанта бидејќи немаат ни „палмета“ кај главата, ниту пак „стилизирана змиска глава“ кај ногата (T.LIV: 1, 2). Врз основа на досегашните археолошки истражувања, може да се согледа дека фригиските фибули биле сосем ретки во Македонија и воопшто на Балканскиот Полуостров, со тоа што во поголем број се откриени во појужните региони - во Грција и на егејските острови. Како редок пример од Македонија може да се посочи фрагментираниот наод од железнодобната населба на локалитетот Глоска Чука - Грчиште кај Валандово во Долното Повардарие (T.LIV: 3). Според Д. Митревски, овој примерок „сведочи за постоење контакти на заедниците од Македонија со Мала Азија уште во текот на железното време, доста пред персиските продори во Македонија“.⁷⁵²

Најголемиот број фригиски фибули во јужните делови на Балканот, односно во Грција (Делфи, Олимпија, Фера, Тегеја, Спарта, Аргос, Истмија), како и на егејските острови (Родос, Самос, Лезбос, Хиос, Парос, Егина, Тасос, Самофраќа), се всушност откриени во светилишта – и тоа посветени пред сè на божици (Хера, Артемида), а поретко на машки богови.⁷⁵³ Се чини дека поголемиот дел од нив биле увезени од Фригија, односно Мала Азија, додека дел од нив веројатно биле произведени како локални грчки имитации. Се претпоставува дека во светилиштата биле приложени разни парчиња облека како дарови за боговите од кои, по распаѓањето на текстилот и кожата, останале само трајните бронзени фибули и оплати за ремени. Треба да се посочи дека во многу случаи, фригиските фибули биле користени не само за прицврстување на наметки и друга облека (спореди со деталот од кеменен релјеф - T.LIV: 2), туку и како токи за ремени изработени од кожа и покриени со бронзена оплата. На социолошко рамниште, фибулите се сметале за престижни предмети и играле важна улога во аристократската размена на подароци, претставувајќи маркери на елитниот статус на поединците. Според образложението на Б. Бурк, ова е отсликано и во древногрчките литературни извори, вклучувајќи ги еповите „Илијада“ и „Одисеја“, кои се создале во истото време и во истиот простор во кои ќе

⁷⁵¹ Körte & Körte 1904, 76-79, 101-103; Muscarella 1967a; Muscarella 1967b; Muscarella 1971; Muscarella 1988, 425-427; Vassileva 2013; Vassileva 2014; Burke 2016; Genz 2019.

⁷⁵² Митревски 2010.

⁷⁵³ Vassileva 2014; Burke 2016.

бидат оформени и фригиските фибули).⁷⁵⁴ Врвот на „фригиската мода“ бил достигнат помеѓу 7 и средината на 6 век пр. н. е., а со оглед на тоа што поголемиот број примероци од Грција и егејските острови потекнуваат од светилишта на божици, М. Василева ја изнесува претпоставката дека практиката на нивно религиско дарување би можела да се стави во релација со ширењето на култот на фригиската „Мајка-Божица“ - Кибела.⁷⁵⁵

Во контекст на сето ова, кон крајот на 6 век пр. н. е., се засилуваат контактите помеѓу Македонија и Мала Азија, за што како причина не треба да се исклучи ни персиската инвазија на Балканот како еден од факторите кои придонеле во засилувањето на овој меѓукултурен процес. Во секој случај, археолошкиот материјал покажува дека во ова време, основната форма на малоазиските фибули била преземена од страна на македонските занаетчии и трансформирана во нов „македонски“ тип лачни фибули со шарнир. Од македонските работилници, новиот дизајн на овие фибули потоа ќе се прошири и во внатрешноста на Балканот, односно во Пајонија и Илирија, добивајќи во текот на следните неколку векови разни локални форми и подваријанти. Како што посочивме претходно, нивните главни иконографски обележја, воведени како новитети во однос на пораните фригиски фибули, биле растителниот мотив на едниот крај од фибулата и „змиската глава“ на другиот крај. Покрај овие два главни ликовни елементи, лакот на фибулите најчесто се надополнувал со додатоци во топчеста, биконична, цилиндрична, свездеста или розетеста форма (T.LIV: 5 - 10; T.LV: 1).

Досегашните анализи на археолозите во однос на македонскиот тип фибули главно биле насочени кон нивна типологизација, при што таа главно се темели на нивната форма т. е. изглед, односно врз бројот на додатоци на лакот или нивниот облик.⁷⁵⁶ Хронолошката класификација не е прецизно одредена иако, во глобални рамки, нивниот целокупен развој на територијата на Средниот Балкан може да се следи помеѓу 6 и 2 век пр. н. е.⁷⁵⁷ Врз основа на нашите согледувања на досега познатиот материјал можат да се препознаат четири главни фази во развојот на македонската варијанта на овие фибули:

1. прототипна фаза - преземање и трансформација (6 - 5 век пр. н. е);
2. класична фаза - усогласување на типична форма (5 - 4 век пр. н. е.);
3. барокна фаза - развиена орнаментализација и кулминација на занаетчиската извонредност (4 век пр. н. е.);
4. крајна фаза - девалвација на квалитетот и излегување од мода (3 - 2 век пр. н. е.).

⁷⁵⁴ Burke 2016.

⁷⁵⁵ Vassileva 2014.

⁷⁵⁶ Типологизација врз основа на бројот на додатоци: Китаноски 1966; Китаноски 1975; Петровска 2013, 24-64. Типологизација врз основа на обликот на тие додатоци: Vasić 1985. Трета типологизација врз основа на разни формални обележја на фибулите: Lahtov 1965, 50-52.

⁷⁵⁷ Lahtov 1965, 115; Микулчић 1966a, 222; Микулчић 1966b, 240; Китаноски 1966; Китаноски 1975; Vasić 1985; Битракова-Грозданова 1987, 76, 77; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 8; Битракова-Грозданова 2011, 162-167; Papadimitriou 1995, 122, 123; Соколовска 1997, 41-42; Митревски 1997, 176; Митревски 2010, 142; Блажевска 2013, 705; Петровска 2013, 24-64; Δεσποίνη 2016c, 177-190.

Во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, којшто е во фокусот на нашиот интерес, фибули од македонски тип се откриени на повеќе локалитети, вклучувајќи ги Требениште (T.LIV: 5 - 9) и Требенишко Кале, Делогожда (T.LIV: 10), Радолишта, Охрид, Св.Еразмо, Бучишта-Велмеј, Гимбабица-Избишта, Голем Град и Поградец.⁷⁵⁸ Примероците од езерскиот регион го следат општиот хронолошки развој на македонскиот тип фибули. Се појавуваат на преодот од 6 кон 5 век пр. н. е., а нивната употреба завршува во хеленистичкиот период (3 - 2 век пр. н. е.) кога на нивно место се појавуваат плочестите „копјесто-лисести“ фибули, односно новите типови на лачни фибули со шарнир под западно (италско и келтско) влијание.⁷⁵⁹

За разлика од фригиските фибули кои, како што видовме, се проучувани и од социолошки и религиски аспект, такви студии за македонскиот тип на фибули не ни се познати. Претпоставуваме дека и македонските фибули, како фригиските, биле проследени со одредени социолошки и религиски значења. Сметаме дека во прилог на ваквата претпоставка оди нивната специфична и конзистентна иконографија. Во продолжение на ова поглавје ќе се обидеме, барем делумно, да проникнеме во религискиот симболизам на македонскиот тип фибули, отварајќи ја таа тема за дополнителни натамошни истражувања.

Нашата симболичка анализа ја започнуваме со нивните две основни иконографски обележја - флоралниот мотив на едниот крај и стилизираната змиска глава на другиот. Овие два елементи покажуваат трајна конзистентност низ целиот развоен тек на овие фибули, со тоа што исклучоците се јавуваат во прототипната фаза кога македонските занаетчии сè уште немале усогласена предлошка за нивна изработка. Како примери на преодната фаза помеѓу фригиските и македонските фибули може да се посочат двете златни фибули од гробот 67 од Синдос, датиран помеѓу 510 и 500 година пр. н. е. (T.LIV: 4).⁷⁶⁰ Во овој случај, на двата краја се наоѓаат флорални мотиви - една розета и еден мотив кој се чини како комбинација на розета и палмета. Лакот кој ги поврзува е надополнет со три цилиндрични задебелувања, што овие фибули ги доближува до некои порани фригиски примероци. Меѓутоа, кај едниот крај, каде што се наоѓа мотивот на „палмета со цветни ливчиња“, можат да се забележат две мали гранули од кои понатаму ќе се развијат „очите“ на стилизираната змиска глава присутна кај типичните македонски фибули. Посочената типична форма, со флорален мотив на едниот крај и змиска глава на другиот, е видлива и кај други примероци од Синдос,⁷⁶¹ но и кај најголемиот број од сите

⁷⁵⁸ За примероците од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 283 (cat. nos. 117, 118), 299 (cat. no. 149), 306 (cat. no. 176), 338 (cat. nos. 260, 261), 341 (cat. no. 269), 342 (cat. nos. 270, 271), 355 (cat. nos. 309, 311, 312), 360 (cat. nos. 327, 328); од Делогожда: Битракова-Грозданова 2017, 124, 128 (Т. II, 6); од Охрид: Кузман и Почуча Кузман 2014, 145-147 (кат. бр. 205-210); од Св. Еразмо: Кузман и Димитрова 2010, 52; од Голем Град: Битракова-Грозданова 2011, 162-167; од Поградец: Anamali 1979; од Радолишта, Велмеј и Избишта: Lahtov 1965, 50-52.

⁷⁵⁹ За античките фибули во Македонија: Битракова-Грозданова 1987, 76-78; Петровска 2013.

⁷⁶⁰ Δεσποινη 2016с, 182, 451 (цртежи 150, 151), 527 (фото 31), 601 (фото 332, 333).

⁷⁶¹ Δεσποινη 2016с, 177-190.

македонски фибули кои се досега откриени на локалитетите ширум Македонија, Пајонија и Илирија, почнувајќи од 6/5 век пр. н. е., па се до 3/2 век пр. н. е.⁷⁶²

Двата флорални мотиви присутни на овие фибули (розетата и палметата), во најопшта смисла ги симболизираат категориите „живот“, „раст“ и „плодност“, додека на космичко рамниште ги симболизираат сферите на „небеското“ и „соларното“. Но, од друга страна, тие може да го симболизираат и „земското“ - сфатено во неговата „животородна“ и „генеративна“ смисла. За разлика од нив, симболизмот на змијата вообичаено се поврзува со „подземјето“, „задгробниот свет“ и воопшто со „смртта“, но и со „регенерацијата“ и „плодноста“ - и тоа токму како аспекти на хтонското во асоцијација со земјата, вегетацијата и водата. Во првите предложени значења е евидентна одредена комплементарност помеѓу симболизмот на флоралните мотиви и змијата, додека во вторите, евидентно е определено симболичко приближување и интерференција.

Сепак, земајќи го предвид глобалниот облик на конкретните флорални мотиви, сметаме дека е поверојатно тие да биле ставени во релација со небеските и соларните елементи и појави и тоа розетата - со кругот и сонцето, палметата - со полукругот и небото, а лисјата - со зраците т. е. светлината. Во последниот случај алудираме на визуелната сличност на лисјата со сончевите зраци. Доколку розетата се сфати како хоризонтална, а палметата како вертикална проекција на лотосовиот цвет, тогаш повторно доаѓаме до соларната симболика на ова растение во рамки на источно-медитеранските култури и тоа пред сè во египетската, каде што сончевиот бог Ра се опишува како „*златно дете кое произлегува од лотосот*“.⁷⁶³ Доколку, пак, палметата се сфати како крошна на палминото дрво, тогаш небескиот принцип би бил дополнително изразен преку нејзината просторна позиционираност (горе - небо). Притоа, полукружниот т. е. засводен облик на палметата би алудирал на перцепцијата на небото како свод кој ја наткрива земјата.⁷⁶⁴ Ваквото значење би било особено изразено во блискоисточните претстави на „Дрвото на животот“, често замислувано токму како палмино дрво со гигантски димензии во улога на „космичка оска“.⁷⁶⁵ Потенцијалното небесно и соларно значење на палметата може да се насети и во древногрчката култура, доколку се земе предвид фактот дека таа често била прикажувана на покривот на храмовите (во улога на антефикс и акротерија), во горниот дел на столбовите и другите архитектонски елементи, но и на врвот од разни други предмети со аксијален карактер. Во тој контекст, распоредувањето на мултиплицирани антефикси во форма на палмети и розети по целата должина на двосливниот покрив на античките храмови би можело да го симболизира движењето на сонцето по „небескиот покрив“.⁷⁶⁶

Палметата, поставена во централна позиција, како акротерија на врвот од храмовите во бројни случаи се фланкира од две симетрични сфинги - аранжман кој може да се сретне

⁷⁶² Основен преглед: Lahtov 1965; Китаноски 1966; Vasić 1985; Петровска 2013, 24-64.

⁷⁶³ Pinch 2002, 158.

⁷⁶⁴ Околу концептот за небото како крошна од дрво: Чаусидис 2005, 314-316.

⁷⁶⁵ Chausidis 2022, 129-154.

⁷⁶⁶ Околу концептот за небото како покрив: Чаусидис 2005, 26, 50, 51, 316.

и на разни други предмети. Во рамки на храмовите, палметата и двете сфинги често биле придружувани од фигури на Горгони, на крилати женски ликови („Ника“), на коњаници или Пегази. Според анализите на Т. Пети: *„Флоралниот мотив на гребенот [на храмовите] би бил симбол на преживувањето после смртта, додека другите акротериски фигури би биле хтонски суштества чија улога може да биде двојна: тие го чуваат патот до Дрвото на животот како метафора за преживувањето по смртта, хероизацијата или апотеозата, и според околностите, дозволуваат пристап до него; или за нив се сметало дека ги водат умрените до таму, играјќи улога на психопомпи. Што се однесува до јавачите, тие треба да ги претставуваат мртвите во нивното патување до задгробниот живот“*.⁷⁶⁷ Впрочем, ова се совпаѓа и со нашата претходна анализа на симетричните лавови и сфинги претставена во претходното поглавје. Во случајот со парот лавови видовме дека флоралниот мотив кој се прикажувал помеѓу нив неретко се алтернира со некаков женски митски лик, веројатно во улога на „Божица-Мајка“ или „Божица-Земја“ како фригиската Кибела. За сфингите, исто така, видовме дека вообичаено се поврзувале со женските ликови, како што е чудовишната Горгона, но и небеската Хера. Идентификацијата на палметата, пак, со некој женски митски лик во улога на „Голема Божица“ или „Мајка-Земја“, како покровителка на вегетацијата, е веќе предложено и разработено од страна на И. Маразов и Н. Чаусидис.⁷⁶⁸ Видовме претходно дека ваквата алтернација се среќава и во рамки на древномакедонскиот културен круг (Т.ХХХV: 3, 4, спореди со Т.ХХХV: 5, 6). Овие заклучоци во однос на палметата нè враќаат кон „земскиот“ космолошки аспект на овој флорален мотив, спротивно на претходно предложените „небесно-соларни“ аспекти. Како, тогаш, да ја објасниме ваквата некомпатибилност?

Иако принципите на семиотиката предвидуваат ситуации во кои еден означител може да означува две или повеќе различни нешта, во нашиот случај сметаме дека постои една заедничка нишка која стои во основата на двете потенцијални космолошки значења на палметата. Имено, доколку од макрокосмичкото рамниште се спуштиме на микрокосмичкото и се нурнеме во човековата потсвест, тогаш повторно се соочуваме со концептот за „преместување на либидото“ на К. Г. Јунг. Во овој случај, сметаме дека мотивот на палметата во својата суштина го одразува концептот на „животородноста“, без разлика дали тоа понатаму може да биде сфатено или симболички развиено како слика на „Божицата на Земјата која ја раѓа вегетацијата“ или како „Богот Сонце кој секое утро се раѓа од небескиот хоризонт“. Всушност, двете значења заемно се допираат и проткајуваат ако се земе предвид дека „Богот Сонце“ е син на „Божицата на Земјата“ кого што таа секојдневно го раѓа од својата утроба. Оттука, во конкретниот контекст како најисправно толкување го сметаме најелементарното - палметата како „Дрво на животот“ или „Светлосно дрво“ во чиј облик се кодирани двата космички елементи и соодветните митски ликови што нив ги персонализираат.

⁷⁶⁷ Petit 2013.

⁷⁶⁸ Marazov 1998, 47, 48; Чаусидис 2005, 73, 237, 239, 338.

Доколку се согласиме дека палметата прикажана на едниот крај од македонскиот тип фибули го означува „Дрвото на животот“, тогаш стилизираната змиска глава поставена на нивниот спротивен крај би можела да ја протолкуваме како комплементарна на неа или, условно речено - како „Животно на смртта“. Ваквата перцепција на змијата влегува во рамките на нејзините широки симболички потенцијали. Комбинирањето на змијата со „Дрвото на животот“ или со сродното „Космичко дрво“ се јавува во бројни митови од индоевропскиот културен круг во кои некаква змија или змеј живее во подножјето на тоа дрво или во неговите корени, сфатено како простор кој е симболички изедначен со подземјето.⁷⁶⁹ Како парадигматичен пример може да се посочи нордиското космичко дрво Игдрасил, чии корени ги нагризува змејот Нидхог, придружуван од повеќе змии, кои воедно ги раскинуваат и труповите на мртвите.⁷⁷⁰ Во древногрчката митологија можеме да го споменеме Дрвото на Хисперидите, сместено во градината на макрокосмичкиот титан Атлас, а заштитено од змијовидниот змеј Ладон.⁷⁷¹ Сличен е примерот со дабовото дрво во светилиштето на Арес во Колхида, на кое било закачено Златното руно кое било чувано од некаков змеј кој никогаш не спие.⁷⁷² Кон овие примери може да се додаде и едната од посочените фолклорните легенди според која среде Охридското Езеро расте некакво дрво околу кое е свиена ламја.⁷⁷³

Меѓутоа, во случајот на македонските фибули, растителниот мотив и змиската глава не се структурирани вертикално еден во однос на друг, туку хоризонтално, еден покрај друг, поврзани со полукружен лак. Ако претпоставиме дека и во овој случај се работи за некаква космолошка претстава, тогаш ваквото аранжирање буди асоцијации на митските концепти за „небесниот свод“ по кој се одвива дневното движење на Сонцето. Во тие рамки, палметата на едниот крај го добива значењето на „Дрвото на животот“, како репрезент на митската „Мајка-Земја“ кој би го претставувала изгревањето, односно раѓањето на Сонцето. Ваквото дејство би можело да биде замислено и како искачување на Сонцето по Космичкото дрво. Во тој контекст, змиската глава прикажана на другиот крај од фибулата, би го застапувала „хтонскиот змеј“ кој го прождира Сонцето - како симболичка метафора за неговото периодично заоѓање (T.LVI: 1).

Постојат бројни митови во кои некаков змеј, демон или друго чудовишно суштество го прождира, односно го голта Сонцето како метафора за неговото редовно вечерно заоѓање или повремено дневно исчезнување (помрачување).⁷⁷⁴ Како примери може да се спомне чудовишниот волк Скол од нордиската митологија, кој секојдневно ја брка кочијата

⁷⁶⁹ Чаусидис 2005, 209-306; West 2007, 345-349.

⁷⁷⁰ *Стара Еда, Видението на волвата (Völuspá)*, 38-39, 66 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); *Стара Еда, Речта на Гримнир (Grímnismál)*, 31-35 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, XV-XVI (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur 1916). Исто така види: Davidson 1990, 26-27, 161, 190-196, 235.

⁷⁷¹ Ogden 2013, 33-40.

⁷⁷² Ogden 2013, 58-63.

⁷⁷³ Лафазановски 2002.

⁷⁷⁴ Чаусидис 2005, 226-240, 359, 360.

на сончевата божица Суна/Сол.⁷⁷⁵ Во рамките на хиндуизмот тоа е демонот Раху чија отсечена глава постојано се обидува да ги голтне Сонцето и Месечината.⁷⁷⁶ Можеби најблиска аналогија за нашата интерпретација во однос на македонските фибули е веќе спомнатата циновска змија Апофис/Апеп од египетската митологија, која постојано го напаѓа бродот на сончевиот бог Ра. Според една верзија на митот, тој за време на ноќниот од на Сонцето во подземјето ги голта космичките води со цел да го насука бродот на Ра, а пак според друга верзија го опколува и потоа прождира сончевиот бог (= зајдисонце), за следното утро да го поврати (= изгрејсонце). Во оваа прилика за нас ќе биде исклучително интересна една ликовна претстава на митот за Ра и Апофис, насликана во Гробницата на Инхерка (TT359) кај Деир ел Медина (12 век пр. н. е.). Се работи за сидната слика на која е прикажан змијовидниот противник свиен околу некакво дрво кое го симболизира Сонцето, при што, лево од него се наоѓа некаква „циновска мачка“, застапничка на Ра, која му ја отсекува главата (T.LVI: 2).⁷⁷⁷

Борбата на небеските и соларните богови со хтонските змејови е една од најчестите митологеми во рамките на индоевропскиот културен ареал.⁷⁷⁸ Во древногрчката митологија може да се посочат примерите на Севс кој го победува Тифон, или пак Аполон кој го убива Питон.⁷⁷⁹ Ваквото митско дејствие се пренесува и на епските јунаци кои во себе кодират и одредени небески или соларни аспекти, како на пример Севсовиот син Херакле кој ја убива Лернејската хидра, но и споменатиот змеј Ладон кој го штител Дрвото на Хесперидите.⁷⁸⁰ За нас е особено важен примерот со Кадмо кој го убил змејот што го штител светиот извор на Арес кај Теба.⁷⁸¹ Во легендата за овој феникиски јунак исто така забележуваме совпаѓање помеѓу неговото животно патешествие и дневната патека на Сонцето. Како и Сонцето, тој доаѓа од исток, а умира на запад. Уште поинтересно е што, според едното од преданијата, смртта ќе го затекне на западниот јадрански брег, каде што ќе се упати по владеењето со Енхелејците од нашиот езерски регион, и тоа претворен во змија.

Споменувајќи го Кадмо, во контекст на темата на ова поглавје, треба да ги насочиме нашите анализи и кон посребрената железна тока откриена во монументалната Гробница 3 кај Долно Селце, западно од Охридското Езеро (T.LV: 7). Оваа појасна тока има издолжена правоаголна форма со заоблен десен раб. На крајната лева страна од нејзината површина е прикажана некаква змија или змеј, по што следува широка сцена на борба помеѓу воини, додека на десниот заоблен крај е прикажана палмета поставена нормално

⁷⁷⁵ *Стара Еда, Видението на волвата (Völuspá)*, 40 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); *Стара Еда, Речта на Гримнир (Grimnismál)*, 39 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, XI-XII (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916). Исто така види: Davidson 1990, 28.

⁷⁷⁶ Williams 2003, 240.

⁷⁷⁷ Pinch 2002, 106-108; Wilkinson 2003, 221-223.

⁷⁷⁸ West 2007, 255-262.

⁷⁷⁹ Ogden 2013, 40-48, 69-80.

⁷⁸⁰ Ogden 2013, 26-40.

⁷⁸¹ Ogden 2013, 48-54.

во однос на борбената сцена. Повеќе автори го имаат изнесено мислењето дека змијата или змејот го претставува тотемот на Енхелејците, некој нивни хероизиран предок или пак самиот Кадмо.⁷⁸² На овој предмет подетално ќе се осврнеме во наредните глави, при обработката на симболичката слика на воинот. Во оваа прилика ќе ја допреме само базичната космолошка структура на нејзината иконографија. Сметаме дека ако овој предмет се постави вертикално, во неговата иконографија може да се препознае вертикалната проекција на триделниот космос, при што змијата/змејот го претставува подземјето, борбената сцена е застапник на Земјата т. е. средната земја во која живеат луѓето, додека палметата кај заоблениот врв го кодира небото. Во ваквата интерпретација сме охрабрани од симболичката анализа на Н. Чаусидис во однос на сличните појасни токи од територијата на Западниот Балкан кои главно се поврзуваат со Јаподите (T.LXVI: 3, 4, 5).⁷⁸³

Враќајќи се назад кон македонските фибули мораме повторно да нагласиме дека нивниот лак често бил дополнет со две до шест задебелувања кои може да имаат топчеста, биконична, цилиндрична, свездеста или розетеста форма. Во рамки на нашето толкување на лакот како симболички застапник на „небесниот свод“, ваквите задебелувања би можеле да ги означуваат разните етапи од дневната патека на Сонцето. На ваквото толкување повеќе би соодветствувале оние задебелувања кои имаат топчест, свездест или розетест облик. Во оние случаи во кои задебелувањата се во непарен број, она задебелување кое се наоѓа на средината, односно врвот, би го означувало сончевиот зенит (T.LVI: 1).

Претходно посочениот прототипен пар на златни македонски фибули од Гробот 67 од Синдос (510 - 500 г. пр. н. е.), кај кои на двата краја од лакот се наоѓа флорален мотив (розета и палмета со „розетести“ лисја) (T.LIV: 4), би можел да укажува на раните фази од оформувањето на идејата за лачната фибула како симболичка претстава на дневната патека на Сонцето. Оваа идеја потоа била развиена во типичниот иконографски аранжман на македонските фибули, со палмета на едниот крај и змиска глава на другиот, како попрецизни индикатори за изгревањето и заоѓањето на Сонцето како почетна и крајна етапа на сончевата патека (T.LVI: 1).

Сметаме дека ваквиот основен симболички концепт бил дополнително развиен во „барокниот стадиум“ на овие фибули (4 век пр. н. е.). На четири такви примероци откриени во рамки на една остава на луксузни предмети од околината на Солун флоралниот мотив т. е. палметата вообичаено присутна на едниот крај од лакот е заменет со женски лик кој на главата носи кожа од глава на лав (T.LV: 2). Таа вообичаено се идентификува како Омфала, љубовницата на Херакле, или како божицата Артемида, односно Бендида.⁷⁸⁴ Во секој случај, сметаме дека се работи за манифестација на „Божицата-Мајка“ или „Божицата-Земја“ чии застапници се лавовите - митски лик кој го

⁷⁸² Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1985, 169, T. LXIX-5; Ceka 1988, 372, 373 (No. 284); Jovanović 1989; Проева 2009; Castiglioni 2010, 88-95.

⁷⁸³ Чаусидис 2017, 341-347.

⁷⁸⁴ Richter 1937; *Ganymede jewelry* 2023.

обработивме во претходното поглавје. Ова би соодветствувало на мислењата на И. Маразов и Н. Чаусидис кои палметата во раноантичкиот културен контекст ја третираат како фитоморфна верзија на „Големата Божица“ или „Мајката-Земја“, во улога на покровителка на вегетацијата.⁷⁸⁵ На другиот крај од овие фибули, помеѓу „очите“ на стилизираната змиска глава се изведени минијатурни фигури на грифон кој напаѓа коњ (T.LV: 3). Оваа интеракција помеѓу двете зооморфни фигури би можела да се толкува како варијанта на митологемата за „хтонскиот змеј“ или чудовиштето коешто го напаѓа и прождира Сонцето.⁷⁸⁶

На една друга златна фибула од овој тип (во состав на приватната колекција Thétis во Швајцарија), на местото на вообичаениот флорален мотив се наоѓа протом на лав, додека на другиот крај, помеѓу „очите“ на змијата, е поставен предниот дел на крилест коњ (T.LV: 4).⁷⁸⁷ Три пара златни фибули со иста иконографија се откриени и во Гробот „Z“ во Дервени кај Солун (4 век пр. н. е.).⁷⁸⁸ Сметаме дека и во овие случаи лавот е присутен како застапник на „Големата Божица“ или „Мајката-Земја“ која го дарува животот и го овозможува преродувањето. Крилестиот коњ присутен на спротивниот крај-кај змиската глава, би можел да се третира како зооморфен еквивалент на Сонцето на кое, во случајов, му претстои прождирање од циновската змија. Во однос на присуството на крилестиот коњ помеѓу „очите“ на змијата, кај фибулата од Ајнеја на Халкидик (T.LV: 5) е предложено дека би можело да се работи за хипокамп (морски коњ), чија задна рибина перка не е прикажана.⁷⁸⁹ Доколку го прифатиме таквиот предлог, зооморфната фигура би можела да биде интерпретирана како „нурнување на Сонцето“ во водите на подземјето застапени од водниот хтонски змеј (кетос, ламја или слично). Минијатурна фигура на некакво фантастично животно, се чини грифон (?) е присутна и на сребрената фибула од Жданец кај Скопје (T.LV: 6), повторно поставена помеѓу „очите“ на змијата, додека на другиот крај е придружена со типичната палмета.⁷⁹⁰ Надоврзувајќи се на погоре изнесените значења на Грифонот, тука можеме да додадеме дека тој вообичаено се поврзува со активната сила на машкиот принцип, при што во различни контексти може да има небески, но и хтонски предзнак.⁷⁹¹

Во претходните пасуси на неколку места ги споменавме нагласените т. е. предимензионирани „очи“ на змиската глава прикажана на едниот крај од македонските фибули. Нивното нагласување се чини дека воопшто не е случајно, имајќи предвид дека

⁷⁸⁵ Marazov 1998, 47, 48; Чаусидис 2005, 73, 237, 239, 338.

⁷⁸⁶ За грифонот како застапник на деструктивноста и смртта во егејските култури: Frankfort 1970, 263, 264.

⁷⁸⁷ Zimmermann 1987, 72, 73, 181, no. 130; *Thétis Collection Macedonian fibula 2023*.

⁷⁸⁸ Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 128 (Z5, Z6, Z7).

⁷⁸⁹ Битракова-Грозданова 2017, 210, 218 (Sl. 2).

⁷⁹⁰ Соколовска & Пашиќ 1975; Vasić 1985, 142 (Sl. 10), 143.

⁷⁹¹ За грифонот како соларен симбол: Goldman 1960. За грифонот како застапник на небесниот принцип: Чаусидис 2001, 61, 62. За телесната композитност, карактеристична за грифонот, како често обележје на „хтонскиот змеј“: Чаусидис 2005, 212, 213. За грифонот како застапник на деструктивноста и смртта во егејските култури: Frankfort 1970, 263, 264.

очите и погледот на „хтонскиот змеј“ претставуваат едно од неговите најопасни оружја.⁷⁹² Тука пред сè мислиме на широко распространетиот митски концепт за „злите очи“ или „уроковите очи“, чијшто поглед предизвикува лоша среќа, болест, па дури и смрт.⁷⁹³ Нагласените очи на хтонскиот змеј може да укажуваат и на неговата постојана будност, односно бесмртност - доколку спиењето се сфати како „привремена смрт“. Впрочем, тоа и би се очекувало од застапникот на подземјето, односно „светот на мртвите“. Тука вреди да се потсетиме на Колхидскиот змеј кој го чувал дабовото дрво на кое било закачено Златното руно и кој бил постојано буден. Јунакот Јасон успеал да го украде Златното руно само откако неговата помошничка Медеја успеала да го издрогира и заспие змејот.⁷⁹⁴ Во египетската култура, пак, постоел голем страв од злите очи на споменатиот хтонски змеј Аеп/Апофис - главниот противник на сончевиот бог Ра.⁷⁹⁵

Интерпретацијата на македонскиот тип фибули како симболичка претстава на небескиот свод и дневната патека на Сонцето сосем соодветствува во оние примери кај кои флоралниот мотив се наоѓа на левиот крај (= исток), додека змиската глава се наоѓа на десниот крај (= запад) (T.LVI: 1). Меѓутоа, што со примерите во кои двата главни мотиви се поставени обратно? Забележаната обратна-симетричност на македонскиот тип фибули е всушност резултат на нивната изработка и носење како комплементарен пар (T.LV: 1, 2). Во еден таков контекст, имајќи ја предвид нивната полукружна форма, би можеле да претпоставиме дека парот во целина го симболизира комплетниот циклус на Сонцето, односно неговата дневна и ноќна патека на движење по небото и во подземјето. Според одредени реконструкции на европската предисториска космологија, Сонцето во текот на денот се движело по небото со помош на кочија влечена од коњи, додека пак ноќе - со помош на брод, пловејќи низ подземните води.⁷⁹⁶ На микрокосмичко ниво, ова би било манифестирано преку цикличниот концепт на животот (раѓање, смрт и повторно раѓање), односно цикличноста на природата, универзумот и севкупното постоење (создавање, уништување и повторно создавање).⁷⁹⁷

Не може а да не се забележи дека две обратно-симетрични фибули, поставени заедно формираат круг во кој двете змиски глави стануваат меѓусебно соочени, што, од своја страна нè потсетува на претходно дискутираните кружни белегии од железното време и раната антика чии краеве завршуваат во форма на змиски протомии (T.LVI: 4, 6, спореди со 5). Ако се согласиме со погоре изнесеното нивно интерпретирање како симболичка претстава на концептот за „единство на спротивностите“, тогаш и во рамки на фибулите парот змии би ги застапувале двата комплементарни принципи (живот - смрт,

⁷⁹² Чаусидис 2005, 273-277. Во словенскиот фолклор исто така се среќаваме со случаи во кои очите на митските змејови и ламји се предимензионирани - големи колку прозорци или чинии (Чаусидис 2005, 275, 276).

⁷⁹³ Опширен прегледнамитскиот концепт за „уроковите очи“ во древните култури на Блискиот Исток и Медитеранот е достапен кај: Elliott 2015, 2016a, 2016b, 2017.

⁷⁹⁴ Ogden 2013, 58-63.

⁷⁹⁵ Borghouts 1973; Pinch 2002, 106-108; Wilkinson 2003, 221-223; Elliott 2015, 131, 132.

⁷⁹⁶ Kristiansen & Larsson 2005, 251-319.

⁷⁹⁷ За концептот на цикличното време: Елијаде 2007.

создавање - уништување, машко - женско, изгрејсонце - зајдисонце и слично). Предложената циклична симболика на македонскиот тип фибули може да се согледа доколку како составен дел од иконографската композиција ја земеме предвид нивната игла. Знаејќи дека овој дел се закачувал кај плочката со стилизирана змиска глава, тогаш оваа постапка асоцира на „змијата која си ја јаде сопствената опашка“ т. е. Уроборос (T.LVI: 4, спореди со 3). Како што видовме во претходните поглавја, овој зооморфен лик ги симболизира повторливите космички циклуси кои се продукт на интеракцијата на парот комплементарни космички принципи кои се обединети во Едното.

За крај останува прашањето зошто луѓето би носеле ваков накит? Иако, од една страна, тој може да се смета како рефлексija на нивните космолошки гледишта, не смее да се занемари и потенцијалното магиско значење на овие предмети, насочени кон подражавање на животните циклуси во телото на нивниот носител. Според третата опција, оние кои носеле на своето тело претстава на небесниот свод можеби се идентификувале како наследници на некаков макрокосмички џин, во улога исконски предок на сите луѓе, од чие тело бил создаден светот (како нордискиот Имир) или пак го крепел небото врз своите плеќи (како древногрчкиот Атлас?)⁷⁹⁸ Сосем веројатно, носењето фибули во среднобалканските културни средини, во архајско време и во раната антика, исто така претставувало социјален симбол на елитниот статус на нивните носители - како што тоа било случај во блиските Фригија и Грција. Доколку, пак, претпоставиме дека се работело за гробен накит, со оглед на тоа што најголемиот број фибули се откриени во гробови (особено оние полуксузните), тогаш нивната симболика би го поттикнувала препородувањето на покојниците, односно нивното враќање кон предците. Дури и на најопшто ниво, самата функција на фибулите - да ја прицврстуваат облеката на човековото тело, односно да го спојуваат културното со природното - добро се вклопува во предложената космолошка интерпретација на македонските фибули, чија иконографија го спојува небесното со хтонското.

4.4. Градот Лихнид

Досегашните археолошки истражувања упатуваат на заклучокот дека во античкиот период градот Лихнид бил најголемиот и најразвиен урбан центар во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион. Сместен е на ридот Плаошник, на северниот брег на Охридското Езеро (T.LVII: 1), а неговите почетоци можат да се следат наназад до раното железно време (околу 1000 г. пр. н. е.).⁷⁹⁹ Според некои, тој датум може да се помести уште поназад доколку се земе предвид пораната неолитска населба Пенелопа во рамнинскиот дел под Плаошник.⁸⁰⁰ Во секој случај, геолошките истражувања покажуваат дека во доцното бронзено време дошло до нагло подигање на нивото на езерото, по што

⁷⁹⁸ За концептот на „космичкиот човек“: M.-L von Franz, The process of individuation, In: Jung et al. 1988, 200-203; Чаусидис 2005, 63, 64, 81, 263.

⁷⁹⁹ Кузман 2017; Verčik et al. 2019

⁸⁰⁰ Кузман и Димитрова 2010, 23-37; Кузман 2017.

рамнинскиот дел бил потопен, а ридот Плаошник станал остров.⁸⁰¹ Во еден таков амбиентален контекст била основана железнодобната населба на Плаошник, којашто во следните векови на антиката ќе се развие во урбаниот центар на Дасаретија - градот Лихнид.⁸⁰² Со изминувањето на вековите, островот Плаошник најпрво ќе стане полуостров со мочурлива зона, а потоа рид кој се издига над рамницата. Паралелно со овие геоморфолошки промени,⁸⁰³ на антропо-географско рамниште, античкиот град Лихнид ќе прерасне во средновековниот и современиот Охрид.⁸⁰⁴

Без разлика дали од денешна гледна точка како почеток на Лихнид ќе го избереме неолитот или раното железно време, она што сигурно важело и за двата периоди е дека оваа населба била егзистенцијално поврзана со езерото што се простирало јужно од неа, но и со рамницата што се ширела на исток и североисток до подножјата на Галичица и Плакенска Планина (Карта 6). Во суштина, Лихнид е одличен пример за град кој бил создаден во „пресеко“ помеѓу водата и копното, помеѓу темните длабочини и светлите височини. Ова на населбата му дава погодна позиција за урбан и економски развој, но и еден мистичен карактер кој несомнено придонел кон неговото издигнување низ вековите во регионален религиски центар. Претходно веќе спомнавме дека островите, каков што бил Плаошник во железното време и во раната антика, многу често се перципираат како „свет простор“ издвоен од „профаното“ копно. Надградувајќи го тоа и имајќи ја предвид важноста што овој град ја имал во рамките на езерскиот регион, во следните пасуси ќе разгледаме и неколку симболички претстави кои во однос на самите себе ги имале жителите на античкиот Лихнид.

Основниот симбол со кој се идентификува еден град е неговото име. Најприфатеното толкување за значењето на името Лихнид (Λυχνιδός/Lychnidos) вели дека тоа е поврзано со древногрчката лексема λύχνος (lýkhnos) во значење на „светилка“, блиско на λευκός (leukós) што значи „светло“, „сјајно“ или „блескаво“. Во суштина, би се работело за изведенка од индоевропскиот корен *lewk- со истите значења, од кој потекнува и латинското lūx. Но, останува и натаму отворено прашањето на што изворно се однесувала оваа придавка, за потоа оттаму да се изведе и името на градот. Дали тоа било езерото, самиот град во улога на светилник, околните карпи што при удар фрлаат искри, или пак се работело за некој вид на цвеќе или риба? Според друго толкување, поврзувајќи го градот со легендата за Кадмо, неговото име има феникиско потекло (Lecanoth > Lichnoth) и значи „мочуриште со трска“. Во третото толкување се бара некаква врска со албанското liqen што значи „езеро“, од индоевропскиот корен *lókus во значење на „базен“ (оттаму и древногрчкото λάκκος/lákkos и латинското lacus). Според четвртата теорија, името има бригиска етимологија која допрва треба да се аргументира.⁸⁰⁵

⁸⁰¹ Hošek et al. 2021.

⁸⁰² Кузман и Димитрова 2010, 39-105; Јованова 2013, 824-828; Битракова-Грозданова 2017.

⁸⁰³ Hošek et al. 2021.

⁸⁰⁴ Кузман и Димитрова 2010, 107 и натаму.

⁸⁰⁵ За разните етимолошки толкувања: Proeva 1999; Кузман и Димитрова 2010, 50.

Покрај името како вербален симбол, секој град исто така се идентификува и со одредени ликовни симболи кои во античкиот период, најчесто биле прикажувани на монетите што ги ковале градовите. Така, на пример, македонската престолнина Ајга го имала јарецот, хеленскиот полис Атина - бувот, критскиот Кносос - лавиринтот, а илирската Скодра - бродот со змиски протомии. Во случајот на Лихнид, кој ковал свои монети во 3 век пр. н. е., на нивниот аверс се наоѓал веќе дискутираниот мотив на „македонски штит“ со „вртешка“ во средината, додека на реверсот бил прикажан преден или заден дел на брод. На оваа страна се наоѓала и сигнатурата на градот, испишана во два реда ("ΛΥΧΝΙ/ΔΙΩΝ") (T.LVII: 2).⁸⁰⁶ Според својот дизајн, монетите на Лихнид се речиси идентични со некои од синхроните автономни емисии што ги ковале македонските области Едонија (со центар Амфипол) и Ботијаја (со центар Пела), кои се разликувале меѓу себе единствено според административната сигнатура. Таквата ситуација секако укажува на територијалната припадност на Лихнид и езерскиот регион во ова време кон Македонското Кралство, односно кон македонската сфера на политичко и културно влијание.⁸⁰⁷ Што се однесува до примарната симболика на прикажаните мотиви, веќе посочивме дека „македонскиот штит“ со вртешка, прикажан на предната страна од монетите, веројатно го претставувал небото во својот просторен и динамички аспект. На другата страна, пак, прикажаниот брод може да се третира како симбол на водата, поконкретно на езерото, или пак космички - на земските води и воопшто нижите зони на вселената. Во еден таков аранжман, не би ја исклучиле можноста монетите на Лихнид да функционираше како своевидна космолошка претстава „во мало“, која го прикажува небото што ја надвиснува земјата и земските води (T.LVII: 2).⁸⁰⁸ Всушност, ваквата симболичка претстава потполно би соодветствувала на природниот амбиент во кој се развил градот Лихнид.

Преоѓајќи од јавната во приватната сфера, за крај на овој дел би сакале да истакнеме еден уникатен мозаик од Лихнид, датиран при самиот крај на I милениум пр. н. е. или почетокот на новиот милениум (T.LVII: 3). Во ова време, кога Лихнид се наоѓал под римската власт на императорот Октавијан Август, во градот живеела Клеоника, ќерка на Трисаир. Во луксузниот семеен дом, таа изградила бања со подни мозаици изведени од црни и бели тесели. Ова го дознаваме од натписот кој се наоѓа во средината од мозаичниот павимент.⁸⁰⁹ Во овој случај, нас повеќе нè интересира она што се наоѓа околу овој натпис. Имено, целата мозаична композиција е вrameна во правоаголно поле при што нејзината рамка всушност прикажува градски сидини со една средна порта на секоја од четирите страни, а лево и десно од секоја порта се наоѓаат по две одбранбени кули. Споменатиот натпис се наоѓа на средината од мозаикот, така што го дели по хоризонтала

⁸⁰⁶ Битракова-Грозданова 1973; Битракова-Грозданова 2017, 413-420; Кузман 2006, 221-222; Размовска-Бачевска 2016.

⁸⁰⁷ Едонија: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 180 (тип бр. 3). Ботијаја: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 182 (тип бр. 1).

⁸⁰⁸ Во оваа интерпретација бевме инспирирани од сличното космолошко толкување на Л. Лилчиќ во однос на заоблените византиски монети ковани во средниот век: Lilčić 2007, 20.

⁸⁰⁹ Јованова 2013, 896, 897; Битракова-Грозданова 2017, 60, 75 (Сл. 15); Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 46, 49 (Сл. 7).

внатрешниот простор, ограден со сидините, на два еднакви дела. Секој од овие делови е потоа поделен на три вертикални зони - една широка на средината и по две тесни на краевите. Во средната зона што се наоѓа под натписот е изведен дезен на „мрежа“ или „решетка“ од кругови што се преклопуваат (т.н. "grid of overlapping circles"). Лево од оваа „мрежа/решетка“ е изведена претстава на водно суштество (делфин?), додека десно од неа - приказ на барска птица што јаде змија. Во средната зона што се протега над натписот, е изведена „мрежа“ од квадрати кои се преклопуваат, при што во потесните бочни зони се поместени по три ликовни мотиви. На левата страна е изведен некаков нејасен предмет (можеби црпалка?), под кој се наоѓа врапчевидна или граблива птица, а под неа некаква човечка глава или маска (можеби персонификација на некој од ветровите?). На десната страна, е повторно прикажана човечка глава или маска (овој пат појасно претставена, со реси зад неа кои како да го означуваат нејзиното движење низ воздухот), под неа пауни, најдолу пехар на висока нога (T.LVII: 3).

Согледувајќи ги во меѓусебен контекст вака прикажаните ликовни мотиви, сметаме дека делот под натписот, со преклопените кругови, морското суштество и барската птица, ја симболизира водата или можеби во конкретниот случај - самото Лихнидско Езеро. Од друга страна, делот над натписот, со преклопените квадрати, придружен со човечките глави, садовите и птиците, би можел да го означува копното, па дури и самиот брег на езерото. Сметаме дека во прилог на предложената интерпретација оди изборот на дезените на двете внатрешни полиња и тоа, од една страна динамичноста и флуидноста на преклопените кругови кои повеќе соодветствуваат на водата и од друга страна - статичните преклопени квадрати кои повеќе алудираат на земјата. Овие две комплементарни зони и претпоставените космички елементи што ги претставуваат (вода и земја т. е. копно), се обрабени со сидините кои симболички ја играат улогата на *temenos* - граница на светиот простор, на подредената вселена, на нејзиното земско ниво или на идеалниот град.⁸¹⁰ Во таа насока, неговата четвоространост, со четири порти поставени под прав агол, би ги симболизирале четирите страни на светот (T.LVII: 3). Можеби така замислениот идеален град, требало да го претставува токму градот Лихнид - центарот на античка Дасаретија?

⁸¹⁰ Jung 1984, 90, 91, 127, 128, 140; Jung & Kerényi 2002, 11-28; Чаусидис 2005, 18, 19, 22, 23, 26, 38, 41, 43, 316; Елијаде 2007, 14-20; Елијаде 2013, 36, 37.

IV. Символи на женскиот принцип

Разгледувајќи ги разните природни елементи кои добиле своја симболичка манифестација во културата на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, во повеќе наврати се соочивме со некакви човечки ликови кои ги персонифицираат тие елементи. Всушност, сосем е природно за човечкиот ум да ги проектира своите внатрешни психички содржини врз надворешниот свет, односно да го перципира тој надворешен свет преку „призмата“ на сопственото тело. Па така, оваа и следната глава на нашиот труд ќе бидат посветени на оние симболички концепти кои примарно се изразени преку човечкиот лик и облик. Притоа, првично ќе се запознаеме со оние ликови чии визуелни обележја можат да се сметаат како индикатори за женскиот пол на нивните носители, базирани врз реалните биолошки карактеристики кои се среќаваат кај женските единки од човековиот вид или пак соодветствуваат на културните норми кои се однесувале на припадничките на женскиот род, а преовладувале во античките и архаичните култури на Балканот и Медитеранот. Па така, како примарни индикатори за ваквите (женски) ликови може да се земе присуството на вулва и дојки; како секундарни - присуството на широки колкови и тесна половина, долга коса, недостаток на брада и мустаки, изразити јаболчици, помалку изразита вилица и очни гребени, телесна грациозност, мускулна неробустност и слично; а како терцијарни индикатори - долго и/или широко здолниште, носењето накит, држењето на предмети поврзани со разни активности во домаќинството, негата на деца и слично.

Со оглед на тоа што секоја човечка единка, од женски или машки пол, во својот живот најпрвин се соочува со личноста на жена (својата мајка), сосем очекувано е што во светот на симболите и религијата аспектот на мајчинството е едниот од најзастапените симболички концепти поврзани со женските ликови. Кон тоа, секако, се надоврзуваат и разните аспекти на женската сексуалност. Но, се разбира, женските ликови можат да бидат и далеку покомплексни, отелотворувајќи разни симболички концепти поврзани со други, навидум сосем различни, сфери на животот, како што се мудроста, занаетчиството и војувањето. Во суштина, како што жената го претставува „садот“ во кој се материјализира човечкиот живот, односно „средството“ кое го носи или пренесува тој живот во „овој свет“, нејзината креативност може да добие израз во сите сфери на постоењето. Од друга страна, ако жената има способност да „дарува“ живот, тогаш таа господари со него и има моќ да го „одземе“. Тоа, на некој начин, укажува на нејзината нераскинлива врска со „оној свет“, претставувајќи ја врската помеѓу природата и натприродата (културата), помеѓу физичкото и духовното. Односно, како што вели една стара поговорка на сибирските Чукчи: *„Жената по својата природа е шаман!“*⁸¹¹

Во нашиот езерски регион, најраните прикази на женски фигури се јавуваат уште во младото камено време, изработени од глина. Таков е примерокот од Пенелопа кај

⁸¹¹ За разните аспекти на женскиот симболизам: Neumann 1963; von Franz M.-L во Jung et al. 1988, 177-188; Jung & Kerényi 2002, 119-208; Чаусидис 2005, 133-205. За поговорката: Czaplica 1914, 243, 244.

Охрид, прикажан со широки колкови и назначена публична зона (Т.LVIII: 1).⁸¹² Ваквите керамички фигурини продолжиле да се изработуваат и во бронзеното време, како што ни илустрира еден примерок од Малиќ, со назначени дојки и широк елипсовиден диск наместо нозе (Т.LVIII: 2).⁸¹³ Во археолошката литература, предисториските глинени фигурини на жени вообичаено се интерпретираат како прикази на божици и тоа најчесто поврзани со сферите на мајчинството и земскиот природен елемент, иако се предложени и други можни толкувања со нерелигиски предзнак.⁸¹⁴

Во железното време, односно првата половина на милениумот кој е предмет на нашето истражување, експлицитните претстави на женски ликови отсутствуваат. Како потенцијални, имплицитни, претстави на женски фигури може да се земат минијатурните бронзени сатчиња од групата на „Македонските бронзи“ (8 - 7 век пр. н. е.), распространети ширум македонско-пајонскиот културен простор на железното време. Неколку примероци на вакви предмети се откриени како гробни прилози и во нашиот езерски регион, и тоа во Куч-и-Зи, Шуец и Охрид (Т.LVIII: 3).⁸¹⁵ Нивниот реципиент може да се толкува како тело на фигурата, додека пак тенките и свиени издатоци можат да се протолкуваат како телесни екстремитети кои завршуваат со птичји или змиски протоми (Т.LVIII: 4). Оваа интерпретација се заснова на честото симболичко изедначување на садот со женската утроба и воопшто со женското тело во целина, како културен феномен што се среќава во мноштво минати и сегашни култури ширум светот. Според анализите на Н. Чаусидис, железнодобните минијатурни сатчиња претставуваат стилизирани претстави на некакво приморидијално макрокосмичко божество со женски предзнак, чиј домен на дејствување бил поврзан со животворните води.⁸¹⁶

Првите експлицитни претстави на антропоморфни ликови со човечки карактеристики, во езерскиот регион во I милениум пр. н. е., се појавуваат во архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.). Од нив највпечатливи се змијоногите и истовремено крилести Горгони, аплицирани на големи бронзени садови од типот кратер - откриени во охридско Требениште (Т.LIX; Т.LX). Всушност, овие специфични ликови можат да се третираат и како своевидни наследнички на пораните минијатурни сатчиња од железното време, доколку прифатиме дека вториве навистина претставувале стилизирани претстави на женски божества.⁸¹⁷ Во секој случај, сметаме дека змијоногите и крилести Горгони, поради својата иконографска комплексност и визуелна впечатливост, заслужуваат поопширна анализа и дискусија.

⁸¹² Кузман и Димитрова 2010, 26; Кузман 2013а, 355, 356, Т.IV: 8; Кузман 2017, 151, 155 (Т.II: 6).

⁸¹³ Prendi 1977, 31, 49 (Tab. IV: 8).

⁸¹⁴ Gimbutas 1982; Наумов 2015.

⁸¹⁵ Од Куч-и-Зи: Andrea 1976b, 190, 207, Tab. XIV: gjetje jashte varreve - 8, Tab. XVI: 6; од Шуец: Andrea 2009, 259, 260, Tab. V: 63; од Охрид: Кузман и Димитрова 2010, 36, 37; Митревски 2013, 247 (сл. 92: 2, 3); Митревски 2021a, 159 (сл. 95), 177; Митревски 2021b, 90, 102 (сл. 8); Чаусидис 2017, 27 (A14: 4), 30, 40 (A21: 1, 2), 129, 130.

⁸¹⁶ Чаусидис 2017, 26-130.

⁸¹⁷ Чаусидис 2017, 129, 130.

Во оваа глава, нашето внимание ќе го насочиме кон три доминантни категории женски митски ликови од езерскиот регион: „Змијоногата божица“, „Господарката на кучињата“ и „Птичјата божица“. Се надеваме дека ова истражување ќе даде прилог кон подобро разбирање на женските митски ликови кои биле почитувани во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во првиот милениум пр. н. е.

1. Змијонога божица

Композитни фигури на митскиот лик Горгона со женско тело, крилја и змиски нозе се присутни на рачките од двата луксузни бронзени кратери откриени во Гробовите I и VIII кај охридско Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) (T.LIX; T.LX).⁸¹⁸ И во двата случаи, лицата на Горгоните се карактеризираат со затегнати веѓи, бадемести очи, голем нос, истакнати јаболчици и широко отворена уста со заби и исплазен јазик - на граница помеѓу насмевка и застрашувачка гримаса. Од двете страни на главата и преку рамењата се спуштаат по пет плетенки коса. Горгоните носат панцирна кошула од крлушки, со таа разлика што во случајот на оние од Гробот VIII - панцирот го покрива целото нивно торзо и рамења, додека пак во случајот на оние од Гробот I - панцирот е отворен во пределот на градите. Врз голите гради на овие Горогни се расфрлани мали крукчиња околу кои радијално се распоредени кратки цртчици, така потсетувајќи на некакви „соларни“ идеограми (можеби тетоважи?). И во двете верзии на Грогони, рацете се превиткани кај лактите, додека пак дланките се стегнати во тупаници и поставени на слабините т. е. под градите. Нозете им се метаморфозирани во змии што се влечат зад телото на Горгоните, но прават таков лак што главите им се насочени нанапред. Под вилицата на секоја змија се спушта остра брада, како во случајот со Агатодајмоните. Од грбот на Горгоните излегуваат крилја кои ја следат формата на змиските нозе, правејќи лак чијшто врв е насочен нанапред. Од рамењата на Горгоните се издигнуваат, а потоа наназад спирално се намотуваат, две волути составени од сегменти кои потсетуваат на цветни ливчиња. Овие украсени елементи имаат функција на рачки за големите кратери. На самиот почетокот од волутите, веднаш над рамењата на Горгоните, препознаваме по една мала цветна розета. Уште еден пар нешто поголеми цветни розети, во процес на формирање, може да се препознаат и во центарот на спиралата што е карактеристична за рачките на овој тип кратери. Помеѓу Горгоните на кратерот од Гробот I се наоѓа фриз од шест крави - по три на секоја страна, додека фризот на кратерот од Гробот VIII го сочинуваат четири коњаници - по два од секоја страна на Горгоните.

Аналогии

Вакви змијоноги Горгони ни се познати од уште неколку луксузни бронзени кратери откриени на европско тло. Такви се Горгоните на големиот кратер од Викс во

⁸¹⁸ Ardjanliev et al. 2018, 233 (cat. no. 13), 291 (cat. no. 134).

Франција (Т.LXI: 1),⁸¹⁹ како и на кратерот кој се чува во музејот Staatliche Antikensammlungen во Минхен (Т.LXI: 2).⁸²⁰ Една рачка со ваква Горгона е откриена кај Благоевград во Бугарија (Т.LXI: 5),⁸²¹ додека друга се чува во Британскиот музеј во Лондон (Т.LXI: 4).⁸²² Во ноември 2022 година, уште една таква рачка била откриена и конфискувана од страна на грчката полиција кај илегални продавачи на антиквитети во современиот град Спарта (Т.LXI: 3).⁸²³ Заедно со рачката била конфискувана и мала бронзена фигурина на говедо, што го доближува овој пример до нашиот кратер од Гробот I од Требеништа (Т.LXI: 3, спореди со Т.LIX: 1). Меѓутоа, она што ги разликува двете Горгони од посочениот требенишки кратер, во однос на сите други наведени аналогии, се нивните разголени гради со раштркани „соларни“ идеограми. Во секој случај, највпечатливото обележје на сите споменати примери на Горгони се нивните змијовидни нозе, коишто се отсутни кај некои кратери од овој тип. Таму аплицираните фигурини на Горгони имаат човечки нозе прикажани во профил, во положба на клечење, при што левата нога со целото стапало газе врз подлогата, додека десната ја допира само со прстите, притоа доближувајќи се до неа и со коленото (Т.LXI: 6).

Според класичната древногрчка митологија, Горгоните биле застрашувачки женски суштества со отровни змии наместо коса, а нивниот поглед можел да скаменува. Според Хесиод, постоеле три сестри Горгони - Стено, Евријала и Медуза, коишто живееле на крајниот запад на светот, а биле ќерки на морските божества Форкин и Кето. Според Еврипид, Горгоните биле родени од Гаја (Божицата-Земја) за да се борат на страната на Титаните против Олимписките богови за време на Титаномахијата. Во подоцнежните литературни творби, најмногу внимание се посветува на најмладата Горгона по име Медуза. Морскиот бог Посејдон ја засакал Медуза, која првично била убава жена со прекрасна коса. Двајцата стапиле во полов однос во некое светилиште на Атена, поради што божицата се налутила и ја казнила Медуза, така што нејзината убава коса ја претворила во отровни змии. Подоцна, оваа чудовишна Медуза ќе биде убиена од јунакот Персеј, кој ќе ѝ ја отсеке главата. Од нејзиниот врат произлегле крилатиот коњ Пегаз и човекот со златен меч Хрисаор, како плодови на нејзиниот полов однос со Посејдон. Додека Персеј бегал со отсечената глава на Медуза преку морето и Либиската Пустина, прогонуван од нејзините сестри, зад него паѓале капки од крвта на Медуза од кои биле создадени коралите во морето и змиите отровници во пустината. Персеј ѝ ја предал Медузината глава на божицата Атена, која го ставила нејзиниот скаменувачки лик на својот оклоп врз градите. Божицата Атена исто така на Асклепиј или на Ерихтониј му подарила две капки од крвта на Медуза, при што едната капка дарувала живот, а другата предизвикувала смрт. Во некои легенди за пронаоѓањето на дувачкиот инструмент аулос се раскажува дека тоа го сторила Атена, и тоа како имитација на тажниот лелек на Стено и

⁸¹⁹ *Vix Gorgon* 2018.

⁸²⁰ *Munich Gorgon* 2023.

⁸²¹ Mutačhieva 2018, 88, 89 (Fig. 3).

⁸²² *British Museum Gorgon* 2023.

⁸²³ *Sparta Gorgon* 2023.

Евријала по нивната убиена сестра Медуза, кој потоа ќе им го подари на луѓето за да го користат во погребните церемонии.⁸²⁴

Во рамки на визуелниот медиум, Горгоните биле застапени многу почесто отколку во литературните творби и прикажувани на толку различни начини што наведува на заклучокот дека се работело за митско суштество кое во древните култури ширум Медитеранот и соседните области било исклучително популарно, па оттука веројатно замислувано и како многу моќно. Се чини дека Горгоните имале многу позначајно место во фолклорот и магиско-религиските практики на широките народни маси, отколку во литературните творби на ретките писмени луѓе од тоа време.⁸²⁵ Впрочем, сметаме дека во прилог на ваквата претпоставка оди и комплексната иконографија на Горгоните од требенишките кратери и нивните аналогии - како што ќе видиме во претстојните пасуси на ова поглавје.

Но, пред да преминеме на следните, поконцептуални аналогии, на ова место мора да адресираме и неколку прашања поврзани со змијоногите Горгони како конкретна ликовна форма. Во археолошката литература вообичаено се наведува дека бронзените садови со апликации во форма на посочениот лик се произведувале во Пелопонез, неговата непосредна околина, или во пелопонеските колонии во Јужна Италија или Халкидик.⁸²⁶ Со оглед на тоа што такви предмети се пронајдени на повеќе географски оддалечени точки низ Медитеранот и Европа, се наметнува дилемата колку и дали воопшто тие може да се сметаат за индикатор на некакви локално митско-религиски содржини. Постојат три опции:

а) Предметите се одраз на традициите на нивните изработувачи, а во останатите региони се ширеле како „моден декор“, без изворните симболички содржини;

б) Предметите биле изработувани по нарачка на далечните купувачи, согласно нивните локални митско-религиски традиции, без удел на верувањата на изработувачите;

в) Предметите се производ на традициите на изработувачите, но во нивната форма, купувачите од далечните региони препознале сличности со сопствените локални митско-религиски традиции.

Сметаме дека аналогите кои ќе ги претставиме во продолжение одат во прилог на третата опција. Се чини дека на поширок простор на Медитеранот и Евроазија постоеле слични митско-религиски парадигми кои резултирале со сличен ликовен израз.⁸²⁷ Поради таквите совпаѓања веројатно била овозможена и лесна размена на производи украсени со

⁸²⁴ За сите овие митови, со посочени извори: Kerényi 1951, 48-50; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 186-188.

⁸²⁵ За иконографијата на Горгона: Krauskopf & Dahlinger 1988; Krauskopf 1988; Paoletti 1988; Karoglou 2018. За магиско-религиските функции на Горгона: Marinatos 2000, 48-70.

⁸²⁶ Filow 1927, 97-107; Lahtov 1965, 120-123; Поповић 1966, 16-18; Papadimitriou 1995, 149-156; Stibbe 2003, 69-72, 89-97; Bottini 2011; Битракова-Грозданова 2013, 16, 17; Битракова-Грозданова 2017, 180; Кузман 2013b, 445; Verger 2014, 255-258; Mutaftchieva 2018.

⁸²⁷ Во прилог на ваквиот заклучок за змијоногите женски ликови исто така одат опширните истражувања на Никос Чаусидис (види Чаусидис 2005, 171-184; Чаусидис 2010; Чаусидис 2017, 121-130; Chausidis 2022, 275-279) и Јулија Устинова (Ustinova 1999, 67-128; Ustinova 2005).

ликовни мотиви кои биле различни, но сепак доволно слични за да ги разбудат асоцијациите кај нивните купувачи. Во таков контекст, несомнено постоела и обострана размена на идеи, којашто секундарно влијаела врз понатамошниот развој на ликовните форми на изработувачите, односно врз митско-религиските верувања на купувачите.

Во претходната глава од овој труд укажавме на неколку конкретни примери од сферата на религијата во кои женски ликови се поврзани со змиите како нивни зооморфни атрибути и тоа од: Крит (Т.ХХІІІ: 4), Скандинавија (Т.ХХІІІ: 6), Етрурија (Т.ХХІІІ: 5), Тракија (Т.ХХІ: 10) и Македонија (Т.ХХІІ: 7, 9; Т.ХХІІІ: 8). Впрочем, таканаречената „змиска божица“ претставува честа митска парадигма во различни култури ширум светот,⁸²⁸ а во Европа може да се следи наназад сè до неолитот.⁸²⁹ Меѓутоа, во однос на Горгоните од Требениште и нивните непосредни аналогии, врз основа на нивното највпечатливо обележје - нозете преобликувани во змии, како најблиски паралели можат да се посочат претставите на скитската змијонога божица и на митското суштество Скила од Јужна Италија.

Змијоногата божица кај Скитите е забележана во повеќе историски извори, кои ја ставаат во улога на прамајка на скитскиот народ.⁸³⁰ Имено, според најраната верзија забележана кај Херодот (5 век пр. н. е.), јунакот Херакле пристигнал во ладната Скитија водејќи го стадото говеда на Герион (инаку син на Хрисаор т. е. внук на Медуза). Додека Херакле спие, неговите коњи од некоја причина му побегнале. Во потрага по нив, наишол на пештара каде што живеело суштество со двојна природа - од половината нагоре девојка, а надолу змија. Таа му соопштила дека е господарка на оваа земја и доколку тој сака да си ги врати коњите, ќе мора да легне со неа. Од нивниот однос се родиле тројца синови, од кои најмладиот, наречен Скитиј, станал родоначалник и прв крал на Скитите.⁸³¹ Според Диодор Сицилиски (1 век пр. н. е.), скитскиот родоначалник Скитиј бил плод на односот помеѓу Севс и некаква жена родена од земјата, чија долна половина била змиска.⁸³² Според друга верзија запишана од римскиот поет Валериј Флакус (1 век н. е.), родоначалник на Скитите бил Колакес - син на богот Јупитер и нимфата Хора која имала полувовечко тело и две змии наместо нозе.⁸³³ Во *Tabula Albana* се споменува верзија според која Херакле, при неговиот престој во Скитија, го победил речниот бог Аракес, а со неговата ќерка Ехидна ги добил синовите Агатирс и Скитиј.⁸³⁴ Инаку, според класичната грчка митологија, Ехидна била композитно суштество на жена и змија, и тоа ќерка на морските божества Форкин и Кето (исто како Горгоните!), или пак на Тартар и Гаја.⁸³⁵ Според орфичката традиција на Атенагора (2 век н. е.), Ехидна се родила од

⁸²⁸ Neumann 1963, 143-145, 153, 169, 170, 185, 186, 219, 275.

⁸²⁹ Gimbutas 1982, 112-151.

⁸³⁰ За змијоногата божица во скитската религија: Бессонова 1983, 93-98; Ustinova 1999, 67-128; Ustinova 2005; Cunliffe 2019, 265-282.

⁸³¹ Херодот, *Историја*, IV. 8-10; Ustinova 1999, 87, 88.

⁸³² Диодор Сицилиски, *Историска библиотека*, II. 43; Ustinova 1999, 89.

⁸³³ Валериј Флакус, *Аргонаутика*, VI. 42-59; Ustinova 1999, 88, 89.

⁸³⁴ Ustinova 1999, 89.

⁸³⁵ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 288, 289.

утробата на првобитниот и двополов бог Фан.⁸³⁶ Вообичаено била сметана за сопруга на страшниот Тифон, со кого имала повеќе чудовишни деца, вклучувајќи го двоглавото куче Ортар, триглавото куче Кербер, потоа ларнејската Хидра, како и Химера. Со синот Ортар ги родила немејскиот лав и Сфинга.⁸³⁷

Покрај литературните извори кои говорат за скитската змијонога божица, неа експлицитно можеме да ја забележиме и на неколку ликовни претстави, како на пример златните апликации од Велика Цимбалка и Кул-Оба во Украина (двете од 4 век пр. н. е.) (Т.LXII: 1, 2). Кај првиот пример е интересно што змиските нозе се истовремено комбинирани во растителни мотиви. Впрочем, постојат примери од скитскиот културен круг, особено од подоцнежното време, кај кои наместо змиски нозе, прикажаниот женски лик има издолжени и извиени растителни елементи („ластари“), а понекогаш и широко раширени крилја (Т.LXII: 3, 4, 7). Од друга страна, постојат и примери кај кои прикажаниот митски лик добива одредени машки обележја, на пример брада, што му дава одредена андрогина природа (Т.LXII: 5, 6). За нас е особено интересно што овие варијанти исто така се среќаваат и во македонскиот и италскиот културен круг, поради што на нив ќе се навратиме повторно во ова поглавје. Во секој случај, ваквата комплексна иконографија на скитската змијонога божица ги навела досегашните истражувачи да го определат нејзиниот карактер како исклучително моќна божица која владее со природата и животните, се идентификува со „Дрвото на животот“, а истовремено го отелотворува хтонското и небеското. Според С. С. Бессонова, божицата, на ниво на функции може да се поврзе со Реја и Кибела, а на иконографско ниво - со Ехидна и (Горгона) Медуза. Според Ј. Устинова, пак, ликот на змијоногата божица треба да се разгледува во релација со скитскиот теоним Артимпаса, односно со хеленската Афродита Уранија. Врз основа на фактот што визуелни претстави на слични митски ликови со тенки, издолжени и извиени, односно „змијолики“ нозе се откриени во Северна Европа и Иран (би додале - и во Индија) (Т.LXII: 8, 9, 10), истражувачите го бараат потеклото на скитската змијонога божица во општото индоевропско наследство, ставајќи особен акцент на потенцијалните врски со иранската културна сфера.⁸³⁸

Како што напоменавме претходно, змијоногите Горгони од требенишките и други кратери исто така покажуваат одредени сличности со митскиот лик Скила/Сцила од Јужна Италија. Се работи за митски лик со морска природа чие композитно тело било составено од горниот дел на жена, а долниот од две издолжени и зооморфизирани нозе. Вообичаено, издолжените и свиени нозе завршуваат во форма на рибини опашки (Т.LXIII: 1), меѓутоа во некои случаи и со глави на животни - змии или морски чудовишта (Т.LXIII: 2 - 5). Од нејзиното меѓуножје се појавуваат неколку пратоми на кучиња.⁸³⁹ Според римската

⁸³⁶ Meisner 2018, 135.

⁸³⁷ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 288, 289.

⁸³⁸ Бессонова 1983, 93-98; Ustinova 1999, 67-128; Ustinova 2005; Cunliffe 2019, 265-282.

⁸³⁹ За иконографијата на Скила: Jentel 1997; Karoglou 2018, 41-43.

традиција (Вергилиј, Овидиј), живеалиштето на Скила се лоцира кај Месинскиот Проток, помеѓу јужноиталскиот регион Калабрија и островот Сицилија.⁸⁴⁰

Во релација со змијоногите Горгони, нас нè интересираат оние ликовни претстави на Скила во кои нејзините нозе завршуваат со глави на змии или ламји т. е. морски чудовишта. Како такви можеме да ги посочиме: една керамичка плочка од Јужна Италија од доцниот 4 век пр. н. е. (T.LXIII: 3),⁸⁴¹ како и фигурините на пар Скили изведени на врвот од керамички сад од типот аскос, исто така од Јужна Италија, датиран во 3 век пр. н. е. (T.LXIII: 2).⁸⁴² Двата предмети се чуваат во колекцијата на Музејот „Метрополитен“ во Њујорк. Уште една керамичка плочка, од колекцијата на Италијанецот Џампјетро Кампана, која денес се чува во Музејот „Лувр“ во Париз, исто така ја прикажува Скила со нозе кои завршуваат со глави на морски чудовишта (T.LXIII: 5).⁸⁴³ Во Лувр се чува и една бронзена апликација за огледало од 4 век пр. н. е., по потекло веројатно од Локри во Јужна Италија, која исто така ја прикажува Скила со нозе преобликувани во морски чудовишта (T.LXIII: 4).⁸⁴⁴ Покрај овие претстави на Скила, од италијанско тло потекнуваат и претстави на машки митски ликови чии нозе завршуваат со змиски глави (митскиот лик Тифон?). Таков е случајот со една етрурска бронзена цедилка од 5 век пр. н. е., којашто се чува во Музејот „Метрополитен“ во Њујорк (T.LXIV: 3).⁸⁴⁵ Во етрурската некропола кај Тарквинија во Средна Италија се наоѓа и соодветно именувата „Гробница на Тифон“ (3 век пр. н. е.). Името ѝ произлегува од фактот што во нејзината внатрешност се наоѓаат сидни слики на крилест машки лик со змиски нозе (T.LXIV: 2), како и крилеста женска фигура со издолжени растителни мотиви т. е. „ластари“ наместо нозе (T.LXIV: 1). Според В. Л. Руп, оваа „вегетална божица“ е всушност Мајката-Земја, чиј син е чудовишниот Тифон.⁸⁴⁶ Во контекст на сето ова треба да се спомене и сребрената апликација од колекцијата Bomford, по потекло веројатно од Јужна Италија, а датирана во 7 век пр. н. е. (LXIII: 6) Апликацијата прикажува женски митски лик од чие торзо произлегуваат два пара на издолжени сегменти кои завршуваат со животински протоми: горниот пар, свиен нагоре, завршува со глави на лавови, додека пак долниот пар, свиен надолу - со глави на грифони или птици. Вториов пар би можел да се третира како нозе на прикажаниот митски лик. Притоа, од меѓуножјето произлегува некаков полукружен сегмент, којшто асоцира на палмета или цветна розета.⁸⁴⁷ Како аналогија на овој предмет, А. Браун приложува и еден златен приврзок од етрурско потекло што се чува во Лувр (T.LXIV: 4). Во средината на предметот, веднаш под ушката за закачување, се наоѓа женска глава. Од оваа глава надолу, симетрично се спуштаат два издолжени сегменти кои потоа

⁸⁴⁰ Вергилиј, *Енеида*, III (според англискиот превод на Henry R. Fairclough, 1916); Овидиј. *Метаморфози*, XIV. 1-100 (според англискиот превод на Anthony S. Kline, 2000).

⁸⁴¹ Karoglou 2018, 42 (Fig. 63).

⁸⁴² Karoglou 2018, 42, 43 (Fig. 64).

⁸⁴³ *Plaque Campana Scylla* 2019.

⁸⁴⁴ *Attache de miroir Scylla* 2006.

⁸⁴⁵ Picón 2007, 299, 474 (cat. no. 351).

⁸⁴⁶ Steingraber 2006, 258-260; Rupp 2007.

⁸⁴⁷ Brown 1974.

полукружно се издигнуваат нагоре. Краевите на секој од овие сегменти се делат на два потенки сегменти, симетрично извиени налево и надесно, кои завршуваат со по една глава на лав. Помеѓу главите на лавовите се издигнува по еден полукружен сегмент составен од „ливчиња“ или „зраци“ (палмета, цветна розета или сончев диск). Долж рабовите на двата полукружни сегменти се поставени по четири мали дискови со крст во средината и со точка во секој од неговите четири агли. Помеѓу големиот пар издолжени сегменти што се спуштаат од централната женска глава, односно од нејзиното привидно меѓуножје, се појавува уште еден полукружен сегмент со димензии поголеми од претходните. И во овој случај тој е расчленет на „ливчиња“ или „зраци“, додека лево и десно од него е поставена по една помала розета.⁸⁴⁸

Од приложените примери е евидентно дека на италско тло е присутна ситуација иста како во Скитија – приказ на женскиот митски лик со змијоноги нозе кој може да се алтернира со машки лик со зооморфни нозе или со женски лик чии нозе се метаморфозирани во издолжени растителни мотиви т. е. ластари.

Тргувајќи од овие компаративни согледувања сега повторно се префрлуваме на територијата на Средниот Балкан, од каде што потекнуваат иницијалните примери кои ја поттикнаа нашата љубопитност - змијоногите Горгони од охридско Требениште. Од познатото Севсово светилиште во Додона, во соседниот Регион Епир, на југозапад од нашиот езерски регион, потекнуваат дури три предмети кои би можеле да се посочат како нивни аналогии. Првиот пример е бронзена плочка со претстава на Скила (T.LXIV: 5),⁸⁴⁹ а вториот - бронзена плочка што прикажува женски лик кој со рацете ги држи своите нозе во форма на свиени ластари, при што од нејзиното меѓуножје се спушта некаков свончест цвет (T.LXIV: 7).⁸⁵⁰ Третиот предмет претставува бронзена плочка со брадест машки лик чии издолжени и свиени нозе завршуваат во форма на некакви животински глави (T.LXIV: 6).⁸⁵¹ Насочувајќи го нашето внимание на исток - кон Централна Македонија, треба да се истакне исклучителниот поден мозаик од кралската палата во Ајга (4 век пр. н. е.) (T.LXV: 2). Имено, во центарот на овој правоаголен мозаичен под се наоѓа голема цветна розета дополнета со разни растителни мотиви меѓу кои, во четирите агли, се наоѓа по една женска фигура чии раширени нозе се преобликувани во растителни мотиви, односно ластари. Од нивното меѓуножје, како во етрурските примери, се појавува полукружен сегмент расчленет на четири „ливчиња“ т. е. „зраци“, асоцирајќи на палмета, цветна розета или сончев диск.⁸⁵² Уште понаисток, во куќата бр. 100 во градот Олинт на Халкидик (5 - 4 век пр. н. е.), е откриен правоаголен мозаичен под околу чиј централен мотив се наоѓа континуиран фриз од митски суштества (T.LXV: 1). Притоа, во средиштето на секоја од четирите страни на фризот е прикажана женска фигура со издолжени нозе кои

⁸⁴⁸ Brown 1974, 27, Pl. 5: 2.

⁸⁴⁹ Carapanos 1878, 35 (cat. no. 19), Pl. XVIII: 1.

⁸⁵⁰ Carapanos 1878, 36 (cat. no. 22), Pl. XVIII: 3. Авторот ја идентификувал како претстава на Ехидна.

⁸⁵¹ Carapanos 1878, 32 (cat. no. 12), Pl. XIII: 2. Авторот го идентификува како персонификација на реката Ахерон.

⁸⁵² Andronicos 1964; Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 18-23 (Figs. 13, 14); Kottaridi 2013, 230-233.

завршуваат во форма на некаква „рибина опашка“ или „палмета“. Според Д. М. Робинсон, се работи за приказ на „морско божество“. Од двете страни на оваа фигура, се наоѓаат „двојни сфинги“ (две сфинги кои делат иста глава), додека во аглите на фризот се прикажани палмети.⁸⁵³ Од Олинт потекнува и една бронзена апликација (датирана во истото време, зачувана во фрагменти) која прикажува пар исти брадести машки ликови со крилја и издолжени нозе кои завршуваат во вид на протоми на некакви пантери или грифони (чиј рогови тие ги држат со рацете) (Т.LXIV: 8). Во просторот на нивното меѓуножје се наоѓа птица, а разни растителни елементи се прикажани кај колковите, нозете и главата.⁸⁵⁴ На крајот од овој преглед, треба да се споменат и малку пооддалечените каријатиди од тракиската гробница кај Свештари (североисточна Бугарија), датирана во почетокот на 3 век пр. н. е. (Т.LXV: 5).⁸⁵⁵ Се работи за десет камени скулптури на жени, изведени во висок релјеф во внатрешноста на гробницата, чие кратко здолниште се карактеризира со две странични волути кои вообичаено се толкуваат како спирално свиени акантови листови. Всушност, целото здолниште потсетува на превртена чашка од некаков цвет. Притоа, страничните волути, во корелација со сите претходно посочени примери, асоцираат на втор пар нозе метаморфоризирани во растителни елементи.

Интерпретација

Споредувајќи ги сите споменати примери од Балканот, Скитија и Италија, се наметнува заклучокот дека тие претставуваат манифестации на една иста митско-религиска традиција, веројатно со индоевропски корен. Притоа, сите три варијанти - женски лик со змиски нозе, женски лик со растителни нозе и ним сличните машки ликови, всушност претставуваат пројави на еден ист митско-религиски концепт. Но, што точно симболизираше тој концепт?

Во однос на конкретниот пример на змијоногите Горгони од требенишките кратери, сметаме дека треба да се истакне деталната анализа на Никос Чаусидис објавена во 2010 година.⁸⁵⁶ Имено, во контекст на останатите иконографски елементи присутни на садовите, како и сличните митски ликови од поширокиот географски ареал на Медитеранот и Евроазија, авторот доаѓа до заклучокот дека змијоногите Горгони ја симболизираат „примордијалната митска жена“. Притоа, нејзините функции се поврзани со космичката Родилка, Мајката-Земја, родоначалничката на етносот, но исто така и со Божицата на смртта. Во локалниот контекст на Енхелејците, кои според историските извори го населувале охридскиот регион во античко време, Чаусидис предлага дека змиските нозе на Горгоните всушност треба да се идентификуваат со јагули -

⁸⁵³ Robinson 1932, 22, Plate III.

⁸⁵⁴ Бессонова 1983, 85 (Рис. 10: 1), 86.

⁸⁵⁵ Чичикова 1988; Valeva 1995; Rupp 2007, 214, 215 (Fig. 7).

⁸⁵⁶ Чаусидис 2010.

потенцијалното тотемско животно на овој антички народ.⁸⁵⁷ Предложената претпоставка имплицира дека Горгоните со змиски нозе биле перципирани од локалното население како претстава на нивната примордијална Мајка-Божица. Комбинацијата на змијоногите Горгони со фризот крави на кратерот од Гроб I, авторот ја оправдува со фактот што кравата на митско-симболичко ниво може да се смета како зооморфна парадигма за Мајката-Божица. Притоа, нивната мултипликација може да се толкува како претстава на временските циклуси, симболички изедначени со животните циклуси. Што се однесува до фризот со галопирачки коњаници, поставени помеѓу двете змијоноги Горгони на кратерот од Гробот VIII, Чаусидис смета дека тие ја симболизираат категоријата „движење“ и претставуваат епифанија на обоготвореното Сонце - по чиј пример покојникот умира и повторно се раѓа во истиот круг на животот. Тоа значи дека во комбинација со Горгоните, коњаниците го одразуваат концептот на раѓање, прождирање и повторно раѓање од страна на Мајката-Божица. На крајот од својата анализа, Чаусидис се осврнува и на симболичната причина зошто овие садови би биле депонирани во гробовите на требенишките големци:

*„...присуството на овие митски суштества во гробовите на требенишките монарси (можеби аплицирани на садови кои се користеле како урни) може да се објасни со концептот според кој смртта на монархот се сфаќала како брак помеѓу него и Мајката-Земја. Брак кој ќе резултира со совладување на смртта (- како лично обоготворување, т.е. хероизација на починатиот монарх - како продолжение на династијата во името на неговите наследници)“.*⁸⁵⁸

Во монографијата на Н. Чаусидис посветена на „Македонските бронзи“ од 2017 година, тој предлага потенцијална поврзаност меѓу змијоногите Горгони и минијатурните бронзени сатчиња од железното време. Како што укажавме претходно, вториве ги интерпретира како стилизирана претстава на некакво примордијално женско божество, чијшто домен на дејствување бил поврзан со животворните води.⁸⁵⁹ Во истата монографија, поточно во поглавјето посветено на светиот пијалак во културата на среднобалканските народи, авторот исто така дава предлог според кој змијоногите Горгони, аплицирани на бронзените кратери, би можеле да се интерпретираат како персонализации на таквиот свет пијалак којшто се чувал или служел во луксузните садови. Ваквото толкување особено соодветствува на кратерот од Гробот I, т. е. оној со фризот од крави, доколку светиот пијалак се идентификува со животодавното млеко на Мајката-Божица.⁸⁶⁰

Ние, во суштина, се согласуваме со искажаните заклучоци на Чаусидис, а во продолжение ќе понудиме уште неколку дополнителни согледувања во врска со

⁸⁵⁷ Како што образложивме во претходната глава на трудот, овој етноним веројатно произлегува од древногрчкиот збор *ἐγκελύς/énkheles* во значење на „јагула“.

⁸⁵⁸ Чаусидис 2010, 172.

⁸⁵⁹ Чаусидис 2017, 129, 130.

⁸⁶⁰ Чаусидис 2017, 424.

змијоногите Горгони - базирни врз нивните иконографски обележја и потенцијалните врски со аналогиите од нивното потесно и пошироко географско опкружување.

Макрокосмичност: Литературните извори ги поврзуваат Горгоните, скитската змијонога божица и Скила со хтонските елементи, и тоа пред сè со водата. Во прилог на ваквиот, примарно хтонски и воден, карактер на змијоногите Горгони од Требениште оди преобликувањето на нивните нозе во змии, за коишто во претходната глава видовме дека симболички се поврзуваат токму со земскиот и водниот принцип. Дополнително, на тоа би укажувала и нивната панцирна кошула, доколку се прифати претпоставката дека, во преносна смисла, алуидирала на змиски или рибини крлушки. Меѓутоа, покрај овие хтонски обележја, змијоногите Горгони од Требениште (и воедно повеќето архајски Горгони) врз својот грб го носат и парадигматичниот зооморфен симбол на небескиот принцип - раширените крилја. Небеските аспекти се уште поизразени во случајот со требенишките Горгоните од Гробот I, врз чии голи гради се изведени повеќе соларни идеограми (мали кругчиња со радијално распоредени цртки околу нив) (T.LIX: 4). Во овој контекст треба да се спомнат и неколкуте примери на трапезоидни појасни токи од територијата на Западен Балкан (2 век пр. н. е.), во чија горна половина се наоѓа крилестата глава на Горгона во придружба на птици (T.LXVI: 3, 4, 5). Од овие глави надолу се протегаат повеќе прави или брановидни сегменти, некои со врв во форма на стрела или копје, коишто веројатно требале да ги симболизираат светлосните зраци. Според С. Кукоч, ваквиот приказ на Горгона е резултат на културните трендови на хеленистичкиот период, кога овој митски лик влегува во процес на „соларизација“.⁸⁶¹ Меѓутоа, примерот на требенишките Горгони од Гробот I (T.LIX: 4) би можел да укажува на тоа дека соларните аспекти биле дел од комплексната природа на Горгона уште од архајски времиња, ако не и порано. Всушност, сметаме дека спојот на хтонски и небески обележја кај змијоногите Горгони треба да укажува на нивната макрокосмичност. Во рамките на оваа претпоставка, долниот дел од нивното тело би требало да ги застапува Земјата и Океанот, додека пак горниот дел да се изедначи со Небото. Тоа ги става змијоногите Горгони во категоријата на примордијални митски ликови со циновски размери, кои вообичаено се јавуваат на почетокот од космогонијата, а со расчленувањето на нивното тело се создаваат разните елементи на универзумот. Во продолжение ќе разгледаме неколку примери на вакви „макрокосмички цинови“.

Во нордиската митологија се среќаваме со двополовиот Имир, од чие тело била создадена земјата, од крвта - морето, од коските - планините, од черепот - небото, од косата - шумите, од веѓите - средната земја во која живееле луѓето, а од мозокот - темните облаци.⁸⁶² Негов пандан во кинеската митологија е шумскиот џин Пан Ку кој „на небото и земјата им ја дал нивната форма. Кога плачел, неговите солзи ги создале Жолтата Река и реката Јангце; кога дишел, дувал ветар; кога зборувал, грмело; а кога гледал

⁸⁶¹ Kukoč 1997; Чаусидис 2017, 341-347.

⁸⁶² *Стара Еда, Речта на Гримнир (Grímnismál)*, 40-41 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); Davidson 1990, 27-28; 197-202.

наоколу, светкале молњи. Ако бил добро расположен, времето било убаво; ако бил тажен, било наоблачено. Кога умрел, се распаднал и од неговото тело се создале петте свети кинески планини. Главата му станала планината Таи на исток, трупот станал планината Сунг во центарот, десната рака станала планината Хенг на север, а левата рака Хенг на југ, а нозете станале планината Хуа на запад. Неговите очи станале Сонцето и Месечината.⁸⁶³ Во јудејскиот фолклор, првиот човек Адам исто така имал циновски димензии, достигнувајќи од едниот крај на светот до другиот, така што кога се наведнувал главата му била на исток, а нозете на запад. Во иранската митологија го имаме Гајомарт, од чие тело биле создадени сите видови метали, додека пак индискиот цин Пуруша го исполнувал целиот космос, но истовремено живеел во срцето на секој човек.⁸⁶⁴ Во некои антички извори, макрокосмички димензии му се придаваат и на синкретичкиот грчко-египетски бог Серапис кој вели: „Мојата глава е подлога за небесата, мојот стомак е океан, моите стапала ја создаваат земјата, моите уши се кон небото, а моите далекогледни очи се сјајната светлина на Сонцето.“⁸⁶⁵ Архетипскиот карактер на овој тип митски ликови го поддржува примерот со божицата на Земјата кај американските Ацтеки, позната како Тлалтекхтли: „од нејзината коса настанеле дрвјата и цвеќињата и тревите, од нејзината кожа - цвеќињата, од нејзините очи - бунарите и фонтаните и малите пештери, од нејзиниот нос - долините и планините, а од нејзините рамења - планините.“⁸⁶⁶ Кон оваа категорија митски ликови исто така би можеле да ги додадеме и месопотамската Тијамат и индискиот Вритра, со чии убиства од соодветните богови-громовници (во привиот случај Мардук, а во вториот Индра) биле ослободени космичките води.⁸⁶⁷ Секако не го забораваме и првобитниот египетски бог Атум, кој во примордијалните води егзистирал во форма на змија или јагула, а исто така се идентификувал и со првоиздигнатата земја од праисконскиот океан.⁸⁶⁸

Двополовост: Некои од споменатите макрокосмички цинови или богови, како на пример нордискиот Имир, иранскиот Гајомард, индискиот Пуруша и египетскиот Атум, се карактеризираат со двополовост, па дури и со способност за самооплодување. Во орфичката балканско-медитеранска традиција, за двополов се сметал првородениот светол бог Фан. Таквата одлика би можела да ѝ се припише и на неговата мајка - црнокрилата Никс („Ноќ“) која, според дервенската (условно македонска), верзија на орфичката теогонија, стоела на почетокот од созданието.⁸⁶⁹ Иако во случајот со разните митски ликови со змиски или воопшто зооморфни нозе од Балканот, Скитија и Италија таквиот карактер не е очигледен, тој може да се насети имплицитно. На тоа би укажувала алтернација на полот кај ваквите митски ликови, кои во едни случаи се карактеризираат со женско лице и торзо, а во други случаи со машки брадест лик кој во некои случаи има

⁸⁶³ M.-L von Franz The process of individuation, In: Jung et al. 1988, 200.

⁸⁶⁴ M.-L von Franz The process of individuation, In: Jung et al. 1988, 200-202.

⁸⁶⁵ Макробиј, *Сатурналии*, I. 20.17 (според: Василкова-Мидоска 2019, 40).

⁸⁶⁶ Miller & Taube 1993, 167-168.

⁸⁶⁷ Грубер 2020.

⁸⁶⁸ Pinch 2002, 111-112; Wilkinson 2003, 98-101.

⁸⁶⁹ За Фан, Никс и разните верзии на орфичката теогонија: Meisner 2018.

нагласени гради/дојки и носи женска облека. До истиот заклучок доаѓа и Ј. Устинова, во однос на скитските примери, заклучувајќи дека: „Змијоногата божица во очите на Скитите била примордијално суштество, родоначалничка на човештвото. Амбивалентноста на родот, веројатно изразувајќи ја сеопфатноста на божеството, била заедничка за неколку божества, кои обично имале конвенционален род, но отстапувале од него во култот, митологијата и иконографијата.“⁸⁷⁰ Авторката во своите анализи го вклучува и едниот од претходно споменатите примери од градот Олимп во Македонија (5 - 4 век пр. н. е.) (Т.LXIV: 8). На релјефната бронзена плочка откриена во овој град таа препознава „брадесто, крилесто божество, со нагласени гради, растение над главата и два пантери кои произлегуваат од под половината, како и птица помеѓу пантерите“. Доколку оваа птица се идентификува како гулаб, што според Устинова е најверојатно, тогаш плочката „веројатно ја претставува андрогината Астарта-Афродита“. Таа понатаму се осврнува врз двополовите обележја кои Афродита ги има во разни локални култови, укажувајќи и на раширениот трансвестизам и трансродовост помеѓу свештениците на левантинската и скитската верзија на оваа божица. Таа, впрочем, го користи тоа како еден од аргументите врз основа на кои змијоногата божица од Скитија ја поврзува со локалниот теоним Артимпаса, како пандан на Афродита Уранија.⁸⁷¹

Во случајот на требенишките змијоноги Горгони, нивниот примарен женски карактер е неспорен. Уште повеќе, нивните раширени нозе алудураат на породилната положба, што им дава и одреден „мајчински“ аспект. Меѓутоа, врз основа на семиотичкиот принцип на идентификација на долните со горните делови од човековото тело, прикажаната уста на змијоногите Горгони, широко отворена со остри заби и исплазен јазик, би можела да се третира како алузија на *vagina dentata*. За разлика од вистинската вагина која претставува фактор на животот, односно негов извор, таканаречената „вагина со заби“ е нејзината спротивност - симбол на смртта, ентитет што го „прождира“ животот. На тој начин, змијоногата Горгона има потенцијал истовремено да биде „мајка“ и „антимајка“.⁸⁷² Можеби вториов аспект алудира на машкиот дел од нејзината двополова целовитост? Хермафродитноста на Горгоните е експлицитно видлива во други визуелни примери од антиката, каде ликовите од овој тип се прикажани со брада (Т.LXVIII: 1, 2).⁸⁷³

Растителност: Меѓу мноштвото презентирани аналогии за нашата змијонога божица, видовме дека постојат варијанти во кои нејзините змиски нозе се алтернирани со издолжени и свиени растителни сегменти, во форма на некакви ластари, палмети или акантови лисија. Тоа ги доближува овие митски ликови до парадигмата за „Господарката на билките“ - како што Е. Нојман ја нарекува оваа форма на персонификација на генеративното начело во природата.⁸⁷⁴ Всушност, и во претходната глава видовме дека

⁸⁷⁰ Ustinova 1999, 67-128; Ustinova 2005, цитат на стр. 78.

⁸⁷¹ Ustinova 1999, 104-107; Ustinova 2005, 76-78.

⁸⁷² Слично согледување кај Чаусидис 2010, 160.

⁸⁷³ Karoglou 2018, 13-15 (Fig. 17, 18).

⁸⁷⁴ Neumann 1963, 240-267.

вообичаениот растителен елемент помеѓу симетричниот пар лавови, како долготраен иконографски аранжман во Источниот Медитеран, често бил алтерниран со некаква женска фигура во улога на божица. Во архајскиот период, растителниот аспект на Горгона, во рамки на македонскиот културен круг, е експлицитно манифестиран на златните фолии од Ајга и Архонтико кои го прикажуваат нејзиниот лик во средиштето на цветна розета (T.LXVI: 1, 2).⁸⁷⁵ Доколку прифатиме дека „цветната розета“ кодирала и некакво соларно значење, тогаш овие фолии можат да се земат како дополнителен аргумент во прилог на потенцијалните соларно-небески симболички аспекти на овој митски лик, и тоа уште во архајскиот период. Во секој случај, растителниот аспект кај змијоногите Горгони од требенишките и од другите слични кратери е кодиран преку волутните рачки кои се издигнуваат од рамената на прикажаните митски ликови. Имено, овие волути се составени од повеќе сегменти во форма на растителни ливчиња, при што на нивната почетна и крајна точка, односно над самите рамена на Горгона и во средината на спиралата, може да се препознаат цветни розети кои се речиси оформени или пак се во фаза на оформување (T.LIX: 2, 3; T.LX: 2; T.LXI). Самиот факт што овие „растителни волути“ произлегуваат од рамената на змијоногите Горгони оди во прилог на „генеративниот“, односно „мајчински“ аспект на митскиот лик кој тие визуелно го застапувале.

Аспектот на растителност го доближува ликот на змијоногата Горгона до иконографскиот комплекс поврзан со парадигмата на „Мајката-Земја“ кој бил распространет во Македонија, Средниот Балкан и пошироко во периодот на 1 милениум пр. н. е. Во овој комплекс би влегле: претставите на женски ликови со нозе метаморфозирани во растителни елементи (T.LXV: 1, 2), претставите на женски бисти придружени со растителни мотиви (T.LXV: 3), како и палметите со антропоморфни контури (T.LXV: 4, спореди со T.LXIV: 7).

Заклучок

Врз основа на досегашните анализи на обележјата и аналогиите на змијоногите Горгони од Требениште, во корелација со нашите предложени дополнувања, сметаме дека се работи за митски лик со макрокосмички димензии што истовремено обединува хтонски и небески аспекти (во форма на човечко тело со змиски нозе и птичји крилја). Притоа, иако ваквиот лик има примарно женска природа, не треба да се занемари можноста за некаква негова примордијална двополовост. Се чини дека на оваа митска фигура ѝ била придавана голема натприродна моќ, определувајќи ѝ способност за дарување, но и за одземање живот. Нејзиниот локален теоним можеби засекогаш ќе остане мистерија, но нејзините обележја несомнено ја поврзуваат со разни „Мајки-Божици“ како Гаја, Реја, Кибела, Афродита, Артемида и ним слични. Тука е секако и описно именуваната „Мајка на Боговите“ која била една од најпочитуваните божици во религискиот живот на

⁸⁷⁵ Од Ајга/Вергина: Kottaridi 2013, 168, 175. Од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 307, 385.

античкото македонско општество.⁸⁷⁶ Кон сите овие теоними би го додале и оној на орфичката Никс („Нок“), замислена во раните орфички традиции како „црнокрила“ птица, која во примордијалниот Хаос станала мајка на првородениот, двополов и светол бог Фан, познат и како Ерос.⁸⁷⁷

„Прв настана Хаос, па Нокта и мрачниот Ереб, широкиот Тартар. А немаше земја, ни воздух, ни небо. В бескрајните пазуви тогаш на Ереб, црнокрилата Нок си најпрвин снесе ветровито јајце, од кое со текот на времето излезе Ерос што тера на копнеж, блескотејќи на грбот со крилјата златни, што личат на вртлози брзи. Тој тогаш се спари с' крилестиот, замрачен Хаос во широкиот Тартар и така сви гнездо нашиот род и прв на светлината дојде. А претходно немаше бесмртни битија пред Ерос да измеша сеишото. Тој мешаше едно со друго и потем ги роди Океан и Небо, и Земја и бесмртен род на боговите блажени сите.“

- орфичката теогонија раскажана од перспектива на птиците, според: Аристофан, „Птици“, 693-702 (македонски препев на Даниела Тошева-Николовска, 2013).

За крај на овој дел, би сакале да се навратиме на првото поглавје од претходната глава, кога се обидовме да го реконструираме потенцијалниот генеалогски мит на Енхелејците врз основа на теоријата на Аристотел за автогенерирање, односно самородност на јагулите. Тогаш определивме три клучни точки кои би требало да ги адресира таквиот мит, поврзани со некаква прото-јагула во улога на прамајка на Енхелејците, односно „луѓето-јагули“.

Тие точки беа:

- 1) јагулата не е „*ниту машко, ниту женско*“;
- 2) раѓањето/создавањето на живот се одвива на рабовите на водата бидејќи таму „*сончевата топлина е најмоќна*“; и
- 3) предуслов е на тоа место да има гниење на материи.

Сметаме дека ликот на змијоногата Горгона во потполност ги исполнува овие услови, бидејќи:

- 1) Нејзините обележја и аналогии укажуваат на потенцијална двополовост (= *ниту машко, ниту женско*);
- 2) Нејзиното композитно тело го одразува спојот на хтонското (= *вода*) и небесното (= *сончевата топлина*); и
- 3) Таа е истовремено фактор на раѓањето и на смртта (= *гниенење на материи*).

⁸⁷⁶ Општо за „Мајката на Боговите“ во древномакедонската религија: Проева 2014, 127, 128.

⁸⁷⁷ За различните верзии на орфичкиот теогониски мит: Meisner 2018. Доколку змијоногите Горгони ги идентификуваме со Никс, тогаш соларните идеограми на градите на Горгоните од Гробот I во Требениште би можеле да се интерпретираат како ѕвезди на нокното небо.

Погоре предложената реконструкција на генеалошкиот мит на Енхелејците ја поткрепува интерпретацијата на Н. Чаусидис кој во змијоногите Горгони од Требениште ја препознава примордијалната Мајка-Божица на овој среднобалкански етнос, при што смета дека змиските нозе во конкретниот локален случај би можеле да бидат препознаени или протолкувани како некаков вид митски јагули.⁸⁷⁸

Локални наследнички на змијоногата Горгона

Со голема доза на сигурност би можеле да претпоставиме дека моќниот натприроден лик на змијоногата Горгона влијаел врз понатамошниот развој на митско-религиските парадигми во културата на заедниците што го населувале Охридско-Преспанско-Маличкиот езерски Регион. Дури и нејзиниот конкретен лик да бил со текот на времето спуштен на ниво на некаков женски *deus otiosus* (т. е. „бездеен бог“), се чини сосем веројатно дека некои нејзини аспекти продолжиле да егзистираат во култовите на други митски ликови.

Во текот на античкиот период, во езерскиот регион се посведочени култовите на неколку божици. Врз основа на откриената култна пластика од локалитетот Градиште-Симица, којшто се издигнува над западниот брег на некогашното Маличко Езеро, може да се заклучи дека во овој раноантички град имало некаков храм или светилиште посветено на Афродита (Т.LXVII: 1).⁸⁷⁹ Теракотна фигура идентификувана со оваа божица е најдена и во монументалната Гробница 3 кај Долно Селце (3 век пр. н. е.), западно од Охридското Езеро (Т.LXVII: 8).⁸⁸⁰ Нејзиното име претходно го споменавме во повеќе наврати поради потенцијалните релации со змијоногата божица. На истиот локалитет е откриена и бронзена скулптура на божицата Атена (Т.LXVII: 5), за којашто видовме дека е тесно поврзана со митовите за Горгона Медуза.⁸⁸¹ Ликот на Атена е прикажан и на неколку мали златни апликации со кружна форма, откриени во една од монументалните гробници изделкани во карпа кај Долно Селце (3 век пр. н. е.) (Т.LXVII: 7).⁸⁸² Култот кон божицата Артемида, којашто ја отелотворува парадигмата за „Господарка на животните“, е посведочен преку една раноримска скулптура од Калишта кај Струга (Т.LXVII: 3) и еден вотивен натпис откриен во близина на црквата „Св. Варвара“ во Охрид (Т.LXXIII: 4).⁸⁸³ Од хтонските божества треба да се спомене прстенот откриен кај струшко Делогожда, со приказ на женски лик што држи факели - можеби Деметра, нејзината ќерка Персефона или пак Хеката (Т.LXVII: 6).⁸⁸⁴ Тука секако треба да се спомене и египетската божица Изиди, чиј култ бил воспоставен во античкиот Лихнид за време на хеленистичкиот период

⁸⁷⁸ Чаусидис 2010.

⁸⁷⁹ Léra 1992, 191, 192, 207 (Tab. IX).

⁸⁸⁰ Ceka 1988, 371 (No. 283).

⁸⁸¹ Léra 1992, 192 (Fig. 4).

⁸⁸² Korkuti 1971b, ill. no. 47.

⁸⁸³ За скулптурата: Битракова-Грозданова 1999, 44, 53 (сл. 9). За вотивниот натпис: Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 68.

⁸⁸⁴ Битракова-Грозданова 1987, 79, 80, Т.IV: 5; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 43, 60, No. XXVII.

(Т.LXVII: 4).⁸⁸⁵ Во оваа прилика е важно да се посочи дека култот на Изида бил тесно поврзан со елементот вода и со змиите како зооморфни атрибути на божицата и нејзиниот партнер Серапис.

Во однос на змиите како суштинско обележје на Горгоните од требенишките кратери, треба уште еднаш да се спомене бронзената фигурина од Требенишко Кале која прикажува жена обвиткана со змија (Т.LXVII: 2).⁸⁸⁶ Што се однесува конкретно до обележјето на змиски нозе, треба да се укаже и на прстенот со натпис АВРАСАЕ од Наколец на источниот брег на Преспанското Езеро (Т.LXVIII: 3). Се работи за име на митски лик од гностичките религиски традиции на доцната антика, кој вообичаено бил замислуван со глава на петел, торзо на човек и нозе во форма на змии (Т.LXVIII: 4).⁸⁸⁷ На раносредновековната некропола Св. Еразмо кај Охрид е откриен двокрак бронзен приврзок кој во голема мера потсетува на стилизирана претстава на човечка фигура со змијовидни нозе (Т.LXVIII: 6). Од истиот локалитет потекнува и еден кружен приврзок во чија внатрешност е прикажана гола жена со раширени раце и нозе, којашто, според постојните симболички анализи, застапува некој митски лик што владее со животните циклуси (Т.LXVIII: 5).⁸⁸⁸

Во однос на поврзаноста на змијоногите Горгони со елементот вода, садот како симболички застапник на женската утроба и животодаважниот пијалак на Мајката-Божица, може да се споменат теракотните фигурини од хеленистичко време кои прикажуваат жена во стоечка положба која на главата носи хидрија т. е. сад за вода. Два примероци на вакви фигурини (таканаречени „хидрофории“ т. е. „водоносачки“), се пронајдени во Гробот 136 од некрополата Дебој во Охрид (Т.LXIX: 1).⁸⁸⁹ Иако ваквите теракотни скулптури не треба секогаш да се третираат како претстави на божици, тие сепак одразуваат одредени концептуални парадигми кои биле застапени во дадената културна средина. Во случајот, тоа е поврзаноста помеѓу жената, садот и водата.

Сосем експлицитно, ваквата поврзаност се манифестирала во нововековните фолклорни традиции на Преспанскиот Регион и тоа во две варијанти. Во првата, се работи за обредот „Иванка“ кој се состои во следното: група на девојчиња полнат сад со вода, го маскираат во „невеста“ и потоа го носат во процесија проследена со ритуални песни (Т.LXIX: 2). На крајот, садот се „демаскира“, а водата од неговата внатрешност се пие, се користи за попрскување на младите или за наводнување на растенијата со цел плодност, берикет и просперитет на заедницата.⁸⁹⁰ Во вториот случај се работи за уникатен вид на керамички бокали коишто имаат човечки лик со назначени очи, нос, уста, уши, а

⁸⁸⁵ Маленко 1976.

⁸⁸⁶ Lisičar 1953, 255, 256 (sl. 2); Битракова-Грозданова 1999, 32-34, 50 (сл. 5); Битракова-Грозданова 2017, 345.

⁸⁸⁷ Ефтимовски 2019а.

⁸⁸⁸ За двокракиот приврзок: Манева 2013, 1291 (сл. 11), 1311 (Т. VIII: 3). За кружниот приврзок: Манева 2013, 1291, 1292 (сл. 12), 1311 (Т. VIII: 5). За симболиката на овој накит: Чаусидис 1992. За нашата анализа и интерпретација на вториот предмет, со соодветна литература: Ефтимовски 2020, 246-262.

⁸⁸⁹ Арџанлиев 2013, 146.

⁸⁹⁰ Котларовски 2013, 207; Стојанова и Луческа 2016; Чаусидис 2017, 81.

понекогаш и раце и други делови од телото (T.LXIX: 3). Бокалите имаат двоен систем за полнење и празнење, поради што се употребувале за изведување практични шеги спрема оние на кои не им бил познат нивниот систем на функционирање. Врз нивната површина понекогаш биле испишувани и шеговити пораки. Овој тип бокали можат да се сретнат под неколку сродни имиња: „шејтан алајка“ (од турски јазик "şeytan halayık" во превод „слугинка на ѓаволот“),⁸⁹¹ „шејтан милојка“ (веројатно македонска јазична варијанта создадена преку искривување на турскиот оригинал),⁸⁹² како и маскулинизираната верзија „шејтан милојко“.⁸⁹³

Комбинирајќи ги аспектите на мајчинството и поврзаноста со водата, како најсоодветна средновековна наследничка на античката „Мајка-Божица“ се наметнува и Св. Богородица од христијанската религиска традиција. Нејзиното тело бил всушност садот преку кој Богот-Отец се отелотворил во форма на Богот-Син. Во фреската на „Благовештението“ насликана во црквата „Св. Ѓорѓи“ кај селото Курбиново во Преспа (12 век), нејзината девственост, односно непотрошена плодност, е симболички илустрирана како затворена градина во чија внатрешност се наоѓа голем пехар животворна вода („запечатен кладенец“ според Е. Димитрова) (T.LXIX: 4).⁸⁹⁴ Во прилог на нејзиното поврзување со водата оди и подигнувањето на христијански храмови во нејзино име сместени во соодветен природен амбиент: во пештери со отворен поглед кон езерото (како оние во Калишта крај Охридското Езеро од 14 век, односно Туминец и Нивици крај Големото Преспанско Езеро од 13/14 век и 14/15 век), на острови (како на Мал Град и Свети Ахил во Големото и Малото Преспанско Езеро од 14 век и 16 век) или кај свети извори (како Сливничкиот манастир во Преспа од 17 век).

2. Божица со пар симетрични кучиња

Меѓу наодите од Требениште се среќаваме со уште една впечатлива варијанта на Горгона, прикажана трикратно на бронзениот триножник приложен во Гробот VIII како комплементарен дел од бронзениот кратер со змијоногите Горгони. Ногарките на овој потпорен предмет се обликувани како лавовски шепа. Над секоја шепа се наоѓа фигура на Горгона која стои исправено на две нозе (покриени со здолниште), со крилја, исплазен јазик, рацете свиткани кај лактите и дланки поставени на половината, како и две змии кои излегуваат од нејзините рамена, односно грб. Секоја Горгона е симетрично фланкирана од две животни од семејството *кучиња* (*Canidae*) ориентирани нанадвор, и тоа според некои толкувања – од десната страна куче, а од левата лисица. Помеѓу секоја иконографска целина составена од Горгона и две животински фигури се наоѓаат превртени палмети со по девет листови (T.LXX: 1). Триножникот бил наменет да го поддржува бронзениот

⁸⁹¹ Според личното сведоштво на Марија Божиновска, родена Ѓорѓиевска, ќерка на ресенскиот грнчар Кире Ѓорѓиевски (роден 1938 година).

⁸⁹² Рогановиќ 2002, 111.

⁸⁹³ Стојанова 2013, 181; Стојанова 2015, 10.

⁸⁹⁴ Грозданов 2015b, 37, 183; Димитрова 2016, 15. Фото: *Благовештение Курбиново* 2012.

кратер (претставен во претходното поглавје) со овоидно тело и цилиндричен врат, украсен со две рачки во форма на волути во чие подножје се наоѓаат змијоноги Горгони. Помеѓу овие две фигури со змиски нозе се наоѓа фриз од уште четири фигури на коњаници во галоп надесно, групирани во два пара - по еден поставен на секоја страна од вратот на кратерот (Т.LXX: 2). Иако Пелопонез или Јужна Италија биле претходно предложени како место на потекло на овој сад и тоа врз основа на стилски споредби, поновите минералошки студии на остатоците од глина од калапот со чија помош бил излеан кратерот укажуваат на тоа дека тој најверојатно бил произведен на островот Егина во Саронскиот Залив.⁸⁹⁵ Дали иконографијата на кратерот и комплементарниот триножник ги одразуваат традициите на Егина, преференциите на нивните купувачи од Требениште или на архаичната култура во поширока регионална смисла - останува отворено прашање. Но, она што е сигурно е дека големиот сад и неговиот триножник го нашле својот пат до Требениште и биле инкорпорирани, адаптирани или реинтерпретирани во однос на локалната култура, можеби дури и влијаеле врз нејзиниот понатамошен развој.

Бронзениот кратер и триножникот биле депонирани во богатиот Гроб VIII, во рамки на кој биле откриени уште и: предмети изработени од златна фолија (маска, две сандали, ракавица и други апликации), војничка опрема (бронзен шлем, железен меч, железно копје, фрагменти од бронзени штитници за потколениците), разни видови накит (златен прстен, сребрена тока со позлатување, сребрен појас, игли, белегзии, фибули, алки, бронзена тока и двојни алки), садови (сребрен ритон, три сребрени пехари, бронзена амфора, фрагменти од бронзена чинија, фрагменти од други помали бронзени садови, уште еден поедноставен бронзен триножник и еден глинен сад), повеќе килибарни мониста, стаклен амфорискос, посребрен фрагмент кој можеби бил дел од некакво огледало, фрагменти од сребрени шипки кои можеби формирале минијатурна кочија и остатоци од разни други предмети (Т.LXX:3). Погребувањето е датирано во крајот на 6 или почетокот на 5 век пр. н. е. Притоа, се работи за еден од таканаречените „кнежевски гробови“ во Требениште, како почивалиште на истакнат машки поединец во локалната заедница.⁸⁹⁶ Според деталната класификација на С. Вергер за социјалната хиерархија на богатите требенишки погребувања, Гробот VIII бил еден од трите „вистински“ аристократски гробови во некрополата, заедно со Гробовите I и V.⁸⁹⁷

Фигурите на Горгони од триножникот, согледани независно од кучешките фигури што ги фланкираат, биле претходно разгледувани од Н. Чаусидис како компаративен материјал во неговите семиотички анализи на митските антропоморфни ликови со два симетрични зооморфни протоми кои произлегуваат од нивните рамења. Тој генерално ги толкува двата протома како симболи на двојната природа на така прикажаните митски

⁸⁹⁵ Опис на кратерот и триножникот: Ardjanliev et al. 2018, 291 (cat. no. 134; автор V.K.). За потеклото на кратерот: Bottini 2011; Krstić 2018, 47, фуснота 3; Mutafchieva 2018, 90.

⁸⁹⁶ За Гробот VIII од Требениште: Вулић 1932; Krstić 2018. Каталошки преглед на наодите: Ardjanliev et al. 2018, 271-294.

⁸⁹⁷ Verger 2014.

ликови.⁸⁹⁸ Како што видовме во претходното поглавје, овој автор посветил значајно внимание и на змијоногите Горгони аплицирани на бронзениот кратер.⁸⁹⁹ Неговите заклучоци во однос на двете варијанти на Горгони ќе бидат земени предвид при нашата натамошна анализа на иконографијата на триножникот и кратерот со кој тој бил комбиниран.

Господарка на кучињата

Како што посочивме претходно, фокусот на ова поглавје е иконографската композиција составена од стоечка Горгона со две странично поставени кучешки фигури, прикажана трикратно на бронзениот триножник од Гробот VIII во Требениште (T.LXX:1). Во суштина, оваа композиција ја отсликува архетипската слика на таканаречената „Господарка на животните“ (*Potnia Theron*), присутна во разни култури ширум светот со релативно слично значење - како митски лик кој ја одразува доминацијата врз спротивностите на природата (создавање - уништување, раѓање - смрт, прогрес - регрес и сл.).⁹⁰⁰ Ваквата потенцијална симболика добро соодветствува во однос на Горгоните од Требениште, кои сами по себе би можеле да отелотворуваат, па дури и да обединуваат спротивставени функции како што се раѓањето и смртта - како што претходно беше забележано од Н. Чаусидис. На двојната природа на Горгоните од триножникот укажуваат и крилјата на грбот и змиите кои се издигнуваат над рамењата, означувајќи го единството на небесното и хтонското. Кон ова единство, т. е. рамнотежа на спротивности, се надоврзуваат и можните комплементарни значења на двете кучешки фигури што симетрично ги фланкираат, ако прифатиме дека тие навистина претставуваат куче и лисица.⁹⁰¹ Во случајот, би можеле да го одразуваат симболичкиот контраст на „питомо“ куче наспроти „дива“ лисица, па дури и на категориите „машко“ наспроти „женско“. Имено, во старогрчкиот јазик се употребувале две именки што означуваат лисица - ἄλωπηξ и κερδῶ, при што граматичкиот род и на двете е женски во нивната стандардна форма. Спротивно на нив, зборот за куче - κύων е во среден род, додека пак зборот за волк - λύκος е во машки род. Истото важи и за латинските зборови за лисица - vulpēs, за куче - canis и за волк - lupus (како и за соодветните словенски зборови). Во овој контекст, исто така е интересно да се забележи митот за парадоксалната потеря помеѓу Тевмесијската лисица, која никогаш не можела да биде фатена, и кучето Лаелапс, кое можело да фати сè кон што ќе тргне во потеря.⁹⁰²

⁸⁹⁸ Чаусидис 2005, 247, 248; Чаусидис 2017, 105, 119-121; Chausidis 2022, 406-430.

⁸⁹⁹ Чаусидис 2010.

⁹⁰⁰ Општо за оваа симболичка парадигма: Neumann 1963, 268-280; Чаусидис 2005, 146-147. Примери за „Господарката/Господарот на животните“ од Стариот Свет: Counts & Arnold 2010; од Супсахарска Африка: Obenga 2011; од Америка: Goldwater et al. 1969, cat. no. 624; Cleland & Shimada 1992, 201, Fig. 1, 7, 13-b, 13-c, 14, 15; Waselkov 2006, 453-457; од Океанија: Goldwater et al. 1969, cat. no. 172.

⁹⁰¹ За двете кучешки фигури како куче и лисица: Ardjanliev et al. 2018, 291 (кат. бр 134; автор V.K); Verger 2014, 260.

⁹⁰² Псевдо-Аполодор, *Библиотека*, 2. 4. 6-7; Павсаниј, *Опис на Хелада*, 9. 19. 1.

Но, ако општата симболична улога на Горгона во нашата композиција како „Господарка на животните“ е релативно јасна, истото не може да се каже и за двете кучешки фигури што ја фланкираат. Иако ликот на „Господарката на животните“ бил доста вообичаен во архајските медитерански и синхроните блискоисточни култури, присуството на кучешки фигури во ваков иконографски аранжман е прилично ретко. Животните кои вообичаено ја фланкираат Господарката се лавови, пантери, бикови, кози, елени, птици, змии или разни композитни/митски животни како што се грифоните и сфингите. Две хронолошки блиски аналогии на нашата варијанта со кучешки фигури се насликани на керамички садови и тоа на една беотска амфора од 7 век пр. н. е. од Теба, Грција⁹⁰³ и на еден етрурско-коринтски скифос од 6 век пр. н. е. од Понтекањано, Италија.⁹⁰⁴

Првиот пример (Т.LXXI: 1), кој сега се чува во Националниот археолошки музеј во Атина, прикажува стоечки женски лик со широко отворени раце, свиткани во лакот и подигнати нагоре. Облечена е во долг фустан со геометриска декорација, а лево и десно од нејзиното тело се прикажани неколку животински фигури свртени кон неа, и тоа во три вертикални зони. Во горната зона, се наоѓаат две птици прикажани симетрично во однос на главата на фигурата. Поставени се над рацете (со едвај назначени прсти) кои се исшрафрани со коси линии, аналогно како телото на птиците (можеби за да алудираат на крилја?). Во средната зона, под рацете, на левата страна е претставена говедска глава, а десно некаков елемент што не можеме јасно да го препознаеме (можеби нога на говедото?). Во најдолната зона, „Господарката“ е фланкирана од две навидум месојадни животни со издолжени муцки, широко отворени и забести усти со испакнати јазици, мали шилести уши, витки тела, четири нозе (едната предна шепа подигната кон централниот женски лик) и долги спирално свиени опашки (на левото животно подигната нагоре, а на десното - спуштена надолу). На здолништето или скутината на централниот лик е прикажана вертикално поставена риба. Во просторот помеѓу антропоморфниот лик и зооморфните фигури има неколку свастики со различна големина. Месојадните животни е тешко да се идентификуваат, така што можеле да ја означуваат општата категорија „свер“, наместо некое специфично животно. Сепак, поради нивните издолжени муцки и малите шилести уши, не може да се исклучи можноста да прикажувале кучиња или волци. Во нивното идентификување како животни од семејството *кучиња* сме охрабрени од толкувањето на Е. Нојман кој сцената ја опишува како „божица фланкирана од волци“, при што наведува дека таа ја претставува „опозицијата на животот и смртта“, исто така изразена преку „животворните свастики и преку бедрото и главата на бикот како симболи на смртта, кастрацијата и жртвата“.⁹⁰⁵ Оваа женска фигура веројатно била замислена во макрокосмички размер, при што прикажаните животни ги означуваат трите космички

⁹⁰³ Wolters 1892, 219, 220, Pl. 10: 1; *Boeotian amphora* 1952; Neumann 1963, 275, 276, Pl. 134; Kahil 1984, 626, cat.no. 21.

⁹⁰⁴ D'Agostino 1974, 211; Krauskopf & Dahlinger 1988, 311 (cat. no. 288); *Lupo cattivo* 2020.

⁹⁰⁵ Neumann 1963, 275, 276, Pl. 134.

зони: птици = небо, говедо = надземје, сверови и риби = подземје.⁹⁰⁶ Во тој контекст, брановидните линии што се протегаат од нејзината половина надолу, долж здолништето или скутината (слични по форма на нејзината коса), би можеле да ги симболизираат небесните води (дождот) што се слеваат кон земјата.

Вториот пример, скифосот од Понтекањано во Кампанија, Италија, прикажува многу поедноставена (може да се каже дури и карикатурна) фигура на Горгона со змии во рацете (T.LXXI: 2). Лево од неа се наоѓа месојадно животно со издолжена муцка, отворена уста полна со заби, испакнат јазик и мали шилести уши - сосем веројатно се работи за животно од семејството на кучињата, или поконкретно за волк. Поради оваа животинска фигура, анонимниот сликар на садот популарно се нарекува „Сликар на лошиот волк“ ("Pittore del Lupo cattivo").⁹⁰⁷ Над грбот на животното е прикажана розета со осум ливчиња. Меѓутоа, волкот не е повторен на десната страна од Горгоната. Наместо тоа, таму е претставена помала птица која стои на врвот од некаква подигната површина со накосени страни.

Уште една важна иконографска аналогија, иако малку подоцнежна, може да се види на еден сребрен бокал, кој припаѓал на познатата остава од Рогозен (Бугарија) датирана во 4 век пр. н. е. На бокалот се изведени два фигурални фризови во релјеф. Во горниот е прикажана крилеста женска фигура во долг фустан со две помали животни покрај неа, вообичаено толкувани како кучиња кои таа ги држи за предните шепи (T.LXXI:3). Од двете страни, на „Господарката“ ѝ приоѓаат композитни хибридни фигури (т. е. „крилести кентаури“) кои се состојат од тело на коњ, човечка глава и крилја. Во средината на долниот фриз е прикажан клекнат бик на кој од двете страни му пристапуваат, односно го „напаѓаат“, две месојадни животни (најверојатно лавови).⁹⁰⁸

Врз основа на книжевните извори и бројните иконографски примери од класичниот и подоцнежните периоди, знаеме дека кучињата на Балканот биле поврзувани со неколку антички женски божества, пред сè со Артемида, Бендида, Персефона, Хеката, Енодија, но и со други.⁹⁰⁹ Овие божици генерално се поврзувале или со сферите на ловот, т. е. дивината и дивиот свет или со преминувањето на границите и на подземниот свет, односно со „лиминалното“ и „хтонското“. Ваквото определување на нивната митско-религиска улога може да се покаже како важен индикатор во интерпретацијата на „Господарката на кучињата“ од требенишкиот триножник.

Постојат неколку археолошки наоди кои укажуваат на почитувањето на Артемида и на Хеката или Персефона на северниот брег од Охридското Езеро во подоцнежните времиња. Како што споменавме, култот на божицата Артемида во овој регион е

⁹⁰⁶ Neumann 1963, 274. За концептот на класификација на космичките зони преку животни: Чаусидис 2005, 144-146, 210.

⁹⁰⁷ D'Agostino 1974, 211; *Lupo cattivo* 2020.

⁹⁰⁸ Marazov et al. 1998, 152 (cat. no. 80).

⁹⁰⁹ Општо за кучињата во старогрчката литература и иконографија: Trantalidou 2006. За иконографијата на Артемида: Kahil 1984; за иконографијата на Бендида: Gočeva & Popov 1986; за иконографијата на Енодија: Moustaka 1986; за иконографијата на Хеката: Sarian 1992; за иконографијата на Персефона со хтонскиот пес Кербер: Güntner 1997.

посведочен преку една раноримска скулптура од Калишта кај Струга (Т.LXXIII: 3) и еден вотивен натпис откриен во близина на црквата „Св. Варвара“ во Охрид (Т.LXXIII: 4).⁹¹⁰ Идентификацијата со хтонската Хеката или Персефона, пак, може да се претпостави во однос на женскиот лик кој држи факели, прикажан на прстенот од струшко Деложджа (Т.LXXIV: 1).⁹¹¹ Скулптура на Хеката, во нејзината тројна форма, е откриена на југоисток од нашиот езерски регион - во околината на Костурското Езеро (Т.LXXIV: 2).⁹¹² Меѓутоа, ниту еден од овие примери не содржи зачувани претстави на кучиња. Од друга страна, треба да се забележи дека за време на хеленистичкиот и римскиот период, синкретичките варијанти на Енодија со Артемида и Хеката довеле до повеќе ликовни претстави кои вклучуваат кучиња, вообичаено заедно со коњи и тоа во блискиот регион Елимеја (Т.LXXII: 4), Еордаја и Пелагонија (Т.LXXII: 3) на исток од нашиот езерски регион.⁹¹³ На некогашна пајонска територија, во Долни Козјак кај Штип, е откриена мермерна фигурина на тројната Хеката во придружба на куче, датирана во римскиот период (Т.LXXIV: 3).⁹¹⁴

Уште понаисток, во Тракија, „Господарката на кучињата“ се препознава во ликовите на Артемида и нејзината локална варијанта Бендида. Во контекст на иконографскиот аранжман во кој божицата е фланкирана од две кучиња, интересен е да се посочи еден каменен релјеф од римско време, откриен во околината на Орман кај Мелник во Пиринска Македонија (денешна Р Бугарија) (Т.LXXIII: 1).⁹¹⁵ Култот на Бендида, пак, своевремено успеал да се прошири и во други области на Балканот, надвор од Тракија, како на пример во грчкиот регион Атика и тоа уште во 5 век пр. н. е. Во однос на темата на ова поглавје, можеме да приложиме една теракотна фигурина на Бендида со куче покрај десната нога, изработена во Грција во 4 век пр. н. е. (Т.LXXI: 4).⁹¹⁶ Концептуално сличен на оваа фигурина е еден каменен релјеф од Аполонија на јадранскиот брег, овој пат на запад од нашиот езерски регион - во Јужна Илирија. На споменикот од хеленистичкиот или раноримскиот период е прикажана женска фигура која држи копје, а покрај нејзината десна нога се наоѓа куче (Т.LXXI: 5). Претставениот лик во овој случај се идентификува со божицата Артемида, која според откриените археолошки наоди имала силен култ во Аполонија. За нас е можеби најинтересен еден друг каменен релјеф, од 2 век пр. н. е., на кој божицата е претставена седната на престол (можеби синкретизирана со Кибела?). Таа држи копје или факел во левата рака, а од двете страни на престолот се наоѓа по едно куче во седечка положба - со главата свртена кон неа (Т.LXXII: 1). На една друга релјефна претстава од истиот антички град, божицата со сигурност држи факел и е

⁹¹⁰ За скулптурата: Битракова-Грозданова 1999, 44, 53, Сл. 9. За вотивниот натпис: Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 68.

⁹¹¹ Битракова-Грозданова 1987, 79, 80, Т.IV: 5; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 43, 60, No. XXVII.

⁹¹² Chatzinikolaou 2010, 210.

⁹¹³ Битракова-Грозданова 1987, 137, 138, Т. X: 1; Битракова-Грозданова 1999, 172-177, 181-183, Сл. 12, Сл. 13, Сл. 15; Chatzinikolaou 2010, 210-215.

⁹¹⁴ Белдедовски 1990, 18, 20 (сл. 18).

⁹¹⁵ Kahil 1984, 642 (cat. no. 210); *Orman relief* 2011.

⁹¹⁶ Gočeva & Popov 1986, 97 (cat. no. 10); *Bendis Louvre* 2000.

придружена од куче (T.LXXII: 2), што како атрибути повторно ја приближуваат до хтонската Хеката (спореи со T.LXXIV: 3).⁹¹⁷

Географски најблиската аналогија на требенишката „Господарка на кучињата“ потекнува од римскиот период. Се работи за бронзена плочка од Претор, на источниот брег на Преспанското Езеро, на оддалеченост од околу 35 километри југоисточно од Требениште, откриена при земјоделски работи. На плочката е претставена кападокиската божица Ма (T.LXXIII: 2). Застаната е фронтално, во полна борбена опрема и со соларна круна на главата, држејќи двојна секира во едната рака и штит во другата. Лево од неа е прикажан меч, поставен вертикално и сосем издвоен од другите ликовни елементи, додека над нејзиното десно рамо е претставен пар цимбали (ударен музички инструмент изработен од метален лим). Божицата е фланкирана од две кучешки фигури во седечка положба, свртени кон неа со подигнати глави. Композицијата е вrameна во наискос (релјеф кој имитира фасада на храм), со столбови во коринтски стил. Во фронтонот на наискосот е прикажана човечка глава со соларна круна, дополнета од лево и од десно со по една коњска глава ориентирана кон соодветниот долен агол на триаголното поле.⁹¹⁸

Според Н. Проева, која најдетално го проучувала овој артефакт, божицата е прикажана со соларни и воени карактеристики. Во однос на прикажаните кучиња, таа смета дека тие веројатно се поврзани со „воинствениот карактер на божицата, што ја доближува до хтонските божества“.⁹¹⁹ Таа ги поврзува кучињата и со еден антички македонски воен ритуал кој се спроведувал „на почетокот од воената сезона“, во месецот *Xandikos* (= март). Целта на ритуалот била симболичко прочистување (*lustratio*) на војската, при што таа требала да помине помеѓу двете полови на жртвувано куче.⁹²⁰ Според В. Битракова-Грозданова, божицата има „јасен војнички карактер, меѓутоа и победнички“.⁹²¹ Сето ова соодветствува на синкретизацијата на Ма со грчката божица на војната Енио, како и со нејзиниот римски еквивалент Белона. Дополнително, како што беше случајот и со Горгоните од требенишкиот триножник, сметаме дека божицата Ма од Претор исто така одразува единство на небеските и хтонските спротивности, и тоа преку присуството на сончевата круна и двете кучиња, доколку вториве ги третираме како хтонски симболи (види натаму). Присуството на двојната секира може исто така да се третира како индикатор за нејзината двојна природа.⁹²² Иако Ма не може директно да се

⁹¹⁷ За сите примери од Аполонија: Rojani-Dhamo 2001, 134-142.

⁹¹⁸ Proeva 1983; Проева 2014, 88-93, Табла 11: Сл. 17; Битракова-Грозданова 2015, 15-17, Сл. 4; Чаусидис 2017, 768, 770, Г47: 4.

⁹¹⁹ Proeva 1983, 174.

⁹²⁰ За врската на овој ритуал со Ма: Проева 2014, 89. Општо за обредот: Hatzopoulos 1994, 89-91; Проева 2014, 98, 99, 178, 179; Младеновска-Ристовска 2016. Историски извори за обредот: Квинт Куртиј Руф, *Животот на Александар Велики*, X. 9. 11-12; Полибиј, *Историја*, XXIII. 10. 17; Тит Ливиј, *Од основањето на градот*, XL, 6.

⁹²¹ Битракова-Грозданова 2015, 16.

⁹²² Општо за симболиката на двојната секира: Чаусидис 2017, 653-778; конкретно за дуалната симболика на двојната секира: Чаусидис 2017, 715-721; за симболичката релација „двојна секира – жена“: Чаусидис 2017, 766-771; за плочката од Претор во овој контекст: Чаусидис 2017, 768.

поврзе со „Мајката на Боговите“, ⁹²³ поради нивната споделена анадолска компонента, сметаме дека вреди да се спомене и Хомерската химна посветена на вторава:

*„Јас те молам, музо со јасен глас, ќерка на моќниот Севс, пеј за Мајката на сите богови и луѓе. Таа е многу задоволна од звукот на тропалките и тамбурините, од гласот на флејтите и извикот на волците и лавовите со блескави очи, од одекнувањето на ридовите и шумските гребени. И така поздрав до тебе во мојата песна, и до сите други божјици исто така!“*⁹²⁴

Лиминалната симболика на кучињата

Вториот елемент што ја сочинува иконографската композиција во фокусот на ова поглавје е парот кучешки фигури кои симетрично ја фланкираат централната Горгона. Вообичаено, па дури и стереотипно, симболичкото значење на кучињата се толкува во контекст на категоријата „хтонско“ - како чувари на подземјето или како придружници кои ги водат душите на мртвите кон подземниот свет. Ова е најјасно манифестирано во форма на зооморфните или зооантропоморфните митски ликови од типот на древногрчкиот Кербер, нордискиот Гарм, египетскиот Анубис и ацтекскиот Шолотл.⁹²⁵ Во древногрчката културна сфера се откриени бројни случаи на човечки погребувања, често деца, заедно со останки од кучиња (Атина, Месена, Еретрија и други локалитети).⁹²⁶ Во регионот на Охридското Езеро, каде што се наоѓа и Требениште, слична симболика може да се препознае во практиката на приложување обетки и ѓердани со кучешки протоми во гробови од 3 до 2 век пр. н. е. (T.LXXIV: 5, спореди со сличен пар пронајден во Пидна во Централна Македонија - T.LXXIV: 6).⁹²⁷ Едно куче е прикажано како придружува јавач, веројатно во задгробниот живот, на погребен споменик од типот „тракиски коњаник“ откриен кај Грнчари, во соседниот Преспански Регион (2 век н. е.) (T.LXXVII: 1, 2).⁹²⁸

Меѓутоа, за разлика од симболичките улоги на „чувар“ и „придружник“ кои се карактеристични за кучето, неговиот див сродник волкот вообичаено се поврзува со „дивјаштвото“ и „агресивноста“, додека пак лисицата со категориите „лукавост“ и

⁹²³ М. Б. Хацопулос смета дека Ма и Мајката на Боговите биле изедначени или барем имале заеднички култ во античкиот македонски град Едеса (Hatzopoulos 1987, 404, n. 26). В. Битракова-Грозданова ја третира Ма како епифанија на Големата Мајка и „прилично блиска на Кибела“ (Битракова-Грозданова 2015, 15-16). Од друга страна, Н. Проева се спротивставува на поистоветувањето на Ма со Мајката на Боговите (Проева 2014, 89-90).

⁹²⁴ "μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / ὕμνει, Μοῦσα λίγεια, Διὸς θυγάτηρ μέγαλοιο, / ἧ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχῇ σύν τε βρόμος αὐλῶν / εὐαδεν ἥδ' ἐλκύων κλαγγῇ χαροπῶν τε λεόντων / οὐρεά τ' ἠχήμεντα καὶ ὕληεντες ἑναυλοὶ. / καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῇ" (Хомерска химна 14, според англискиот превод на Hugh Evelyn-White, 1914).

⁹²⁵ Општо за симболиката на кучињата: Chevalier & Gheerbrant 1990, 239-245.

⁹²⁶ Trantalidou 2006, 100-102; Bourbou & Themelis 2010.

⁹²⁷ За обетки со кучешки протоми пронајдени во Гробот 140 од некрополата Дебој во Охрид: Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 41, 59, кат. бр. XXV; Кузман и Почуча Кузман 2014, 212 (кат. бр. 291); за обетки и ѓердан со кучешки протоми од Гробот 268 на Самуиловата тврдина во Охрид: Кузман и Почуча Кузман 2014, 185 (кат. бр. 256), 186 (кат. бр. 257); Кузман 2021, 291, 309, T.VIII: 11, 20. За обетките со кучешки протоми од Пидна во Централна Македонија: Grammenos 2004, 186.

⁹²⁸ Cermanović-Kuzmanović 1982, 68, No. 95, T.LVI: 95.

„измама“.⁹²⁹ Заеднички именител на сите овие значења е актот на „престапување“ т. е. „преминување“ на некакви граници, без разлика дали се тие метафизички, емоционални или општествено-нормативни.

Со цел да се открие поспецифичната симболика на кучешките фигури од требенишкиот триножник, сметаме дека треба да се истражи на кој начин овие животни всушност биле третирали од страна на луѓето во непосредната географска околина на споменатиот локалитет. Иако тоа најдобро би го посведочил археозоолошкиот материјал, за жал таквата можност ја немаме, бидејќи досега немавме увид во такви публикувани археозоолошки извештаи од Охридскиот Регион. Меѓутоа, такви анализи се вршени на релативно блиската предисториска населба Совјан, на брегот од некогашното Маличко Езеро, на околу 50 километри јужно од Требениште. Врз основа на археозоолошкиот материјал од слоевите датирани од средното бронзено до железното време, констатирано е дека луѓето што живееле на овој локалитет покрај други животни веројатно консумирале и кучиња: *„Кучето, чие консумирање е исто така посведочено, претставува дополнителен удел од 6,3% од скелетните остатоци и 12,3 % од единките“*.⁹³⁰

На убивањето кучиња и консумирањето на нивното месо во овој период укажува и материјалот од предисториската населба Кастанас во Долно Повардарие (Централна Македонија). Според К. Транталиду: *„И во Кастанас и во Кастро [на Крит], трагите од сечење на кучешките коски укажуваат на преработка за консумирање“*. Во однос на остатоците од кучиња од други локалитети, како што се Еретрија и Тегеја во Р Грција, истата авторка посочува на практиката на жртвување кучиња, евидентно од самите археолошки контексти во кои ваквите остатоци биле откриени.⁹³¹ Прилично јасни археолошки ситуации на жртвувани кучиња, датирани во раната антика, се откриени и на античка пајонска територија, во денешна РС Македонија. Такви случаи се документирани на локалитетите Градиште-Кнежје и на Скопско Кале - и двата на околу 120 километри североисточно од Требениште.

Жртвуваното куче на локалитет Градиште-Кнежје кај Свети Николе (претпоставен антички град Биласора) било пронајдено веднаш до источниот сид на „Владелската палата“ - закопано во јама со фрагменти грнчарија датирани во 5 век пр. н. е. (T.LXXV: 1). Всушност, се чини дека градителите на палатата ја сметале жртвената јама за толку важна што направиле сосем нелогично отстапување, т. е. агол по должината на источниот сид, само за да го избегнат нејзиното нарушување - како што забележува и Д. Митревски, со што и ние се согласуваме.⁹³² Можеби се работело за жртва направена за време на некаков ритуал на поставување темели, чија цел би била магиска заштита на градбата. Слична идеја веројатно стоела и зад кучешката жртва во гореспоменатата Тегеја на Пелопонез. Таму, во светилиштето на божицата Атена Алеа, бил пронајден фрагмент од долна вилица

⁹²⁹ Општо за симболиката на волкот: Chevalier & Gheerbrant 1990, 582-584; и на лисицата: Chevalier & Gheerbrant 1990, 805, 806.

⁹³⁰ Gardeisen et al. 2002, 45.

⁹³¹ Trantalidou 2017, 638, 639.

⁹³² Митревски 2018, 10, 29, Fig. 5.

на куче, со траги на сечење, во јама наменета за потпорна греда на некоја градба датирана во втората половина на 8 век пр. н. е.⁹³³ Слични ритуали се археолошки посведочени и во Италија - во Фидена, Ариминум, Паестум и кај Porta Mugonia и Meta Sudans во Рим.⁹³⁴ Вториот случај на жртвувано куче од пајонска територија, од Скопско Кале, бил откриен во јама покриена со камења, инаку дел од раноантичкиот хоризонт на локалитетот датиран во 5 - 4 век пр. н. е. (T.LXXV:2). Жртвеното животно било закопано заедно со фрагменти грнчарија и откритена глава од теракотна фигурина на куче (T.LXXV: 3). Според раководителот на ископувањата Д. Митревски, се работи за случај на „погребување“ или „жртвување“ на животното.⁹³⁵

Кучиња исто така биле жртвувани во неколку „кнежевски гробови“ (6 - 5 век пр. н. е.) од Средниот Балкан, како на пример оние во Атеница (кај Чачак), Читлуци (во Гласинац) и Клина (во Косово).⁹³⁶ С. Чаче заклучува дека ваквите наоди ја потврдуваат улогата на кучето како жртвено животно на Средниот Балкан и ги поврзува овие практики, на едно општо ниво, со индоевропските жртвени ритуали.⁹³⁷ Помеѓу пепелта од погребнатаклада подигната над Гробницата II во Големиот Тумул во Вергина (која најверојатно му припаѓала на македонскиот крал Филип II), датирана во 4 век пр. н. е., биле откриени разни животински коски, вклучувајќи остатоци од говеда, кози, овци, птици, риби, четири коњи, како и две кучиња.⁹³⁸

На исток, во Тракија, се чини дека кучињата имале исто така важно религиско значење, на што укажуваат повеќе ликовни претстави, но и бројни археолошки документирани случаи на жртвување.⁹³⁹ За чинот на ритуално насилство врз кучиња во железното време говорат и неколку откритија во најсеверните периферии на Балканскиот Полуостров, во Словенија и Романија, како и во Централна Европа.⁹⁴⁰ Во Скандинавија, пак, кучињата биле жртвувани почнувајќи од неолитот, па сè до средниот век.⁹⁴¹ Ваквите практики можат да се идентификуваат и во руските степи за време на бронзеното време, поддржувајќи ја претпоставката за споделени индоевропски традиции во однос на жртвувањето кучиња, особено во врска со иницијациските ритуали на младите машки војни - како што образложуваат Д. В. Ентони и Д. Р. Браун (види натаму).⁹⁴² Од друга страна, жртвувањето кучиња било исто така присутно меѓу некои домородни американски

⁹³³ Vila 2000, 198; Vila 2014, 554; Trantalidou 2017, 638.

⁹³⁴ Mazzorin & Minniti 2002, 65.

⁹³⁵ Митревски 2016, 152-155, 167, сл. 214, сл. 223, сл. 224, сл. 226, сл. 227. Авторот укажува и на слична теракотна глава на куче откриена на локалитетот Вардарски Рид во близина на Гевгелија (веројатно античкиот македонски град Гортинија), околу 120 километри југоисточно од денешно Скопје, во археолошки контекст датиран во почетокот на 3 век пр. н. е. (Митревски 2005, 50, Сл. 31-d).

⁹³⁶ Čače 1985, 18, 20, n. 26a.

⁹³⁷ Čače 1985.

⁹³⁸ Archibald 2013, 306.

⁹³⁹ Ștefan 2021.

⁹⁴⁰ Во Словенија: Škvor Jernejčič & Toškan 2018; во Романија: Bălășescu & Ailincăi 2020; во Австрија: Galik 2000.

⁹⁴¹ Gräslund 2004.

⁹⁴² Anthony & Brown 2017.

заедници, повторно во еден милитаристички контекст, на што укажуваат археолошките истражувања на локалитетот „Sun Watch Village“ во средниот тек на реката Охајо, но и етнографските истражувања во однос на централно-алгонкијските и сијукшките племиња.⁹⁴³ Последниот факт укажува на уште поширокиот, можеби архетипски карактер на оваа појава. На таквиот заклучок упатува и следниот дијахрониски пример од Балканот.

Имено, ритуализираната суровост кон кучињата опстоила во фолклорот на Балканот до 20 век, за што сведочи етнографскиот материјал од регионите Косово, Македонија, Тракија, Епир, Тесалија, Атика, Пелопонез, па дури и од Егејските Острови и Западна Мала Азија.⁹⁴⁴ Иако, воглавно, овие ритуали немале јасен жртвен карактер, забележани се случаи во кои кучињата умирале при нивното изведување. Во македонските етнографски примери, ваквите обреди се практикувале за време на „православната Нова година“, а се состоеле од ритуализиран конфликт меѓу млади момчиња и кучиња. Изведувачите биле млади момчиња, бидејќи оваа практика се сметала „недостojна“ за „вистински мажи“ кои би имале физичка предност во однос на кучињата. Анализирајќи ги сите составни елементи на обредот, А. Светиева доаѓа до заклучокот дека се работело за некаков вид на машки иницијациски ритуал.⁹⁴⁵

Навраќајќи се на почетниот археозоолошки пример од Совјан и имајќи ја на ум широко распространетата ритуализирана употреба на кучињата, која често вклучува суровост во однос на нив и жртвување, не треба да се исклучи можноста дека „консумацијата“ на кучиња на гореспоменатиот предисториски локалитет вклучувала и некаква ритуална компонента. Во прилог на таквата можност одат неколкуте јасни случаи на жртвување кучиња во соседните региони, датирани во речиси исто време. Согласно тоа, сметаме дека жителите на езерскиот регион во Западна Македонија во текот на I милениум пр. н. е., вклучувајќи ја и архајската заедница која се погребувала кај Требениште, веројатно биле запознаени со ритуалното жртвување кучиња, па дури и со консумирањето на кучешко месо.

Но, зошто? Зошто би биле жртвувани кучињата? Која била нивната симболика? Анализирајќи го античкиот археолошки и литературен материјал, може да се согледа дека кучињата и нивното жртвување најчесто се поврзувале со: сферите на дивото и нецивилизираното, подземниот свет и погребните контексти, обредите на иницијација и прочистување, практиките на исцелување и породување, календарски ритуали поврзани со земјоделски активности, како и обреди на поставување темели и магиска заштита на градби.⁹⁴⁶ Всушност, како што навестивме претходно, сите овие аспекти можат да се подведат под категоријата на „лиминалното“, односно „граничното“ - во смисла на границата помеѓу животот и смртта, цивилизираното и нецивилизираното, чистото и нечистото, овој и оној свет, помеѓу овде и таму, претходната и претстојната фаза на некој

⁹⁴³ Cook 2012.

⁹⁴⁴ Svetieva 2002; Sergis 2010.

⁹⁴⁵ Svetieva 2002.

⁹⁴⁶ Mazzorin & Minniti 2002.

временски циклус итн. Архетипската лиминална симболика на кучето може најдобро да се објасни со следниов цитат од Џејмс Серпел:

„Во симболичка смисла, домашното куче егзистира во несигурноста на ницијата земја помеѓу човечкиот и нечовечкиот свет. Тоа е меѓупросторно суштество – ниту личност, ниту свер – засекогаш осцилирајќи неспокојно помеѓу улогите на животни со висок статус и човек со низок статус.“⁹⁴⁷

Волкот, пак, како див сродник на домашното куче, е застапник на неконтролираната и агресивна природа на кучето, односно неговиот внатрешен свер, па оттука и репрезент на „другиот“. Слична на него е и лисицата која го носи симболичкото бreme на лукав престапник и измамник кој ги крши воспоставените норми на „добро однесување“ за да дојде до својата посакувана цел. Ваквата лиминална, а со тоа и потенцијално двојна, симболика на животните од семејството на кучињата добро се вклопува во нашата симетрична иконографска композиција на „Господарката на кучињата“ од требенишкиот триножник, каде што Господарката, односно Горгоната, во општа смисла го претставува факторот на контрола или доминација врз двете спротивности застапувани од кучешките фигури. Но, сметаме дека оваа генерализирана интерпретација може да стане поконкретна доколку посочената иконографска композиција ја набљудуваме во контекст на нејзиното археолошко откривање.

Светиот пијалак, кучињата и војничката иницијација

Како што беше елаборирано во воведот на ова поглавје, нашата „Господарка на кучињата“ е прикажана на триножник за потпирање голем бронзен кратер - обата приложени во „аристократскиот“ Гроб VIII од архајската некропола кај Требениште (T.LXX: 1, 2, 3). Најнапред, треба да се постави прашањето: зошто токму „Господарката на кучињата“ би била поврзана со голем сад наменет за чување течност, најверојатно алкохол, како што најчесто било случај со луксузните кратери? Следствено на тоа, треба да разгледаме каква била симболичката и ритуалната улога на течностите, особено алкохолните, но и на садовите во кои тие се чувале.

Добар одговор на второто прашање има дадено Т. Шалганова, во рамки на нејзината анализа на една бронзена хидрија од архајскиот период која се чува во приватната колекција на В. Божков. Таа заклучува дека течноста која се наоѓала во хидријата (веројатно вода) била сфатена како лиминален симбол на трансформацијата: *„Водата/миењето во старогрчкиот ритуал симболично го означува преминот помеѓу внатре и надвор, меѓу човечкото и животинското, меѓу животот и смртта, границите меѓу светиот и несветиот простор, меѓу светите и несветите временски периоди.“* Таквата симболика е својствена и за садот во кој се наоѓала течноста, во однос на кој авторката забележува дека: *„самата хидрија е знак на граница меѓу културата и*

⁹⁴⁷ Serpell 2017, 312.

природата, затоа што функцијата на овој производ на културата е да ја обликува, структурира и ограничува, и мобилизира аморфната и постојано подвижна природна супстанција.“ Понатаму, во комбинација со двата пара на голи човечки фигури кои се прикажани на рачките од хидријата - едниот пар составен од девојка и млад маж, а другиот од двајца млади мажи – Шалганова го става садот во релација со иницијациските ритуали на младите.⁹⁴⁸

Трансформативниот симболички и ритуален карактер на течностите и садовите во кои тие се чувале би бил уште поистакнат доколку течноста е алкохолна или со карактер на некој вид „свет пијалок“. Ова би се должело на нивните психоактивни својства, со оглед на способноста да ја менуваат состојбата на умот, односно да го предизвикаат преминувањето на границата помеѓу разните ментални состојби. Присуството и карактеристиките на „светиот пијалак“ во предисториските и архајските култури на Средниот Балкан, но и уште пошироко во индоевропски рамки, се детално проучувани од Н. Чаусидис. Како што споменавме претходно, тој дури го поврзува со таквите културни традиции другиот голем кратер од требенишкиот Гроб I (со парот змијоноги Горгони и фризот крави помеѓу нив).⁹⁴⁹ Всушност, предложената симболичка и ритуална улога на течностите и садовите во кои тие биле чувани и/или сервирани соодветствува со нашите претходни согледувања за значењето на „Господарката на кучињата“, вкоренето во концептите за дуалноста и лимиалноста.

Доколку комплементарниот кратер и комплементарниот триножник од требенишкиот Гроб VIII ги разгледуваме во однос на местото од каде веројатно потекнувал големиот сад - островот Егина, тогаш би можеле да ги поврземе овие предмети со култот на Хеката - божица на границите и уште една еминентна „Господарка на кучињата“. Имено, во Егина, таа била славена најмногу од сите божества, и тоа со мистични обреди кои се одржувале секоја година - традиција за која се вели дека ја вовел митскиот поет Орфеј. Античкиот патописец Павсаниј вели: *„Од боговите, Егинјаните најмногу ја обожуваат Хеката, во чија чест секоја година одржуваат мистични обреди кои, како што велат, меѓу нив ги воспоставил Орфеј Тракиецот. Во оградениот простор се наоѓа храм; неговиот дрвен идол е дело на Мирон, а има едно лице и едно тело. Според мое мислење, Алкамен бил првиот што направил три ликови на Хеката споени еден со друг, фигура што Атињаните ја нарекуваат Енипургидија (на кулата); таа стои покрај храмот на Бескрилната Победа*“.⁹⁵⁰ Можеби нашата гарнитура составена од кратер и триножник првично била наменета за употреба при овие „мистични обреди“, кои веројатно вклучувале и некаква трансформативна компонента, со оглед на лимиалниот карактер и на Хеката и на Орфеј,⁹⁵¹ како и на фактот дека тоа бил годишен настан, т. е. веројатно поврзан со одреден датум што го означува крајот и почетокот на некој годишен

⁹⁴⁸ Шалганова 2012.

⁹⁴⁹ Чаусидис 2017, 379-444, за требенишкиот кратер од гробот I: 424.

⁹⁵⁰ Павсаниј, *Опис на Хелада*, 2.30.2 (според англискиот превод на W. H. S. Jones и H. A. Ormerod, 1918).

⁹⁵¹ Да потсетиме дека и Орфеј се поврзува со преминувањето на границите, пред сè онаа меѓу овој свет и подземјето, меѓу животот и смртта.

циклус. Иако Павсаниј децидно го опишува идолот на Хеката во Егина како со „едно лице и едно тело“, сепак е интересно да се спекулира за можната поврзаност помеѓу препознатливата тројна форма на Хеката и тројното повторување на нашата „Господарка на кучињата“ на триножникот од Требениште (T.LXX: 1, спореди со T.LXXIV: 3).

Сепак, ставајќи ја настрана Егина, ние сме повеќе склони кон согледување на нашиот кратер и триножник во контекст на локацијата на која тие, на крајот, биле депонирани - во Гробот VIII од архајската некропола кај Требениште (T.LXX: 1, 2, 3). Во тој контекст, од клучно значење е прашањето како овој бронзениот сет, со сите други погоре посочени прилози, се вклопува во контекстот на Гробот VIII? Како се користел пред неговото депонирање и кое било неговото симболичко значење?

Како што беше назначено претходно, овој гроб ѝ припаѓал на некоја високо рангирана машка индивидуа од архајската заедница која се погребувала кај Требениште. Покрај предметите од златна фолија коишто биле важен дел од самата погребна практика, накитот и разните други предмети (килибар, стакло, делови од огледало и минијатурна кочија), богатиот гроб содржел уште две поголеми групи на приложени предмети за кои сметаме дека се од суштинско значење за разгатнување на идентитетот на починатиот. Тоа е воената опрема и опремата за пиење. Вторава група, покрај кратерот и триножникот, вклучувала уште и сребрен ритон, три сребрени пехари, бронзена амфора, уште еден бронзен триножник, фрагменти од бронзена чинија и други помали бронзени садови, како и еден глинен сад. Воената опрема положена со покојникот се состоела од бронзен шлем, железен меч, железен врв од копје и фрагменти од бронзени штитници за потколениците.⁹⁵² Изгледа дека ова вооружување го отсликувало воениот идентитет на покојникот, додека бројната и луксузна опрема за пиење, пред депонирањето во гробот, најверојатно се користела при некакви групни (обредни, церемонијални, празнични) гозби или пијанки, т. е. симпозиуми.

Комбинирањето на групните гозби (како форма на комунални ритуали) со војничкиот идентитет, симболиката на „Господарката на кучињата“, и самите кучиња, нè поттикнува повторно да се навратиме на индоевропските обреди на иницијација на младите машки војници. Имено, преку компаративна анализа на разни индоевропски митолошки, историски и етнографски извори, се назира некаков споделен иницијациски ритуал во кој машките адолесценти од дадена заедница формирале воени дружини кои врз себе преземале идентитет на глутница диви кучиња или волци (академски вообичаено определувани со германскиот термин „Männerbünde“). Нивната симболична трансформација во кучиња или волци била претставена преку жртвување и консумирање месо од куче или волк, како и преку носењето врз себе на кучешка или волчја кожа. По ваквата ритуална трансформација, воената дружина се упатувала кон дивината каде што живеела определено време. Во овој период, младите војници напаѓале и пљачкувале разни

⁹⁵² Вулић 1932; Krstić 2018; Ardjanliev et al. 2018, 271-294.

богатства, стока, но и жени од други заедници, а по изминувањето на определеното време се враќале во своите домови, целосно интегрирани во заедницата како возрасни мажи.⁹⁵³

Постојат и одредени индиции за поврзаноста на „светиот пијалак“ со волците (митскиот волк обично фигурира како противник кој го краде светиот пијалок), но и со воините (тој се смета за стимулатор на војничката сила). И двете компоненти имаат интересна конотација, доколку се земат предвид примерите на симболичко изедначување на „светиот пијалак“ со некаков женски лик. Како пример кој ги комбинира обата елементи може да се земе приказната за митскиот едонски крал Ликург (од старогрчки *λύκος/lykos* = волк), кој ја нападнал нимфата Амброзија - негувателка на Дионис и во исто време персонификација на истоимениот свет пијалак на боговите.⁹⁵⁴

Уште еден познат „врколак“ во античкиот свет бил Ликаон, митскиот крал на Аркадија кој се поврзува со аркадскиот религиски фестивал Ликаја, изведувач на планината Ликајон под покровителство на богот Севс Ликајос („Волчиј Бог“). Во него бил вклучен и ноќен иницијациски ритуал на машки адолесценти којшто се состоел од жртвување и групна гозба. Се наведува дека жртвениот оброк бил направен од животински црева помешани со црева од луѓе, при што учесниците кои ќе каснеле човечко месо наводно се претворале во волци. Тие можеле да ја вратат својата човечка форма само доколку успеале да се воздржат од консумирање човечко месо до следната ваква церемонија која била изведувана циклично - секоја деветта година. Сосем е веројатно дека овој ритуал е прежиток на претходно опишаната индоевропска иницијациска парадигма.⁹⁵⁵ Во однос на нашиот предмет на истражување, интересно е да се истакне дека, според некои митолошки преданија, Ликаон бил татко на Македон - епонимниот родоначалник на Македонците.⁹⁵⁶

При дискутирањето на оваа тема, не може да се игнорира и легендата за основачите на Рим, близнаците Ромул и Рем, кои биле доени од волчица, односно го пиеле нејзиното животодавно млеко како симболичка замена на светиот пијалак.⁹⁵⁷ Близнаците биле синови на богот на војната Марс, инаку божество тесно поврзано со волците. Во пештерата Луперкал, каде што во дамнешни времиња наводно оваа волчица живеела и ги доела браќата, секоја година на 15 февруари се изведувало ритуално жртвување и тоа како дел од фестивалот на прочистување и плодност наречен Луперкалија (од латинското *lupus* = волк). На олтарот поставен во пештерата, свештениците жртвувале јарец и куче при што

⁹⁵³ Wikander 1938; McCone 1987; Kershaw 1997, 176-337; Das & Meiser 2002; Speidel 2004, 10-33; Mallory 2007; West 2007, 450-451; Cebrián 2010; Jackson 2016; Anthony & Brown 2017; Ahmadi 2018; Daryaei 2018; Kaliff & Oestigaard 2022, 42-69.

⁹⁵⁴ За овие компоненти: Чаусидис 2017, 411-413 (релација „свет пијалок - волци“), 443-444 (релација „свет пијалок - војничка сила“), 421-426 (релација „свет пијалок - жена“); за Ликург и Амброзија: Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 56, 432-434; Чаусидис 2017, 296, 413, 422.

⁹⁵⁵ За Ликаон: Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 430, 431; за религискиот фестивал Ликаја: Burkert 1983, 84-93; Borgeaud 1988, 38-42; за Севс Ликајос: Cook 1914, 63-99.

⁹⁵⁶ Псевдо-Аполодор, *Библиотека*, 3. 8. 1; види и: Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 444; Чаусидис 2017, 296.

⁹⁵⁷ Н. Чаусидис ја има предложено идентификацијата на римската волчица како женска персонификација на светиот пијалак: Чаусидис 2017, 424.

жртвениот нож, натопен со крв, потоа се употребувал за помазување на челата на две млади момчиња. По принесените жртви, таканаречените Луперци (односно „братството на волкот“) учествувале на заедничка трпеза со многу вино, а потоа трчале голи околу Палатинскиот рид - најстариот населен дел на Рим. За време на оваа трка користеле кожени ленти исечени од жртвуваниот јарец за да ги удираат луѓето, особено жените, и на тој начин да ја стимулираат нивната плодност.⁹⁵⁸ Фестивалот бил поврзан со пастирскиот бог Фаун - еквивалент на Пан, кој пак бил поврзан со претходно споменатиот „волчиј фестивал“ на планината Ликајон во Аркадија.⁹⁵⁹

За нас е интересен и примерот од традициите на иранскиот степски народ Сака Хаумаварга, чие име се среќава во персиските ахеменидски натписи. Според некои толкувања, нивното име може да се преведе како „Сака хаома-волци“ т. е. „Саки преобразени во волци благодарение на сокот од хаома“ (хаома е називот на светиот пијалак на Иранците). Но, треба да се напомене дека некои истражувачи не се согласуваат со таквиот превод и се одлучуваат за варијантата „Саки кои ја ложат хаомата“.⁹⁶⁰ Ако сепак се прифати првата опција, тогаш причината за таквото име може да се објасни со верувањето на воините дека пиењето хаома би ги направило неранливи, сè додека се опиени од гнев („беснеат како диви ѕверови“ - како што вели Б. Линколн).⁹⁶¹ Во овој контекст, исто така вреди да се забележи дека концептот на „животински гнев“ и „беснило“, во однос на воините и волците, е одразен и во старогрчкиот јазик преку лексемата λύσσα/lyssa - женски дериват од зборот λύκος/lykos, кој означува „волк“. Истата лексема се јавува и како име на засебен митски лик, односно персонификација на гневот и беснилото што ги обзема луѓето и боговите.⁹⁶² Во секој случај, проучувајќи го „ритуалното врколакство“ како заедничка карактеристика на машките воени дружини во индоевропскиот културен круг, вклучувајќи ги индиските и иранските традиции, А. Ахмади заклучува дека консумирањето на пијалакот на бесмртноста сома/хаома „морал да има клучно место во езотеричниот ритуал на индо-иранското машко општество“.⁹⁶³

Сметаме дека визуелен приказ на таков индоевропски ритуал на иницијација може да се препознае на една од релјефните плочки кои го формираат познатиот сребрен котел од Гундеструп, откриен на полуостровот Јитланд во Данска. Овој котел, датиран во 2 - 1 век пр. н. е., прикажува исклучително интересна комбинација на келтски и тракиски, односно континентално-европски и балкански, стилски обележја и ликовни мотиви.⁹⁶⁴ Плочката што го привлече нашето внимание е таканаречениот „Фриз на

⁹⁵⁸ Dumézil 1970, 346-350; Anthony & Brown 2017, 135-136.

⁹⁵⁹ Borgeaud 1988, 43. Дури и самите Римјани ги поврзувале двата фестивала: Cook 1914, 87; Borgeaud 1988, 220, n. 264.

⁹⁶⁰ За „хаома-волци“ или „ложење на хаомата“ види: Daryaee 2018, 41. За „Саки преобразени во волци благодарение на сокот од хаома“ види: Wikander 1938, 64-65; Kershaw 1997, 199-200; и Маразов 1992, 105 (последниот според Чаусидис 2017, 413, фуснота 96).

⁹⁶¹ Lincoln 1981, 130-131 (според Daryaee 2018, 41).

⁹⁶² Kershaw 1997, 200; Sebrián 2010, 346; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 436.

⁹⁶³ Ahmadi 2018, 26, 27.

⁹⁶⁴ Kaul et al. 1991; Kaul 2011; Davidson 1993, 25-31.

воините“, наменет да стои од внатрешната страна на котелот (T.LXXVI: 3). Сцената е хоризонтално поделена на два фризови помеѓу кои се наоѓа издолжен растителен мотив, односно некако високо „дрво“. Долниот фриз, од десно кон лево, започнува со три човечки фигури кои дуваат во карникс (вид на дувачки инструмент). Пред нив оди човек кој држи меч што го потпира на рамото, а на главата носи шлем со фигура на вепар. Не би ја исклучиле можноста дека се работи за некаков „заповедник“ на групата што ја дополнуваат уште шестмина пешандинци со штитови и копја кои маршираат пред него. Целата група, движејќи се налево, ја предводи фигура на куче насочено кон корените на „дрвото“. Таму ги пречекува циновска човечка фигура, веројатно божество (според разни толкувања од машки или женски пол), која се протега по целата висина на плочката. Таа држи помала човечка фигура свртена со главата надолу (со иста големина како пешандинците) и се чини дека ја потопува во предмет што вообичаено се толкува како котел или буре (но може да се идентификува и како шематизирана вулва). На горниот фриз од плочката се прикажани четири вооружени коњаници, кои се движат од лево кон десно, односно од корењата на дрвото кон неговиот врв, предводени од змија со овнешки рогови. Целата сцена, „прочитана“ во насока на стрелките на часовникот, од долу десно кон горе десно, веројатно го прикажува препородувањето, реинкарнацијата или иницирањето на пешандинците - војни од помал чин, во коњаници од повисок чин. Тоа се остварува преку нивната (симболичка) „смрт“ кај корењата на дрвото, односно подземјето, потопени во котелот/бурето или вулвата (како *regressus ad uterum*), од каде што потоа „повторно ќе бидат родени“. ⁹⁶⁵ Во оваа прилика за нас е важно што тоа се реализира со посредство на кучешката фигура која ги води пешандинците кон нивната „смрт“, како и присуството на котелот/бурето или вулвата во функција на инструмент на нивното „препородување“. Се чини мошне веројатно, самиот сребрен котел од Гундеструп, на кој е прикажана оваа сцена, дека бил користен во некој таков иницијациски ритуал.

Заклучок

Сето досега елаборирано ни дава аргументи за претпоставка дека гарнитурата приложена во Гробот VIII во Требениште, составена од бронзен кратер и триножник (T.LXX) веројатно имала иницијациска симболика и функција. Во прилог на тоа оди фактот што тие биле приложени во гроб на маж со висок општествен ранг во локалната заедница, и тоа со јасен војнички идентитет, можеби дури и заповедник или главен воен старешина, кој можел дури и да претседава со некаков иницијациски ритуал од погоре опишаниот вид. Иницијациската симболика на кратерот и триножникот е всушност кодирана во самата нивна иконографија, особено ако прифатиме дека двата бронзени предмети формираат единствена композициска целина, со оглед на нивната функционална комплементарност. Па така, Горгоните од кратерот (условно од „горниот фриз“) би

⁹⁶⁵ Marazov 1991; Marazov 2015; Kaul 2011, 100, 101, Fig. 19. За можноста дека „котелот“ прикажан во сцената ја претставува шематизираната вулва: Чаусидис 2017, 297.

можеле да ги поистоветиме со оние од триножникот (условно од „долниот фриз“) како епифании на еден ист митски лик. На сличен начин, би можеле да ги поистоветиме и фигурите што се наоѓаат помеѓу нив - коњаниците од „горниот фриз“ со кучешките фигури од „долниот фриз“. Притоа, со оглед на просторната поставеност на двете групи фигури, кучешките фигури би ги претставувале младите војни во „подземниот свет“ кои ќе бидат иницирани во повисокиот чин на коњаници во „горниот свет“. Ваквото толкување може да се спореди со значењето на двата фигурални фризови на опишаната плочка од Гундеструпскиот котел (T.LXXVI: 1, 2, спореди со T.LXXVI: 3). Консеквентно, во рамки на оваа споредба, Горгоните од требенишкиот кратер и триножник би ја имале истата симболичка функција како циновската човечка фигура од посочената плочка на Гундеструпскиот котел. Имено, тие би го претставувале божескиот фактор што симболички претседава со ритуалот и преку својата способност за одземање и обновување живот ја овозможува иницијационата трансформација на воините.

Ова би соодветствувало на толкувањето на Н. Чаусидис за симболиката на змијоногата Горгона од кратерот како „примордијална мајка-божица“ која ги раѓа, ги прождира и повторно ги раѓа прикажаните коњаници.⁹⁶⁶ Нашата интерпретација исто така оди во прилог на определувањето на Горгона од страна на Н. Маринатос, и тоа како „противничка и покровителка на мажите“, особено на воините. Токму затоа, всушност, нејзиниот лик често може да се види на воените оклопи, надградници и штитови.⁹⁶⁷ Воедно, не треба да се заборави дека од пресечениот врат на мртвата Горгона Медуса произлегле нејзиниот син Хрисаор (буквално „златен меч“) и крилестиот коњ Пегаз, како уште една варијанта на митологемата за „раѓањето на младиот воин - херој“. Притоа, сметаме дека „светиот пијалак“ содржан во требенишкиот кратер би имал улога на магиско средство со чија помош се остварува предвидената трансформација и иницијација на воините, можеби сфатено дури и како „млеко“ или „крв“ на Божицата-Мајка. Ова, пак, кореспондира со друга интерпретација на Н. Чаусидис, за змијоногата Горгона на кратерот од требенишкиот Гроб I и тоа како потенцијална женска персонификација на светиот пијалак.⁹⁶⁸

Во прилог на некаква ритуално-симболичка поврзаност помеѓу воините и кучињата во древномакедонската културна сфера, може уште еднаш да се посочи обредот на прочистување на македонската војска спроведуван во месецот Ксандикос. Како што споменавме, овој ритуал вклучувал жртвување женско куче, негово делење на две половини и поминување на војската помеѓу нив.⁹⁶⁹ Се чини индикативно што за ритуалот било користено куче од женски пол, можеби сфатено како застапник на Божицата-Господарка на кучињата, низ чија утроба требало да се оствари прочистувањето, односно

⁹⁶⁶ Чаусидис 2010.

⁹⁶⁷ Marinatos 2000, 48-70.

⁹⁶⁸ Чаусидис 2017, 424.

⁹⁶⁹ Квинт Куртиј Руф, *Животот на Александар Велики*, X. 9. 11-12; Полибиј, *Историја*, XXIII. 10. 17; Тит Ливиј, *Од основањето на градот*, XL, 6. Исто така види: Hatzopoulos 1994, 89-91; Проева 2014, 98, 99, 178, 179; Младеновска-Ристовска 2016.

„препородувањето“ на македонските војни. Очевидно е дека двете раскинати половини на кучката формирале еден вид „порта“, односно симболичка граница која воините требало да ја преминат, што сосем би соодветствувало на предложената лиминална симболика на ова животно. Ваквото значење е дополнително акцентирано со фактот што ритуалот се одржувал годишно, односно во временска точка што ја симболизира транзицијата помеѓу два годишни циклуси. Со оглед на тоа дека месецот Ксандикос се преклопува со современите месеци март и април,⁹⁷⁰ би било сосема издржано да се претпостави дека датумот на ритуалот бил избран согласно преминот од зимата кон пролетта. Притоа, не треба да се заборава на уште два факти. Прво, дека месецот март е именуван според римскиот бог на војната Марс,⁹⁷¹ кој е поврзан со кучињата и е татко на Ромул и Рем - доени од римската волчица. Вториот факт се однесува на централното место на легендата за браќата-основачи на Рим во волчијот ритуал Луперкалија, одржуван секоја година на 15 февруари со цел поттикнување на плодноста (што секако природно ќе следи со пролетта). Анализите на бронзенодопскиот остеолошки материјал од повеќе жртвувани кучиња во руските степи, покажуваат дека овој чин се изведувал во текот на ладните месеци - од крајот на есента до почетокот на пролетта.⁹⁷² Во раносредновековна Скандинавија, пак, забележано е принесувањето на крвни жртви, вклучително и кучиња, во големото светилиште во Упсала околу денот на пролетната рамноденица.⁹⁷³

Да се навратиме сега уште еднаш на древномакедонскиот културен простор. Како што видовме, Н. Проева го поврзува ритуалот на прочистување на македонската војска со „воинствениот карактер“ на божицата Ма од преторската плочка, фланкирана од две кучешки фигури.⁹⁷⁴ Всушност, ние би се надоврзале на оваа релација со тоа што ќе предложиме дека претходно посочените војнички традиции во Македонија и на Средниот Балкан ја дале потребната основа и локален контекст за прифаќање на култот на кападокиската Ма. Или, со други зборови, би предложиле Ма да се третира онака како што е прикажана на плочката од Претор - како подоцнежна, трансформирана и синкретизирана верзија на „Господарката на кучињата“ од Требениште. Друг потенцијален доказ во корист на релацијата меѓу воините и кучињата во овој регион би бил теонимот Кандаон, идентификуван како еквивалент на богот на војната Арес кај Крестонците - племе (веројатно со пајонско потекло) кое живеело северно од Халкидик. Според некои истражувачи, неговото име треба да се поврзе со фригискиот збор за волк - *daos*, додека според други, во слична насока, треба да се преведе како како „куче давител“. Меѓутоа, постојат и поинакви мислења, кои го поврзуваат овој теоним со значењата

⁹⁷⁰ За месеците во античкиот македонски календар и нивната поврзаност со различни божества: Ковачева 2016, 125-135.

⁹⁷¹ За месеците во стариот римски календар и нивната поврзаност со различни божества: Ковачева 2016, 150-156.

⁹⁷² Anthony & Brown 2017.

⁹⁷³ Адам од Бремен, *Делата на епископите на Хамбуришката црква*, IV. 26-28 (издание во редакција на J. M. Lappenberg, 1876).

⁹⁷⁴ Проева 2014, 89.

„потпалува“ или „пламнува“.⁹⁷⁵ Поврзаноста меѓу воините и кучињата е јасно одразена во описот на Херодот за нападот на Пајонците врз Перинт, во кој се наведува дека пајонската војска се состоела од луѓе, кучиња и коњи.⁹⁷⁶ Во овој контекст исто така треба да се забележи дека постоел пајонски владетел кој го носел името Ликејос (359/8 - 340/335 пр. н. е.), изведено од лексемата *lykos* во значење на „волк“ кој (мошне индикативно), ковал монети на чиј реверс е прикажано токму ова животно.⁹⁷⁷ Тука треба да го споменеме и митскиот илирски крал Ликотерсеј, сопруг на Кадмовата ќерка Агава, кого таа ќе го убие со цел да му обезбеди на својот татко владеење со Илирија.⁹⁷⁸ Како што веќе знаеме, по напуштањето на Теба, јунакот Кадмо ќе отиде кај Енхелејците, вообичаено сместувани во нашиот езерски регион или неговата непосредна близина. По пристигнувањето, тој ќе им помогне да ги победат Илирите, по што ќе биде прогласен за крал на двата народи - победниците и победените.

Историските и митолошките литературни извори претставени погоре јасно укажуваат на симболичката поврзаност меѓу воините и кучињата во културната сфера на Македонците и нивните непосредни соседи. Воедно, тие го потврдуваат и она што е веќе археолошки констатирано во регионот - жртвувањето и можното консумирање на кучиња во текот на првиот милениум пр. н. е. Меѓутоа, поврзаноста на кучињата со „светиот пијалак“ во конкретниот регион е потешко да се утврди со сигурност. Во таа насока треба да ја посочиме можноста што ја изложува Н. Чаусидис во однос на некои видови приврзоци од групата на „македонските и тесалиските бронзи“, датирани во железното време (7 - 6 век пр. н. е.), кои авторот темелно и аргументирано ги поврзува со среднобалканските традиции на „светиот пијалак“. Во конкретниот случај се работи за категоријата на шупливи и ажурирани топчести приврзоци на кои се наоѓа фигура на четириножно животно, коешто во одредени случаи може да се идентификува како куче или волк (Т.LXXIV: 4). Според одредени митолошки паралели, ова животно би можело да го симболизира чуварот или крадецот на светиот пијалак.⁹⁷⁹ Една литературна манифестација на таквиот однос би била гореспоменатата приказна за едонскиот крал Ликург и женската персонификација на божескиот пијалак Амброзија, можеби како митска парадигма за некаква ритуална игра во која се вклучени војни, симболично идентификувани со волците, кои се обидуваат да го грабнат „светиот пијалак“ или некоја жена симболички изедначена со него?

⁹⁷⁵ За различните толкувања на овој теоним: Чаусидис 2017, 296. За Кандаон и другите воени божества во Македонија: Проева 2014, 97-102. Тука треба да се спомне и дека младите спартански момчиња жртвувале кучиња на еден друг бог, еквивалентен на Арес, по име Ениалиос и тоа при ритуал на ноќна иницијација (Mazzorin & Minniti 2002, 62; Sergis 2010, 71; Проева 2014, 100, 178, 179).

⁹⁷⁶ Херодот, *Историја*, V.1. (според англискиот превод на A. D. Godley, Loeb Classical Library, 1920).

⁹⁷⁷ Петрова 1999, 101-103.

⁹⁷⁸ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 7, 8.

⁹⁷⁹ Чаусидис 2017, 22, 291-298, 411-413.

Можни прежитоци на митско-симболичкиот карактер на кучето во езерскиот регион

Во последниот дел на ова поглавје сакаме да презентираме уште неколку поспекулативни идеи кои би се однесувале на симболичкото третирање на кучињата, волците и митските ликови поврзани со нив во Охридско-Преспанско-Маличкиот езерски Регион.

Првата се однесува на античката топонимија, односно можноста дека имињата на градот Лихнид (Λυχνιδός/Lychnidos) и особено населбата Лике (Λύκη/Lyke) на островот Свети Ахил во Малото Преспанско Езеро, произлегуваат не од λύχνοϛ/lúkhnos (светилка) или λευκός/leukós (светло, блескаво), туку од λύκοϛ/lykos (волк). Од дијахрониска перспектива, треба да се спомене и името на современото село Волкодери на северниот брег на Преспанското Езеро. Постојат две теории за неговото етимолошко значење: како место каде „луѓето дерат волци“, или место каде што „завиваат волци“ (дерење = силно викање, според локалниот дијалект).⁹⁸⁰ Доколку го прифатиме првото значење, тогаш би можело да се работи за населба која се развила на некое старо култно место каде што се жртвувале волци. Во атарот на селото е регистриран еден археолошки локалитет под името „Умишта“, определен како населба од римскиот период.⁹⁸¹ Кај Волкодери се регистрирани и две цркви: современа црква посветена на Свети Атанасиј (изградена 1994 година) и стара црква посветена на Свети Ѓорѓи (изградена 1871 година). Ова нè води кон втората спекулативна идеја - за симболичкото наследство на кучињата во христијанската традиција на езерскиот регион.

Последниот од споменатите, Свети Ѓорѓи, припаѓа на категоријата свети војни, при што носи јасни карактеристики на „небески“ коњаник кој ја убива ламјата - застапничка на хтонските сили. Во народната традиција се почитува, меѓу останатото, и како заштитник на овчарите и чувар на овците од болести и опасни животни, вклучително и од волци. Поради тоа, Е. Луческа го сместува во категоријата на „волчји светци“, заедно со Св. Димитрија, Св. Архангел Михаил, Св. Мина и Св. Мартин.⁹⁸² Авторката смета дека наведените светци не претставуваат христијанизирани наследници на некакво „паганско волчјо божество“ или „митски господар на волците“, туку фолклорната улога на заштитници од овие опасни животни ја преземаат од христијанскиот Бог. Ние сметаме дека првата можност не треба категорично да се отфрли, со оглед на бројните аргументи кои одат во прилог на постоењето таков претхристијански митски лик. Во овој контекст исто така треба да се забележи дека светиот воин Мина, во Преспанско-Костурскиот Регион, се јавува во уникатна иконографска варијанта - како скротител на волци или диви кучиња. Во ваква улога, светителот е насликан во црквата „Света Петка“ кај Брајчино во Долна Преспа (крај на 15 век) и на една икона од истото време која денес се чува во

⁹⁸⁰ Јовановски 2005, 66.

⁹⁸¹ Археолошка карта на Општина Ресен 1976, 29, 30; Археолошка карта на Република Македонија 1996, 333.

⁹⁸² Луческа 2012.

црквата „Света Богородица“ на архонтот Апостолакис во Костур (1605/6 година) (T.LXXVII: 3, 4, спореди со 1, 2).⁹⁸³

Кога сме кај светците, треба да се спомне уште една теорија на Н. Чаусидис, овој пат за можната поврзаност меѓу античкиот култ на божицата Ма Кападокиска и подоцнежниот средновековен култ на Света Марина и нејзината фолклорна варијанта Огнена Марија, бидејќи и двата се посведочени во нашиот езерски регион. Ваквата врска би се базирала врз сличностите на нивните митски функции, но и иконографијата. Ова е одразено во сличниот начин на прикажување на обете, најтранспарентно видливо преку споредбата на приказот на Ма од бронзената плочката од Претор (римски период), и бројните фрески и икони на Света Марина во средновековните цркви од езерскиот регион и неговото пошироко опкружување (T.LXXVIII: 4, спореди со 1, 2, 3). Имено, Ма е прикажана во стоечка положба, со соларна круна околу главата, во десната рака држи двојна секира, а покрај нејзините нозе се прикажани две скротени кучиња во седечка положба. И Света Марина е претставена во стоечка положба, овој пат со светол ореол околу главата, при што во десната рака држи чекан со кој се подготвува да го удри ѓаволот прикажан покрај нејзините нозе. Такви претстави на Св. Марина се присутни во: црквата „Свети Ѓорѓи“ кај Курбиново (12 век, која се наоѓа на само километар оддалеченост од Претор), црквата „Св. Бесребреници“ во Костур (12 век) и црквата „Св. Константин и Елена“ во Охрид (14 - 15 век), како и на две икони од Охридската галерија (18 - 19 век).⁹⁸⁴

3. Птичја божица

Меѓу наодите од Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион од I милениум пр. н. е. се препознава уште еден посебно дефиниран митски лик со женски предзнак. Нејзин главен атрибут се птиците, поради што условно може да се нарече „Птичја божица“. Најстарите предлошки за овој лик можат да се препознаат во веќе споменуваните минијатурни сатчиња од железното време (8 - 7 век пр. н. е.) (T.LVIII: 3). Како што посочивме и претходно, иконографската и семиотичката анализа на овие сатчиња укажува на можноста дека се работи за стилизирана претстава на женска фигура чии екстремитети, пред сè раце, се изведени во форма на зооморфни протоми - птичји или змиски (T.LVIII: 4). Споредбата со соодветните митски ликови со посочените обележја упатува на заклучокот дека овие предмети веројатно застапувале некаква приморидијална макрокосмичка божица поврзана со животворните води.⁹⁸⁵ Меѓутоа, ликот на „Птичијата божица“ не останал ограничен само на полното железно време во вака стилизирана форма, туку истиот може да се препознае многу поексплицитно меѓу наодите од архајскиот период, и тоа во две различни варијанти.

⁹⁸³ Поповска-Коробар 2007, 556-558; Луческа 2021.

⁹⁸⁴ Чаусидис 2017, 766-771, 772. За иконите од Охридската галерија: Georgievski 1999, 95, 96, 99, 100.

⁹⁸⁵ Чаусидис 2017, 26-130.

Првата варијанта се забележува на двете златни фолии во облик на „сандали“ и една во облик на „нараквица“ од Гробот VIII од некрополата кај Требениште (T.LXXIX). Зборуваме за мултиплицираните претстави на митскиот лик Горгона, застапена само преку нејзината глава т. е. лице, бочно придружена од две птици со долги вратови и долги клунови. Помеѓу лицето на Горгона и двете птици кои ја фланкираат се наоѓа по една мала розета со четири ливчиња. Под оваа група на фигури е прикажан пар симетрични сфинги, ориентирани една кон друга, коишто стојат на некаква платформа составена од ред „листовидни“ сегменти. Целата сцена е поместена во поле со „потковичест“ облик, со рамна основа на дното и со заоблена т. е. засводена горна страна. Полето е обрамено со бордура во форма на меандер.⁹⁸⁶

Втората варијанта има далеку „почовечен“ изглед од чудовишната Горгона. Се работи за теракотна фигурина, откриена во Гробот VI во Требениште, којашто прикажува човечки женски лик седнат на некаков (пре)стол (T.LXXXIII: 1). Таа е облечена во долг хитон (туника, фустан), додека пак главата и вратот ѝ се покриени со ткаенина (химатион, вел, шал, шамија) која се спушта врз нејзините рамења. Десната рака ѝ е поставена паралелно на исправеното торзо, додека пак левата рака е свиена кај лактот и поставена пред градите, при што во дланката држи мала птица. Откршена глава од слична или идентична фигурина е откриена и во Гробот VII од истата некропола (T.LXXXIII: 2). Во првичната публикација на овие наоди, авторот Б. Филов споменува и други остатоци од теракотни фигури кои поради фрагментираноста и деформираноста не можеле прецизно да се идентификуваат, а биле откриени во гробовите II, III, IV, V и VI.⁹⁸⁷

3.1. Божица со пар симетрични птици

Претставата на Горгона со две бочни птици од Требениште (T.LXXX: 1) може да се подведе под претходно споменатата категорија архетипски слики од типот „Господарка на животните“ (*Potnia Theron*). Како аналогија на требенишката сцена може да се посочи една керамичка чинија произведена на егејскиот остров Кос во 7/6 век пр. н. е., а откриена во Камирос на Родос (T.LXXX: 2). На неа е насликана крилеста женска фигура со глава на Горгона, облечена во долг фустан, која со рацете држи две птици со долги вратови. Сцената е дополнета со повеќе мотиви во форма на розети, свастики и ромбови, поместени во празниот простор околу и помеѓу фигурите на Горгона и птиците.⁹⁸⁸ Оваа претстава, според својата композиција, може да се спореди со бројни други примери од истото време, продуцирани ширум древногрчкиот културен круг, коишто прикажуваат крилеста женска фигура со човечки лик фланкирана од птици кои таа вообичаено ги држи во рацете (T.LXXX: 3, 4, 5; T.LXXXI). Притоа, најчесто се работи за водни птици со долги вратови и клунови, иако постојат и примери кои, се чини, прикажуваат грабливи птици.

⁹⁸⁶ Вулић 1932, 9-11; Ardjanliev et al. 2018, 272-274 (cat. no. 98-100).

⁹⁸⁷ Filow 1927, 96, 97 (nos. 149, 150, 151); Ardjanliev et al. 2018, 262 (cat. no. 78), 270 (cat. no. 96).

⁹⁸⁸ Krauskopf & Dahlinger 1988, 310 (no. 280); *Winged Gorgon plate* 2023.

Архајските претстави на крилеста женска фигура која држи животни традиционално во археолошката литература се третираат како прикази на божицата Артемида.⁹⁸⁹ Во прилог на таквата идентификација вообичаено се посочува нејзиниот епитет „Господарка на животните“ наведен од Хомер (8 век пр. н. е.),⁹⁹⁰ и особено подоцнежниот опис на Павсаниј (2 век н. е.) кој, гледајќи ги насликаните сцени на архајскиот ковчег на Кипсел во Олимпија, се прашува: „*Врз основа на што Артемида има крилја на рамениците, не знам; во десната рака држи леопард, а во левата - лав*“.⁹⁹¹ Бројни претстави на крилестиот женски лик во придружба на животни, вклучително и на птици, се откриени во светилиштето на Артемида Ортија во Спарта (T.LXXXI: 3, 4), поради што така прикажаниот лик често се третира и интерпретира во контекст на споменатата спартанска божица и нејзиниот култ.⁹⁹² Меѓутоа, посовремените и покритички анализи насочени кон оваа проблематика укажуваат на тоа дека архајските претстави на крилести женски ликови фланкирани од животни веројатно имале флуидно значење - различно за различни групи луѓе. Тие можеби ги претставуваат и специфичните локални божици кои, поради сличните митски функции и домени на делување, добиле сличен израз и во ликовниот медиум т. е. биле препознаени во еден ист иконографски тип. Со текот на времето, нивните култови влијаеле еден на друг и заемно се претопувале, вклучувајќи го тука и култот на Артемида кој во следните векови ќе стане еден од најдоминантните во поширокиот регион. Како таков, тој веројатно ќе инкорпорира во себе многу од култовите на постарите локални божици, наследувајќи ги нивните функции, но и иконографски варијанти - меѓу кои и крилестата „Господарка на животните“.⁹⁹³

Ваквото понијансирано толкување на тука дискутираниот иконографски аранжман е сосем разумно ако се има предвид дека истиот, во контекст на разните митски ликови, временски периоди и културни средини, може да се сретне ширум целиот свет. Конкретната варијанта на балканската „Господарка на животните“ од архајскиот период била сосем извесно формирана под влијание на пораните и синхроните иконографски парадигми од Блискиот Исток (T.XLVI; T.XLVIII: 4, 6; T.L: 4), но и пораните егејски култури на бронзеното време (T.XLV: 12-16). Како што споменавме и во претходните поглавја, оваа симболичка парадигма, во најопшта смисла, означува некаков митски лик кој го претставува божескиот фактор што владее и го одржува балансот помеѓу комплементарните принципи во природата (создавање - уништување, раѓање - смрт, прогрес - регрес и сл.).⁹⁹⁴ Во конституирањето на специфичната варијанта на „Господарката“ во придружба на птици не треба да се занемари ни потенцијалното

⁹⁸⁹ Kahil 1984.

⁹⁹⁰ Хомер, *Илијада*, 21. 470.

⁹⁹¹ Павсаниј, *Опис на Хелада*, 5.19.5 (според англискиот превод на W. H. S. Jones и H. A. Ormerod, 1918).

⁹⁹² Thompson 1909; Dawkins et al. 1929.

⁹⁹³ Simons 2014; Mazet 2016.

⁹⁹⁴ Општо за оваа симболичка парадигма: Neumann 1963, 268-280; Чаусидис 2005, 146-147. Преглед на иконографијата на „Господарката/Господарот на животните“ во древните култури на Стариот Свет: Counts & Arnold 2010.

влијание на предисториските традиции на „Птичјата божица“ коишто биле широко распространети на Балканот уште од неолитскиот период.⁹⁹⁵

Враќајќи се кон нашиот конкретен пример од Требениште - Горгона фланкирана од две птици со долги вратови и долги клунови, може да се забележи совпаѓање помеѓу генералното симболичко значење на „Господарката на животните“ и самата Горгона како митски лик кој, како што видовме во претходните поглавја, исто така одразува единство на разни спротивности. Меѓутоа, сметаме дека е особено индикативно што, за разлика од претходните примери и вообичаената иконографија на Горгона, таа во конкретниот требенишки случај нема никакви змиски обележја. Тоа би можело да укажува на одредено акцентирање на нејзините небески и соларни карактеристики, на сметка на хтонските. Ваквото толкување би било поткрепено со подоцнежните јаподски претстави на Горгона од Западниот Балкан, каде што таа е исто така застапена само преку својата глава и тоа фланкирана токму од птици (T.LXXXII: 5, 6, 7). Притоа, во овие случаи, нејзиниот небески и соларен карактер е дополнително акцентиран преку крилјата додадени кон нејзината глава, од која пак надолу се спуштаат издолжени сегменти кои најверојатно ги симболизираат светлосните зраци (T.LXVI: 3, 4, 5). Дури и самото издвојување на главата кај требенишкиот и кај јаподските примери, поради нејзината просторна позиционираност горе (како и небото), би можело да укажува на некакво „издвојување“ на небеските карактеристики на Горгона од нејзината амбивалентна целовитост.

Всушност, сметаме дека предложениот процес на симболичко расчленување на митската Горгона може да се согледа токму преку различните варијанти низ кои е таа прикажана на предмети приложени во Гробот VIII од Требениште, кои веќе беа анализирани во оваа глава. Имено, змијоногата и крилеста Горгона прикажана на големиот бронзен кратер ја означува основната хипостаза на претпоставената макрокосмичка божица која го одразува тоталитетот на вселената (T.LX). Варијантата во која Горгона е прикажана на претставениот требенишки триножник, фланкирана од кучиња, е насочена кон нагласување на нејзините хтонски функции (T.LXX). Третата варијанта, присутна на златните „сандали“, во која Горгона е прикажана со издвоена глава и фланкирана од птици, ја застапува нејзината небеска компонента (T.LXXIX). Ваквото нејзино телесно расчленување би соодветствувало и на глобално распространетите митски концепции за „макркосмички џинови“ од чии делови на телото се создаваат разните делови на вселената (на пример нордискиот Имир, кинескиот Пан Ку, ацтекката Тлалтекхтли и други слични ликови на кои се осврнавме во претходните поглавја).

Меѓутоа, како аргумент против ваквата „небеска“ интерпретација на Горгона од златните „сандали“ би можел да се посочи нивниот археолошки контекст како гробен прилог, поради што симболиката на овие предмети вообичаено се третира како „хтонска“ и „апотропејска“.⁹⁹⁶ Сепак, сметаме дека нивната погребна функција воопшто не се коси

⁹⁹⁵ Gimbutas 1982, 112-151.

⁹⁹⁶ Цермановић 1956; Соколовска 1997, 49, 50; Theodossiev 2000; Gergova 2006.

со нашата интерпретација на небескиот предзнак на тука прикажаната Горгона, доколку таа се сфати како „небеска мајка“ која на покојниците им дарува вечен живот на Небото каде што престојуваат боговите и хероите. Нашата интерпретација би можеле да ја поткрепат и двете симетрични сфинги прикажани под главата на Горгона, како и двете птици кои ја фланкираат. Да не заборавиме дека овие митски суштества вообичаено се поврзувале со разни женски митски ликови, а пак познатата тебанска Сфинга, според класичната древногрчка митологија, била испратена во Беотија токму од страна на небеската кралица - божицата Хера. Сметаме дека во требенишкиот случај, парот сфинги се присутни како „чувари на мртвите“ кои покојникот треба да ги надмудри и да помине меѓу нив при своето патување до вечните преградки на „небеската кралица“. Во контекст на ова толкување добива смисла и самиот „потковичест“ облик на полето во кое е прикажана сцена при што неговите горни и заоблени рабови би го претставувале небескиот свод, додека долниот рамен раб - земјата (T.LXXXII: 1).

Парот птици кои ја фланкираат главата на Горгона, покрај функцијата на гласификатори на небеската космичка зона, веројатно имале и улога на медијатори помеѓу земјата и небото, одосно луѓето и боговите. Според раната орфичка теогонија која го инспирирала драмското дело „Птици“ на Аристофан (5 - 4 век пр. н. е.), птиците се првите живи суштества создадени од првородениот бог Ерос/Фан - уште пред останатите богови и луѓето. Самиот Ерос, пак, се родил од космичкото јајце снесено од „црнокрилата“ Ноќ, која, според дадениот опис, веројатно била замислена како птица.⁹⁹⁷ Медијаторската улога на птиците во есхатолошките и сотериолошки верувања на древните Македонци може да се согледа и од веќе споменатата трапезна златна фолија од Гробот 25 од Синдос кај Солун (6 век пр. н. е.) (T.LXXXII: 2).⁹⁹⁸ Според нашата анализа на овој предмет претставена во претходната глава на трудов, птицата во најдолната зона на фолијата веројатно ја претставувала душата на покојникот која лета нагоре кон небото - застапено тука преку цветната розета фланкирана од две птици кои се поместени во најгорната зона на апликацијата. Доколку ја прифатиме претпоставката дека цветната розета е тесно поврзана со некој женски митски лик, тогаш би добиле иконографски аранжман сличен како оној на златните „сандали“ и „нараквица“ од Гробот VIII од Требениште. Во прилог на ваквото толкување оди дополнувањето на цветната розета со ликот на Горгона поставен во средината, коешто го гледаме на други златни погребни фолии од Македонија (T.LXXXII: 3).⁹⁹⁹

Меѓутоа, една важна разлика помеѓу фолијата од Синдос и тие од Требениште е видот на прикажаните птици. Имено, оние на синдоската фолија вообичаено се толкуваат како грбливи птици, додека во требенишката сцена - птиците се прикажани со долги вратови и долги клунови. Овие обележја ги класифицираат птиците од требенишката сцена во категоријата на водни т. е. барски птици (како жерави и штркови). Ваквиот

⁹⁹⁷ Аристофан, *Птици*, 693-702 (македонски препев на Даниела Тошева - Николовска, 2013).

⁹⁹⁸ За предметот: Δεσποίνη 2016с, 51 (кат. бр. 64), 424 (цртеж 35), 512 (фото 11), 555 (фото 79).

⁹⁹⁹ Примерок од Ајга/Вергина: Kottaridi 2013, 168, 175; од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 307, 385.

карактер уште повеќе го зајакнува медијаторскиот митско-симболички потенцијал на требенишките птици, имајќи предвид дека водните птици имаат способноста да се движат низ трите космички елементи: водата, земјата и небото, односно хтонските, земските и небеските предели на вселената. Дополнително, овој вид птици кои живеат и во Македонија се преселници - доаѓаат со пролетта, а си заминуваат со есента. Поради овој природен феномен, митската свест ги определува преселните птици како застапници на комплементарните полови од годината и носители на соодветните промени во климата и вегетацијата. Врз база на ваквата митска логика и самите сезонски промени во природата се согледуваат преку опозицијата на животот и смртта. На тој начин, со симболичко премостување, врз реалните мигрирачки навики на преселните птици се проектираат т. е. конкретизираат апстрактните концепти за животните циклуси на човекот и природата.

Ваквата митска перцепција на водните преселни птици е речиси експлицитно присутна во современиот македонски фолклор, за што најдобар показател е приказната за Силјан Штркот. Во неа, главниот лик заедно со штрковите, на есен патува преку океанот во „Долната земја“ (= подземјето/земјата на мртвите), а оттаму следната пролет се враќа како усовршен човек (= препородување).¹⁰⁰⁰ Би било сосем веројатно да се претпостави дека слични приказни постоеле и во предисториско и во антички време. Во прилог на тоа може да се посочи митот за Аполон Хиперборејски. Имено, овој митски лик со функција на соларно божество, наводно секоја зима патувал на север во кола влечена од лебеди, за потоа повторно да се врати на југ со настапувањето на пролетта - носејќи ја назад со себе светлината и топлината. Митот за хиперборејскиот Аполон од страна на истражувачите вообичаено се поврзува со „соларниот култ“ присутен во религијата на предисториските народи од внатрешноста на Балканот и континентална Европа. Како ликовна манифестација на оваа митска парадигма често се посочува познатата „Дупљајска количка“ (T.LXXXII: 4). Се работи за минијатурен керамички модел на кочија со три тркала откриен во Јужен Банат во северна Србија, датиран во бронзеното време (околу 1300 г. пр. н. е.). Во предниот дел на кочијата се изведени пратоми на три водни птици (кои се очевидно тука присутни за да ја влечат), додека над задниот дел е поставена човечка фигурина, во стоечка положба и со нагласен нос (клун?), веројатно во улога на управувач со кочијата.¹⁰⁰¹ Иако овој предмет често се поврзува со хиперборејскиот Аполон, мислењата за родовиот идентитет на антропоморфната фигурина од Дупљајската кочија се поделени. Од една страна, се посочува на можноста дека се работи за женски лик, додека пак од друга страна - за машки лик облечен во женска облека.¹⁰⁰²

Во секој случај, со мистериозниот северен народ на Хиперборејците се поврзува и еден конкретен женски митски лик - Аполоновата сестра Артемида. Според Херодот (5

¹⁰⁰⁰ За приказната: Цепенков 1972a, 136-160; за интерпретацијата: Чаусидис 2008c, 220-222.

¹⁰⁰¹ За Аполон Хиперборејски и палеобалканскиот соларен култ: Bilić 2016. За соларниот култ во европското бронзено време, со акцент на Скандинавија: Kristiansen & Larsson 2005, 294-316. За минијатурната кочија од Дупљаја: Петровић 1930; Garašanin M. in PJZ IV 1983, 531, 532.

¹⁰⁰² Matić 2010.

век пр. н. е.), Хиперборејците испраќале заветни дарови до светилиштето на Аполон и Артемида на островот Делос. Трасата по која се испраќале даровите минувала низ Скитија, Јадранското Море, светилиштето Додона во Епир, па преку Малискиот Залив стигнувале на островот Евбоја, во градот Каристос, а потоа се префрлувале на островот Тенос и на крајот во Делос. Херодот исто така нè известува дека пајонските и тракиските жени, по примерот на Хиперборејците, на „кralицата Артемида“ ѝ принесувале заветни дарови завиткани во пченична слама.¹⁰⁰³ Да се потсетиме дека со божицата Артемида и нејзините локални пандани најчесто се идентификуваат токму архајските ликовни претстави на крилести женски фигури фланкирани од разни животни, вклучително и птици (Т.LXXX: 3, 4, 5; Т.LXXXI). Исто така, во железнodobните култури на Средниот Балкан, вклучително и оние кои се поврзуваат со Пајонците, биле произведувани минијатурните сатчиња во облик на стилизирана женска фигура со птичји протоми наместо раце (Т.LVIII: 3, 4). Можеби и требенишката Горгона, фланкирана од две птици, претставувала некоја локална божица кој подоцна се претопила во култот на „кralицата Артемида“. Како што укажавме и претходно, култот на Артемида во нашиот езерски регион е експлицитно посведочен преку една раноримска скулптура од Калишта кај Струга (Т.LXXIII: 3) и еден вотивен натпис откриен близу црквата „Св. Варвара“ во Охрид (Т.LXXIII: 4).¹⁰⁰⁴

3.2. Божица која држи птица

Во ареалот на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, како што веќе најавивме, во текот на архајскиот период, „Птичјата божица“ ќе биде застапена со уште една епифанија. Претставена е преку иконографскиот тип кој прикажува женска фигура седната на престол која со едната рака држи птица пред своите гради. Една таква фигурина е откриена во Гробот VI во Требениште (Т.LXXXIII: 1), додека откршена глава од слична или иста фигурина е откриена и во Гробот VII (Т.LXXXIII: 2). Фрагменти од некакви теракотни фигурини кои не може прецизно да се определат биле откриени и во гробовите II, III, IV, V и VI од истата некропола.¹⁰⁰⁵

Регионални аналогии

Како и во повеќе претходни случаи, речиси идентични примероци на вакви фигурини се откриени и на другите архајски некрополи ширум Македонија и соседните области.¹⁰⁰⁶ На некрополата Синдос кај Солун се откриени повеќе теракотни фигурини на седнати женски ликови, од кои две приложени во Гробот 59 (втора половина на 6 век пр.

¹⁰⁰³ Херодот, *Историја*, IV. 33-35 (според англискиот превод на A. D. Godley, Loeb Classical Library, 1920). За Хиперборејците исто така види: Чаусидис 2017, 892-898.

¹⁰⁰⁴ За скулптурата: Битракова-Грозданова 1999, 44, 53 (сл. 9). За вотивниот натпис: Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 68.

¹⁰⁰⁵ Filow 1927, 96, 97 (nos. 149, 150, 151); Ardjanliev et al. 2018, 262 (cat. no. 78), 270 (cat. no. 96).

¹⁰⁰⁶ Општ преглед на архајските теракотни фигурини од Македонија, со каталог на наодите: Adam-Veleni et al. 2017, 56-76.

н. е.) држат птица пред своите гради (Т.LXXXIII: 3).¹⁰⁰⁷ Девет такви фигурици се откриени и во неколку гробови од истото време во Архонтико кај Пела (Т.LXXXIII: 4),¹⁰⁰⁸ а најмалку една потекнува и од архајската некропола кај Ајани (Т.LXXXIII: 6).¹⁰⁰⁹ Од соседните илирски области на северозапад од нашиот езерски регион (конкретно Скадар), потекнува уште еден таков примерок, при што, во овој, фигурата на главата носи висока капа (Т.LXXXIII: 5).¹⁰¹⁰ Во архајските некрополи ширум Македонија се многу чести теракоти кои според седечката положба, облеката и стилот на изведба се слични, а во некои случаи и речиси идентични на претходните, но без птицата, со раце потпрени на колената.¹⁰¹¹ Во ретки случаи, до женскиот лик (без птица) е седнат и машки лик, така што се чини дека обата прикажуваат некаков божески пар (Т.LXXXIV: 2).¹⁰¹² Заедно со претходните типови теракотна пластика треба да се разгледуваат и уште побројните типови со стоечки женски ликови кои носат облека слична или иста како претходните, а во бројни случаи во едната рака пред градите држат птица (Т.LXXXIV: 1).¹⁰¹³ На архајските некрополи во Македонија се откриваат и пластично изведени садови во форма на композитни митски суштества (т.н. „сирени“) кои имаат тело на птица (гулаб) и глава на жена (Т.LXXXIV: 3).¹⁰¹⁴

Всушност, сите овие типови на мали скулптури се класифицираат во една иста група на фигурални теракоти, во литературата позната како „група Афродита“ ("Aphrodite Group"), којашто во 6 век пр. н. е. започнала да се произведува во јужноегејските јониски центри (пред сè Милет и Самос). Овие производи, преку развиената мрежа на поморски трговски рути, се пласирале низ Медитеранот, при што со особена популарност ќе се стекнат во Етрурија, Јужна Италија, Сицилија и Македонија, а нешто помалку и во Тракија и континенталните предели на Централна и Јужна Грција. Како резултат на големата популарност во споменатите региони, тие ќе го поттикнат и производството на локални имитации. Значајни производствени центри на слични фигурици биле воспоставени на Сицилија, во Локри во Јужна Италија, како и на островот Тасос крај македонско-тракискиот брег.¹⁰¹⁵ Притоа, може да се претпостави дека значајно влијание во ширењето на ваквите фигурици во Македонија имале токму развиените керамичарски

¹⁰⁰⁷ Δεσποινη 2016b, 339, 345, 346 (кат. бр. 467, 468), 557 (сл. 577, 578).

¹⁰⁰⁸ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 332; Chrysostomou & Chrysostomou 2012b, 372, 386;

Χρυσοστόμου & Χρυσοστόμου 2014, 401.

¹⁰⁰⁹ Καραμήτρου-Μεντεσιδη 2008, 29, 75 (сл. 57, најдесно).

¹⁰¹⁰ Belisa 2012, 191, 192 (Fig. 3-f).

¹⁰¹¹ Примери од Синдос: Δεσποινη 2016b, 337-348; од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 339; Chrysostomou & Chrysostomou 2012b, 386, 387; од Ајга/Вергина: Kottaridi 2013, 166, 167; од Ајани: Καραμήτρου-Μεντεσιδη 2008, 29, 75 (сл. 57, најлево).

¹⁰¹² Примери од Синдос: Δεσποινη 2016b, 357, 358 (кат. бр. 488, 489); од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 330.

¹⁰¹³ Примери од Синдос: Δεσποινη 2016b, 329-337; од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 329-331, 333; Chrysostomou & Chrysostomou 2012b, 385; од Ајга/Вергина: Kottaridi 2013, 167; од Ајани: Καραμήτρου-Μεντεσιδη 2008, 29, 75 (сл. 57, втора од лево).

¹⁰¹⁴ Пример од Синдос: Δεσποινη 2016b, 366 (кат. бр. 496); од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 337.

¹⁰¹⁵ Higgins 1963, 14-16; Higgins 1967, 25-56; Uhlenbrock 2016a; Huysecom-Haxhi & Muller 2017.

работилници на Тасос.¹⁰¹⁶ Во овој контекст е особено интересно да се посочи и еден каменен релјеф од островот Тасос, од крајот на 6 век пр. н. е., со вотивна или погребна намена, на кој е прикажана жена седната на стол која во едната рака држи цветна пупка, а во другата - птица (T.LXXXV: 1).¹⁰¹⁷ Од овој остров потекнува уште еден значаен каменен релјеф, овој пат од почетокот на 5 век пр. н. е., со речиси сигурна вотивна намена. На него е прикажана женска фигура (божица?) поместена во ниша, на која од левата страна ѝ приоѓаат две поголеми женски фигури кои во десната рака држат птица (T.LXXXV: 3).¹⁰¹⁸

Се чини дека истите концептуални парадигми кои стоеле зад архајските теракотни фигури продолжиле да се развиваат и во следниот класичен период (5 - 4 век пр. н. е.), со тоа што, во оваа фаза на развој, поголемо внимание ќе се посветува на изведбата на нивните детали и општиот стилско-уметнички израз (спореди T.LXXXIII со T.LXXXIV: 4, како и T.LXXXIV: 2 со 5). За нас се особено важни теракотните бисти на женски ликови кои се појавуваат на македонските раноантички локалитети во 4 век пр. н. е., а притоа главно се откриваат во фунерарен, но исто така и во станбен и вотивен археолошки контекст. Тука пред сè мислиме на оние типови кои ја претставуваат горната половина на жена облечена во раскошна носија. На главата носи капа, често покриена со наметка низ кои се назира бујна коса. Во некои случаи се дополнети и со накит и тоа обетки, ѓердани и белегии. Рацете се свиени под јасно назначените дојки, при што во дланките често се наоѓаат некакви предмети од кои едниот вообичаено е пупка од цвет, комбиниран со овошен плод или птица во другата рака (T.LXXXVI: 1, 2).¹⁰¹⁹ Впечатливо е што примероците кај кои прикажаниот женски лик држи цветна пупка и птица се на концептуално ниво соодветни на погоре споменатиот каменен релјеф од Тасос датиран кон крајот на 6 век пр. н. е. (T.LXXXV: 1) Во нашиот езерски регион, остатоци од теракотни бисти на женски ликови се откриени на локалитетот Градиште, Симица и тоа во објект кој се интерпретира како светилиште. Се чини дека овие наоди веројатно потекнуваат од ранохеленистичкиот период, но поради фрагментираноста не е можна целосна реконструкција на нивниот изглед, па оттука и идентификацијата на прикажаниот лик. Сепак, меѓу она што е публикувано се забележуваат остатоци кои покажуваат одредени сличности со погоре претставените женски бисти од доцниот класичен период. Меѓу овие остатоци се откриени и неколку фрагменти од раце кои држат овошни плодови, но не и јасно препознатливи фигури на птици (T.LXVII: 1).¹⁰²⁰

Во рамки на ваквите наоди од класичниот период, треба да се посочат и некои примери на пирамидални тегови за разбој откриени на пајонска територија, поточно на локалитетот Градиште, Кнежје кај Свети Николе (претпоставен антички град Билазора).

¹⁰¹⁶ Huysecom-Haxhi 2009; Huysecom-Haxhi 2017; Huysecom-Haxhi & Muller 2017; Muller 2017.

¹⁰¹⁷ Delivorrias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984, 89 (cat. no. 808); *Thasos stèle 2006*; Holtzmann 2017, 373, 378 (Fig. 3a).

¹⁰¹⁸ Holtzmann 1992, 191, 192 (Fig. 5).

¹⁰¹⁹ Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 120 (E26, E27); Chrysanthaki-Nagle 2006; Lilibaki-Akamati et al. 2011, 114, 163, 196-202, 313, 315; Λιλιπάκη-Ακαμάτη & Ακαμάτης 2014, 235-246; Λιλιπάκη-Ακαμάτη 2016; Kottaridi 2013, 92.

¹⁰²⁰ Léra 1992, 191, 192, 207 (Tab. IX); Belisa 2012, 195 (Fig. 6-d).

Тука ги имаме предвид оние со отиснат печат кој прикажува исправена женска фигура облечена во долг фустан, која во едната нанапред испружена рака држи птица (T.LXXXVII: 1, 2).¹⁰²¹ Кендис Ричардс забележува дека оваа слика е „значително“ слична на два печата отиснати на самоски амфори публикувани од Вирџинија Грејс (T.LXXXVII: 3) која пак, од своја страна, укажува на нивната сличност со некои релјефи од 4 век пр. н. е.¹⁰²² Разликата меѓу отисоците на теговите од Билазора и амфорите од Самос се состои во тоа што кај првите птицата стои врз испружената рака на женската фигура, додека кај вторите е прикажана под раката, односно покрај нејзините нозе. Наспроти оваа разлика, за К. Ричардс е „јасно оти овие печати се базираат на заеднички иконографски репертоар“, иако претходно признава дека „споредбата помеѓу печатите на теговите за разбој и печатите на амфорите е донекаде неконвенционална“.¹⁰²³ Интересно е да се потсетиме дека токму островот Самос, заедно со градот Милет, се сметаат за главни керамичарски центри кои во 6 век пр. н. е. започнале да ги произведуваат архајските теракотни фигури од „групата Афродита“.¹⁰²⁴

Поназапад, во илирските земји, иконографскиот тип со седната женска фигура која во едната рака држи птица може да се забележи на две појасни токи откриени кај Гостил во Црна Гора (3 - 2 век пр. н. е.) (T.LXXXVII: 7).¹⁰²⁵ Фигурата е поставена на десната страна од правоаголните метални плочки, при што под нејзиниот стол или престол е прикажано животно кое потсетува на куче. Зад неа има циновска женска глава со фитоморфни обележја, додека пред неа е прикажан вооружен коњаник кој учествува во битка. Овие наоди по својата општа иконографска концепција се слични на појасните токи од Долно Селце - во нашиот езерски регион, иако кај вториве отсутствува токму седнатата женска фигура што држи птица (T.LXXXVIII: 1).¹⁰²⁶ Сепак, поради генералната сличност на двете токи, како и релативната географска блискост на локалитетите каде што се откриени, може да се претпостави дека тие биле создадени под влијание на некој иконографски систем кој им бил познат во обата региони.

Во нашиот езерски регион е откриен уште еден предмет значаен за нашево истражување, пронајден меѓу наодите од доцнокласичниот и ранохеленистичкиот период откриени на Плаошник во Охрид. Се работи за фрагмент црвенофигурална грнчарија, веројатно од италско потекло, на кој може јасно да се препознае седната човечка фигура која во десната рака држи птица (T.LXXXVII: 4). Меѓутоа, во овој случај не се работи за женска, туку за гола машка фигура од која е видлив само долниот дел од абдоменот, гениталиите, бедрата, колената и рацете. Притоа, врз дланката на благо подигната десна рака стои птица изведена во бела боја. Според В. Битракова-Грозданова: „овај тип сензуално тело се среќава на некои вази од јужноиталскиот круг на керамичките

¹⁰²¹ Richards 2011.

¹⁰²² Grace 1971, 59, 64, 92 (cat. no. 62, 63).

¹⁰²³ Richards 2011.

¹⁰²⁴ Higgins 1963, 14-16; Higgins 1967, 25-56; Uhlenbrock 2016a; Huysecom-Haxhi & Muller 2017.

¹⁰²⁵ Basler 1969; Jovanović 1989; Проева 2009.

¹⁰²⁶ Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1985, 169, T. LXIX-5; Ceka 1988, 372, 373 (No. 284); Jovanović 1989; Проева 2009; Castiglioni 2010, 88-95.

ателјеа, понекогаш придружено и со птица в рака, одредени како дела од доцноапулскиот период.“ Како поткрепа на своето согледување, авторката приложува две аналогии од јужноиталско потекло на кои се гледа слична машка фигура со птица, која притоа се наоѓа во придружба на друга стоечка фигура, овој пат од женски пол (уште еден сличен примерок - Т.ХСI: 5).¹⁰²⁷

Југозападно од нашиот езерски регион, во Епир, се откриени повеќе теракотни и бронзени фигурици на жени и на млади момчиња кои во раката држат птица - веројатно гулаб (Т.LXXXVIII: 1, 2, 3), како и бројни самостојни фигурици на птица од овој вид (Т.LXXXVIII: 4). Овие наоди можат да се поврзат со култот негуван во светилиштето Додона, на кој подетално ќе се осврнеме подолу.¹⁰²⁸

На крајот од овој преглед треба да се споменат и монетите на македонскиот крал Александар III Велики (владеел 336 - 323 г. пр. н. е.), кои на реверсот го прикажуваат богот Севс кој седејќи на престол, држи скиптар во левата и орел во испружената десна рака (Т.LXXXVII: 5).¹⁰²⁹ Се смета дека оваа претстава настанала под влијание на пораните монети на персиската провинција Киликија во Мала Азија, како што се оние на сатрапот Масај (361 - 334), коишто на речиси идентичен начин го прикажуваат феникискиот т. е. канаанскиот бог Баал.¹⁰³⁰ Монети со ист дизајн како оние на Александар продолжиле да се коваат од страна на неговите наследници, но и на некои соседни владетели (како што е пајонскиот Авдолеон и илирскиот Монуниј). Во овој контекст е интересно да се спомнат и монетите на кралот Лисимах (287 - 281 г. пр. н. е.), кој завладеал со Тракија по распарчувањето на Александровата империја. На реверсот од Лисимаховите тетрадрахми е претставена божицата Атена седната на престол, која со левата рака се потпира на својот штит, додека во испружената десна рака држи минијатурна женска фигура со крилја - божицата на победата Нике (Т.LXXXVII: 6).¹⁰³¹ Монети со двете реверсни претстави се откриени и во нашиот езерски регион, при што особено се истакнува оставата од Хија е Корбит, кај некогашното Маличко Езеро, во рамки на која овие типови се застапени со значителен број примероци.¹⁰³²

Идентификација

Архајските теракотни фигурици од таканаречената „група Афродита“, на која припаѓаат и примероците од Требениште, Синдос, Архонтико и другите македонски локалитети, го добиле своето име по божицата на љубовта, убавината и плодноста. Ваквото именување се заснова на присуството на малата птица во раката на женските

¹⁰²⁷ Битракова-Грозданова 2017, 251 (сл. 13, 14, 15).

¹⁰²⁸ За наоди од Додона: Carapanos 1878; Thompson 1982; Dakaris 1993; Sharpe 2006, 218-220 (cat. no. 56), 222-224 (cat. no. 61); Fotiadi 2018; Chapinal-Heras 2021. Уште еден пример на бронзена фигурина од непознат локалитет во Епир: Delivorrias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984, 20, 21 (cat. no. 125); Fotiadi 2018, xviii, xix (cat. no. 54); *Pindos bronze statuette* 2023.

¹⁰²⁹ Zervos & Price 1982; Шелдаров и Лилчиќ 1994, 143-152, 198-200.

¹⁰³⁰ Zervos & Price 1982, 167-169; Хаџи-Манева 2008, 14.

¹⁰³¹ Шелдаров и Лилчиќ 1994, 166, 167.

¹⁰³² Gjongecaj 1985.

фигурини која, врз основа на формата и димензиите, речиси едногласно се идентификува од страна на истражувачите како гулаб - едниот од главните атрибути на Афродита.¹⁰³³ Впрочем, уште во првата каталожка публикација на централниот наод од оваа дискусија – за женската фигурина со птица од требенишкиот Гроб VI, е предложено нејзино идентификување како „Афродита (?)“.¹⁰³⁴ Иако ваквото определување на прв поглед се чини логично, всушност тоа и не толку задоволително. Имено, и самата Афродита се карактеризира со бројни варијанти (условно „култови“) кои се создале во текот на повеќе вековниот, па и милениумски развој на нејзиниот лик. Разните варијанти на божицата пак, од своја страна, произлегувале од нејзините митско-религиски функции и иконографија прилагодувани на потребите на луѓето што ја почитувале. Тие пак, од своја страна, настанувале и се трансформирале согласно условите во кои овие луѓе живееле (географски, историски, културни, социјални, политички, економски и сл.).¹⁰³⁵

Источни аналогии (Афродита и Мајката на Боговите)

Како што претходно спомнавме, архајските теракотни фигурини од групата „Афродита“ произлегле од работилниците на јужнојониските центри (пред сè Самос и Милет) во текот на 6 век пр. н. е. (Т.LXXXIX: 1). Во ова време, посочените продукциски центри веќе биле опфатени од процесот на т.н. „ориентализација“, кога крајбрежните заедници од Централниот и Западниот Медитеран се нашле под силно културно и економско влијание на моќните и богати политички формации од Источниот Медитеран и Блискиот Исток. Паралелно со ова, меѓу наведените култури се одвивале влијанија и во сферите на религијата, резултирајќи со бројни синкретички божески ликови и култови.

Токму во Источниот Медитеран, хеленската Афродита ќе влезе во процес на синкретизација со разни други божици, вклучувајќи ги (покрај другите) и левантската Астарта, египетската Хатор, анадолската Кибела, па дури и некои од останатите хеленски божици, како што се Артемида и Деметра.¹⁰³⁶ Притоа, во овие релации особено се истакнува влијанието што врз Афродита ќе го има блискоисточната Астарта, за чие свето животно, како и во однос на првата, бил сметан гулабот. Впрочем, женски фигури кои држат птици, прикажани во стоечка или седечка положба, можат да се видат уште на сириските и анадолските цилиндрични печати датирани во првата половина на 2 милениум пр. н. е. (Т.LXXXVIII: 7, 8).¹⁰³⁷ Останува отворено прашањето дали во овие фигури може да се препознае ликот на Астарта, на неа сличната Иштар или пак некоја друга божица со слични атрибути. Во секој случај, левантската Астарта, како и месопотамската Иштар, била сметана за божица на убавината, љубовта, сексуалноста, но исто така и на ловот, војната и кралската моќ. На нејзиниот лик обично му бил придаван

¹⁰³³ За иконографијата на Афродита во придружба на гулаб (со бројни примери): Delivortias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984. За гулабот како свето животно на Афродита: Pirenne-Delforge 1994, 415-417.

¹⁰³⁴ Filow 1927, 96 (no. 149); Ardjanliev et al. 2018, 262 (cat. no. 78).

¹⁰³⁵ За разните регионални култови на Афродита во древногрчката културна сфера: Pirenne-Delforge 1994.

¹⁰³⁶ Ulbrich 2010.

¹⁰³⁷ Winter 1983, Abb. 268, 278, 283, 289, 290, 291, 298.

небески предзнак, а веројатно била сметана и за сопруга на небескиот бог Баал/Хадад. Ваквиот космолошки аспект на Астарта неа ја доближува до Афродита Уранија. Некои автори одат дотаму што вторава ја сметаат за „хеленизирана“ варијанта на првата, иако е тешко да се прифати дека божица со слични функции и атрибути не егзистирала на Балканот и претходно. Во секој случај, центар на Афродитиниот култ во Источниот Медитеран бил островот Кипар, инаку важна поморска крстосница во овој дел од светот, кој и во наредните етапи на антиката ќе го задржи својот статус како „свет остров“ на оваа божица.¹⁰³⁸

Токму од Идалион на Кипар потекнува една камена скулптура на Афродита во стоечка положба, која со левата рака држи пред своите гради гулаб - констелација сосем соодветна на архајските теракотни фигурини (Т.LXXXIX: 3). Но, мора да се истакне дека оваа скулптура, и покрај мошне архаичната изведба, е датирана во третата четвртина на 5 век пр. н. е., односно цел век по појавата на посочените балкански теракоти.¹⁰³⁹ Уште еден подоцнежен предмет од Истокот може да се посочи како аналогија за женскиот лик кој држи птица. Се работи за златниот прстен од „Депото од Оксус“ во Централна Азија, на кој е врежана женска фигура во долг фустан и со круна на главата, седната на престол, која во десната рака држи птица, а во левата - цвет (Т.LXXXV: 2).¹⁰⁴⁰ Прстенот е датиран во 5/4 век пр. н. е., но по својата иконографија е соодветен на споменатата релјефна стела од Тасос од 6 век пр. н. е. (Т.LXXXV: 1), како и на македонските теракотни бисти од 4 век пр. н. е. (Т.LXXXVI: 1, 2). Сепак, хронолошки и иконографски најсоодветни аналогии на архајските теракотни фигурини се среќаваат меѓу претставите на фригиската Божица-Мајка, позната како Матар Кибела. Од Анкара потекнува каменен релјеф кој исправената фигура на божицата ја прикажува во ниша обликувана како фасада на храм (Т.LXXXIX: 4). Облечена е во долг фустан со висока капа на главата, при што во рацете кои се свиени пред градите држи сад и птица (според М. Ј. Вермасерен се работи за орел). Релјефот е датиран во втората половина на 6 век пр. н. е.¹⁰⁴¹ Од античкиот град Гордион потекнува сличен каменен релјеф на кој божицата е прикажана во иста поза и облечена во иста облека при што, освен птицата прикажана во левата рака (сокол, според М. Ј. Вермасерен), во десната таа веројатно држела лак (Т.LXXXIX: 5). Овој релјеф е датиран нешто порано - во раниот 6 век пр. н. е.¹⁰⁴²

Убедени сме дека овие претстави на „Божицата-Мајка“, создадени и почитувани во внатрешноста на Мала Азија во текот на 6 век пр. н. е., ќе имаат значаен удел во конципирањето на теракотните фигурини кои во истото време почнале да се произведуваат во крајбрежните јонијски центри (Милет и Самос). Како доказ за повратното пласирање на јонијските теракотни производи во Фригија може да се земе

¹⁰³⁸ За блискоисточните влијанија во оформувањето на ликот и култот на Афродита: Kerényi 1951, 67-81; Burkert 1985, 152-156; Pirenne-Delforge 1994, 309-369; Marcovich 1996; Budin 2003; Ulbrich 2010; Sugimoto et al. 2014; López-Ruiz 2023.

¹⁰³⁹ *Aphrodite Cyprus* 2012.

¹⁰⁴⁰ Dalton 1905, 103 (cat. no. 104); Curtis & Tallis 2005, 160 (cat. no. 210); *Oxus finger-ring* 2023.

¹⁰⁴¹ Vermaseren 1987, 16 (cat. no. 38), 398 (Pl. VI: 38).

¹⁰⁴² Vermaseren 1987, 21, 22 (cat. no. 50), 399 (Pl. VII: 50).

унгвентариумот од Тумулот А во Гордион, изведен во вид на исправена женска фигурина која со двете раце пред градите држи мала птица (T.LXXXIX: 2).¹⁰⁴³ Изгледот на ваквите фигурини може да се сфати како уште едно културно влијание што Фригија во архајскиот период ќе го има врз заедниците од спротивната страна на Егејското Море. Покрај овој, тука ги имаме предвид и следните примери, за кои дискутиравме во претходните поглавја од овој труд: ширењето на култот на Кибела, пренесувањето на фригискиот тип фибули, а можеби и мотивот на симетричниот пар лавови. Кон овие културни врски би можела да се додаде и синкретизацијата на Афродита со Кибела, на што укажуваат архајските теракотни фигурини кои се тема на ова поглавје. Всушност, според античкиот автор Харон од градот Лампсак (северозападна Мала Азија, прва половина на 5 век пр. н. е.), Афродита од страна на Фригијците и Лидијците била нарекувана Кибеба (алтернативна варијанта на името Кибела).¹⁰⁴⁴ Со проширувањето на Балканот, ликот на Кибела бил инкорпориран во култот кон „Мајката на Боговите“. За нас е особено интересно што „Мајката на Боговите“ и Афродита биле обожувани заедно во централните светилишта на македонските престолнини - старата Ајга и новата Пела (4 - 2 век пр. н. е.).¹⁰⁴⁵

Сметаме дека е сосем разбирливо за божицата на љубовта и сексуалноста да биде поврзана со друга божеска фигура која го застапува мајчинството. Меѓутоа, се чини дека во македонската културна сфера, Афродита не била синкретизирана само со „Мајката на боговите“, туку и со „Божицата на мртвите“ - Персефона. На тоа укажуваат бројните теракотни бисти од доцнокласичниот период кои прикажуваат женски ликови што држат цветна пупка во комбинација со овошје или птица, а коишто често биле приложувани во гробови (T.LXXXVI: 1, 2).¹⁰⁴⁶ Појасни претстави на ликови соодветни на наведените теракотни бисти, и тоа во комбинација со гулаб, се насликани на сидовите од една македонска гробница во Ајнеја на Халкидик (4 век пр. н. е.) (T.LXXXVI: 5, 6, 7).¹⁰⁴⁷ Тука треба да се спомнат и сличните женски бисти, (со фригиска капа и во придружба на коњски протоми), насликани на црвенофигуралните садови кои во текот на 4 век пр. н. е., биле увезувани, но и произведувани во Македонија (T.LXXXVI: 3, 4).¹⁰⁴⁸

Неприкажувањето на долната половина од телото на овие ликови би можело да укажува на нивната втопеност (или буквално „вкопаност“) во земјата, односно изедначеност со неа, што ги определува како манифестации на митската парадигма за

¹⁰⁴³ Roller 2019, 41 (Fig. 3).

¹⁰⁴⁴ "Κύβητος, ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, θεοφόρητος. Χάρων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῇ πρώτῃ τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήτην λέγεσθαι" (Фотиј, *Лексикон*, "κύβητος"; според: Neumann 1880, 63; *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 262 F 5).

¹⁰⁴⁵ Во Ајга: Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 32-35; во Пела: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 164.

¹⁰⁴⁶ Идентификација со синкретизираната Афродита-Персефона: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 114, 163, 196-202, 313, 315; Λιλιάκη-Ακαμάτη & Ακαμάτης 2014, 235-246; Λιλιάκη-Ακαμάτη 2016; идентификација со Персефона: Kottaridi 2013, 92; покритички осврт врз идентификацијата на овие бисти: Chrysanthaki-Nagle 2006.

¹⁰⁴⁷ Grammenos 2004, 200-207. Постојат мислења дека декорацијата на гробницата во Ајнеја е всушност имитација на женска соба: Baferou 2018, 51-56, но таквиот став не можеме безрезервно да го поддржиме поради изразената хтонско-погребна симболика на мотивите насликани во гробницата.

¹⁰⁴⁸ Akamatis 2014.

„Мајката-Земја“. Таков е случајот со соодветните земски божици Гаја и Деметра (Т.LXXXIX: 6, 7),¹⁰⁴⁹ а постојат и случаи во кои Афродита е прикажана на истиот начин при чинот на нејзиното појавување т. е. раѓање од морето (Т.LXXXIX: 8, 9).¹⁰⁵⁰ Теракотните бисти од Македонија со Афродита ги врзува и присуството на птицата, и тоа конкретно гулабот. Но, од друга страна, на нив присутниот затворен цвет може да се третира како симбол на смртта, што би упатувало на идентификација на прикажаниот лик со Персефона. Овошниот плод, пак, би можел подеднакво да се поврзе со обете божици, при што како атрибут на првата обично се зема јаболкото, додека на втората - калинката (кај теракотните бисти прикажаниот плод е тешко да се идентификува).

Персефона, ќерката на Деметра, е уште една божица која во Македонија била многу почитувана. Ликовни претстави на митот за нејзиното грабнување од страна на владетелот на подземјето Хад се откриени во неколку монументални македонски гробници од класичниот период.¹⁰⁵¹ Имињата на Персефона и Хад се среќаваат и на орфичките златни таблички од хеленистичкиот период, откриени во Македонија, кои требале да им овозможат на покојниците да се „претстават“ пред владетелскиот пар на подземјето.¹⁰⁵² На култот на овие божества ќе се осврнеме подетално во наредните глави од овој труд. На ова место пред сè, нè интересира синкретизацијата на Персефона со Афродита, која всушност не е уникатен случај за Македонија, туку може да се сретне и во други културни средини - особено во Јужна Италија.

Западни аналогии (Афродита и Персефона)

Веќе споменавме дека архајските теракотни фигурини од „групата Афродита“ се во значителен број присутни на територијата на денешна Италија. Всушност, работилниците за производство на локални имитации на овој тип фигурини се наоѓале на островот Сицилија и во Јужна Италија.¹⁰⁵³ Притоа, покрај препознатливиот „стандарден“ дизајн на ваквите фигурини - со птица во раката, на италско тло се откриени и неколку уникатни примери на истава симболичка парадигма кои во оваа прилика би требало да се споменат.

Во етрурската некропола кај Тарквинија е откриен црвенофигурален киликс, увезен од Атика, кој се датира кон крајот на 6 или почетокот на 5 век пр. н. е. На него, меѓу останатите човечки фигури, е насликана и една жена во седечка положба која во левата рака држи птица (Т.XC: 4). Притоа, во другата држи цвет, што ја доближува до веќе споменатите претстави од стелата од Тасос (Т.LXXXV: 1), прстенот од Оксус (Т.LXXXV: 2), како и на македонските теракотни бисти од доцнокласичниот период (Т.LXXXVI: 1, 2). На киликсот од Тарквинија, женскиот лик носи долг фустан, преку рамото ѝ е префрлена

¹⁰⁴⁹ За иконографијата на Гаја: Moore 1988. Слични бисти на Деметра: Beschi 1988, 861 (cat. no. 161), 862-864 (cat. nos. 193-214).

¹⁰⁵⁰ Delivorrias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984, 113-116 (cat. nos. 1158-1182).

¹⁰⁵¹ Во Ajra/Вергина: Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 53-55, 60, 61; Рабаджиев 2001; Kottaridi 2013, 141, 142, 278-291; во Амфипол: Chugg 2021.

¹⁰⁵² Graf & Johnston 2007, 42, 43 (no. 31), 46, 47 (nos. 37, 38); Lilibaki-Akamati et al. 2011, 163, 182, 316; Kottaridi 2013, 136.

¹⁰⁵³ Higgins 1967, 34, 52-54; Uhlenbrock 2016a, 4.

наметка со расфрлени мали свастики, а пак на главата носи капа од „фригиски“ тип. Фигурата е експлицитно сигнирана како Афродита (ΑΦΡΟΔΙΤΕ) и тоа како дел од фриз составен од неколку Олимписки богови (пред неа е Хестија, а зад неа – Арес) (Т.ХС: 4).¹⁰⁵⁴

Покрај јасната идентификација на фигурата како Афродита, наведениот пример е важен и поради начинот на кој божицата е прикажана и тоа конкретно поради „фригиската“ капа која би можела да укажува на нејзиното источно потекло. Бисти на женски ликови со ваква капа, во придружба на протоми на коњи или грифони, можат да се забележат на бројни црвенофигурални садови од типот пелике кои најчесто се откриваат во Егејскиот и во Црноморскиот Регион (Т.LXXXVI: 3, 4). Се смета дека ваквите садови, датирани во 4 век пр. н. е., воглавно биле извезувани од керамопродукциските работилници во Атика - од каде што потекнува и претходно претставениот киликс откриен во Тарквинија. Покрај развиената керамопродукција на Атика, се претпоставува дека во поширокиот регион постоеле и други локални работилници (меѓу другото и во Македонија) кои произведувале имитации на овој тип садови. Иако во литературата посочените женските ликови од овие садови главно се именуваат како „Амазонки“, изнесени се и толкувања според кои се работи за претстави на божици и тоа конкретно - на „Големата Божица“. Во древногрчката културна сфера оваа божица би можела да се идентификува со Афродита или Артемида, додека во Северното Прицрноморје - со скитската Артимпаса (инаку изедначена со Афродита Уранија).¹⁰⁵⁵ Во прилог на предложените идентификации со божески предзнак би можел да се посочи и тука дискутираниот киликс од Тарквинија (иако поран од другите), на кој жената со фригиска капа е експлицитно означена како Афродита (Т.ХС: 4).

На релациите меѓу овие предмети би можело да укажува уште едно обележје, овој пат поврзано со нивната облека. Имено, на фригиските капи кои ги носат погоре претставените женски ликови обично се расфрлени минијатурни ликовни елементи во форма на точки (Т.LXXXVI: 3, 4), што пак може да се поврзе со наметката на Афродита од Тарквинија на која се раштркани минијатурни свастики (Т.ХС: 4). Сметаме дека наметката што ја носи божицата веројатно укажува на нејзиниот небески карактер. Ваквата интерпретација се базира на честата митска перцепција на небото како раширена ткаенина, при што во овој случај би било сосем соодветно присуството на свастиката како симбол на динамиката на небеските тела (Сонцето и ѕвездите). Паралели за ова наоѓаме кај древногрчките драматурзи Есхил (6 - 5 век пр. н. е.) и Еврипид (5 век пр. н. е.). Првиот во драмата „Окованиот Прометеј“ ја опишува Нокта (Никс) како ја покрива светлината на Сонцето со наметка посипана со мали светки.¹⁰⁵⁶ Кај вториот пак, во делото „Јон“, се опишува светата таписерија од ризниците на Делфи којашто, наводно, ја донел Херакле од

¹⁰⁵⁴ *Monumenti inediti*, Vol. X (1874-1878), Pl. XXIII, XXIV; Delivorrias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984, 124 (cat. no. 1298).

¹⁰⁵⁵ За овој тип садови, со акцент на македонските примери и обемна библиографија за разните толкувања на прикажаната сцена: Akamatis 2014. Самиот автор е критички настроен кон божеската интерпретација на претставените ликови.

¹⁰⁵⁶ Есхил, *Окованиот Прометеј*, 18 (според англискиот превод на Herbert Weir Smyth, 1926).

земјата на Амазонките. Според описот, таа имала космолошка иконографија и меѓу останатото, вклучувала приказ на: Небото (Уран) како ги собира ѕвездите во круг, кочијата на Сонцето (Хелиос), како и кочијата на Ноќта која носела темна наметка, а по неа следеле ѕвездите.¹⁰⁵⁷ Имајќи го предвид сето ова, специфичниот приказ на Афродита насликана на киликсот од Тарквинија би можел да се поврзе со нејзиниот епитет Уранија, односно „Небеска“. Исто така, во конкретниот случај таа би можела да се спореди и со ликот на Никс (Ноќта), со која ги обединува уште еден аспект - мајчинството во однос на богот Ерос (буквално Љубов/Посакување/Копнеж). Имено, богот на љубовта во класичната древногрчка традиција е вообичаено претставуван како син на Афродита, додека во раната орфичка традиција - како син на Ноќта.¹⁰⁵⁸

Освен претставата на Афродита на киликсот од Тарквинија, како аналогии за иконографската парадигма на жената која држи птица може да се посочат уште неколку значајни наоди од Италија. Од таканаречениот „Гроб на Изида“ во етрурската некропола кај Вулчи, датиран во средината на 6 век пр. н. е., потекнува бронзена женска биста која во десната рака, испружена напред, држи птица (обложена со златна фолија) од чија глава растат некакви долги и тенки продолжетоци (Т.ХС: 5). Засега се поделени мислењата дали се работи за претстава на божица или на човечка индивидуа, односно фигура на самата покојничка.¹⁰⁵⁹ На посочената бронзена фигурина од „Гробот на Изида“ само птицата е позлатена. Ако се земе предвид дека златото во погребните сфери значи бесмртност, тогаш е сосем воможно овој лик (ако е тоа самата покојничка) да ја држи во раката својата душа. Ако пак е божица, тогаш таа ја држи душата на умрената (т. е. манипулира со неа). Во древногрчката и римската култура, душата (Психе) била вообичаено замислувана како женски лик со божествена убавина, а прикажувана како женска фигура со крилја на пеперутка. Во митологијата била претставувана како партнерка на Ерос (римски Амор).¹⁰⁶⁰ Според старите египетски верувања, душата се состоела од повеќе делови, при што „личноста“ на покојникот - наречена Ба, била најчесто замислувана како птица со човечка глава.¹⁰⁶¹ Но, да не се оддалечуваме премногу од италските аналогии на „Божицата што држи птица“.

Во светилиштето на античкиот град Лавиниум, во Средна Италија, се откриени повеќе теракотни скулптури на човечки ликови во природна големина (5 - 3 век пр. н. е.), меѓу кои е и една женска фигура која во десната рака држи птица - веројатно гулаб (Т.ХС: 6).¹⁰⁶² Во Археолошкиот музеј на Милано, пак, се чува една теракотна скулптура изведена во форма на жена која седи на престол, при што во нејзиниот skut се наоѓа фигура на птица - исто така гулаб (Т.ХС: 7). Скулптурата потекнува од Сицилија, а датирана е во

¹⁰⁵⁷ Еврипид, *Јон*, 1132-1165 (според англискиот превод на Robert Potter, 1938).

¹⁰⁵⁸ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 283-285 (со извори).

¹⁰⁵⁹ Spivey 1997, 47 (Fig. 31); Carpino 2013, 1010, 1011 (Fig. 55.4); Mazet 2022.

¹⁰⁶⁰ За Психе во митологијата: Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 677-681. За нејзината иконографија: Icard-Gianolio 1994.

¹⁰⁶¹ Опширна студија за концептот Ба во древноегипетската религија: Žabkar 1968.

¹⁰⁶² *Lavinium sculpture* 2018.

доцниот 6 или раниот 5 век пр. н. е.¹⁰⁶³ Во Гробот 444 од некрополата на античкиот град Камарина, на јужниот брег на Сицилија, е откриена уште една теракотна фигурина на седнат женски лик од првата половина на 5 век пр. н. е. Во рацете поставени на skutot таа држи чинија (патера) и мала кутија (ларнакс), а пак на нејзиното торзо е прикажана крилеста човечка фигура која држи венец и гулаб (Т.ХСІ: 3, 4). Скулптурата може да се интерпретира како синкретизирана варијанта на Персефона и Афродита, во чиј skut т. е. преградка се наоѓа душата на обоготворениот покојник, прикажана слично на Ерос.¹⁰⁶⁴ Иконографијата на овој исклучително интересен наод наоѓа свои паралели во текстуалните пораки испишани на златните орфички плочки од јужноиталскиот регион датирани еден век подоцна.¹⁰⁶⁵

Изнесена е претпоставка дека последнава скулптура потекнува од Локри во Калабрија, кој во ова време бил регионален центар за производство на теракотни предмети - вклучително и имитации на фигурини од „групата Афродита“ (Т.ХС: 1).¹⁰⁶⁶ Истовремено, градот важел и за религиски центар каде што се негувале кутовите на Персефона и Афродита. Во еден таков споделен контекст, двете божици неретко биле ставани во заемна интеракција и идентификација. Од една страна, локријската Афродита била обожувана како застапничка на неограничената љубов и на сексуалноста, и тоа сфатени како основни креативни начела во универзумот. Од друга страна, пак, Персефона била тесно поврзана со сферите на бракот и мајчинството, сфатени како општествено структурирани форми на љубовта. Притоа, во култот на првата биле вклучени и Хермес, како нејзин партнер и Ерос како нивни син. Во култот на втората, пак, партиципирал богот Хад како парадигматичен сопруг.¹⁰⁶⁷ Сметаме дека двата култови формирале една концептуална целина со јасна есхатолошка порака: покојниците се деца кои во подземниот свет им се придружуваат на своите родители Персефона и Хад, за потоа, со помош на љубовта на Афродита, водени од психопомпот Хермес, повторно да се родат обоготворени како младиот Ерос. Функциите на овие божества секако не биле ограничени само на подземниот свет, туку и на надземниот - релевантни не само за оние кои се соочувале со сопствената смртност, туку и за оние кои штотуку влегувале во брачниот живот и размислувале за сопственото потомство.

Меѓу бројните наоди од Локри, за нас особено се интересни две теракотни плочи (пинакси) со релјефно изведена иконографија, датирани во првата половина на 5 век пр. н. е. Првата ги прикажува Персефона и Хад седнати на престол - двајцата босоноги (Т.ХСІ: 1). Божицата е облечена во долг фустан со вел наметнат врз главата, при што во едната рака држи сноп од житни класје, а во другата птица (и тоа конкретно петел). Нејзиниот брадест сопруг држи чинија и некакво разгрането растение кое почнува да цути. Под

¹⁰⁶³ *Statua divinità in trono 2012*; Civetta 2022, foto 15.

¹⁰⁶⁴ Orsi 1904, 868-873; Hadzisteliou-Price 1969; Delivourias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984, 88 (cat. no. 795); Bonacasa 1990, 280, 281 (според: Redfield 2003, 219, фуснота 44); *Camarina enthroned goddess 2012*. Дополнително за душата замислена како мал човек: Фрејзер 2013, 153-155.

¹⁰⁶⁵ Hadzisteliou-Price 1969.

¹⁰⁶⁶ Higgins 1967, 34, 53, 54.

¹⁰⁶⁷ Sourvinou-Inwood 1978; Redfield 2003; Eisenfeld 2016.

престолот е прикажан уште еден петел, а напред - кадилница поставена на висока ногарка.¹⁰⁶⁸ Вториот пинакс ја прикажува Афродита како во долг фустан стои во лесна кочија (Т.XCI: 2). Таа е свртена наназад, кон брадестиот Хермес кој во дадениот момент се качува во кочијата. Тој е речиси гол, со исклучок на крилестата капа, кратката наметка и крилестите обувки. Кочијата ја влечат две помали крилести човечки фигури прикажани во лет, од кои машката (најверојатно Ерос) држи гулаб, а женската - мало шишенце (со парфем?).¹⁰⁶⁹

Кон кругот на вторава група божества може да се додадат и сцените насликани на апулските црвенофигурални садови. На еден тип вакви сцени се сликаат пар фигури (машка и женска) и меѓу нив птица која често стои врз исправената рака на машкиот лик. На нивниот „афродитски“ карактер укажуваат примерите каде што се тие дополнети со претставата на Ерос (Т.XCI: 5).¹⁰⁷⁰ Во овие случаи, женската фигура ја прикажува Афродита, додека младата машка фигура може да се третира како нејзин љубовник. Птицата (веројатно гулаб), добива улога на медијатор на нивната еротска врска. Веќе споменавме дека фрагмент на сад со ваква сцена, произведен во Јужна Италија, доспеал и во нашиот езерски регион - во Охрид (Т.LXXXVII: 4).¹⁰⁷¹ Во овој контекст е важно да се забележи претпоставката дека и теракотната фигурина на Афродита од Долно Селце потекнува од јужноиталските работилници (3 век пр. н. е.) (Т.XCIV: 6).¹⁰⁷²

Други можности за идентификација

Досега изнесените согледувања за идентификацијата на женскиот лик кој држи птица главно се однесуваа на божицата Афродита и нејзините различни синкретички варијанти. Меѓу нив особено се истакнаа оние кои се однесуваат на „Мајката на Боговите“ или на Персефона, кои сами по себе може да се земат како опции при идентификацијата на анализираните фигурини. Но, притоа, како потенцијални кандидатки се наметнуваат и уште неколку божески ликови.

- Артемида

Анализирајќи ја претходната варијанта на „Птичјата божица“, во случајов - крилестата женска фигура фланкирана од птици (Т.LXXX: 3, 4, 5; Т.LXXXI), се соочивме со божицата Артемида како нејзина можна идентификација. Истата интерпретација не треба да се занемари ни во однос на архајските женски фигурини што држат гулаб пред своите гради. Ваквата можност е поткрепена со фактот што бројни теракотни фигурини од овој тип се откриени и во светилиштата, каде што главно се почитувала Артемида. Таков е, на пример, случајот со Артемисионот на јужноегејскиот остров Самос, инаку еден од

¹⁰⁶⁸ Sourvinou-Inwood 1978, 105, 107, 108; Redfield 2003, 237 (Plate 20), 373, 374; Eisenfeld 2016, 18 (Fig. 1).

Фотографија во боја: *Locri Pinax 2007a*.

¹⁰⁶⁹ Sourvinou-Inwood 1978, 118; Redfield 2003, 236 (Plate 19), 364. Фотографија во боја: *Locri Pinax 2007b*.

¹⁰⁷⁰ Пример од Тарентум во Апулија: Delivortias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984, 121 (cat. no. 1253).

¹⁰⁷¹ Битракова-Грозданова 2017, 251 (сл. 13, 14, 15).

¹⁰⁷² Seka 1988, 371 (No. 283).

оригиналните и главни производствени центри на вакви фигурини (Т.LXXXIX: 1).¹⁰⁷³ Такви наоди во голем број се откриени на северноегејскиот остров Тасос, како уште еден важен производствен центар на овие архајски теракоти и воедно култен центар на Артемида.¹⁰⁷⁴ Фигурини од истиот тип се откриени и на спротивниот (јонски) брег од балканското копно - во Артемисионот на островот Крф (Т.XCII: 2) (чиј педимент го красела Горгона фланкирана од пар лавови - Т.LI: 1).¹⁰⁷⁵ Повеќе стоечки женски фигурини кои држат птица, неретко во комбинација со цвет или некаков овошен плод, се откриени и во светилиштето на Артемида Браурунија во Атика (Т.XCII: 1).¹⁰⁷⁶ Она што симболички го поврзува ликот на Артемида со гореспомнатите божици е категоријата „плодност“,¹⁰⁷⁷ и тоа особено во однос на малоазиската Кибела и Афродита. Култот на Артемида во нашиот езерски регион е директно посведочен преку една раноримска скулптура од Калишта кај Струга (Т.LXXIII: 3) и еден вотивен натпис откриен близу црквата „Св. Варвара“ во Охрид (Т.LXXIII: 4).¹⁰⁷⁸

- Деметра

Во однос на симболичката категорија „мајчинство“ треба да се истакне и ликот на Деметра, пред сè поради нејзината ќерка Персефона, повеќепати споменувана во оваа анализа. Според античкиот патописец Павсаниј, во една света пештера на планината Елај во Аркадија, се наоѓал дрвен идол на Црната Деметра. Тој ја прикажувал седната на карпа, со коњска глава и змии наместо коса (слично на Горгона). Била облечена во долга црна туника, која се протегала до нејзините стапала. Во едната рака држела делфин, а во другата - гулаб.¹⁰⁷⁹ Теракотни фигурини на женски лик што држи птица пред своите гради се откриени и во светилиштата на Деметра и Персефона (т.н. Тесмофориони), како што е оној во Коринт на Пелопонез (Т.XCII: 3), или пак во Моргантина и Агригент на Сицилија (Т.XC: 2, 3).¹⁰⁸⁰ Како потенцијален израз на култот кон Деметра и нејзината ќерка Персефона во нашиот езерски регион може да се земе прстенот од Делождожа на кој е прикажана женска фигура што држи факели - чест иконографски атрибут на обете божици (Т.XCIV: 5).¹⁰⁸¹

- Атина

Уште една (нешто помалку веројатна) опција во однос на идентификацијата на фигурините кои се тема на ова поглавје е божицата Атина. Во таа смисла најголем

¹⁰⁷³ Tsakos & Viglaki-Sofianou 2012, 183.

¹⁰⁷⁴ Huysecom-Naxhi 2009; Muller 2017.

¹⁰⁷⁵ Kahil 1984, 664 (cat. no. 552, 552a, 553, 556); *Corfu terracotta figurine 2000*.

¹⁰⁷⁶ Kahil 1984, 664 (cat. no. 551, 557, 558); Johannessen 2021, 77-80.

¹⁰⁷⁷ Фрејзер 2013, 127-130.

¹⁰⁷⁸ За скулптурата: Битракова-Грозданова 1999, 44, 53 (сл. 9). За вотивниот натпис: Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 68.

¹⁰⁷⁹ Павсаниј, *Опис на Хелада*, 8. 42 (според англискиот превод на W. H. S. Jones и H. A. Ormerod, 1918).

¹⁰⁸⁰ Во Коринт: Merker 2000, 43 (cat. no. C77), Pl. 9: C77; во Моргантина: Maniscalco 2018; во Агригент: van Rooijen 2021.

¹⁰⁸¹ Битракова-Грозданова 1987, 79, 80, Т.IV: 5; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 43, 60, No. XXVII.

проблем претставува фактот што птичијот атрибут кој вообичаено го држи оваа божица е бувот (Т.ХСII: 4),¹⁰⁸² а не гулабот кој апсолутно преовладува во горепретставената граѓа. Од светилиштето на Атена на атинскиот Акропол потекнува една мермерна скулптура на жена која пред градите држи гулаб (6 век пр. н. е.) (Т.ХСII: 5), но нејзиното идентификување со Атена или друга божица е дискутабилно поради фактот што најверојатно се работело за потпорен архитектонски елемент (каријатида).¹⁰⁸³ Според тоа, скулптурата веројатно претставувала некаква свештеничка или следбеничка на Атена или некоја друга божица. Меѓу наодите од Средниот Балкан, можноста за препознавање на Атена во женскиот лик што држи птица веќе го искажавме во однос на таквата фигура прикажана на керамичките тегови за разбој од раноантичкиот локалитет Градиште, Кнежје (Билазора) (Т.LXXXVII: 1, 2). Предложената интерпретација се потпира на фактот што Атена, како божица на мудроста, била вообичаено поврзувана со сферите на занаетчиството, вклучително и ткаењето. Сепак, поради недостатокот на други атрибути кои фигурата од теговите би ја поврзале со Атена, оваа хипотеза треба да се земе со одредена доза на претпазливост.¹⁰⁸⁴

Во нашиот езерски регион е откриена и една бронзена фигурина на Атена, најверојатно од хеленистичкиот период (Т.ХСII: 6). Десната испружена дланка ѝ е откриена, поради што не може да се каже дали на неа стоела птица.¹⁰⁸⁵ Портрет на Атена, без присуство на птица, е прикажан и на неколку мали златни апликации со кружна форма, откриени во едната од гробниците изделкани во карпа кај Долно Селце (3 век пр. н. е.) (Т.ХСII: 9).¹⁰⁸⁶ Како дел од богатата монетна остава од локалитетот Хија е Корбит, на околу 6 километри јужно од претходно споменатата Симица, се откриени околу четириесет монети на полисот Атина (5 - 4 век пр. н. е.). На нивниот аверс е прикажано лицето на божицата Атена во профил (како заштитничка на градот), додека на реверсот - нејзиниот буф (Т.ХСII: 8).¹⁰⁸⁷ Во рамки на истата остава се откриени и шеснаесет монети на македонско-тракискиот крал Лисимах (287 - 281 г. пр. н. е.), на чиј реверс е исто така прикажана Атена, овој пат седната на престол, држејќи во испружената десна рака мала женска фигура со крилја т. е. божицата на победата Нике (Т.ХСII: 7).¹⁰⁸⁸ Дел од оставата биле и четири монети на македонскиот крал Антигон Гонат (283 - 239 г. пр. н. е.), на кои Атена е прикажана како „громовничка“ - со штит во левата рака и шестокрака молња во десната (Т.ХХХ: 6).¹⁰⁸⁹

Во овој контекст би било интересно да се разгледа можната врска помеѓу Атена и Афродита, и тоа особено нивните изразито небески варијанти. Тука мислиме на локалната

¹⁰⁸² Demargne 1984, 976 (cat. nos. 200-206).

¹⁰⁸³ Marszal 1988; *Lyon Kore 2009*; *Lyon Kore 2023*.

¹⁰⁸⁴ Richards 2011.

¹⁰⁸⁵ Léra 1992, 192 (Fig. 4).

¹⁰⁸⁶ Korkuti 1971b, ill. no. 47.

¹⁰⁸⁷ Gjongecaj 1985, 172-174.

¹⁰⁸⁸ Gjongecaj 1985, 187, 188 (cat. nos. 247-262)

¹⁰⁸⁹ Gjongecaj 1985, 190 (cat. nos. 281-284).

македонска варијанта на Атена поврзана со теонимот или епитетот Адраја/Ајтрија,¹⁰⁹⁰ и на небеската варијанта на Афродита со епитет Уранија (спореди Т.ХСII: 7 и Т.ХХХ: 4, 5, 6 со Т.ХХХ: 3).¹⁰⁹¹ Мошне е индикативно што култната пластика откриена на локалитетот Градиште, Симица упатува токму на овие две божици и тоа: бронзената фигурина на Атена (Т.ХСII: 6) и теракотните бисти на Афродита (Т.ХСIV: 2).¹⁰⁹² Прифаќањето на ваквата поврзаност на овие две божици, дава оправдување за споредба на оние нивни претстави во кои тие седат на престол во придружба на минијатурна човечка фигура со крилја - Афродита со Ерос, а Атена со Ника (спореди Т.ХСI: 3, 4 со Т.ХСII: 7). Притоа, оваа мала крилеста фигура може да се третира како иконографска алтернација за птицата што ја држат двете божици (гулаб или буф).

- Диона

Диона (Διώνη) е една од помалку познатите божици која ја вклучуваме во нашево истражување поради тоа што е во експлицитна релација со гулабот. Се работи за женски пандан на Севс (Ζεύς/Δεὺς) која, заедно со него, била почитувана во пророчкото светилиште Додона во Епир (на околу 150 километри јужно од езерскиот регион). Според литературните извори, таа била титанка - ќерка на Уран и Гаја или на Етер и Гаја. Во една друга верзија е претставена како ќерка на Океан и Тетија. Според некои традиции, Диона била првата сопруга на Севс, пред Хера, а плод на таа врска била Афродита.¹⁰⁹³ Во суштина, нејзиниот лик може да се третира како комбинација на далеку попопуларните Хера и Афродита. Според К. Керењи, оваа божица е варијанта на Афродита.¹⁰⁹⁴ Нејзиниот главен атрибут, како и на Афродита, бил гулабот. Впрочем, оваа птица игра централна улога во култот на Севс и Диона негуван во светилиштето Додона.¹⁰⁹⁵

Според легендата запишана од Херодот (5 век пр. н. е.), којашто наводно му била кажана од додонските пророчици, при неговата посета на светилиштето, два црни гулаби полетале од египетската Теба. Едниот слетал во Либија и им кажал на локалните жители да го основаат светилиштето на Севс - Амон. Другиот пак долетал во Додона, свил гнездо на едно дабово дрво и со човечки глас им соопштил на луѓето дека на тоа место треба да биде основано пророчиште на Севс. Прорекувањето го вршеле три свештенички, наречени „гулабици“ (πελειάδες/περιστέρια), бидејќи зборувале на јазикот на птиците.¹⁰⁹⁶ Ваквата улога на птиците соодветствува на нивната вообичаена митска перцепција како медијатори помеѓу „овој“ и „оној“ свет, односно како „гласници на боговите“. Врз ова се

¹⁰⁹⁰ За Адраја/Ајтрија: Проева 2004, 105; Проева 2014, 79, 80; Чаусидис 2017, 341-347. За македонските монети со приказ на Атена со молња: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 167, 171, 172, 202.

¹⁰⁹¹ Монети со Афродита Уранија од градот Уранопол на Халкидик: Lederer 1931.

¹⁰⁹² Léra 1992, 191, 192 (Fig. 4), 207 (Tab. IX).

¹⁰⁹³ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 221, 222. Осврт врз ликовните претстави на Диона: Simon 1986.

¹⁰⁹⁴ Kerényi 1951, 68, 69.

¹⁰⁹⁵ За Додона: Carapanos 1878; Bouché-Leclercq 1880, 277-331; Parke 1967, 1-163; Thompson 1982; Dakaris 1993; Fotiadi 2018; Chapinal-Heras 2021.

¹⁰⁹⁶ Херодот, *Историја*, II. 54-57 (според англискиот превод на A. D. Godley, Loeb Classical Library, 1920).

надоградуваат и разните магиско-религиски практики (забележани во древногрчката културна сфера, но и воопшто ширум светот) кои се состојат во прорекување т. е. претскажување врз основа на летот, звукот и однесувањето на птиците.¹⁰⁹⁷ Кон тоа се надоврзува и концептот за „говорот на птиците“ како исконска и божеска форма на јазикот.¹⁰⁹⁸ Да не заборавиме дека според некои орфички традиции, токму птиците биле првите суштества создадени од првородениот бог Фан, дури и пред останатите богови.¹⁰⁹⁹ Во ликовниот медиум, трите додонски гулабици се прикажани на еден редок тип бронзени монети на Епирската лига, ковани околу 300 година пр. н. е. (T.LXXXVIII: 5). Во оваа сцена, едната гулабница стои на врвот од централно прикажаното дабово дрво, додека пак другите две стојат на земја - од двете страни на светиот даб. На друг тип монети на истиот политички субјект, ковани кон крајот на 3 век пр. н. е., може да се видат профилите на божествениот пар Севс и Диона (T.LXXXVIII: 6).¹¹⁰⁰

За нас во конкретниот случај се особено важни скулптуралните претстави на возрасни женски и на детски машки ликови со гулаб во едната рака, како и засебните фигури на гулаби, кои постојано се откриваат во текот на истражувањата на светилиштето и неговата околина (T.LXXXVIII: 1, 2, 3, 4).¹¹⁰¹ Човечките претстави обично се интерпретираат како почитувачи на божицата кои ѝ принесуваат т. е. подаруваат гулаб, додека фигурините на птица - како симболичка замена за вистинското животно, во функција на свет подарок. Врз основа на карактерот на женските и детските фигури принесувани на Диона, може да се заклучи дека таа имала функција на покровителка и заштитничка на жените, бракот, мајчинството и на децата. Притоа, не треба да се исклучи можноста некои од женските фигури да ја претставувале и самата божица.

- Божици или смртнички?

Античките теракотни фигури веќе долго време го привлекуваат вниманието на археолозите, историчарите на уметноста и на истражувачите од другите сродни дисциплини. Мноштвото анализи на овие предмети завршуваат со интерпретации кои нив ги поврзуваат со некакво божество или митски лик. Меѓутоа, постојат и научници кои повикуваат на претпазливост во однос на таквиот пристап, предлагајќи ја можноста дека тие не прикажувале божества, туку смртници. Во случајот на женските фигури, тоа би можеле да бидат идеализирани претстави на жени од секојдневието - мајки, ќерки, невести, свештенички и слично, но и конкретни личности. Ваквите фигури се пронаоѓаат во огромен број, но и во најразновидни контексти, поради што е речиси

¹⁰⁹⁷ За претскажувањето според птиците во древногрчката културна сфера: Bouché-Leclercq 1879, 127-145; Dillon 1996; Collins 2002. За практиките на претскажување во Додона: Bouché-Leclercq 1880, 277-331.

¹⁰⁹⁸ Röheim 1953; Aarne & Thompson 1961, 234, 235 = AT 671 (B215.1.; H171.2.).

¹⁰⁹⁹ Аристофан, *Птици*, 693-702 (македонски преспев на Даниела Тошева - Николовска, 2013).

¹¹⁰⁰ Dakaris 1993, 9, 10, 11 (Figs. 5, 6)

¹¹⁰¹ Carapanos 1878; Thompson 1982; Dakaris 1993; Sharpe 2006, 218-220 (cat. no. 56), 222-224 (cat. no. 61); Fotiadi 2018; Chapinal-Heras 2021. Уште една фигурина од непознат локалитет во Епир: Delivorrias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984, 20, 21 (cat. no. 125); Fotiadi 2018, xviii, xix (cat. no. 54); *Pindos bronze statuette* 2023.

невозможно тие да се толкуваат еднозначно. Оттука, би било сосем разумно да се очекува дека нивното значење било флуидно, поради што постојат и голем број потенцијални можности за идентификување на ликовите кои се претставени на нив.¹¹⁰²

Сметаме дека вистинскиот одговор на ова прашање не лежи во дихотомијата „божици или смртнички“. Напротив, доколку дискусијата ја подигнеме на едно повисоко концептуално ниво, односно ја спуштиме во сферата на човековата потсвест, ќе сфатиме дека таквата дихотомија е лажна. Занаеачиските предмети кои се произведуваат масовно и сериски, како што е случајот со античките теракотни фигурици, претставуваат материјална копија на идеализирани ментални парадигми. Тоа се истите ментални парадигми кои ги обликуваат останатите сфери на културата и општеството, вклучително со религијата. Според тоа, сметаме дека сериски произведуваните ликовни творби, замислениот антропоморфен изглед на боговите, но и идеализираните претстави за различните улоги кои луѓето ги имале во дадена заедница - одразуваат ист опсег на идеи. Кажано поинаку, тие се, всушност, само разни манифестации на едни исти потсвесни парадигми кои опстојуваат во колективната потсвест т. е. културата на конкретната заедница. Оттука, во рамките на една заедница сите тие извршуваат една иста симболичка функција - ги одразуваат и зацврстуваат кај нејзините припадници постоечките културни парадигми. На пример, на најопшто ниво, „Мајката на боговите“ и „Мајката на луѓето“ се само две манифестации на истата парадигма на жената во улога на „Мајка“. Исклучок на тоа би било доколку некоја специфична ликовна творба ги имитира, на транспарентен начин, реалните физички обележја на некоја конкретна индивидуа. Но, дури и во такви случаи, резултатот би можел да биде амалгам од специфичните обележја на конкретната индивидуа и менталната парадигма која се однесува на општествената група на која таа припаѓа. Притоа, творецот на дадената ликовна претстава се вклучува во овој систем потсвесно, така што најчесто и не е свесен за неговото постоење. Секако, тука мора да истакнеме дека менталните парадигми кои опстојуваат во една културна средина не се неменливи. Тие, под влијание на разни фактори, внатрешни или надворешни, се менуваат и тоа во време (низ децениите и вековите) и простор (низ разните региони и културите што во нив егзистираат). Единственото нешто што ги обединува сите овие ликовни (и други културни) творби, е тоа што се создадени од истиот биолошки вид чии индивидуи поседуваат релативно ист нервен систем и ист ментален апарат. Оттука, нивното значење може (барем приближно, интерпретативно) да се дофати преку методите на семиотиката и аналитичката психологија - со доследно запазување на контекстот во кој овие културни творби биле создадени и потоа користени.

Интерпретација

Врз основа на фактите и согледувањата претставени во претходните поглавја, сметаме дека е можно да се понуди соодветна интерпретација за наодот кој ја поттикнува оваа дискусија - теракотната фигурина на жена во седечка положба која држи птица пред

¹¹⁰² Осврт врз оваа дискусија: Huysecom-Haxhi & Muller 2007; Uhlenbrock 2016b.

своите гради, откриена во Гробот VI во Требениште (Т.ХСIV: 1). Веќе со самиот факт што овој предмет и нему најблиските аналогии во македонскиот културен простор се откриени во гробови, треба да претпоставиме дека се работи за фигурина со акцентирано симболичко и религиско значење. Со оглед на тоа, пак, дека се работи за женски лик, нејзиното значење треба да го бараме во опсегот на симболичките значења кои се базираат врз универзалните биолошки, но и културно-специфичните аспекти на припадничките на женскиот пол и род. Нејзината поза, седната на престол, од една страна укажува на нејзината високо авторитетна позиција. Од друга страна, во културното милје на античкиот Медитеран, седечката положба била често употребувана за да се означи дека прикажаната личност е почината т. е. преминала на „оној свет“. Последново значење би соодветствувало на фунерарниот контекст во кој е откриена конкретната фигурина од Требениште. Но, доколку овие аспекти се земат како индикатори на нејзината „хтоничност“, тогаш атрибутот што таа го држи во раката (птица и тоа најверојатно гулаб), би можел да укажува и на нејзиниот небески карактер. Решението на ваквата привидна некомпатибилност може да се побара во медијаторската улога која им била доделувана на птиците во предисториските и античките митско-религиски системи т. е. можноста да бидат посредници помеѓу живите луѓе во „овој свет“ и боговите и духовите во „оној свет“.

Дуалноста која провејува во прелиминарната интерпретација од претходниот пасус наоѓа свој одраз и во опсегот на потенцијални митски ликови со кои оваа теракотна фигурина може да се идентификува. Од една страна, како главен „осомничен“ го имавме ликот на Афродита - парадигматичната божица на плодноста, љубовта и сексуалноста која ја застапува неограничената творечката моќ во универзумот. Како таква, таа била често поврзувана со небескиот принцип (евидентно преку епитетот Уранија). Најслични на неа беа блискоисточните Иштар и Астарта, а во некои аспекти и хеленските Артемида (дивост, плодност) и Атина (небески карактер, творештво). Од друга страна, пак, ги имавме оние митски ликови кои претставуваат идеализирани парадигми на жената во културните т. е. социјално структурираните (па оттука и ограничени) улоги - како мајка, сопруга или ќерка. Во оваа категорија можат да се вклучат и следните божици: Мајката на Боговите, фригиската Кибела, Деметра и нејзината ќерка Персефона. Овие ликови примарно се поврзуваат со земскиот принцип, при што Персефона е конкретно поврзана со подземјето т. е. „оној свет“.

Согласно претходните анализи, ни се чини дека локалниот идентитет на требенишкиот женски лик со птица треба да се бара во синкретичките форми на Афродита со Мајката на Боговите и особено на Афродита со Персефона. Во прилог на таквото толкување оди дијахрониската споредба со сличните ликови кои ги среќаваме во подоцнежните религиски традиции на исток и запад од нашиот езерски регион, во Македонија и Јужна Италија, за време на класичниот и хеленистичкиот период. Тука пред сè мислиме на теракотните бисти на жени од Македонија (кои истовремено поседуваат

обележја и на Афродита и на Персефона)¹¹⁰³ како и на испреплетените култови на овие две божици во Јужна Италија (најевидентно преку наодите од Локри).¹¹⁰⁴ Уште еден религиски феномен кој ги поврзува овие два региони е распространетоста на орфичките традиции и концепти за задгробниот живот, во кои Персефона зазема важна улога.¹¹⁰⁵ Останува отворено прашањето под кој теоним во езерскиот регион (особено во пораните фази од архајски период) била почитувана „божицата со птица во раката“. Како и да е, сметаме дека во таквата равенка добро би се вклопила Диона, чиј теоним буквално значи *божица*. Како што видовме, таа во себе ги обединува парадигматичните аспекти на небеската и плодоносна женственост својствени за Афродита, но исто така и општествените парадигми на „мајка“ и „сопруга“ својствени за земскиот свет. Аналогно на требенишката женска фигурина и Диона како свој главен зооморфен атрибут го имала гулабот. Во прилог на оваа потенцијална врска оди и релативната блискост на Додона (со централното светилиште на Диона и нејзиниот сопруг Севс), во однос на езерскиот регион (оддалеченост од околу 150 километри).¹¹⁰⁶ Видовме дека во Додона е откриен и вотивен натпис, од доцниот 5 или раниот 4 век пр. н. е., потпишан од етносот на Дексаретите - веројатно порана именска форма на Дасаретите кои несомнено живееле во нашиот езерски регион.¹¹⁰⁷

Клучното прашање на целава дискусија е причината поради која женската фигурина со птица била приложена во Гробот VI во Требениште (T.XCIV: 1). Врз основа на она што го разгледаваме претходно, ни се чини дека таа (односно митскиот лик кој го застапувала) имала две основни функции. Првата се состоела во воведувањето на покојникот во задгробниот свет, согласно митската парадигма за Персефона која му се придружува на својот подземен сопруг Хад (т. е. Земскиот Севс/Ζεύς Χθονίος). Илустрацијата на оваа митологема ја гледаме експлицитно во македонските монументални гробници од класичниот период кои го прикажуваат „Грабнувањето на Персефона“.¹¹⁰⁸ Во оваа насока можат да се интерпретираат и теракотните фигурини од архајскиот и класичниот период кои прикажуваат маж и жена - седнати заедно, доколку прифатиме дека тие го претставуваат подземниот пар Хад и Персефона (T.LXXXIV: 2, 5).¹¹⁰⁹ Втората функција на „божицата што држи птица“ би била да го овозможи

¹¹⁰³ Идентификација со синкретизираната Афродита-Персефона: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 114, 163, 196-202, 313, 315; Λιλιμπάκη-Ακαμάτη&Ακαμάτης 2014, 235-246; Λιλιμπάκη-Ακαμάτη 2016; идентификација со Персефона: Kottaridi 2013, 92; покритички осврт врз идентификацијата на овие бисти: Chryssanthaki-Nagle 2006.

¹¹⁰⁴ Sourvinou-Inwood 1978; Redfield 2003; Eisenfeld 2016.

¹¹⁰⁵ Graf & Johnston 2007.

¹¹⁰⁶ За Додона: Carapanos 1878; Bouché-Leclercq 1880, 277-331; Parke 1967, 1-163; Thompson 1982; Dakaris 1993; Fotiadi 2018; Chapinal-Heras 2021.

¹¹⁰⁷ За натписот: Δάκαρη & Βοκοτόπουλου & Χριστίδη 2013, 273 (DVC 1070A). Исто така види: Χαντέλη 2020, 100-104; Chapinal-Heras 2021, 180.

¹¹⁰⁸ Во Ајга/Вергина: Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 53-55, 60, 61; Рабаджиев 2001; Kottaridi 2013, 141, 142, 278-291; во Амфипол: Chugg 2021.

¹¹⁰⁹ Примери од Синдос: Δεσποίνη 2016b, 357, 358 (кат. бр. 488, 489); од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 330; од Ајга: Kottaridi 2013, 92.

преродувањето на покојникот (како во орфизмот), или пак неговото деификување т. е. придружување кон боговите (можеби конкретно кон небесниот татко Севс). Впрочем, една од најпознатите формули застапени на орфичките златни таблички е „*Јас сум син/ќерка на Земјата и свезденото Небо*“ (потврдена со наоди во Јужна Италија, Македонија, Тесалија, Крит и Егејските Острови).¹¹¹⁰ За да се исполни функцијата на препородување би била неопходна плодноносната моќ на женскиот принцип - парадигматично отелотворена во ликот на Афродита.

Совршена илустрација на овој цикличен концепт може да се види на надворешната плочка „f“ од Гундеструпскиот котел (Т.ХСIII: 2). Како што веќе споменаваме, се работи за сребрен котел откриен на полуостровот Јитланд во Данска, датиран во 2 - 1 век пр. н. е., кој е комбинација на келтски и тракиски (т. е. европско-континентални и балкански), стилски и иконографски компоненти.¹¹¹¹ На посочената плочка е прикажана биста на женски лик кој, во споредба со останатите фигури, се чини дека има циновски димензии. Поради тоа, може да се претпостави дека се работи за натприроден митски лик со божески карактер. Од двете страни на нејзината глава се наоѓа по една птица со раширени крилја и главите свртени кон неа. Под десната птица се наоѓа помала женска фигура чии раце ја допираат косата на божицата - со цел да ѝ прави плетенка или пак за да се спушта по неа надолу (?). Левата рака на божицата е свиена на градите каде што се прикажани една човечка и една кучешка фигура, и тоа превртени т. е. легнати на грб. Ваквите положби на двете мали фигури можат да укажуваат на две состојби во кои тие се наоѓаат - сон или смрт, при што во изборот на вистинската опција може да ни помогне претпоставката дека Божицата има макрокосмички размери и дека нејзината долна половина е изедначена со земјата. Во тој случај би се работело за мртви суштества што се наоѓаат во утробата на божицата која е еквивалентна на земјата и/или подземјето. Во својата десна рака (лево на плочката), која е подигната нагоре, божицата држи мала птица. Паралелно со издигнатата рака стои уште една женска фигура која се чини дека излегува од телото на божицата. Над главата на оваа помала женска фигура е прикажано куче чијашто поза укажува на неговото движење нагоре - кон едната од двете птици претставени на врвот од плочката. Согласно претходните согледувања, може да се претпостави дека фигурите од оваа страна на плочката, прикажани покрај подигнатата десна рака на божицата, го симболизираат издигнувањето од подземјето т. е. повторното раѓање од нејзиното тело. Доколку ја „читаме“ целава композиција во насока на стрелките на часовникот, тогаш малата фигура од спротивната страна би можела да го означува спуштањето во подземјето, заокружувајќи го со тоа циклусот на животот (раѓање - смрт - воскреснување), остварен со посредство на „птичјата божица“.

Присуството на кучињата, го доближува овој божески лик до „Господарката на кучињата“ којашто детално ја обработивме во претходното поглавје (прикажана и како

¹¹¹⁰ Graf & Johnston 2007.

¹¹¹¹ За котелот од Гундеструп: Kaul et al 1991; Kaul 2011; Davidson 1993, 25-31. Фотографија на надворешната плочка „f“: *Gundestrup cauldron* 2011.

дел од „Фризот на воините“ од внатрешната страна на Гундеструпскиот котел - T.LXXVI: 3). Нејзината функција беше да го надгледува процесот на воведување на машките припадници на заедницата во наредната етапа од нивниот живот. Во конкретниот случај фокусот беше ставен на војничката иницијација на машките адолесценти во зрели мажи и полноправни членови на општеството. Меѓутоа, истиот концепт може да се однесува и на смртта (која често се зема како парадигма за иницијацијата), означувајќи го преминувањето на човекот во задгробниот или во неговиот следен живот. Во овој аспект, „Господарката на кучињата“ прилично се доближува до „Птичјата божица“.

Истиот концепт може да се препознае и на металните појасни токи од Гостиљ во Црна Гора (T.XCIII: 1).¹¹¹² Таму, на крајната десна страна, се наоѓа женски лик во седната положба на чија испружена десна рака стои птица, а под престолот на кој седи - животното налик на куче. Пред неа се прикажани војници во битка (!), а пак зад неа се наоѓа циновска женска глава со фитоморфни обележја. Оваа група фигури на некој начин ги обединува трите парадигматични женски ликови за кои дискутиравме во оваа глава - „Птичјата божица“, која во случајов е истовремено и „Господарка на кучињата“ и фитоморфизираниот „Голема Мајка-Земја“. Не може да се избегне впечатокот дека оваа комбинација може да одразува некаква генетска поврзаност помеѓу „Големата Мајка - Земја“ и „Птичјата божица“. Како аналогичност за тоа може да се земе односот меѓу божицата Деметра и ќерка ѝ Персефона, или пак меѓу Диона и нејзината ќерка Афродита. Овие примери претставуваат конкретна манифестација на парадигматичниот митски концепт за „Божица која ја раѓа својата ќерка - наследничка“, односно процесот на континуирано раѓање и продолжување на плодноста, изобиетието и животот.¹¹¹³

Во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, наследството на архајската „Птичја божица“ во подоцнежните етапи на антиката може да се препознае во неколку археолошки наоди од хеленистичкиот период. Веќе спомнавме дека во раноантичкиот град на Градиште, Симица веројатно постоело светилиште посветено на Афродита. На тоа укажуваат бројните фрагменти теракотна пластика која прикажува женски лик со овошен плод во раката, најверојатно јаболко - како препознатлив атрибут на Афродита (T.XCIV: 2).¹¹¹⁴ Уште една теракотна фигурина на оваа божица потекнува од Долно Селце кај Поградец (T.XCIV: 6).¹¹¹⁵ Со нејзиниот култ можат да се поврзат и златните обетки во форма на гулаби кои се откриени на Требенишко Кале, во гробови од хеленистичкиот период (T.XCIV: 3).¹¹¹⁶ Како одраз на култот кон Деметра и Персефона, пак, треба уште еднаш да се посочи прстенот од Делогожда, на кој е прикажан женски лик кој држи два факели - чест атрибут на двете божици (T.XCIV: 5).¹¹¹⁷ Според своите обележја и

¹¹¹² Basler 1969; Jovanović 1989; Проева 2009.

¹¹¹³ Општо за оваа архетипска слика: Чаусидис 1994, 234-256; Чаусидис 2005, 120, 121; со акцент на парот Деметра-Персефона: Kerényi 1991; Jung & Kerényi 2002, 119-208; Фрејзер 2013, 261-279.

¹¹¹⁴ Léa 1992, 191, 192, 207 (Tab. IX).

¹¹¹⁵ Seka 1988, 371 (No. 283).

¹¹¹⁶ Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 16, 39 (кат. бр. XXIII), 49; Кузман и Почуча Кузман 2014, 255 (кат. бр. 349).

¹¹¹⁷ Битракова-Грозданова 1987, 79, 80, T.IV: 5; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 43, 60, No. XXVII.

функции, кон овие божици може да се додаде и египетската Изида, чиј култ бил воспоставен во градот Лихнид во последните векови на I милениум пр. н. е. (Т.ХСIV: 4).¹¹¹⁸

Долго време по завршувањето на антиката, тука дискутираните митски концепти ќе најдат свој израз и во средновековните христијански традиции. Тие можат да се препознаат во ликот на Св. Марија Богородица (Т.ХСIV: 7), ќерка на Св. Ана. Таа ќе биде оплодена од небесниот Бог-Отец преку Светиот Дух, најчесто претставуван во форма на гулаб, за да го роди синот Исус Христос т. е. препородениот Бог.

Како можна подоцнежна манифестација на „Птичјата божица“ во сферите на топонимијата, би можеле да го посочиме примерот со планината Баба и нејзиниот највисок врв Пелистер - на самиот источен раб на Преспанското Езеро. Имено, словенскиот топоним Баба во буквален превод означува „стара мајка“, а во митските традиции се поврзува со женските ликови од типот „Божица-Земја“ или „Божица-Мајка“.¹¹¹⁹ Како посреден индикатор на ваквата митологизација можат да се земат бројните христијански храмови од околниот регион кои се посветени на светици и тоа: на Св. Богородица (во Долно Дупени, Сливница, Љубојно, Ѓавато, Трново, Канино, Велушина, Граешница), на Св. Петка (Брајчино, Маловиште, Цапари, Нижеполе) и на Св. Ана (Маловиште). Топонимот Пелистер, пак, на врвот на Баба Планина, најверојатно води потекло од грчката лексема „перистери“ (περίστερι/peristéri) и во буквален предвод значи „гулаб“. Избраниот топоним за именување на овој висок планински врв веројатно претставува алузија на неговата снежна белина која преовладува во поголемиот дел од годината. Меѓутоа, во комбинација со топонимот Баба тој може да укажува и на некаква митолошка предлошка, и тоа можеби токму во релација со античката „Птичја божица“ која беше цел на нашата анализа во ова поглавје.

¹¹¹⁸ Маленко 1976.

¹¹¹⁹ Чаусидис 2008.

V. Символи на машкиот принцип

Откако во претходната глава ги претставивме и проучивме симболичките парадигми на женскиот принцип кои опстојувале низ древните култури од Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на првиот милениум пр. н. е., во оваа глава ќе се фокусираме на оние симболички парадигми кои се поврзани со машкиот принцип. Како и во претходниот случај, така и во овој, најраните засега познати материјални манифестации се појавуваат многу порано - уште во младото камено време.

Првите такви наоди кои би можеле да се поврзат со машкиот принцип се два керамички предмети од неолитската наколна населба Пенелопа во Охрид. Првата е оформена во вид на засебно прикажан фалус поставен на минијатурна масичка кој, во споредба со неговата потпора/подлога, се чини дека на идејно ниво бил замислен со натприродни димензии (Т.XCV: 1). Според П. Кузман, овој наод говори за „еротските преокупации како бесмртна, вечна тема на сите општества“, најверојатно сфатен како „стимулатор на животот“ во духовната култура на пенелопската заедница.¹¹²⁰ Вториот пример е издолжена фигурина со цилиндрична форма и заоблен врв, откриена на долниот крај. Во горната половина на предметот е оформено лице на човек или животно со нагласени очи и нос, поставени на долг врат (Т.XCV: 2). П. Кузман го определува овој наод како „машка фигурина“ и како „маж-фалус“, без особена аргументација освен тоа дека „наликува на шематизиран фалус“.¹¹²¹ Прифаќањето на неговата претпоставка, во релација со обликот на фигурината, упатува на можноста дека се работи за манифестација на концептот за „персонализиран фалус“ т. е. фалус на чиј glans се прикажани елементи на човечко лице. Овие примери укажуваат на изразена фетишизација на машкиот принцип во рамки на неолитските култури од нашиот езерски регион, сведувајќи го на формата и функциите на машкиот полов орган. Врз основа на подоцнежните примери на овој иконографски тип, може да се согледа дека зад него стои концепцијата на третирање на машкиот полов орган како засебен ентитет, со своја волја, кој воден од природните нагони ја остварува својата единствена цел - обезбедување плодност и благосостојба во природата и во човековата заедница.¹¹²²

Се чини дека ваквата „фалусо-центрична“ парадигма за машкиот принцип ќе опстојува и ќе продолжи да се развива во културата на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион и во наредните милениуми. Таквиот заклучок може да се поткрепи со соодветни примери од железното време и раната антика коишто ја исполнуваат хронолошката рамка на нашето истражување, а ќе бидат главна тема на претстојното поглавје за ликот на „итифаличкиот бог“.

¹¹²⁰ Кузман и Димитрова 2010, 26; Кузман 2013а, 355, 356, Т.IV: 9.

¹¹²¹ Кузман и Димитрова 2010, 26, 27; Кузман 2013а, 355-358, Т.IV: 7.

¹¹²² За концептот на „персонализиран фалус“: Чаусидис 1994, 344-358.

1. Итифалички бог

Во првиот дел од оваа глава ќе се осврнеме на симболичките парадигми поврзани со машкиот репродуктивен потенцијал кои се манифестирале во иконографијата и религијата на заедниците што го населувале езерскиот регион во првиот милениум пр. н. е. Освртот го започнуваме со „гроздовидните приврзоци“ од железното време како фетишистички репрезенти на „итифаличкиот бог“, а ќе го завршиме со неговите прежитоци во хеленистичкиот и раноримскиот период.

1.1. Гроздовидни приврзоци

Единствените железнодобни наоди од езерскиот регион кои на симболичко ниво можат недвосмислено да се поврзат со машкиот принцип се таканаречените „гроздовидни приврзоци“, во постарата литература именувани како „затвораи за кани“. Се работи за специфичен тип симболички предмети со мали димензии, кои припаѓаат на групата на „македонските бронзи“ од железното време (8 - 6 век пр. н. е.). Основниот елемент на нивната форма е вертикалниот стожер со цилиндрична форма, околу кој, во повеќе редови се распоредени израсоти со кружна плочеста глава ориентирани кон четирите страни. На долниот и горниот крај од стожерот се наоѓаат хоризонтални плочки со кружна форма при што, во најголем број случаи, тој се простира и под долната ваква плочка завршувајќи со полутопчесто задебелување. Над горната плочка, пак, вообичаено е оформен додаток во вид на згрчена човечка фигура, четириножно животно, бокалче или ушка за закачување (Т.XCVI: 6). Врз основа на досега откриените примероци, можат да се издвојат две основни јадра на нивната употреба, а веројатно и продукција: 1) Горна Македонија (горен тек на реката Бистрица со езерскиот регион; и 2) Долна Македонија - помеѓу долните текови на реките Вардар и Струма. Изнесени се мислења дека оние од првото јдро се постари и изворни, додека пак оние од второто - подоцнежни и деривативни. Во овие региони, гроздовидните приврзоци главно се откриваат како гробни прилози, поставени во пределот на појасот, колковите и бедрата на покојниците (се чини само од женски пол). Спорадични примери на гроздовидните приврзоци се откриени и надвор од Македонија - од Грција на југ, до Босна на север - и тоа како резултат на трговска размена, патувачки индивидуи или вотивни дарови во светилишта.¹¹²³

Во нашиот езерски регион познати ни се пет примероци на гроздовидни приврзоци, сите од погребувања во тумуларната некропола кај Куч-и-Зи во Корчанското Поле. Во два случаи се работи за приврзоци на чиј врв се наоѓа згрчена човечка фигура (Т.XCV: 3; Т.XCVI: 1), во други два случаи на нивно место има минијатурен бокал со вертикална рачка (Т.XCVI: 2, 3), а пак во еден тоа е фигура на четириножно животно (Т.XCVI: 4). Од истиот локалитет потекнуваат уште два предмети слични на гроздовидните приврзоци, со

¹¹²³ Опширно за оваа група на предмети со бројни примери и обемна библиографија: Чаусидис 2017, 153-303.

таа разлика што нивниот стожер не е дополнет со вообичаените странични израсстоци, туку е оформен од вертикално наредени биконични задебелувања. На врвот од едниот ваков примерок има ушка (Т.XCVI: 5), а кај другиот - бокалче (Т.XCVI: 1—на средината).¹¹²⁴ Последниот од споменатите примероци бил откриен во Гробот 14 (8 - 7 век пр. н. е., веројатно со женски покојник), заедно со двата гроздовидни приврзоци со згрчена човечка фигура (Т.XCVI: 1). За нас е особено важен едниот од овие два приврзоци, кај кој човечката фигура има јасно назначен фалус кој се издигнува од нејзиното меѓуножје (Т.XCV: 3; Т.XCVI: 1 - лево). Всушност, целиот примерок е толку пластичен и детално изведен, што може да се третира како парадигматичен примерок на целата подгрупа - гроздовидни приврзоци со згрчена човечка фигура.¹¹²⁵

Најобемната анализа на иконографијата и симболиката на овој предмет и нему сличните е дадена од Н. Чаусидис, претставена како засебно поглавје во неговата монографија за „Македонските бронзи“ (2017).¹¹²⁶ Според неговите заклучоци, вертикалниот стожер со странични израсстоци веројатно требало да ја симболизира Космичката оска, замислена како Космички столб или уште поверојатно - како Космичко дрво (стожер = стебло, странични израсстоци = гранки од плодови). Воедно, овој вертикален цилиндричен корпус согледан без страничните израсстоци, а заедно со полутопчестото задебелување на долниот крај, асоцира на фалус [glans penis]. На митско-симболичко рамниште, двете интерпретации можат да се спојат во концептот за „макрокосмичкиот фалус“.¹¹²⁷ Таков, на пример, бил огнениот фалус на индискиот бог Шива кој се протегал во недоглед нагоре и надолу низ сета вселена (Т.XCVIII: 2, 3).¹¹²⁸ Повеќе наоди покажуваат дека се работи за митски концепт кој им бил добро познат на индоевропските популации - и тоа на широка територија и во долг хронолошки распон. Едни од најстарите такви примери се железнодобните Луристански стандарди од Иран (Т.XCVII: 1, 2, 3), по кои следуваат камените култни столбови на Скитите (Т.XCVII: 4, од 7 - 3 век пр. н. е.), како и раносредновековните идоли на Словените (Т.XCVII: 5, 6, 7; Т.XCVIII: 1).¹¹²⁹ Меѓу медитеранските божески ликови од антиката, на овој иконографски концепт најдобро соодветствува фригискиот Атис, чиешто кастрирани гениталии наводно се претвориле во дрво на бадем или калинка. Притоа, плодовите на тоа дрво имале способност да предизвикаат зачнување доколку би паднале во skutot на некоја жена. Во чест на Атис и посочениот мит, неговите свештеници, на почетокот од секоја нова пролет, сечеле зимзелено дрво кое потоа го украсувале и му принесувале жртви сè со цел да ја поттикнат плодноста. Притоа, самото дрво може да се сфати како симболички еквивалент на фалусот на Атис, при што чинот на неговото сечење станува симболичка алузија на

¹¹²⁴ За сите посочени примери од Куч-и-Зи: Andrea 1976b; со исклучок на примерокот со четириножно животно претставен кај: Lera 1971, 178 (Fig. 1) (според: Чаусидис 2017, 155, фуснота 6).

¹¹²⁵ Korkuti 1971b, ill. no. 48; Andrea 1976b, 172, 188, 189, 218 (Tab.III: V.14-6), 230 (Tab.XV: 4); Чаусидис 2017, 173, 196, 208, со илустрации: 157 (Б2: 1), 161 (Б5: 1), 209 (Б27: 1).

¹¹²⁶ Чаусидис 2017, 153-303.

¹¹²⁷ Чаусидис 2017, 198-207.

¹¹²⁸ Чаусидис 2017, 201; Chausidis 2022, 246-249.

¹¹²⁹ Chausidis 2022, 239-250.

Атисовата кастрација. Од друга страна, фактот што дрвото било зимзелено ја акцентира симболичката поврзаност со категориите бесмртност и регенерација.¹¹³⁰ Култните идоли на богот Дионис вообичаено се состоеле од столб или стебло од дрво на кое била поставена маска на божеството, добивајќи со тоа облик на „персонализиран фалус“ (Т.ХСIX: 4). Во пишаните описи и ликовните илустрации на празничните церемонии изведувани во чест на овој бог е забележано носењето или „јавањето“ на фалусовиден предмет со циновски димензии (*phallophoroi*), веројатно изработен од дрво (Т.ХСIX: 2). Слични обреди се посведочени и во древноегипетската култура (Т.ХСIX: 3).¹¹³¹ Идентификувањето на фалусот на приморидијалниот човек со дрво, како концепт може да се сретне дури и во европските алхемиски традиции на средниот и раниот нов век (Т.С: 4).¹¹³² Во истото време во Европа се познати минијатури кои прикажуваат дрво чијашто крошна, наместо со плодови, е полна со фалуси (Т.С: 5).¹¹³³

Доколку прифатиме дека стожерот на гроздовидните приврзоци го симболизирал „Космичкото дрво“, коешто воедно било третирано и како „макрокосмички фалус“, тогаш се наметнува прашањето: Чиј бил тој фалус? Логичниот одговор е дека ѝ припаѓа на згрчената фигура на врвот од приврзоците, од каде што тој всушност и се „спушта“ надолу. Но, како да се објасни тоа што на едниот примерок од Куч-и-Зи (Т.ХСV: 3; Т.ХСVI: 1 - лево), меѓу нозете на згрчената фигура е веќе прикажан еректиран фалус? Опредувањето може да се побара во желбата на неговиот изведувач да ја нагласи итифаличноста на прикажаниот лик, односно да ја удвои плодносната магиска моќ на предметот. Од друга страна, претпоставката, дека предимензионираниот фалус изедначен со стожерот на приврзоците ѝ припаѓа на оваа човечката фигура би била сосем соодветна во однос на другиот примерок од Куч-и-Зи (Т.ХСVI: 1 - десно). Во овој случај меѓу нозете на згрчениот лик не се назначени гениталии, што остава поголем простор за прифаќање на претпоставката дека неговиот единствен фалус е токму оној предимензионираниот - изедначен со стожерот. Всушност, вториов примерок од Куч-и-Зи е потипичен претставник на гроздовидните приврзоци со човечка фигура, откриени ширум Македонија, за разлика од првиот кој е уникатен по својата удвоена фалусна симболика. Навраќајќи се на нашето прво прашање: „Чиј бил тој фалус?“, сметаме дека одговорот насочен кон згрчената човечка фигура сепак би бил недоволен и површен. За да дојдеме до вистински одговор, мора да дознаеме кои биле веројатните митско-симболички обележја и функции на прикажаниот лик.

Во посочената детална анализа на Н. Чаусидис, згрчениот лик кој седи на врвот од гроздовидните приврзоци, врз основа на позата, изгледот, обележјата и иконографскиот

¹¹³⁰ Фрејзер 2013, 229-232; Чаусидис 2017, 207, 264. За симболиката на Космичкото дрво: Елијаде 2013, 108-110. За митологизацијата на дрвјата: Фрејзер 2013, 114-121.

¹¹³¹ Херодот, *Историја*, II. 48, 49; Kerényi 1996, 71-73, 285-288; Csapo 1997; Чаусидис 2017, 207. Општо за Дионис: Kerényi 1951, 250-274; Kerényi 1996; Burkert 1985, 161-167; Graf & Johnston 2007, 66-93; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 222-227. За неговата иконографија: Gasparri & Veneri 1986; Isler-Kerényi 2007; Isler-Kerényi 2015.

¹¹³² Jung 1984, 267 (Sl. 131).

¹¹³³ Mattelaer 2010.

контекст, се споредува со слични митски ликови од античките медитерански култури како негови (во хронолошка и географска смисла) понепосредни паралели. Натаму, врз основа на истите критериуми, во компаративната анализа се вклучуваат и соодветни ликови од предисториските, средновековните и нововековните митско-религиски традиции од Балканот, од поширокиот евроазиски простор, па дури и од другите континенти. На крајот од обемната анализа, Чаусидис извлекува неколку концептуални заклучоци кои ги оцртуваат основните функции и обележја на некаков парадигматичен митски лик, се чини со архетипски карактеристики, во однос на кој потоа може да се споредува и згрчениот лик од гроздовидните приврзоци.¹¹³⁴ Во продолжение ќе се обидеме да ги претставиме овие заклучоци во сублимирана форма, надградени со некои наши размислувања и дополнителни референци:

а) Итифаличност и голотија - Основното обележје на прикажаниот згрчен лик е еректираниот, односно предимензионираниот фалус, што истовремено имплицира на неговата голотија. Во некои примероци на гроздовидните приврзоци, на грбот од згрчениот лик се наоѓаат врежани линии и елементи и кои би можеле да укажуваат на некаква минимална облека, како наметка, ремени, шапка и слично. Не треба да се исклучи ни можноста дека некои од врежаните мотиви требало да претставуваат тетоважи или нешто слично. Но, независно од тоа, се чини дека овој лик бил главно замислуван како гол и итифалички. И двете карактеристики укажуваат на неговата симболичка поврзаност со сферите на „природното“ и „дивото“, како примарно ниво на егзистенција за сите живи суштества - вклучително и на луѓето пред нивното издвојување и иницирање во сферите на „културното“ т. е. „цивилизираното“. Во класичната античка уметност прикажувањето на некој лик со еректиран или предимензиониран фалус се сметало за индикатор на неговата „нерационалност“, односно целосна подложеност на природните нагони. Типичен претставник на овој тип митски ликови е богот Пријап (Т.ХСVIII: 5), кој бил сметан за син на Хермес или на Дионис (исто така итифалички божества).¹¹³⁵ Од друга страна, фалусот сам по себе бил сметан за магиски поттикнувач на генеративните сили во природата, но и моќно средство за одбрана од уроци. Затоа сведочат бројните приврзоци во форма на фалус кои во античкиот период биле носени на телото, но и приложувани во гробовите, и тоа особено во детските (Т.С: 1, 2).¹¹³⁶ Во средниот век, слични приврзоци се носеле и во континентална Европа (Т.С: 3).¹¹³⁷ Во однос на гроздовидните приврзоци, сметаме дека е индикативно што тие во гробовите биле вообичаено приложувани во пределот на појасот, колковите и бедрата на покојниците, односно во близина на нивните репродуктивни органи.

¹¹³⁴ Чаусидис 2017, 208-271.

¹¹³⁵ За Пријап: Kerényi 1951, 175-177; Megow 1997; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 665, 666.

¹¹³⁶ Општо за генеративната симболика на фалусот: Chevalier & Gheerbrant 1990, 746, 747. За фалусот како еден од моќните магиски симболи за одбрана од уроци во античкиот свет: Elliott 2016a, 42, 153-264. За фалусовидните приврзоци во антиката: Whitmore 2017; примери од римскиот период во РС Македонија: Кованцалиев 2021; Кузманоски 2021.

¹¹³⁷ Reiss 2017.

б) Животински обележја - Нераскинливата поврзаност со природата го доближува прикажаниот лик на симболичко ниво до животните, што би укажувало на можноста дека тој бил замислен како некаков антропо-зооморфен хибрид.¹¹³⁸ Такви се на пример шумските духови познати како Сатири и Силени од древнохеленската митологија (неколку примери: T.CI; T.CIV: 2, 3; T.CV: 1; T.CVI: 5, 7; T.CVII: 4), како и ним блискиот бог на шумите и пасиштата Пан (T.CVI: 8; T.CXXIII: 2).¹¹³⁹ Сличен на нив бил и цуцестиот египетски бог Бес (T.CIV: 8, 9).¹¹⁴⁰ Сите овие ликови се одликуваат со изразена антропо-зооморфна хибридна, голотија и поврзаност со сферите на плодноста, а притоа често биле прикажувани во клекната т. е. згрчена положба. Сето тоа ги става во релација со итифаличниот лик од гроздовидните приврзоци (T.CIV: 1). Освен тоа, ваквата положба ја доближува оваа фигура и до една конкретна група на животни - мајмуните, коишто во сферата на симболичкото се класифицираат во категорија помеѓу луѓето и животните (T.CVI: 2, 3). Во форма на мајмун кој седи во згрчена положба се прикажувал египетскиот бог на мудроста Тот (T.CVI: 1), чијашто задача била да го надгледува „мерењето на душите“ и да одредува кој покојник заслужува вечен живот или апсолутно уништување.¹¹⁴¹ Негов најблизок еквивалент во древногрчката митологија е богот Хермес (во улога на психопомп). Овој пак, од друга страна, е исто така близок на Пан, кој во класичните митови бил сметан за негов син, а аналогно на него, имал итифалички карактер. Всушност, во својата пасторална варијанта, Хермес бил прикажуван во форма на вертикален столбец со четвртеста основа, на чиј врв стоела биста на богот (честопати брадест), со еректиран фалус во долната половина (T.XCVIII: 4; T.XCIX: 1). Ваквите столпци, познати како херми, биле поставувани на крстосниците, но и како меѓници за означување на границите меѓу нивите или пасиштата, што воедно ја актуализира и медијаторската функција на овој бог (види подолу).¹¹⁴² По својот изглед, Хермесовите столпци потсетуваат на претходно опишаните идоли на богот Дионис кои исто така се состоеле од столб или стебло од дрво на чиј врв била поставена маска од богот (T.XCIX: 4).¹¹⁴³ Во секој случај, зооморфниот аспект кај гроздовидните приврзоци може да се претпостави врз основа на оние поретки примероци кај кои згрчената човечка фигура е алтернирана со некакво четириножно животно (T.XCVI: 6).¹¹⁴⁴

в) Дете - раѓање – живот – Згрчената положба на ликот од гроздовидните приврзоци го доближува исто така и до фетусот, односно новороденчето како симбол на плодноста, новиот живот и воопшто новите почетоци. Според ова обележје, тој е близок

¹¹³⁸ За оваа категорија митски ликови во индоевропските митологии: West 2007, 292-294.

¹¹³⁹ За Сатирите и Силените: Kerényi 1951, 177-180; Simon 1997b; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 696, 697, 711, 712. За Пан: Kerényi 1951, 173-175; Borgeaud 1988; Boardman 1997, Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 587-589.

¹¹⁴⁰ За Бес: Pinch 2002, 118, 119; Wilkinson 2003, 102-104.

¹¹⁴¹ За Тот: Pinch 2002, 209-211; Wilkinson 2003, 215-217.

¹¹⁴² За Хермес: Kerényi 1951, 162-173; Burkert 1985, 156-159; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 877-882. За неговата иконографија: Siebert 1990.

¹¹⁴³ Csapo 1997.

¹¹⁴⁴ Чаусидис 2017, 293-303.

на митските ликови од типот на „Божеското дете“, какви што се и боговите Ерос и Дионис.¹¹⁴⁵ Симболичкото значење на детето кореспондира со животворната симболика на фалусот, за којшто видовме дека е главниот атрибут на згрчената фигура од гроздовидните приврзоци.

г) Старец - умирање – смрт - Навидум спротивно на претходното значење, сите гореспоменати митски ликови ги карактеризираат и одредени аспекти или обележја на зрелост, па дури и на старост. Сатирите и Пан вообичаено биле замислувани со бујна брада и влакнести, додека пак Силените и Бес се и ќелави и со голем стомак (Т.СI: 1, 3, 4; Т.СIV: 2, 3, 8, 9; Т.СV: 1; Т.СVI: 5 - 8; Т.СVII: 4, 6). За Дионис и Хермес се исто така својствени старечките варијанти со бујна брада (Т.ХCVIII: 4; Т.ХCIX: 1, 4), а Ерос за орфиците бил првородениот и најстар бог. Дел од овие ликови имаат и одредена заштитничка функција во однос на децата: Хермес и Силен биле задолжени да го заштитуваат и воспитуваат новородениот Дионис (Т.СVII: 3, 4), додека Бес бил сметан за заштитник на бремените жени и на децата (Т.СIV: 8, 9). Уште повеќе, поради својата склоност кон хуморот и престапувањето преку општествените норми, Силените можат да се окарактеризираат и како „детинести старци“ (Т.СVI: 5; Т.СVII: 4). Впрочем, секое новородено дете, покрај тоа што го симболизира новиот живот, во себе го содржи и потенцијалот на старец и следствено на тоа - покојник. Кралот на титаните Кронос/Хронос, сфатен како пресонификација на времето, е оној кој си ги јаде сопствените деца – што е всушност митска алегорија на стареењето и смртта. Доколку згрчената положба на фетусот е начинот на кој животната есенција на луѓето преминува од состојба на небитие во состојба на битие, тогаш таа можела да се третира и како положба парадигматична за премин во обратен правец - од овој на оној свет.

д) Бог кој умира и повторно се раѓа - Претходната дискусија за двојниот потенцијал на згрчената човечка фигура од гроздовидните приврзоци истовремено да симболизира новороденче и старец, ја актуализира можноста дека се работи за митски лик од категоријата „Бог кој умира и повторно се раѓа“. Се работи за група на митски ликови кои од една страна го илустрираат концептот на цикличноста на постоењето и цикличните процеси во природата, а од друга – концептот на периодично наследување т. е. преземање на социјалните улоги во рамки на семејството и општеството. Обата концепти се совршено одразени во орфичките традиции во кои значајно место заземаат божеските родословија (Ерос/Уран – Кронос – Севс – Дионис). Притоа, последниов бог е познат по тоа што умира и повторно се раѓа, а истовремено го симболизира и повторнородениот Ерос, кој воедно го носи и статусот на првороден.¹¹⁴⁶ Сличен на Дионис е погоре споменатиот - фригискиот бог Атис, којшто исто така умира и повторно се раѓа. За нашево истражување тој е особено важен и тоа поради симболичкото изедначување на неговите гениталии со некакво свето и магиско дрво, во контекст на претпоставката дека стожерот на гроздовидните приврзоци го симболизирал „Космичкото дрво“, но истовремено и

¹¹⁴⁵ За архетипската слика на „Божеското дете“: Jung & Kerényi 2002, 29-118.

¹¹⁴⁶ Осврт врз различните орфички традиции: Graf & Johnston 2007, 66-93; Meisner 2018.

предимензионираниот фалус на згрчената човечка фигура која седи на неговиот врв. Експлицитен случај на бог кој умира и повторно се раѓа на Космичкото дрво е нордискиот Один кој себеси се обесил на Игдрасил и по viseњето на него девет ноќи повторно оживеал и ја научил магијата на руните (светитите симболи наменети за пишување). Неговиот син, светлиот Балдур, е уште еден пример на бог кој умира и повторно се раѓа, со цел да ја предводи обновата на светот по катаклизмата на Рагнарок.¹¹⁴⁷ Ваквата симболика соодветствува на погребниот контекст во кој се откриени најголем број од познатите примероци на гроздовидни приврзоци. Тоа би значело дека овие предмети биле полагани во гробовите со цел да го поттикнат повторното раѓање на починатата индивидуа.

ѓ) Космички медијатор - Воведувањето на Космичкото дрво, како варијанта на Космичката оска во погоре претставените релации, укажува на уште една потенцијална функција на згрчената фигура од врвот на гроздовидните приврзоци - на „Космичкиот медијатор“. Се работи за функција која се состои во способноста на конкретниот лик да патува помеѓу световите, односно разните нивоа на вселената - помеѓу небото, земјата и подземјето, помеѓу боговите, луѓето и духовите на мртвите. Истата може да му се препише на божествата од типот на древногрчкиот Хермес и нордискиот Один или пак на некој „свет човек“ од заедницата - шаман, пророк, свештеник, врач, бајач и слично. Во многу случаи, нивна задача е да ја овозможат комуникацијата помеѓу ентитетите од разните светови т. е. разните нивоа на егзистенција, пренесувајќи барања, молби, поплаки, наредби, знаење и слично. Нивните задачи често го вклучуваат и обезбедувањето на преминот за душите на мртвите од овој на другиот свет. Во шаманските практики, шаманот често ја остварува својата функција преку искачување на некакво дрво или столб идентификувани со Космичката оска.¹¹⁴⁸ Во еден таков контекст, страничните израсстоци кај гроздовидните приврзоци би можеле да бидат идентификувани со гранките или скалилата по кои човечката фигура (условно „шаманот“), се искачува до врвот на космичката оска.

е) Екстатички помагала (психоактивни супстанции и музички инструменти) – Со цел исполнување на своите медијаторски задачи, на многу митски ликови и свети луѓе им се потребни некакви помагала со кои ќе успеат да постигнат духовна трансцендентност т. е. надминување на свеста. Најчесто се работи за психоактивни супстанции, пред сè алкохолни пијалаци и други растителни дроги, чија консумација е проследена со ритам и музика која ги подига емоциите и духот - кулминирајќи во состојба на транс и екстаза. Промената на менталната состојба кај корисникот може да се спореди и со подигнувањето на сексуалната возбуда што доведува до итифаличност. Во древногрчката митологија, главен застапник на посочените практики е богот Дионис и сродните ликови од неговата свита како што се силените и сатирите (T.CVI: 5), кои заедно со менадите и нимфите

¹¹⁴⁷ За Один и Балдур: Davidson 1990, 140-157, 182-189.

¹¹⁴⁸ Опширно за аспектите на шаманизмот: Eliade 2004.

учествуваат во оргијастички пијанки.¹¹⁴⁹ Во однос на релациите со музиката, тука треба да се спомне богот Пан од Аркадија (Т.CVI: 8), митскиот лик Марсија од Фригија, а секако и Орфеј од Тракија или од Македонија. Музиката на последниов имала моќ да ги привлекува животните и шумските духови. Самиот Орфеј бил еден од ретките смртници кои успеале да се симнат во подземјето и оттаму живи да излезат, и тоа при неговиот неуспешен обид да ја врати од мртвите саканата нимфа Евридика. Тој се сметал и за основач на орфичките мистерии, во кои централно место заземал митот за препородувањето на Дионис.¹¹⁵⁰ Особено интересен во однос на музиката и поезијата (во архаичните култури неразделни една од друга) е веќе споменатиот нордиски бог на вдохновението Один, кој умира и повторно оживува на Космичкото дрво за да ја осознае магијата на руните. Познат е и по тоа што успеал да заведе еден женски цин со цел да ѝ ја грабне светата „медовина на поезијата“ и да ја пренесе во светот на боговите. Додека бегал (во форма на орел), на Один му се истурил на земја дел од медовината благодарение на што, ненамерно, неа ќе ја добијат и луѓето. Оној што ќе се напиел од овој свет пијалак, ја добивал способноста да создава поезија.¹¹⁵¹

Кај згрчената фигура од гроздовидните приврзоци, некако помагало за постигнување трансцендентална екстаза може да се препознае во предметот кој прикажаниот лик навидум го држи со рацете доближени до устата - сфатено како сад за пиење или како некаков дувачки музички инструмент (Т.XCV: 3; Т.XCVI: 1, 6).¹¹⁵² Доколку прифатиме дека стожерот и страничните израсходи на овие приврзоци навистина претставувале некаков разгрането растение со плодови, тогаш би била поверојатна нивната поврзаност со консумацијата на некаков пијалак произведен од сокот на таквите плодови, отколку со музиката.¹¹⁵³ Во прилог на ваквата интерпретација оди алтернатијата на згрчената човечка фигура со минијатурно бокалче со вертикална рачка прикажано кај другите варијанти на гроздовидни приврзоци (Т.XCVI: 1 - 3, 6).¹¹⁵⁴ Од друга страна, доколку овие предмети биле наменети за носење на човечкото тело, тогаш при движењето и меѓусебното удирање со други приврзоци носени заедно со нив - тие би можеле да произведуваат и некакви звуци. Притоа, на таквото свечкање можело да му биде припишувано и одредено магиско или симболичко значење, на пример дејство против уроци, несреќи и лоши духови. Произведените шумови исто така можеле да служат и како

¹¹⁴⁹ За Дионис: Kerényi 1951, 250-274; Kerényi 1996; Burkert 1985, 161-167; Graf & Johnston 2007, 66-93; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 222-227. За неговата иконографија: Gasparri & Veneri 1986; Isler-Kerényi 2007; Isler-Kerényi 2015.

¹¹⁵⁰ За Марсија: Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 451, 452. За Орфеј: Rabadjiev 2002; Graf & Johnston 2007, 165-174; Проева 2014, 156-158; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 575-579; Mojsik 2019.

¹¹⁵¹ *Стара Еда, Речта на Високиот (Hávamál)*, 104-110 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); Снори Стурлусон, *Реч за поезијата (Skáldskaparmál)*, I (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916). Исто така види: Davidson 1990, 40, 41.

¹¹⁵² Чаусидис 2017, 228-231; 269-271

¹¹⁵³ Чаусидис 2017, 176-185 (авторот ја разгледува можноста дека претпоставеното растение е крмезот - *Phytolacca pruinosa*).

¹¹⁵⁴ Чаусидис 2017, 185-193.

основа за прорекување.¹¹⁵⁵ Висењето како функција на гроздовидните приврзоци е очигледно кај оние типови кои на врвот од стожерот имаат ушка за закачување (што сепак не ја гарантира нивната улога во производството на одредени звуци) (Т.ХСХVI: 5, 6).

Заклучок

Иконографската и семиотичка анализа на згрчената човечка фигура од гроздовидните приврзоци упатува на митски лик со лиминален карактер кој се наоѓа на границата помеѓу природата и културата, помеѓу дивината и цивилизацијата, помеѓу „оној“ и „овој“ свет. Тој живее во шумите, во пасиштата, во полињата, во изворите и потоците. Неговиот главен атрибут е еректираниот или предимензиониран фалус, како симбол на животворниот принцип во вселената кој ги овозможува природните циклуси на обнова и повторно раѓање. Всушност, овој митски лик може да се изедначи со самата година, а пак етапите од неговиот животен циклус - со соодветните годишни времиња (младост - зрелост - старост - смрт = пролет - лето - есен - зима). Тој е бог кој умира и повторно се раѓа, а со тоа има способност да патува меѓу светот на луѓето и светот на боговите или на мртвите. Согласно тоа, тој е способен да функционира како космички медијатор кој на луѓето им овозможува увид во трансцендентноста. Главните помагала за постигнување на таквата состојба (исполнета со божеска вдахновеност) се музиката и психоактивните супстанции кои доведуваат до транс и екстаза. Овие состојби кои ја поттикнуваат менталната креативност, се исто така блиски на интензивната сексуална возбуда како предуслов за општата биолошка креативност.

1.2. Наследници на итифаличкиот бог од железното време до раноримскиот период

Фактите и согледувањата презентирани во претходното поглавје јасно укажуваат дека во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, во текот на железното време и раните етапи на антиката биле почитувани повеќе митски ликови кои во одреден степен кореспондираат со симболичката парадигма на „итифаличкиот бог“. Овој преглед дури го наметнува заклучокот дека одредени аспекти на оваа парадигма се пројавувале и во форма на засебни митски ликови кои всушност можат да се разберат како нивни застапници т. е. персонификации (на пример: „божеско дете“, „детинест старец“, „космички медијатор“, „митски музичар“ и др.). Како најблиски иконографски аналогии на згрчениот итифалички лик од гроздовидните приврзоци, во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион можат да се посочат две бронзени фигурини од Плаошник во Охрид. Првата прикажува возрасен машки лик кој поради положбата на клечење и разголените гениталии (Т.СI: 1) може да се стави во релација со згрчениот и клекнат итифалички лик од гроздовидните приврзоци. Вториот наод е всушност минијатурна бронзена херма која

¹¹⁵⁵ За македонските бронзи како генератори на звук и соодветните магиски функции: Чаусидис 2017, 143-152.

прикажува голобрад лик со нагласен нос и ерекетиран фалус (Т.СІХ: 1) кој кореспондира со гроздовидните приврзоци преку итифаличноста и столбовидниот облик. Двете охридски фигурини се датирани во хеленистичкиот или раниот римски период што, од своја страна, имплицира и на значителниот хронолошки хијатус помеѓу нив и гроздовидните приврзоци. Сепак, таквиот привиден јаз може да се пополни со други наоди од првиот милениум пр. н. е., пронајдени во околниот македонски културен ареал на кој, впрочем, му припаѓаат и гроздовидите приврзоци - како дел од „македонските бронзи“.

1. 2. 1. Возрасен машки лик

во клечечка т. е. згрчена поза со откриени гениталии

Дискусијата за згрчените ликови во визуелната култура на езерскиот регион ја започнуваме со една правоаголна апликација од златен лим (со димензии 5,2 x 2,2 сантиметри), пронајдена на непознат локалитет во Охридско (можеби Свети Еразмо - Енгелана?) и датирана во 4 - 3 век пр. н. е. Во нејзиниот средишен дел се наоѓа кружно поле - медалјон, во чија внатрешност е релјефно изведен човечки портрет во профил (на жена?), кој на главата носи некаква капа, венец или круна. Погледот му е свртен кон десно, односно кон малечка згрчена фигура која се чини дека има зооантропоморфни белези, асоцирајќи на мајмун (?). Од обете страни на медалјонот, до краевите на апликацијата, се протега по една средишна канелура од која нанадвор се разгрануваат коси линии (Т.СІ: 5).¹¹⁵⁶ Во случајов, нашиот интерес го привлекува згрчената фигура, како потенцијална реминисценција на згрчените ликови од железното време. Меѓутоа, поради малите димензии и недоволната јаснотија, тешко е да се одреди вистинскиот карактер на прикажаната фигура. Далеку поречовит во смисла на нашето истражување е следниот наод, датиран нешто подоцнежнo.

За време на археолошките ископувања на ранохристијанската базилика од локалитетот Плаошник во Охрид, во 2007 година, под мозаичниот под на едната од нејзините придружни простории била откриена мала бронзена скулптура (Т.СІ: 1). Според културните слоеви во кои е пронајдена и според стилот на изведбата, таа е датирана во хеленистичкиот или раниот римски период. На скулптурата е претставен речиси гол машки лик на зрела возраст, со ќелава теме, бујна брада, влакнесто торзо и откриени гениталии. Потпрен е на своето лево колено, при што дланките му се положени на бедрата. Иако ликот клечел на постамент, тој е излеан засебно, а така е и пронајден - одделно од него, без траги на секундарно одвојување. Се чини дека на нозете носи чизми, а над неговите рамената е развиорена ткаенина, веројатно некаква наметка, зад чија изведба несомнено стои тежнеење таа да асоцира на раширени крилја. На секое од нив е

¹¹⁵⁶ Кузман и Почуча Кузман 2014, 277 (кат. бр. 381) (авторите во својот опис не ја забележуваат згрчената фигура). Наодот е изложен во таканаречената „Златна соба“ во „Куќата на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024).

пробиено по едно дупче, веројатно наменето за протнување на некаков конец со помош на кој статуетката најверојатно се подигала т. е. висела над постаментот. Оваа постапка, несомнено, требала да сугерира на некакво „полетување“, „вознесување“ и „лебдење“ на прикажаниот лик. Поради присуството на „крилјата“, оваа фигура во медиумите и популарните изданија е именувана како „Дедал“¹¹⁵⁷ - според прочуениот мудар митски старец кој изработил вештачки крилја за себе и за својот син Икар, со цел да го напуштат островот на кој биле прогонети. Меѓутоа, подеталните иконографски анализи на скулптурата укажуваат на значителната блискост на прикажаната фигура кон ликовите од свитата на Дионис, и тоа најмногу во однос на митскиот Силен.¹¹⁵⁸ Врз основа на телесните пропорции на прикажаниот лик, изнесена е претпоставката за неговата можна поврзаност со култот на Кабирите - митски ликови поврзани со хтонските предели и металургијата кои неретко биле замислувани со цуцест раст.¹¹⁵⁹

Како синхрони аналогии на охридската статуетка можат да се посочат фигуралните ногарки од постаментот на кој се потпира едниот или двата бронзени сатири од Стоби, датирани во 2 век пр. н. е. (се претпоставува дека скулптурата била изработена во Пергам, во Мала Азија) (Т.СІ: 2, 3).¹¹⁶⁰ На горниот дел од посочените ногарки, обликувани во вид на лавовска шепа, е прикажан гол машки лик мошне сличен на оној од Плаошник - со ќелава глава, бујна брада и нагласен стомак, при што прикажаните крилја овој пат се изведени поприродно (составени од пердуви, наместо развиорена ткаенина). Врз основа на посочените обележја овие фигури можат да се определат како „крилести Силени“, во прилог на што оди и нивното комбинирање со младиот Сатир што го држат, бидејќи обата лика се дел од кругот на богот Дионис. Слични на стобиските Силени се и трите сребрени ногарки од една приватна колекција, публикувани во каталог на трговската кука за антиквитети Phoenix Ancient Art (датирани меѓу 1 век пр. н. е. и 1 век н. е.) (Т.СІ: 4).¹¹⁶¹

Врз основа на иконографските сличности, сметаме дека кон оваа група можат да се додадат и бројни примери на „крилести Атласи“ од хеленистичко-будистичката култура на античкиот Регион Гандара (северни делови на Авганистан и Пакистан; 2 - 3 век н. е.) (Т.СІІ; Т.СІІІ: 1 - 3). Во ликовниот репертоар на оваа синкретична културна средина, среќаваме претстави на разголени машки ликови, во положба на клечење или седење, чиј грб најчесто е дополнет со перјести крилја. Во поретки случаи може да се сретне и развиорена наметка која, аналогно на примерот од Плаошник, асоцира на крилја (Т.СІІІ: 3, спореди со Т.СІ: 1). Ваквите фигури можат да бидат голобради, со мустаќи или пак со мустаќи и брада, веројатно како алузија на трите животни стадиуми - младост, зрелост и старост. Поради функцијата на „потпорни елементи“ во рамки на уметноста на Гандара, тие често се нарекуваат и „Атласи“. Меѓутоа, повнимателната анализа на нивните

¹¹⁵⁷ Кузман и Димитрова 2010, 82.

¹¹⁵⁸ Чаусидис 2012; Битракова-Грозданова 2017, 391-394, 399.

¹¹⁵⁹ Чаусидис 2012.

¹¹⁶⁰ Битракова-Грозданова 1987, 130, 131; Битракова-Грозданова 2017, 393; Василкова-Мидоска 2017, 159-161; *Сатир свирач* 2023.

¹¹⁶¹ Fabulous Monsters 2021, 20, 21 (No. 6).

обележја укажува на поблиски релации со иконографијата на Херакле (со наметка од лавовска кожа - Т.СIII: 2) и со ликовите од свитата на Дионис (Т.СII). Во локалниот будистички религиски контекст, тие веројатно биле идентификувани како *yakṣa* (духови на природата) или *kumbhāṇḍa* (цуцести духови).¹¹⁶²

Во овие компарации мора да се вклучи и една група на теракотни скулптури од Јужна Италија (хеленистички период, Т.СIII: 7, 8) и камени релјефи од Јужна Албанија (хеленистички период и римски период, Т.СIII: 4 - 6). Истите прикажуваат клекнат машки лик со бујна брада, нагласен стомак и отскриени гениталии, којшто вообичаено држи „рог на избилството“ или некаков сад. Вака прикажаниот лик покажува големи сличности со хеленскиот Силен и египетскиот Бес, кој притоа е често придружен од женска фигура облечена во хитон и химатион (т. е. долга туника и наметка). Предложено е дека посочениот машки лик претставувал некакво божество на плодноста со локален или регионален карактер.¹¹⁶³ Иако во неговиот случај отсутствуваат крилјата т. е. развиорената наметка која наликува на крилја, сметаме дека истиот претставува значајна аналогија за нашата тема поради географската блискост и соодветното хронолошко датирање.

Иконографските и обредно-религиски посредници помеѓу згрчениот итифалички лик од железното време и подоцнежните клекнати ликови со отскриени гениталии од хеленистичкиот и римскиот период можат да се побараат во коропластиката на архајскиот и класичниот период. Како најблиска раноантичка аналогија за згрчениот итифалички лик од гроздовидните приврзоци може да се посочи една керамичка фигурина откриена во гроб од некрополата на старата македонска престолнина Ајга, датиран околу 470 г. пр. н. е. (Т.СIV: 2, спореди со 1). Се работи за претстава на човечки лик со брада, но со животински уши, седнат во згрчена положба, при што рацете му се насочени кон еректираниот фалус кој се издигнува од неговото меѓуножје. Според А. Котариди, се работи за приказ на „итифалички сатир“.¹¹⁶⁴ Посочената фигурина покажува голема сличност со еден друг примерок откриен на јужноегејскиот остров Самос, овој пат датиран порано - во средината на 6 век пр. н. е. (Т.СIV: 3). Во овој случај, кај прикажаното зооантропоморфно суштество е поакцентирана брадата и влакнестото тело, устата му е отворена, додека десната рака му е поставена на еректираниот фалус - веројатно алудирајќи на мастурбација. Авторите К. Цакос и М. Виглаки-Софијану го идентификуваат прикажаниот лик како „Стар Силен“ (Papposilenos).¹¹⁶⁵

Соодветни фигури со човечки лик, животински уши, брада и влакнесто тело, во згрчена положба и тоа при акт на мастурбација, се насликани на еден керамички арибал од архајскиот период (Т.СV). Се работи за дело кое му се припишува на грнчарот и сликар Неарх од Атика, произведено околу 560 г. пр. н. е. Посочените фигури се идентификувани

¹¹⁶² Stančo 2003 (nos. 8, 10); Stančo 2013, 62-81, 95, 145, 244-246; Stewart 2020, 56, 57. Дополнителни фотографии на гандариски „Атласи“ од Британскиот музеј: *Seated Atlas 2023*; *Youthful Atlas 2023*; *Two Atlantes 2023*; *Wheels Atlas 2023*; од Музејот во Кливленд: *Winged Atlas 2023*; *Winged Atlas-Hercules 2023*; од аукција на LiveAuctioneers: *Winged Atlas 2016*.

¹¹⁶³ Quantin & Dhimo 2011.

¹¹⁶⁴ Kottaridi 2013, 176.

¹¹⁶⁵ Tsakos & Viglaki-Sofianou 2012, 219.

како „сатири“ од страна на Г. М. А. Рихтер, а потоа и од К. Ишлер-Керењи.¹¹⁶⁶ Тие се придружени со натписи кои експлицитно укажуваат на самозадоволувачкиот сексуален акт: *Chairei Dophios* („мастурбаторот се радува“), *Terpekelos* („оној кој ја ужива сопствената стрела“) и *Psolas* („еректиран фалус со повлечена кожичка“). Итифаличките сатири се насликани на главното поле од рачката на садот (Т.CV: 1), но не се единствените фигурални претстави на овој арибал. Околу отворот е изведена „цветна розета“ (Т.CV: 5), а пак на самото дно - розета од типот „вртешка“ (веројатно како симбол на цикличноста) (Т.CV: 6). На горниот дел од рачката се насликани две хибридни морски суштества, т.н. Тритони, чија горна половина од телото е човечка, а долната има форма на издолжена рибина опашка (= хибридноста со акцент на хтоничноста). Притоа, едниот лик гледа наназад, а другиот нанапред (= минато и иднина) (Т.CV: 5). Под устината на садот се протега фриз на кој е насликана борба меѓу Пигмејци и жерави (= борба меѓу хтонското и небеското) (Т.CV: 2), која од двете спротивни страни ја набљудуваат богот Хермес и полубогот Персеј (= стар и млад бог) (Т.CV: 3, 4). Целата иконографија на Неарховиот арибал би можела на симболичко ниво да се поврзе со дуалноста и цикличноста на природата и животот, при што итифаличките сатири се поставени во главното иконографско поле на садот и тоа како застапници на плодноста и сексуалноста, односно главната генеративна сила во вселената. Ваквата интерпретација соодветствува на горепретставените толкувања на гроздовидните приврзаци и згрчената итифаличка фигура прикажана на нивниот врв.

Од друга страна, како најблиски архајски аналогии за „крилестите Силени“ од подоцнежните периоди, може да се посочи една друга коропластичка група. Имено, на повеќе некрополи од архајскиот период во Македонија, вклучувајќи ги и оние кај Синдос, Архонтико, Ајга и Ајани, се откриени примероци на теракотни фигурици и фигурални садови изведени во форма на клекнат цуцест лик со голем стомак и откриени гениталии (Т.CIV: 4 - 6).¹¹⁶⁷ Се смета дека скулптурите од овој тип започнале да се произведуваат во 6 век пр. н. е. во јужноегејските јонијски центри (Самос, Милет и Ефес) и тоа како дел од веќе споменатите теракотни фигурици од „групата Афродита“.¹¹⁶⁸ Во претходната глава видовме дека оваа група пред сè ја сочинуваат фигурици на седнати и стоечки женски ликови, кои неретко држат птица пред своите гради, како и фигурици на птици со женска глава. Со оглед на примарно женскиот карактер на оваа група, присуството на цуцестите ликови на прв поглед може да се чини како несоодветно. Меѓутоа, нивната вообичаена интерпретација како претстави на митски суштества во функција на *kourotrophoi* („негуватели на деца“) се чини дека го оправдува нивното производство и употреба заедно со женските фигурици (на кои, како што видовме, може да им се препише „мајчинска“ симболика). Најсоодветна митска паралела за овие фигурици наоѓаме во ликот на

¹¹⁶⁶ Richter 1932; Isler-Kerényi 2007, 195 (Figs. 122, 123).

¹¹⁶⁷ Од Синдос: Δεσποίνη 2016b, 355 (кат. бр. 482), 561 (сл. 592α-β); од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 334, 335; од Ајга: Kottaridi 2013, 166, 167; од Ајани: Караμήτρου-Μεντεσιδη 2008, 75 (сл. 57).

¹¹⁶⁸ За „групата Афродита“: Higgins 1963, 14-16; Higgins 1967, 25-56 (конкретно за цуцестите ликови на стр. 36); Uhlenbrock 2016a.

египетскиот цуцест и зооантропоморфен бог Бес (Т.CIV: 9).¹¹⁶⁹ Всушност, се смета дека јонијските фигури на цуцести ликови настанале токму под влијание на Бес кој бил сметан за заштитник на децата и мајките. Во прилог на сето ова одат наодите од светилиштето на небеската божица и покровителка на мајчинството, Хера на островот Самос, којшто воедно се смета и за еден од главните производствени центри на фигури од „групата Афродита“. Имено, во архајскиот Херајон на Самос се откриени керамички фигури на клекнати цуцести ликови,¹¹⁷⁰ и тоа заедно со уште некои интересни наоди: дрвена скулптура на сличен лик кој држи помала човечка фигура (дете?)(Т.CIV: 7);¹¹⁷¹ бронзена фигурина на Бес со ударен музички инструмент, качен на рамениците на друг човечки лик кој свири на авлос (Т.CIV: 8);¹¹⁷² керамичко сатче во форма на клекнат мајмун (Т.CVI: 3).¹¹⁷³

Причината поради која јонијските фигури на клекнати цуцести ликови биле прифатени меѓу архајските заедници од Македонија веројатно треба да се бара во постоењето на слични митски ликови во локалните религиски традиции. Токму згрчениот итифалички лик од гроздовидните приврзаци би можел да се земе како индикатор за претходното постоење на такви традиции во Македонија (Т.CIV: 1), на кои потоа ќе се накалемат и споменатите фигури од Истокот. Впрочем, вакви предмети се откриени и во архајските некрополи од Долна Македонија (Синдос, Архонтико и Ајга) и во Горна Македонија (Ајани).¹¹⁷⁴ За споредба, гроздовидните приврзаци од железното време во најголем број се откриени токму во просторот помеѓу долните текови на реките Вардар и Струма (Дебели кај Валандово, Бохемица кај Кукуш, Поттидаја на Халкидик, Амфиопол кај Серес), односно во горниот тек на реката Бистрица и езерскиот регион (Света Параскева кај Ајани, Мавропиги кај Кожани, Куч-и-Зи кај Корча).¹¹⁷⁵

Наследството на клекнатите цуцести ликови од архајскиот период може да се проследи и во наредниот (класичен) период. Од 5 век пр. н. е. ни се познати неколку монети од трако-македонскиот простор, односно северноегејското крајбрежје, на кои е претставена фигурата на згрчен мајмун (Т.CVI: 2) или пак на згрчен зооантропоморфен лик - можеби Сатир или Силен (Т.CVI: 7).¹¹⁷⁶ Кон категоријата на овие митски ликови може да се додаде и една теракотна фигурина од Ајга, датирана во 4 век пр. н. е., која прикажува брадест машки лик со голем стомак (Т.CVI: 8 - долниот дел ѝ е откршен). Главата и рамениците му се покриени со наметка, а со рацете држи Панова фрула доближана до устата. Веројатно врз основа на овој дувачки инструмент, А. Котариди го

¹¹⁶⁹ За Бес: Pinch 2002, 118, 119; Wilkinson 2003, 102-104.

¹¹⁷⁰ Tsakos & Viglaki-Sofianou 2012, 183 (6. век пр. н. е.).

¹¹⁷¹ Tsakos & Viglaki-Sofianou 2012, 103 (7 - 6 век пр. н. е.).

¹¹⁷² Tsakos & Viglaki-Sofianou 2012, 129 (9 - 6 век пр. н. е., најверојатно увезена од Египет).

¹¹⁷³ Tsakos & Viglaki-Sofianou 2012, 150 (6 век пр. н. е.).

¹¹⁷⁴ Од Синдос: Δεσποινη 2016b, 355 (кат. бр. 482), 561 (сл. 592α-β); од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 334, 335; од Ајга: Kottaridi 2013, 166, 167; од Ајани: Καραμήτρου-Μεντεσιδης 2008, 75 (сл. 57).

¹¹⁷⁵ Чаусидис 2017, 153-303.

¹¹⁷⁶ Чаусидис 2017, 234, 862, Б40: 4-7.

идентификува претставениот лик со богот Пан.¹¹⁷⁷ Од 4 век пр. н. е. потекнува и фигурината од Олинт на Халкидик, изведена во форма на клекнат цуцест лик со голем стомак на кој тој ги потпира рацете (Т.CVI: 6). Главата му е прилично голема во однос на остатокот од телото, а на неа се назначени дебели веѓи, очи, широк нос, долги мустаќи, благо насмеана уста и брада која досегнува до стомакот. Притоа на темето носи некаква круна или венец. Според Д. М. Робинсон, се работи за претстава на Силен.¹¹⁷⁸ Сличен митски лик е насликан и на едно погребно клинѐ изработено од мермер, откриено во гробница од македонски тип во Потидаја на Халкидик (4 век пр. н. е.) (Т.CVI: 5). Во овој случај, Силен е прикажан како гол и влакнест старец во полулегната положба. Меѓуножјето му е покриено со ткаенина, додека пак на нозете носи чизми. Со десната рака подига ритон кој завршува во форма на некакво хибридно крилесто суштество (веројатно грифон).¹¹⁷⁹

Од претставените наоди, сметаме дека може да се повлече јасна развојна линија која ги поврзува во иконографска и хронолошка смисла згрчениот итифалички лик од гроздовидните приврзници (датирани главно во 7 но и во 6 век пр. н. е.), со ликовните претстави на итифаличките сатири (теракотни фигурини и мотиви сликани на садови, датирани во 6 - 5 век пр. н. е.), клекнатите цуцести ликови слични на Бес (исто така од 6 - 5 век пр. н. е.), па преку претставите на Пан и Силен во класичниот период (5 - 4 век пр. н. е.), сè до охридскиот крилест Силен од хеленистичкиот или раноримскиот период (3 век пр. н. е. - 3 век н. е.).

Екскурс: Стариот и младиот бог

Меѓу објектите од архајско време, откриени во Македонија, на кои се претставени клекнати цуцести ликови, особено се интересни оние чијашто фигура е придружена со друга помала антропоморфна фигура - поставена на нејзиното рамо. Најмалку два такви примероци се откриени во Ајга, при што кај едниот, помалата фигура е по форма идентична на поголемата, односно обете прикажуваат цуцести ликови од кои едниот е поголем, а другиот помал (Т.CVII: 1).¹¹⁸⁰ Во вториот случај, помалата антропоморфна фигура има поистенчено тело при што, според обликот на главата, фацијалните белези и долгите раце малку потсетува на мајмун (Т.CVII: 2).¹¹⁸¹ Од Архонтико, пак, потекнува фигурина на седнат мајмунски лик кој со раката држи или прегрнува друг лик налик на истото животно (Т.CVI: 4).¹¹⁸² Ваквите примероци потсетуваат на споменатата дрвена скулптура од Херајонот во Самос (Т.CVII: 5), но и на бронзената фигурина на Бес, од истото светилиште, кој е качен на рамениците на друг човечки лик (Т.CVII: 6).¹¹⁸³ На концептуално ниво тие би можеле да се споредат и со некои дионизиски претстави од

¹¹⁷⁷ Kottaridi 2013, 71.

¹¹⁷⁸ Robinson 1932b, 133 (Fig. 23)

¹¹⁷⁹ Grammenos 2004, 138, 139.

¹¹⁸⁰ Kottaridi 2013, 166.

¹¹⁸¹ Kottaridi 2013, 167.

¹¹⁸² Lilibaki-Akamati et al. 2011, 340.

¹¹⁸³ Tsakos & Viglaki-Sofianou 2012, 103, 129.

класичниот период од кои секако, е најпозната мермерната скулптура на Хермес со малиот Дионис од Олимпија (Т.CVII: 3). Од сферите на коропластиката, можеме да посочиме и на фигурини од „групата Танагра“ кои го прикажуваат стариот Силен како го носи малиот Дионис (Т.CVII: 4).¹¹⁸⁴ Слични сцени се присутни и на сликаните садови, меѓу кои и на повеќе примероци произведени во Атика. Во овие сцени се јавува возрасен машки лик, вообичаено Хермес или Севс, кој во рацете или во skutот држи помала машка фигура - младиот Дионис, и тоа често со сад во раката (Т.CVIII: 1, 2).¹¹⁸⁵ Во рамки на култот на Кабирите, овој однос е изразен преку стариот Кадмилос и младиот Паис (Т.CVIII: 3).¹¹⁸⁶ Во контекст на посочените примери би било интересно да се разгледа и уште една друга бронзена фигурина откриена на Плаошник во Охрид, датирана во раноримскиот период. Се работи за претстава на поголем машки лик, со еректиран фалус, кој во рацете држи помала човечка фигура. Притоа, едната рака на вторава фигура е испружена и во нејзината дланка се наоѓа некаков предмет - веројатно сад (Т.CVIII: 6). Изнесена е претпоставка дека се работи за претстава на грабнувањето на Ганимед од страна на Севс (спореди со Т.CVIII: 4 - ранокласична теракотна скулптура од Олимпија).¹¹⁸⁷ Начинот на кој поголемата фигура силно ја притиска помалата кон своето тело ни асоцира на архајската теракотна фигурина од Ајга со мајмунски ликови, можеби во улога на некоја постара митска парадигма (Т.CVIII: 5).¹¹⁸⁸

Во суштина, сите овие примери можат да се сметаат за манифестации на архетипската слика за „мажот и момчето“, односно „таткото и синот“, „дедото и внукот“, „кралот и принцот“, „мајсторот и чиракот“ или „стариот и младиот бог“. Од една страна, оваа симболичка парадигма го илустрира биолошкиот потенцијал на момчињата да станат мажи и татковци, а од друга страна - општествената практика на патрилинеарно наследување (на имот, статус, знаење, па дури и на некаква животна есенција). Воопштено, тоа се двата основни животни стадиуми на секоја машка единка од човековиот род, но и двете основни хипостази на „Богот кој умира и повторно се раѓа“.

1. 2. 2. Млад машки лик

во исправена положба со откриени гениталии

Во рамки на нашата симболичката анализа на гроздовидните приврзоци (Т.XCVI), ја разгледаваме можноста, нивниот стожер да го претставува Космичкото дрво, но истовремено и Космичкот фалус - како две конкретни варијанти на концептот за Космичката оска (Т.XCVII; Т.XCVIII: 1 - 3; Т.C: 4, 5). Барајќи митски паралели за антропоморфната фигура прикажана на нивниот врв, се запознаваме и со некои митски ликови кои се паралелно поврзани и со аксијалноста и со итифаличноста, и тоа индискиот

¹¹⁸⁴ Papposilène 2009.

¹¹⁸⁵ Isler-Kerényi 2015, 100-113.

¹¹⁸⁶ Чаусидис 2012, Чаусидис 2017, 225, 861, 862.

¹¹⁸⁷ За охридскиот наод: Кузман и Димитрова 2010, 80. За аналогичноста од Олимпија: Hatzi 2008, 176, 177.

¹¹⁸⁸ За наодот од Архонтико, без предложената интерпретација: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 340.

Шива, фригискиот Атис и древнохеленскиот Хермес. Споменавме дека последниов често се прикажувал во вид на четириаголен столбец на чиј врв се наоѓа биста на богот, додека во долниот дел е прикажан издвоено неговиот еректиран фалус (Т.XCVIII: 4; Т.XCIX: 1). Слично на ваквите тридимензионални објекти (нарекувани херми), се конструирале и идолите на богот Дионис (Т.XCIX: 4). Видовме дека двата богови биле често поврзувани, така што Хермес се прикажувал како го држи малиот Дионис - одразувајќи ја на тој начин посочената парадигма за „Стариот и младиот бог“ (Т.CVII: 3; Т.CVIII: 2).

Како што видвме, во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион (конкретно на локалитетот Плаошник во Охрид) е откриена една минијатурна бронзена „херма“, датирана во раноримскиот период (Т.CIX: 1).¹¹⁸⁹ Бистата оформена во нејзиниот горен дел прикажува голобрад маж со нагласен нос при што, поради отсуството на други обележја, е речиси невозможно да се одреди дали го претставувала Хермес, Дионис или пак некој трет митски лик. Сепак, во таа смисла може да биде интересен нагласениот нос (предолг и грбав) бидејќи на симболичко ниво кореспондира со еректираниот фалус оформен во долниот дел на хермата.¹¹⁹⁰ Оваа бронзена статуета е важна за нас поради релациите со гроздовидните приврзници од железното време и тоа на ниво на категориите „столбовидност“, односно „аксијалност“, а секако и „итифаличност“. Всушност, заедничко за тие два предмети е нивната „еректираност“ т. е. „исправеност“. Поаѓајќи од ова основно обележје, сметаме дека во овие компарации може да се внесе и една друга група наоди од езерскиот регион, која нè враќа малку наназад - во архајскиот период.

Во Гробот VI од некрополата кај Требениште е откриена рачка од бронзена патера обликувана во вид на гола машка фигура во стоечка положба, прикажана со брада и долга коса (Т.CIX: 3).¹¹⁹¹ Во подигнатите раце држи волути кои се чини како да излегуваат од неговата глава (можеби требало да асоцираат на рогови?). Со стапалата тој газир врз издвоената глава на Горгона која, во пропорциска смисла, е од него значително поголема. Интересно е што главата има прилично реален човечки изглед, без монструозните обележја својствени за овој лик (вообичаените заби-песјаци или змии), со исклучок на исплазениот јазик. Со овој наод може да се спореди и рачката на еден бокал (ојнохое), откриен во Гробот I во Требениште каде што повторно се среќаваме со гола машка фигура, и овој пат приспособена за вертикална рачка, овој пат свиена наназад (Т.CIX: 4).¹¹⁹² И покрај тоа, сметаме дека прикажаниот лик бил идејно замислен во исправена стоечка положба. За разлика од претходниот случај во кој машкиот лик има брада, веројатно како индикатор на неговата зрелост, во вториов случај ликот е голобрад - укажувајќи на неговата младост. Тој со своите подигнати раце ги држи опашките на два лава прикажани во лежечка положба, ориентирани бочно т. е. налево и надесно во однос на неговата глава. Во овој случај, стапалата на централната фигура газат врз комбиниран флорален мотив составен од четири волути, поделени во два симетрично поставени

¹¹⁸⁹ Кузман и Димитрова 2010, 81.

¹¹⁹⁰ За симболиката на носот: Чаусидис 2010b.

¹¹⁹¹ Filow 1927, 65-67 (no. 79); Ardjanliev et al. 2018, 261 (cat. no. 77).

¹¹⁹² Filow 1927, 59-61 (no. 72); Ardjanliev et al. 2018, 235 (cat. no. 16).

парови. Притоа, секој пар е составен од по една волута која е потенка, подолга и извиена на надвор, а другата е поширока, пократка и свиена навнатре. Од овие волути надолу се спушта палмета составена од седум листови. Сите посочени флорални елементи се распоредени, така што асоцираат на антропоморфно лице со очи, брада, нос и рогови. Сличен флорален мотив, но без голата машка фигура, е присутен на бронзената рачка од бокал пронајдена во Гробот X од истата некропола (Т.С. IX: 5).¹¹⁹³ Притоа, кај овој наод, флоралниот мотив има само две волути кои во средината на спиралата имаат точка, додека нивните одвиени краеве, ориентирани нагоре, завршуваат во форма на змиски глави (со назначени очи). Палметата што се спушта надолу е составена од девет заоблени ливчиња. Во триаголниот простор помеѓу двете волути и палметата се наоѓа точка (= нос) под која е поместено испакнато лачно ребро (уста). Речиси идентичен мотив се среќава и во основата на двете рачки на бронзената амфора депонирана во требенишкиот Гроб VIII (Т.С. IX: 6).¹¹⁹⁴ Кај последниве примероци, без исправената човечка фигура, комбинираниот флорален мотив во основата на рачките асоцира уште повеќе на човечки лик - со назначени очи, нос, па дури и уста и тоа во гримаса на насмевка. Доколку прифатиме дека навистина се работи за флорализиран човечки лик, тогаш тој би можел да се спореди со уште една глава на Горгона, присутна на бронзената хидрија од Гробот III (Т.С. IX: 2).¹¹⁹⁵ И во овој случај се работи за релјефна апликација поставена во основата на вертикална рачка, која на врвот завршува со два симетрични лава во лежечка положба. Поставеноста на Горгона е соодветна како кај рачката од патера пронајдена во Гробот VI (Т.С. IX: 3), со таа разлика што кај хидријата ја нема исправената машка фигура. Оваа глава на Горгона се разликува од претходната со помонструозниот изглед претставен преку следните елементи: разјапена уста од која се појавуваат остри песјаци; две мали рокчиња на челото; две змии со нагоре свиени протоми кои излегуваат од главата.

Опишаните рачки на ојнохосто од Гробот I, на хидријата од Гробот III и патерата од Гробот VI (сите од некополата кај Требениште) се датирани кон крајот на 6 век пр. н. е., додека откршената рачка од бокал од Гробот X и рачките од амфората од Гробот VIII потекнуваат од крајот на 6 или почетокот на 5 век пр. н. е. И покрај блиската хронолошка определба на сите примери, сметаме дека тие можат да се подредат на начин кој ќе ги означува четирите фази од иконографскиот развој на една митско-симболичка концепција. Тоа би бил средниот редослед:

- 1) Рачка од хидрија во Гроб III (Т.С. IX: 2) – глава на Горгона со гротескен лик, исплазен јазик, остри заби, рогови и змии // отсуство на исправена машка фигура над неа;
- 2) Рачка од патера во Гроб VI (Т.С. IX: 3) – глава на Горгона со почовечки лик, без рогови и змии // над неа исправена машка фигура со брада (и можеби рогови);

¹¹⁹³ Вулић 1933, 15, Сл. 23; Ardjanliev et al. 2018, 312 (cat. no. 190).

¹¹⁹⁴ Вулић 1932, 24, 25, Сл. 39–40; Ardjanliev et al. 2018, 292 (cat. no. 135).

¹¹⁹⁵ Filow 1927, 54–57 (no. 70); Ardjanliev et al. 2018, 245 (cat. no. 40).

3) Рачка од ојнохое во Гроб I (Т.СIX: 4) – комбиниран флорален мотив кој благо наликува на антропоморфен лик со брада и рогови // над него исправена машка фигура без брада и без рогови;

4) Рачка од бокал во Гроб X и рачки од амфора во Гроб VIII(Т.СIX: 5, 6) – комбиниран флорален мотив со поизразени антропоморфни лични обележја, со брада и со рогови во форма на змии //отсуство на исправена машка фигура над него.

Сметаме дека овие четири фази на претпоставениот иконографски развој кај бронзените рачки од Требениште може да се „преведат“ во митско-симболички наратив и тоа на следниот начин:

1) Примордијална, макрокосмичка и двополова Горгона која стои во основата на созданието;

2) Расчленување на примордијалното суштество на делумно обоготворената Горгона и нејзиниот машки партнер, кого веројатно самата таа го раѓа (на пример: Мајка Земја и Бог-Небо/Сонце);

3) Првородениот маж старее и се преселува во подземјето т. е. станува негов владетел (= Хтонски Бог), враќајќи се кон првобитното единство со Горгона. На неговото место доаѓа младиот син - наследник, веројатно зачат токму од односот на првородениот машки лик со примордијалната мајка;

4) Смрт на младиот наследник и негово преселување во подземјето, според примерот на татко му (= циклус на животот).

Во продолжение ќе се обидеме да го аргументираме предложениот иконографски развој и митско-симболички наратив со неколку поопширни согледувања и дополнителни примери.

Прва фаза

Почетната етапа од предложениот митолошки наратив кореспондира со симболичките анализи на останатите претстави на Горгона присутни на наодите од Требениште, особено на змијоногите и на крилестите Горгони од бронзените кратери во Гробовите I и VIII (детално обработени во претходната глава; види Т.LIX; Т.LX). Во конкретниот случај, како аналогича за предложената интерпретација на Горгонејонот поставен во основата на рачката (Т.СХ: 1, 2), може да се посочи една амфора откриена во Черветери во некогашна Етрурија (Т.СХ: 3, 4). Предметот е датиран околу 530 г. пр. н. е. и веројатно бил произведен во Атика, додека денес се чува во Музејот Лувр во Париз.¹¹⁹⁶ Во основата на двете рачки на садот се наоѓа гротескниот лик на Горгона - со исплазен јазик, остри песјаци, мустаки, брада и две змии кои излегуваат од нејзиното влакнесто лице. Од нејзиното теме „расте“ и се протега нагоре долж рачката континуиран флорален мотив составен од централно стебленце, бочно, од кое ритмично се редат гранчиња со

¹¹⁹⁶ *Cerveteri amphore 2017.*

бршленови лисја. Ваквиот мотив може да се изедначи со некакво „Космичко дрво“, кое што расте од отсечената глава на жртвуваното примодијално суштество кое стои во основата на созданието. Во овие случаи, тоа е зооантропоморфната и андрогина Горгона. На нејзината хтонска позиционираност, во корењата на дрвото, дополнително укажуваат двата гуштери кои се насликани лево и десно од нејзината глава, над змиите. Слична интерпретација на оваа слика е предложена и од страна на Н. Чаусидис.¹¹⁹⁷

Втора фаза

Во однос на втората слика, во која врз главата на Горгона стои исправен машки лик (Т.СXI: 1), како најблиска аналогија може да се наведе бронзената хидрија од Нови Пазар во денешна Србија (Т.СXI: 2).¹¹⁹⁸ Не треба да се исклучи можноста дека овој луксузен сад стигнал до Нови Пазар токму по стар трговски пат кој од југ минувал низ езерскиот регион, а потоа на север продолжувал по реката Дрим во внатрешноста на Балканот.¹¹⁹⁹ Овој пример се разликува од рачката на требенишката патера по тоа што претставената Горгона го има задржано својот гротескен изглед, а машката фигура над неа е голобрада. Истовремено, крај нозете на машкиот лик се наоѓаат два овни, а пак во подигнатите раце тој држи два лава. Според голобрадоста и присуството на лавовите, рачката на хидријата од Нови Пазар се доближува до рачката на требенишкото ојнохое од Гроб I. Најочигледната разлика во однос на неа, е фактот што ликот на Горгона, кај ојнохое, е заменет со флоралниот мотив што наликува на антропоморфен лик со брада и рогови (Т.СXII: 1). На вторава слика ќе се навратиме натаму, а тука продолжуваме со машкиот лик кој стои врз главата на Горгона.

Погоре предложивме дека оваа слика треба да се протолкува како расчленување на примордијалното суштество на два комплементарни ликови: „Мајката-Божица“ и нејзиниот машки партнер кој веројатно го раѓа самата таа. На ваквата митологема се осврнавме уште во третата глава на овој труд, при што посочивме неколку примери од митологијата кои го отсликуваат ваквиот концепт. Притоа, од „Теогонијата“ на Хесиод (8 - 7 век пр. н. е.), го посочовме дејствието за Земјата (Гаја) која прво го родила Небото (Уран), за потоа со него да го отпочне родословието на титаните, боговите и останатите митски суштества.¹²⁰⁰ Сличен концепт може да се препознае и во раните орфички традиции каде што Ноќта (Никс) го раѓа првиот (двополов) бог на светлината Фан/Ерос, со кого отпочнува лозата на боговите.¹²⁰¹ Тука, исто така, треба да се спомне и митот за фригиското двополово божество Агдист. Неговите машки гениталии биле кастрирани, по што останала само женската есенција - божицата Мајка Кибела. Притоа, од кастрираните гениталии израснало дрво чијшто плод довел до зачнувањето и раѓањето на младиот бог

¹¹⁹⁷ Чаусидис 2005, 229, 230, Г17: 2; Chausidis 2022, 554, 555 (G50: 8).

¹¹⁹⁸ Палавестра 1984, 55, Т. XVI; Бабиќ 2004, 155 (кат. бр. I: 3 - 15); *Novi Pazar hydria* 2020.

¹¹⁹⁹ За овој трговски пат види: Stibbe 2003, 97-98, Fig.62. Исто така види: Mano 1976.

¹²⁰⁰ Хесиод, *Теогонија*, 116-210 (според англискиот превод на Hugh G. Evelyn-White, 1914). Исто така види: Kerényi 1951, 18, 19; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 172-174; 790, 791.

¹²⁰¹ Kerényi 1951, 16-17; Christopoulos 2010. За сите различни верзии на орфичката теогонија: Meisner 2018.

Атис. Натаму во митот се раскажува за тоа како Агдист т. е. Кибела се заљубила во Атис и сакала да ја добие неговата наклоност. Кога му се покажала во својот божески раскош, Атис полудел и си ги кастрирал сопствените гениталии.¹²⁰² Меѓутоа, на сликата на Горгона врз чијашто глава стои машки лик, можеби најдиректно соодветствува митот за раѓањето на Хрисаор од вратот на Горгона Медуза (Т.СXI: 3). Сметаме дека овој мит претставува реминисценција на истата митологема од претходно опишаните примери. На небескиот и светол карактер на младиот Хрисаор би укажувало неговото име (Χρυσάωρ = χρυσός/златен + ὄωρ/меч) и фактот што негов брат близнак, роден од вратот на Медуза, е крилестиот коњ Пегаз (како летечко т. е. небеско суштество).¹²⁰³ Нивни татко, којшто ја оплодил Горгона Медуза, е морскиот бог Посејдон, што нè води до следната слика од оваа анализа.

Трета фаза

Третата етапа од погоре предложениот митолошки наратив би била застапена со бронзената рачка од ојнохое, депонирана во требенишкиот Гроб I. Како што видовме, таа е изведена во форма на гола и исправена фигура на млад маж, кој стои врз комбиниран флорален мотив што наликува на антропоморфен лик со брада и рогови (Т.СXII: 1). Соодветен аранжман може да се забележи и на една откритена рачка од патера откриена на архајската некропола кај Ајга во Централна Македонија (датирана околу 480 г. пр. н. е.) (Т.СXII: 2).¹²⁰⁴ Уште еден сличен примерок на рачка од патера, но со една многу важна разлика, е откриен во Севсовото светилиште во Олимпија на Пелопонез (датирана во раниот 5 век пр. н. е.) (Т.СXII: 3).¹²⁰⁵ Разликата се состои во тоа што, кај олимпискиот примерок, исправената човека фигура е женска - со гаќи и разголени дојки - за разлика од сите претходни случаи кај кои присутниот лик е машко. Овој редок пример може да се оправда со митот за раѓањето на божицата Атена од главата на врховниот небески бог Севс (Т.СXII: 5).¹²⁰⁶ Меѓутоа, индикативно е што во еден од најстарите илустрирани примери на овој мит, изведен во релјефна форма на еден керамички питос (од раниот 7 век пр. н. е. откриен на островот Тинос), наместо мажествениот Севс се наоѓа некаква женствена фигура со крилја (Т.СXII: 4).¹²⁰⁷ Можеби самиот мит за раѓањето на Атена од главата на Севс претрпел некаква родова трансформација низ вековите, како што претпоставуваме дека се случило и со иконографијата на нашите рачки од архајскиот период. На тоа би укажувал и фактот што Атена, како девствена божица на војната, е всушност и „најмажествена“ од сите божици во древногрчката митологија, додека пак небескиот татко Севс е во случајов „мајка“ на неговата ќерка.

¹²⁰² Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 11, 12; Чаусидис 2017, 258-260.

¹²⁰³ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 186-188, 602, 603, 913. Илустрација на раѓањето на Хрисаор од вратот на Горгона Медуза: Krauskopf & Dahlinger 1988, 313 (cat. no. 310a); *Medusa relief plaque* 2023.

¹²⁰⁴ Kottaridi 2013, 191.

¹²⁰⁵ Hatzl 2008, 121.

¹²⁰⁶ За ликовните претстави на раѓањето на Атена: Demargne 1984, 985-990.

¹²⁰⁷ Demargne 1984, 988 (cat. no. 360); Чаусидис 2017, 345.

На архајската бронзена хидрија од колекцијата „Божков“ (Бугарија) може да се забележи истовременото присуство и на машка и на женска фигура - обете поставени врз комбиниран флорален мотив со антропоморфни белези (Т.СХІІІ: 1). Се работи за една од хоризонталните рачки на садот која ја сочинуваат токму двете посочени фигури. Тие се комбинирани согласно принципите на латералната симетрија при што се допираат со темињата на своите глави, односно шапките (полоси) што се на нив наденати. Другата (исто така хоризонтална) рачка на хидријата е изведена со спојувањето на две машки фигури (Т.СХІІІ: 2). Разликата меѓу нив се состои во тоа што едната фигура има шапка (полос), а другата – лента врзана околу челото (тенија). Покрај тоа, оној со шапката носи и некаков ѓердан околу вратот (амулет?). Според Т. Шалганова, мајсторот намерно ја нагласил разликата помеѓу двата пара фигури и помеѓу ликовите што нив ги сочинуваат. Таа смета дека иконографијата на оваа хидрија отсликува *„иницијацииска идеологија под патронажа на Артемида - Господарката на животните“*. Авторката натаму објаснува дека: *„самата хидрија е знак на граница меѓу културата и природата, затоа што функцијата на овој производ на културата е да ја обликува, структурира и ограничува, и мобилизира аморфната и постојано подвижна природна супстанција.“* Притоа, *„подвижната природна супстанција“*, односно течноста која се наоѓала во хидријата, исто така може да биде сфатена и како лиминален симбол на трансформацијата: *„Водата/миењето во старогрчкиот ритуал симболично го означува преминот меѓу внатре и надвор, меѓу човечкото и животинското, меѓу животот и смртта, границите меѓу светиот и несветиот простор, меѓу светите и несветите временски периоди.“*¹²⁰⁸ За нас е интересно што уште една хоризонтална рачка од бронзена хидрија, составена од две голи машки фигури, е откриена во околината на Лерин во Линкестида - соседна област на исток од нашиот езерски регион. И во овој случај тие се допираат со темињата и стојат врз комбинирани флорални мотиви (Т.СХІІІ: 3).¹²⁰⁹

Доколку прифатиме дека комбинираниот флорален мотив врз кој стојат посочените човечки фигури навистина има антропоморфни белези, тогаш тој може да се смета за фитоморфизирана и маскулинизирана варијанта на Горгона која пред тоа стоела на истото место (спореди Т.СІХ: 4, 5, 6 со 2, 3). Во четвртата глава на овој труд видовме дека „Мајката-Божица“ во македонската културна сфера, но и пошироко, влегува во процес на фитоморфизација т. е. може да се прикажува во вид на растителен мотив со антропоморфни контури. Од друга страна, присуството на брада, застапена кај комбинираниот флорален мотив преку превртената палмета, може да се толкува како акцентирање на машкиот аспект на примордијалната Горгона. Истовремено, тоа може да се третира и како индикатор за нејзината постепена маскулинизација и трансформација во некаков машки бог на хтонските предели (земја, подземје, земски води). Причините за таквиот процес би можеле да се бараат во силните тенденции на патријархализација на општеството и воопшто на целата култура кај раноантичките заедници од Балканскиот

¹²⁰⁸ Шалганова 2012.

¹²⁰⁹ Шалганова 2012, 40; *Florina hydria handle* 2023.

Полуостров. Притоа, вообичаено и како по правило, машките хтонски богови се карактеризираат со зооморфност (на пример рогови) и со одредена фитоморфност (на пример коса, брада и мустаки проткаени со растенија или преобликувани во нив). Првиот аспект може да се поткрепи со повеќе антички наоди од територијата на Македонија, изведени во форма на хтонски божества со рогови: фајансна глава на Ахелој од Архонтико кај Пела (6 век пр. н. е.) (Т.СХVI: 1);¹²¹⁰ бронзена глава на Дионис Таурос од Јаболце кај Скопје (1 век пр. н. е.) (Т.СХVI: 2),¹²¹¹ и релјефна претстава на Плутон/Хад со рогови од Ајани (2 век н. е.) (Т.СХVI: 5).¹²¹² Фитоморфизацијата на машкиот застапник на хтонските предели е пак добро документиран феномен со долг хронолошки опсег во повеќе култури ширум светот.¹²¹³ Во древнобалканските митологии од античката епоха, двете обележја можат да се поврзат со разните божества и духови на природата, шумите и пасиштата, како што се Пан, Сатирите и Силените (Т.СХVI: 3, 4).

Согледани заедно, фитоморфниот човечки лик долу и исправената машка фигура над него, би можеле да ја одразуваат идејата за „стариот и младиот бог“ на која се осврнавме во претходното поглавје. Ваквата концепција е транспарентно претставена на една бронзена рачка која се чува во Националниот музеј во Неапол, а веројатно потекнува од Помпеја (1 век н. е.) (Т.СХIV: 1). Во нејзиниот горен дел е прикажана сточека фигура на младиот фригиски бог Атис, со откриени гениталии, како стои врз главата на зрел машки лик со бујна брада и коса - можеби богот Сабазиј (вообичаено толкуван како некоја комбинација на Севс и Дионис).¹²¹⁴ Во оваа насока е исто така интересен еден бронзен штитник за коњска глава од римско време, откриен кај Страубинг во Долна Баварија (2 - 3 век н. е.) (Т.СХIV: 2). На неговата централна плочка е прикажана стоечката фигура на богот Марс, голобрад и гол, но тешко вооружен (копје, меч, штит, шлем). Над неговата глава се наоѓа птица, при што самиот е застапат врз брадеста глава на хибриден машки лик составен од горната половина на човек и нозе преобразени во змијовидни суштества.¹²¹⁵ Ваквиот аранжман се чини дека има космолошка симболика, така што птицата треба да се изедначи со небото, композитниот машки лик - со хтонските предели, додека исправениот Марс - со Космичката оска. Всушност, италскиот бог на војната е уште еден типичен претставник на „итифаличкиот бог“, на што укажува неговата „потентност“ и обредното славење на почетокот од пролетта.¹²¹⁶

Аксијални митски слики на чие дно се наоѓа некакво хтонско божество или суштество, а над него се издигнува друго божество изедначено со Космичката оска и Космичкиот фалус, може да се забележат во повеќе културни средини на Евроазија - од предисторијата до средниот век. На пример, таквата концепција може да се препознае кај бронзените луристански стандарди од Иран, датирани во доцното бронзено и раното

¹²¹⁰ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 358, 359.

¹²¹¹ Битракова-Грозданова 1999, 100-121.

¹²¹² Chatzinikolaou 2010, 208, 209 (Fig. 22a-b).

¹²¹³ Чаусидис 2005, 231-240.

¹²¹⁴ Vermaseren 1978, 27 (no. 69), Pl. XXIV.

¹²¹⁵ Simon & Bauchhenss 1984, 565 (cat. no. 478h); *Straubing Mars* 2014.

¹²¹⁶ Чаусидис 2017, 260.

железно време (Т.СХІV: 4), како и кај минијатурните и кај монументалните идоли на словенските и на балтичките популации од Источна Европа во раниот среден век (Т.СХІV: 3, 5). Се чини дека врз овој концепт се наталожила и христијанската слика за Распетието на Исус Христос на ридот Голгота, во чија внатрешност се наоѓал черепот на првиот човек Адам (Т.СХІV: 6).¹²¹⁷ Последниов пример продолжил да егзистира и во народната култура на Македонија сè до 20 век, развивајќи се и користејќи се паралелно со слични митски слики со поизразен пагански предзнак. Тоа може да се види на две свадбарски знамиња од селото Битово во Поречкиот Регион (околу 70 километри северно од езерскиот регион), фотографирани во 1932 година од страна на Јозеф Обрембски (Т.СХV: 1).¹²¹⁸ На фотографијата се гледаат четворица мажи кои држат две свадбарски знамиња со исклучително интересна и комплексна иконографија. На едното, меѓу останатото, се наоѓа Христовиот крст поставен над скелетот на Адам (Т.СХV: 2), додека на второто се наоѓа вертикален аранжман составен од три ликовни елементи: хибридно животно (= хтонски змеј) врз кое стои крилеста антропоморфна фигура (= ангел, космички медијатор), а над неговата глава - кружен мотив со назабен раб (=сонце/небо) (Т.СХV: 3). Оваа слика, во „збиена“ форма, може да се види на зодијакот насликан во Лесновскиот манастир кај Пробиштип (14 век) и тоа претставена во вид на гол крилест човек кој јава змеј и со рацете го држи персонализираниот сончев диск (Т.СХV: 4).¹²¹⁹ Прикажувањето на хтонскиот змеј, цин или бог, во основата на Космичката оска, би можела истовремено да го означува и жртвувањето на овие митски ликови со цел, нивното тело и нивната животна енергија да бидат инвестирани во создавањето на новиот космички поредок. Во рамките на една таква интерпретација, младиот машки бог прикажан над нивната глава би можел да го означува митскиот лик кој го убива стариот хтонски бог, цин или змеј, за потоа да го создаде светот од неговите делови или во најмала рака, неговата исечена глава да ја употреби како темел за потпирање на оваа новосоздадена космичка градба.¹²²⁰

Од сето она што го претставивме погоре, сметаме дека постојат доволно аргументи врз основа на кои исправениот машки лик од архајските бронзени рачки може да се интерпретира како приказ на младиот итифалички бог, изедначен со Космичката оска, кој (одново) ја создава вселената и/или го воспоставува во неа редот т. е. поредокот. Притоа, комбинираниот флорален мотив со антропоморфни белези поставен во основата на рачките треба да се интерпретира како претстава на стариот хтонски бог, веројатно сфатен како предок на младиот бог што се издига над него и го застапува „стариот свет“. Во рамките на оваа интерпретација може повторно да се разгледа и претходно споменатата бронзена скулптура на младиот сатир од Стоби (2 век пр. н. е.) кој, како што видовме, исто така стои врз брадестиот и крилест Силен. Но, во овој случај, вториов е мултиплициран во

¹²¹⁷ За сите овие примери: Chausidis 2022, 547-558. Претстави на „Христовото распятие“ од Охридската галерија на икони: Georgievski 1999, 33, 34 (cat. no. 9), 55, 56 (cat. no 20).

¹²¹⁸ *Obrebski MS 599*; Јоновски и Поповски 2020, 14, 15 (Сл. 11). Ја искористуваме оваа можност да ѝ се благодариме на колешката етнолог Душица Брачиќ за дискусиите околу овие свадбарски знамиња.

¹²¹⁹ За претставата на Зодијакот во Лесновскиот манастир: Тутковски 2010.

¹²²⁰ Чаусидис 2005, 261-272; Chausidis 2022, 332-335, 547-558.

вид на четири засебни бисти, вклопени во ногарките на постаментот врз кој е тој поставен (Т.СI: 2, 3).

Четврта фаза

Последната, четврта етапа во иконографскиот и митско-симболички развој на архајските рачки за садови од Требениште е застапена со два примероци - откритата рачка од бокал од Гробот X (Т.СXVII: 1) и рачките од амфората од Гробот VIII (Т.СXVII: 2, 3) (сите датирани кон крајот на 6 или почетокот на 5 век пр. н. е.). Кај овие примероци отсуствува исправената машка фигура со младешки белези. Тука е присутен само комбинираниот флорален мотив со две волути и превртена палмета, којшто во овие случаи има уште поизразени антропоморфни асоцијации (очи, нос, насмевка, брада). Притоа, двете нагоре свиени волути, претходно интерпретирани како рогови, во овој случај добиле форма на змиски глави (со назначени очи). Поради овој елемент, претпоставениот антропоморфен лик може да се толкува како комбинација на Горгонејоните од првата и втората фаза и комбинираниот флорален мотив од третата фаза. Отсуството на исправената машка фигура („родена“ во втората фаза), може да се толкува како негова „смрт“ во четвртата фаза, односно, негово преселување во подземјето и соединување со своите родители - „Големата Мајка“ и „Стариот хтонски бог“. Со тоа се заклучува циклусот на „Богот кој умира и повторно се раѓа“.

Се чини дека оваа последна фаза од предложениот иконографски и митско-симболички наратив, воспоставен во архајскиот период, ќе биде најчесто репродуцирана во следните фази на антиката. Во гробницата на македонскиот крал Филип II во Ајга (4 век пр. н. е.) е откриен сребрен сад на кој е аплициран ликот на брадестиот Силен со животински уши и рокчиња на главата (Т.СXVI: 4).¹²²¹ Тој носи нешто налик на капа со спирални и со бочни завршетоци, што овој лик го доближува до претходно обработениот комбиниран флорален мотив со антропоморфни белези. Во истата гробница е откриен и бронзен фенер (или кадилница?) на кој е аплициран сличен машки лик кој, овој пат, наместо „капата“ од претходниот пример има свиени рогови (можеби претстава на Сатир или на богот Пан) (Т.СXVI: 3).¹²²²

Во оваа прилика треба да се споменат двата бронзени сада од типот олпе, пронајдени во нашиот езерски регион, и тоа во Црвејнца и Требенишко Кале во близина на Охрид (3 - 2 век пр. н. е.). Кај долниот крај од рачката на садот од Црвејнца се наоѓа „амблем“ со ликот на Дионис (Т.СXVII: 5), додека кај примерокот од Требенишко Кале на истото место е прикажан Силен (Т.СXVII: 4).¹²²³ Лицето на првиот е голобrado, на челото носи лента, а во косата се назираат две мали рокчиња. Лево и десно од неговиот младешки лик се изведени растителни мотиви. Лицето на Силен, пак, е прикажано типично - со брада која укажува на неговата одмината возраст. На врвот од двете рачки се изведени

¹²²¹ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 52 (Figs. 69, 70); Kottaridi 2013, 246.

¹²²² Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 51 (Fig. 67); Kottaridi 2013, 238, 239.

¹²²³ Битракова-Грозданова 1999, 256-283; Битракова-Грозданова 2017, 315-336.

симетрични протоми на птици со долги вратови (водни птици, веројатно лебеди), за кои претходно укажавме дека симболички може да се третираат како „космички медијатори“, а главно се поврзуваат со култот на Аполон. Во однос на иконографијата на овие садови, В. Битракова-Грозданова смета дека „илустрациите на рачките (двата лебеда и амблемот)“ очевидно треба да се поврзат со Аполон и Дионис како „две божества чија улога е религиозно комплементарна, односно божества кои имаат и соларен и хтонски симболизам“. Во однос на причината за приложувањето на овие садови во гробови, авторката го дава следното образложение: „Фигуралните претстави на садовите укажуваат од една страна на вечната младост споредувана со Аполон, а од друга страна Дионис – богот на мистериите и на виното го врзуваат со вечноста и со подземјето, барајќи потврда за бесмртноста.“¹²²⁴ Надоврзувајќи се на овие толкувања, би можеле да констатираме дека и во овој случај се работи за уште една варијанта на митската парадигма за „Стариот и младиот бог“, составена од двете хипостазии на „Богот кој умира и повторно се раѓа“.

Двете посочени хипостазии се присутни и на една бронзена апликација откриена кај Долно Селце, западно од Охридското Езеро, датирана во 3 век пр. н. е. (Т.СХVIII: 1).¹²²⁵ Се работи за предмет кој, сосем извесно, бил наменет за дополнување на некој метален сад, и тоа во основата на неговата рачка. На апликацијата е изведена претстава на младиот крилест бог Ерос, со откриени гениталии. Тој се потпира на столб на чијшто врв се наоѓа издвоената глава на ќелав и брадест машки лик - веројатно Силен. Речиси идентична апликација, но со нешто послаб занаетчиски квалитет, е откриена во Лерин - во соседна Линкестида (Т.СХVIII: 2).¹²²⁶ Поради недостигот на јасни детали, во овој случај не сме во можност да го идентификуваме предметот поставен на врвот од столбот. Доколку прифатиме дека кај примерокот од Долно Селце главата на столбот навистина го претставува Силен, тогаш целата сцена би можела да се класифицира во категоријата „Ерос со театарска маска“ која се појавува во хеленистичкиот период (Т.СХVIII: 3).¹²²⁷ Според В. Деона: „Дионизиската тема на Ерос со маската на Силен има погребно значење и е поврзана со мистеријата на Бахус“. Притоа, двата лика имаат комплементарно значење: младиот Ерос ја застапува радоста на животот, додека издвоената старечка глава на Силен фигурира како застрашувачки симбол на смртта.¹²²⁸ Сметаме дека во оформувањето на оваа слика не треба да се исклучи можното влијаније на некои порани сцени од класичниот период. Тука мислиме на оние ликовни композиции во кои Ерос е прикажан покрај столбовидна херма со брадеста машка биста (и вообичаениот еректиран фалус) која можеби го претставува неговиот татко Хермес

¹²²⁴ Битракова-Грозданова 1999, 274-277; Битракова-Грозданова 2017, 321, 322.

¹²²⁵ *Eros Selcë 2004*.

¹²²⁶ Akamati-Lilibaki & Akamatis 2006, 35.

¹²²⁷ За сцените на „Ерос со театарска маска“: Hermay & Cassimatis & Vollkommer 1986, 913 (cat. nos. 743-747).

¹²²⁸ Deonna 1916.

(Т.СХVIII: 5).¹²²⁹ Во овие компарации може да се вклучат и сличните претстави на Афродита, мајката на Ерос, застаната до итифаличка херма (Т.СХVIII: 4).¹²³⁰ Интересно е да се спомне дека во Светилиштето на Мајката на Боговите и на Афродита во Пела се откриени голем број теракотни фигури од локално производство, меѓу кои и претстави на Ерос потпрен на столб или на херма, датирани во 2 век пр. н. е. (Т.СХVIII: 6, 7).¹²³¹ Во секој случај, доколку прифатиме дека сцената присутна на апликацијата од Долно Селце навистина има подлабока симболика, тогаш таа би можела да се толкува како метафора на победата на младиот машки бог на љубовта, над стариот машки бог на смртта кој е жртвуван на Космичкиот столб. Во овој случај, Ерос и Силен, всушност, би биле двете лица на „Богот кој умира и повторно се раѓа“.

Се претпоставува дека дел од наодите презентирани во ова поглавје, вклучително и бронзените садови од Требениште, се всушност произведени на друго место. Тоа повторно го актуализира прашањето дали нивната иконографија ја одразува митологијата на производителите или на купувачите, па оттаму дали тие можат да се земат како предмет на анализа и аргументи во истражувањето и реконструкцијата на локалните верувања во средините каде се откриени. Сметаме дека овие предмети, заедно со претставените аналогии, укажуваат на митско-симболички систем којшто во основа го споделувале повеќе народи во Источниот Медитеран и во Евроазија. Всушност, истиот се чини дека содржи и одредена архетипска компонента, која во конкретниот случај се базира на тројството „мајка - татко - син“ (како основна семејна и општествена структура на патријархалните заедници). Па така, и доколку предметите биле оригинално конципирани според митологијата на производителите, сметаме дека нивната иконографија резонирана на свесно или потсвесно ниво со сличните верувања на купувачите - на што веројатно се должи и нивниот успешен трговски пласман. Секако, треба да се напомене дека по прифаќањето во новата средина, производите второстепено влијаеле врз понатамошниот развој на локалните митско-симболички концепти и начинот на кои тие се манифестирале во ликовниот медиум. Па така, во продолжение ќе се осврнеме на неколку конкретни машки божества коишто биле почитувани во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во времето на антиката, а во чие физиомирање веројатно влијаеле и постарите („безимени“) традиции на железното време и архајскиот период.

¹²²⁹ За сцените на „Ерос со херма“: Hermary & Cassimatis & Vollkommer 1986, 887, 888 (cat. nos. 449-453).

¹²³⁰ Delivorrias & Berger-Doer & Kossatz-Deissmann 1984, 86 (cat. no. 773).

¹²³¹ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 170.

1. 2. 3. Конкретни машки божества во езерскиот регион во времето на антиката

Врз основа на материјалните остатоци од античкиот период кои се досега откриени во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион можат да се издвојат неколку јасно определени машки божества кои на еден или друг начин се поврзани со некој аспект или обележје на „итифаличкиот бог“. Во наредните пасуси ќе ги разгледаме еден по еден, по азбучен редослед. Пред да започнеме, треба да се напомене дека наодите поврзани со долупретставените теоними главно потекнуваат од хеленистичкиот и римскиот период, односно од времето што ја претставува горната хронолошка граница на нашето истражување. Оттука, не смее да се исклучи можноста дека наведените божества во претходните периоди имале свои локални теоними кои, во наредните векови, ќе бидат асимилирани во глобалното културно (и религиско) милје на античкиот медитерански свет.

Арес

Богот на војната Арес е патрон на машките војни и застапник на машката витална сила, кој се славел на почетокот на пролетта, односно со настапувањето на плодоносниот период од годината. Всушност, видовме дека и во Античка Македонија, ритуалот на симболичко прочистување на војската се одржувал во месецот Ксандикос, кој делумно се совпаѓа со нашите март и април.¹²³² Па дури и името кое денес го користиме за месецот март потекнува од името на римскиот бог на војната Марс.¹²³³ Симболичката поврзаност помеѓу боговите на војната и итифаличноста е дополнително акцентирана преку потсвесното симболичко изедначување на потентниот фалус со издолжените и остри форми на офанзивното оружје (бодеж, меч, копје, стрела). Истовремено, војничката агресивност и темперамент можат да се изедначат и со љубовниот жар, односно еротската возбуда.¹²³⁴ Во нашиот езерски регион, името на богот Арес е забележано на еден вотивен натпис од Плаошник во Охрид, датиран во 2 век н. е. Натписот бил изведен на конкавна правоаголна плоча од бреча, откриена во темелите на трибродната ранохристијанска базилика. Текстот на плочата гласи: „ΘΕΟΝ ΑΡΕΑ ΔΑΣΣΑΡΗΤΙΟΙ“ („На богот Арес, од Дасаретите“) (Т.СХΙХ: 1).¹²³⁵

¹²³² За почитувањето на Арес и неговите локални варијанти во Македонија: Проева 2014, 97-102. За месеците во античкиот македонски календар и нивната поврзаност со различни божества: Ковачева 2016, 125-135.

¹²³³ За месеците во стариот римски календар и нивната поврзаност со различни божества: Ковачева 2016, 150-156.

¹²³⁴ Чаусидис 2008d, 8-15.

¹²³⁵ Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 98, 99 (кат. бр. 3)

Дионис

Богот на екстазата Дионис е еден од најсоодветните кандидати за идентификување со „итифаличкиот бог“. Тој бил тесно поврзан со сферите на плодноста, дивината и изменетите нивоа на свеста, патрон на алкохолните пијалаци и на музиката. Дионис може да се јави и во форма на зрел маж, но и на младо момче, во основа на што стои неговата способност за препородување. Во орфичките традиции, тој е прорекуваниот наследник на кралот на боговите Севс.

Дионис бил едно од најпочитуваните божества во Античка Македонија,¹²³⁶ но исто така и во езерскиот регион. Неговото име е испишано на плоча од сив варовник откриена при ископувањата под и околу црквата Св. Пантелејмон на Плаошник во Охрид. Натписот е оштетен од левата страна, но може да се распознае следниот текст: „ΘΕΟΝ ΔΙΟΝ[ΥΣΟΝ] ΔΑССΑΡΗΤ[ΙΟΥ]“ („На богот Дионис, од Дасаретите“) (Т.СХІХ: 2). И овој вотивен натпис се датира во 2 век н. е.¹²³⁷ Освен овој натпис, во Охрид е откриена и една релјефна камена плоча која експлицитно го прикажува богот Дионис при една од неговите познати процесии (Т.СХХ: 1). На плочата, датирана во доцнохеленистичкиот или раноримскиот период (1 век пр. н. е. - 2 век н. е.), се изведени четири човечки фигури од кои првата од лево прикажува жена облечена во долг хитон со откриена лева дојка. Во десната рака таа држи некаков стап кој го потпира на рамото (веројатно тирс или овчарски стап), додека во левата - предмет кој наликува на грозд или театарска маска. Голата машка фигура застаната десно од неа го претставува богот Дионис. Тој во подигнатата десна рака држи грозд, а во спуштената лева рака - некаков издолжен и кривулест елемент кој може да се идентификува како змија. Од десната страна Дионис го следи гол Сатир, прикажан во динамична поза (од или танц?), кој во подигнатата десна рака држи сад од типот кантарос од кој излева (врз Дионис?) некаква течност, најверојатно вино. Преку неговата спуштена лева рака е префрлена кожа (можеби од пантер?), која е прицврстена т. е. врзана околу неговиот врат. И четвртата фигура, којашто ја комплетира оваа процесија прикажува жена, облечена во долг хитон, која свири на двоен дувачки инструмент (аулос).¹²³⁸

Уште една релјефна претстава на Дионис е откриена во соседниот Преспански Регион (Т.СХХ: 2). Се работи за мошне еродирана камена плоча, откриена случајно во околината на селото Козјак која, според стилските и иконографските аналогии, најверојатно датира од римскиот период. Богот е претставен во стоечка поза. Во левата рака држи издолжен вертикален предмет, најверојатно тирс, а пак во десната рака - помал заоблен предмет, најверојатно чаша или некаков друг сад. Покрај неговата десна нога се наоѓа животно, веројатно пантер прикажан во полулежечка положба, чијашто глава е свртена кон Дионис - се чини со намера да пие од понудениот сад. Лево и десно од главата

¹²³⁶ За култот на Дионис и неговите локални варијанти во античка Македонија: Проева 2014, 102-114.

¹²³⁷ Битракова-Грозданова 1970, 161; Битракова-Грозданова 1999, 18; Битракова-Грозданова 2017, 339, 406, 407, 411 (Сл. 2); Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 64-66 (Сл. 16).

¹²³⁸ Битракова-Грозданова 1999, 18-26, 46 (сл. 1); Битракова-Грозданова 2017, 241-243, 246 (сл. 4), 340-342, 351 (сл. 1).

на Дионис се назираат некакви листовидни орнаменти - можеби на винова лоза или бршлен.¹²³⁹

Ерос

Популарниот бог на љубовниот копнеж Ерос, најчесто замислуван како младо момче со крилја, претставува парадигматичен пример на архетипската слика за „Божеското дете“. Во суштина, тој ја симболизира креативната и генеративна сила во универзумот. Во раната орфичка традиција, тој се смета за првороден бог - златокрил, светол и двополов, произлезен од Космичкото јајце што го снесла неговата црнокрила мајка Никс (Ноќта). Во класичната древногрчка митологија, тој бил син на „птичјата“ божица на љубовта Афродита, а татко му е патувачкиот бог Хермес или богот на војната Арес - обајцата застапници на виталната машка енергија.¹²⁴⁰

Во нашиот езерски регион е застапен преку веќе споменатата негова претстава од бронзената апликација откриена кај Долно Селце (3 век пр. н. е.) (Т.СХХI: 1).¹²⁴¹ Од истиот локалитет потекнува и златна обетка составена од неколку композитни елементи, меѓу кои и фигура на крилестиот Ерос (Т.СХХI: 4).¹²⁴² Поголем број обетки со претстава на Ерос се откриени и на охридските локалитети од хеленистичкиот период (4 - 1 век пр. н. е.) (Т.СХХI: 3).¹²⁴³ Од нешто постаро време (5 век пр. н. е.) потекнува еден сребрен прстен од Гробот 149 на островот Голем Град во Преспанското Езеро, на чијашто овална глава е врежана антропоморфна фигура исполнета со позлата. Според В. Битракова-Грозданова, се работи за приказ на Ерос (Т.СХХI: 2).¹²⁴⁴

Севс

Небескиот крал на боговите има разни иконографски варијанти и учествува во бројни митски наративи кои истовремено го олицетворуваат и аспектот на „Божескиот татко“ и на „Божеското дете“.¹²⁴⁵ На неговата особена важност за Дасаретите, кои го населувале езерскиот регион, укажува фактот што тие одлучиле да го стават неговиот лик на монетите што ги ковале во текот на 2 век пр. н. е. Во конкретниот случај, се работи за профилен приказ на главата на брадестиот Севс, и тоа со овнешки рогови („Севс Амон“) (Т.СХХII: 1).¹²⁴⁶

Почитувањето на Севс во Охридскиот Регион продолжило и во следниот римски период, за што сведочи и еден натпис од Плаошник, датиран кон крајот на 1 или

¹²³⁹ Ефтимовски 2017, 41-43, Т.7.

¹²⁴⁰ Kerényi 1951, 16-19; Jung & Kerényi 2002, 64-67; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 283-285.

¹²⁴¹ *Eros Selcë 2004*.

¹²⁴² Korkuti 1971b, ill. no. 47; Secka 1988, 376 (cat. no. 289).

¹²⁴³ Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 42 (кат. бр. XXVI); Кузман и Димитрова 2010, 65; Кузман и Почуча Кузман 2014, 160 (кат. бр. 226), 162, 163 (кат. бр. 228), 210 (кат. бр. 289), 214 (кат. бр. 294), 221 (кат. бр. 304), 226 (кат. бр. 310), 280-284 (кат. бр. 387-395); Арцанлиев 2013, 125.

¹²⁴⁴ Битракова-Грозданова 2011, 173, 174 (Н-56), 275, 276.

¹²⁴⁵ Cook 1914; Kerényi 1951, 91-117; Burkert 1985, 125-131; Jung & Kerényi 2002, 70-79; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 291-298.

¹²⁴⁶ Арцанлиев 2018.

почетокот на 2 век н. е. Се работи за фрагментирана камена плоча со натпис кој С. Бабамова и К. Кузман-Додевска го читаат на следниов начин: „ - - - - *посвети пет статуи овенчани со златен венец и во порфир, на - - - пратеник кај императорот Трајан - - -, прв и единствен, добротвор, поради неговата доблест и благонаклонетоста кон нив во храмот на Севс Ослободителот.*“ Овој натпис укажува на можноста дека во античкиот Лихнид постоел храм или светилиште посветено на Севс Ослободителот (Ελευθερίου Διός / Zeus Eleutherios).¹²⁴⁷ Меѓу епиграфските споменици од Охридско-Струшкиот Регион се среќава и името на Севсовиот римски пандан, Јупитер, во две конкретни варијанти: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) и Iovi Optimo Capitolino.¹²⁴⁸

Во овој контекст треба уште еднаш да се спомне малата бронзена фигурина од Плаошник во Охрид, датирана во раноримскиот период, за која се претпоставува дека го прикажува грабнувањето на Ганимед од страна на Севс (Т.СХХII: 2).¹²⁴⁹

На крајот, треба да се спомне и фрагментираното мермерно торзо откриено во колективната војничка Гробница 1 на локалитетот Горна Porta во Охрид (Т.СХХII: 3).¹²⁵⁰ Се работи за торзо на машки лик со разголено торзо преку чиешто лево рамо е префрлена наметка. Во делумно зачуваната лева рака, свиена и доближана до градите, тој држи некаков сферичен предмет. Врз основа на последниов елемент би можело да се изнесе претпоставка дека се работи за приказ на Севс кој во раката ја држи небеската сфера (Т.СХХII: 5). Имајќи предвид дека гробницата е датирана во доцниот архајски период (ран 5 век пр. н. е.), ова би можела да биде едната од најраните мермерни претстави на Севс откриени во овој дел од Балканот. Според втората опција, би се работело за подоцнежна скулптура која се нашла во гробницата како резултат на некакво секундарно нарушување на нејзината автентична состојба. Всушност, иконографскиот тип во кој Небескиот Татко со раката држи сферичен предмет вообичаено се смета за римски новитет (Т.СХХII: 5).¹²⁵¹ Доколку сепак ја прифатиме првата можност дека скулптурата е изворно архајска, интересно е што во истата гробница е откриен и бронзен шлем со овнешки глави на парагнатиците (Т.СХХII: 4).¹²⁵² Ова е важно затоа што овенот се смета за еден од главните зооморфни атрибути на Севс. Нивната врска е илустрирана и преку варијантата на Севс со овнешки рогови (Севс - Амон) претставена на монетите на Дасаретите од подоцнежниот хеленистички период (Т.СХХII: 1).¹²⁵³

¹²⁴⁷ Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 62-65, 102, 103 (кат. бр. 10).

¹²⁴⁸ Битракова-Грозданова 1999, 40-43; Битракова-Грозданова 2017, 347; Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 64, 65.

¹²⁴⁹ Кузман и Димитрова 2010, 80.

¹²⁵⁰ Kuzman 2018, 215, 220 (Pl. III: 24).

¹²⁵¹ Cook 1914, 41-56.

¹²⁵² За шлемот: Кузман и Димитрова 2010, 40; Кузман 2013b, 453 (Сл. 33); Kuzman 2018, 219-221, Pl.III: 1, 1a; Guštin & Kuzman 2021.

¹²⁵³ За монетите на Дасаретите: Арцанлиев 2018.

Пан

Видовме во претходните поглавја дека пасторалниот бог Пан е една од најпарадигматичните пројави на митскиот концепт на „итифаличкиот бог“. Во класичната старогрчка митологија тој вообичаено се сметал за син на Хермес и на некоја шумска нимфа - ќерка на Дриоп („човек-даб“). Меѓутоа, поради етимологијата на неговото име (*Πάν*- во буквално значи „Сé“/„Сето“), овој митски лик добил и одредена космолошка димензија - како персонификација на сето постоење, односно на сиот физички свет.¹²⁵⁴

Најстар наод од езерскиот регион кој индиректно може да се поврзе со Пан е црнолакираниот кантарос од Гробот 17 во некрополата „Три Челјусти - Вртуљка“ кај Требениште (крај на 4 или почеток на 3 век пр. н. е.) (Т.СХХIII: 4).¹²⁵⁵ На неговиот врат, под брановидниот орнамент (веројатно стилизирана лоза), се протега натписот ΠΑΝΟΣ, обете насликани со светла боја. Врската на Панос со митскиот Пан, како генитивна форма на неговото име, е предложена од страна на П. Кузман, кој смета дека натписот „најверојатно ја симболизира идолатриската наклоност кон богот Пан“.¹²⁵⁶ Но, притоа, не треба да се исклучи можноста дека се работи за потпис на сопственикот на садот, чиешто име е изведено од истиот корен како теонимот Пан. Сепак, присуството на орнаментот во форма на лоза го доближува овој сад до Дионизиската култна сфера, на која припаѓал и погоре споменатиот бог. Во секој случај, експлицитно споменување на Пан во несомнен религиски контекст имаме на еден фрагментиран мермерен споменик од Плаошник во Охрид, датиран во 2 век н. е. Во неговото вдлабнато релјефно поле е изведена претстава на јарец и на Пановата сирина, додека на долната рамка стои натписот: „ΤΟ ΠΑΝΙ ΠΑ---“ („На Пан, Па---“) (Т.СХХIII: 1).¹²⁵⁷

Како евентуален дополнителен импулс врз популаризацијата на Пан во нашиот езерски регион, може да се посочат монетите на македонскиот крал Антигон II Гонат (277 - 239 г. пр. н. е.). Кај некои нивни варијанти се наоѓа неговиот лик прикажан во профил, или пак целата фигура при чинот на подигнување воен трофеј (Т.СХХIII: 2).¹²⁵⁸ Вакви монети во езерскиот регион се откриени на Самоиловата тврдина во Охрид и како дел од оставата кај Хија е Корбит.¹²⁵⁹

Со култот кон Пан може да се поврзе и една бронзена фигурина од Требенишко Кале, која прикажува хибриден зооантропоморфен лик во вид на жена со козји нозе, акцентирани дојки, со поза на рацете вообичаени за Афродита (Т.СХХIII: 3). Иако автентичноста на овој наод е доведена во прашање, врз основа на обележјата тој би можел

¹²⁵⁴ Kerényi 1951, 173-175; Borgeaud 1988; Boardman 1997; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 587-589.

¹²⁵⁵ Кузман 1985, 21, Т.V:1, Т.B:8; Ardjanliev et al. 2018, 331 (cat. no. 224).

¹²⁵⁶ Кузман 2013b, 447. На ваквата претпоставка се надоврзуваат и Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 68.

¹²⁵⁷ Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 100 (кат. бр. 5).

¹²⁵⁸ За разните типови монети на Антигон II Гонат: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 167-169.

¹²⁵⁹ Pavlovska 2021, 314, 328-330; Gjongecaj 1985, 170, 190.

да потекнува од хеленистичкиот период. Во секој случај, прикажаниот лик се идентификува како Паниса, Панина или Пана, односно женска варијанта на Пан.¹²⁶⁰

Херакле

Јунакот Херакле (син на богот Севс) е едниот од најпарадигматичните претставници на митскиот концепт на „Божеското дете“, кој уште од своето раѓање имал неверојатна сила и предодреденост за големи херојски дела.¹²⁶¹ Индикативно е што во римскиот период приврзоци во форма на суровица - најпрепознатливиот атрибут на Херакле (со очевидна фалусна симболика), неретко биле приложувани во детски погребувања. Патем, такви примери се откриени и на римските некрополи од територијата на денешна РС Македонија (Т.СХХIV: 5).¹²⁶² Причината за тоа може да се бара, од една страна, во заштитничката магиска моќ на фалусот против „уроковитото око“, а од друга - во поттикнувањето на генеративниот принцип, односно препородувањето на прерано починатите деца.

Во античко-македонската културна сфера, Херакле, покрај улогата на заштитник на децата, имал големо религиско значење и во однос на возрасните. Се почитувал и како предок на македонските кралеви, како заштитник на македонскиот народ, како патрон на ловциите и воедно како „Најголемиот Бог“.¹²⁶³ Според некои подоцнежни верзии на орфизмот, на Херакле му се дава примордијално значење – како еквивалент на Хронос (Времето), замислуван дури и во форма на триглав крилест змеј кој го снесува Космичкото јајце на почетокот од созданието.¹²⁶⁴

Посочените две хипостази на Херакле - детската и родоначалничката, соврешено се вклопуваат во митската парадигма за „Божеското дете“ коешто според К. Г. Јунг „оригинално ги содржело во себе и оној кој зачнува и оној кој е зачат“.¹²⁶⁵

Во езерскиот регион тој експлицитно се споменува на една votivna ара од римскиот период (1/2 век н. е.) и тоа со епитетот „најголемиот“ (Ἡρακλεῖ μεγίστω) (Т.СХХIV: 6). Овој споменик е откриен во Охрид, а денес се чува во локалниот музеј.¹²⁶⁶ На една конкавна камена плоча откриена на Плаошник во Охрид, пак, исто така датирана во римскиот период (2 век н. е.), стои votivниот натпис "NEON HPAKΛEΑ ΔΑΣΣΑΡΗΤΙΟΙ" („На новиот Херакле, од Дасаретите“) (Т.СХIX: 3).¹²⁶⁷ Имајќи го предвид честото идентификување на македонските кралеви, но и на римските војсководители и

¹²⁶⁰ Lisičar 1953, 255, Sl. 2; Битракова-Грозданова 1999, 32-34, 49 (Сл. 4); Битракова-Грозданова 2017, 345, 353 (Сл. 4).

¹²⁶¹ Општо за Херакле: Burkert 1985, 208-211; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 852-871. За Херакле како манифестација на „Божеското дете“: Jung & Kerényi 2002, 31, 125.

¹²⁶² Кованцалиев 2021; Кузманоски 2021.

¹²⁶³ Price 1973; Hatzopoulos 1994, 91-111; Проева 2014, 93-97.

¹²⁶⁴ Meisner 2018, 128, 132-134, 137, 139, 148-149.

¹²⁶⁵ Jung & Kerényi 2002, 125.

¹²⁶⁶ Битракова-Грозданова 1999, 36; Битракова-Грозданова 2017, 345; Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 66, Сл. 18.

¹²⁶⁷ Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 99 (кат. бр. 4).

императори, со Херакле т. е. Херкул,¹²⁶⁸ не треба да се исклучи можноста споменатиот „нов Херакле“ и во овој случај да асоцира на некој таков политички властодржец (како дел од римскиот империјален култ). Со оглед на датирањето на натписот во 2 век н. е., добар кандидат за тоа би бил римскиот император Комод (177 - 192 г. н. е.), кој се самоидентификувал како „непобедливиот римски Херкул“.¹²⁶⁹ Во секој случај, големата почит што Дасаретите ја имале и пред тоа во однос на Херакле е евидентна преку иконографијата на еден тип нивни монети, ковани во хеленистичкиот период (крај на 3 или почеток на 2 век пр. н. е.) (Т.СХХIV: 2). Имено, на нивниот аверс се наоѓа голобрад портрет на Херакле, прикажан во профил, со лавовска кожа префрлена преку главата. Од другата страна, пак, се наоѓа Херакловото оружје - суровица која, заедно со етно-политичката сигнатура "ΔΑΣΣΑ-ΡΗΤΙΩΝ", се поместени во внатрешноста на лаворов венец.¹²⁷⁰

Во однос на други визуелни претстави на Херакле од езерскиот регион, особено е интересна бронзената фигурина од Самуиловата тврдина во Охрид, датирана во самиот крај на хеленистичкиот период (1 век пр. н. е.) (Т.СХХIV: 1). Таа го прикажува богот - јунак во стоечка поза, брадест и речиси гол, со исклучок на лавовската кожа што ја носи како наметка.¹²⁷¹ Од истиот локалитет потекнува и еден бронзен предмет во облик на суровица - препознатливото оружје на Херакле, веројатно откриен од скулптура со поголеми димензии (2 - 1 век пр. н. е.) (Т.СХХIV: 7).¹²⁷² Кај струшкото село Добовјани, пак, е пронајдена фрагментирана камена скулптура на Херакле, датирана во 3 век н. е., од која се зачувани само двете боси стапала (Т.СХХIV: 3). Доказ дека се работело токму за претстава на овој лик е зачуваната лавовска кожа префрлена преку карпа, на која тој веројатно се потпирал (аналогно на скулптурите од типот „Фарнешки Херкул“). На задната страна од „карпата“ е зачувана релјефна претстава на змија која се искачува по неа, додека на предната страна е претставено голо момче во борба со рогато четириножно животно (Т.СХХIV: 4). Според В. Битракова-Грозданова, можеби се работи за илустрација на борбата помеѓу Херакле и Керинејската срна.¹²⁷³

Хермес

Се работи за комплексен митски лик, споменат повеќепати во ова поглавје, кој обединува бројни категории со комплементарно значење како на пример животот, природата, плодноста и бериќетот со смртта, подземјето, знаењето и трансцендентноста. Преку соединувањето на спротивностите, тој всушност ги преминува границите на разните комплементарни категории. Во суштина, Хермес најдобро би можел да се опише

¹²⁶⁸ Anderson 1928.

¹²⁶⁹ Hammond 1957, 49, фуснота 187.

¹²⁷⁰ Арџанлиев 2018.

¹²⁷¹ Кузман и Димитрова 2010, 83.

¹²⁷² Предметот е изложен во витрина бр. 46 во „Куката на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024).

¹²⁷³ Битракова-Грозданова 1999, 36, 51 (сл. 7).

како бог на транслиминалноста, поради што е патрон на сите оние кои физички или духовно патуваат и преминуваат некакви граници.¹²⁷⁴

Најзначајниот досега познат споменик кој го сведочи почитувањето на Хермес во Охридско-Преспанско-Маличкиот езерски Регион е релјефната камена плоча од Малавец кај Корча, во западното подножје на планината Морава (Т.СХХV: 1). Богот на неа е прикажан фронтално, во стоечка поза, обележен во туника зацврстена со појас околу половината. На главата ја носи својата препознатлива капа, во левата рака го држи својот гласнички стап (керикејон/кадукеј), а со левата рака - кесе полно со пари. Наодот е датиран во 2 - 3 век н. е.¹²⁷⁵

Иконографијата на Хермес на посочениот релјеф го претставува во неговата функција на заштитник на трговците, која избива во преден план во римскиот период (проследено со изедначување со римскиот Меркур). Во иста насока се и минијатурните бронзени фигурици со слична иконографија, откриени во огромен број ширум териториите на кои некогаш се простирала Римската Империја. Во езерскиот регион, фигурина на Хермес/Меркур е откриена на локалитетот Требенишко Кале, северно од Охридското Езеро.¹²⁷⁶ Најмалку две бронзени фигурици на богот се откриени и на локалитетот Плаошник во старото градско јадро на Охрид.¹²⁷⁷ Кога сме кај овие бронзени фигурици, тука треба повторно да се спомне и малата бронзена херма од Плаошник, со еректиран фалус и нагласен нос, и тоа како потенцијална претстава на Хермес (Т.СХХV: 4).¹²⁷⁸ Уште една минијатурна фигурина на Хермес/Меркур, во улога на заштитник на трговците, е откриена кај селото Кладник во соседниот Кичевски Регион - на околу 40 километри северно од Охрид (Т.СХХV: 2).¹²⁷⁹ Во контекст на овие фигурици, по својата необичност, особено се истакнува примерокот од Поградец - на јужниот брег од Охридското Езеро. Според С. Весели, на темето на божеската фигура е изведен лотосов цвет, што ја наметнува идентификацијата на прикажаниот лик со синкретизираната форма на Хермес/Меркур со египетскиот бог Тот (Т.СХХV: 3).¹²⁸⁰ Сметаме дека прикажаниот елемент на главата на богот би можел истовремено да асоцира и на петлова кикиришка, имајќи предвид дека петелот бил сметан за зооморфен застапник на Хермес, односно Меркур.¹²⁸¹

¹²⁷⁴ Kerényi 1951, 161-173; Burkert 1985, 156-159; Jung & Kerényi 2002, 61-69; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 877-882.

¹²⁷⁵ *Hermes Malavec* 2020.

¹²⁷⁶ Битракова-Грозданова 1999, 42; Битракова-Грозданова 2017, 348.

¹²⁷⁷ Фигурините се изложени во витрина бр. 28 во „Куќата на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024).

¹²⁷⁸ Кузман и Димитрова 2010, 81. Оваа фигурина е исто така изложени во витрината бр. 28 во „Куќата на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024).

¹²⁷⁹ Спасовска-Димитриоска 1988, 136, 137, сл. 6.

¹²⁸⁰ Veseli 2015.

¹²⁸¹ Општо за симболиката на петелот: Chevalier & Gheerbrant 1990, 281-283; Sekulov 2024.

Преку погоре разгледаните примери може да се воочи како симболичката парадигма за „итифаличкиот бог“, очигледно присутна во предисториските периоди, имала свој удел во оформувањето на античките машки божества на Балканот. Се чини дека секое од посочените божества наследило (или се развило околу) одредена компонента на „итифаличкиот бог“, трансформирана во меѓусебен однос со други симболички концепти, психолошки содржини и социјални категории кои биле присутни кај старобалканските заедници. Дали слична расчленетост на „итифаличкиот бог“ (на идејно ниво) постоела и во предисторијата е тешко да се каже, поради недостатокот на позначајна иконографска и типолошка разновидност во прикажувањето на машки ликови (согласно досега откриениот археолошки материјал). Во продолжение ќе се фокусираме на еден широко распространет концепт за машките индивиди во културата на езерскиот регион и пошироко, кој на своевиден начин се надоврзува на одредени психолошки аспекти од „итифаличкиот бог“.

2. Симболички манифестации на војничкиот идентитет

Прегледот на погребувањата во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, од доцното бронзено време до крајот на хеленистичкиот период, покажува дека оружјето и воената опрема биле депонирани најчесто и речиси исклучиво во гробовите на индивиди од машки пол. Притоа, вообичаено се работи за врвови од копја и ножеви, а во поретки случаи (кај побогатите погребувања) и за мечеви, шлемови, кнемиди или друга воена опрема.¹²⁸² Сосем веројатно, овие предмети биле депонирани како знаци на родовиот и општествениот идентитет на машките покојници. Притоа, поаѓајќи од самата намена на оружјето и воената опрема, може да се заклучи дека таквиот нивни идентитет бил тесно поврзан со воената или ловечката сфера. Но, сепак, кога се соочуваме со гроб во кој има депонирано оружје и/или друга воена опрема, не смее веднаш и по секоја цена да прибегнуваме кон заклучокот дека се работи за гроб на воин или гроб на ловец. Она што навистина ни го кажува ритуалот на приложување на оружје во гробовите на машките покојници е дека во таа заедница, општество или култура, симболичкиот концепт за „идеалниот“ или „парадигматичниот“ маж бил тесно поврзан со улогите на воин или ловец. Според тоа, покојникот можел да биде и земјоделец, ковач, трговец или локален аристократ кој никогаш не учествувал во вистинска битка (или во лов), туку едноставно бил погребан со оружје и воена опрема како резултат на симболичките парадигми кои биле негувани во тоа општество. Во крајна инстанца, од мажите во тоа време се очекувало за време на животот, доколку се укаже таква потреба, да ја преземат улогата на воини и

¹²⁸² Bejko 1999; Јованов 2015; Ardjanliev 2017; Vasić 2018. Единствената форма на оружје која се среќава во некои од женските погребувања се ножевите.

ловци (заштитници и хранители на заедницата) која им е „исконски“ доделена од заедницата, традицијата и боговите.¹²⁸³

Доколку војничкиот и ловечкиот идентитет на мажите го анализираме од психолошки аспект, доаѓаме до заклучокот дека тој се надоврзува на нивниот вроден биолошки нагон за полова активност. Притоа, самото оружје фигурира и функционира како симболички супститут или продолжение на нивниот фалус. Таквата значенска релација, на прво место, се базира врз иконичните обележја на најзастапените форми на оружје како што се ножевите, бодечите, мечевите и копјата коишто се прави, тврди и остри. Потоа следуваат неколку индексни сличности, како што е нивната функција да влегуваат во туѓо тело, а следствено и да предизвикуваат крварење (аналогно на пробивањето на хименот при вагинален сексуален однос). На ова ниво се забележуваат и сличностите на психосоматско ниво кај чинителот, проследени со агресивност, енергичност, топлина, црвенило, вокалност и слично. Ваквата „транспозиција на либидото“ понатаму симболички се пројавува во разни облици во сферата на културата, за што постојат бројни примери. Еден таков очигледен пример е вообичената практика на носење на најфалусовидните оружја (бодечите и мечевите) токму во пределот на препоните и бедрата.¹²⁸⁴ Врз основа на изнесеното согледување, може да се заклучи дека симболичките парадигми за „воинот“ или „ловецот“, на некој начин, претставуваат енкултурација на „итифаличкиот бог“.

2.1. Ликовни претстави на војници од езерскиот регион

Враќајќи се назад на нашата првична намера - преглед на симболичките манифестации на војничкиот идентитет во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во првиот милениум пр. н. е., во продолжение ќе претставиме некои од највпечатливите ликовни претстави на војници и воени сцени кои ги задоволуваат географските и хронолошките критериуми на нашево истражување.

2.1.1. Бронзен шлем од Гроб VIII во Требениште

Најраните ликовни претстави на војници во езерскиот регион потекнуваат од архајскиот период, и тоа конкретно од познатата некропола кај охридското село Требениште. Со доволна доза на сигурност, може да се претпостави дека таквите ликовни прикази се всушност рефлексии на „војничката култура“ која претставувала значаен аспект на идеологијата негувана од архајската требенишка заедница. Имено, меѓу прилозите во таканаречените „богати“, но и „сиромашни“, гробови на некрополата се наоѓаат и мноштво предмети од воената сфера кои вклучуваат копја, ножеви, мечеви, шлемови, кнемиди, па и остатоци од штитови.¹²⁸⁵ Во однос на бројот и квалитетот на

¹²⁸³ За социјалните аспекти на војничкиот идентитет во железното време и архајскиот период во Македонија: Stefanovski 2024; Stefanovski 2024b.

¹²⁸⁴ Чаусидис 2008d. Опширно за концептот „транспозиција на либидото“: Jung 1949.

¹²⁸⁵ Vasić 2018.

војничките предмети, но и присутните иконографски примери, најмногу се истакнува Гробот VIII (6 - 5 век пр. н. е.).

Порано споменавме дека овој гроб, според класификацијата на С. Вергер, се наоѓа на врвот на требенишката хиерархија - заедно со гробовите I и V како „вистински аристократски грбови“.¹²⁸⁶ Во претходната глава од нашиов труд, се осврнавме на „Господарката на кучињата“ присутна на бронзениот триножник депониран во посоченото погребување. Со тој триножник бил депониран и бронзен кратер (кој сочинувал заедно со него единствена целина), на чиј врат се наоѓаат фигурите на четири коњаници - поставени помеѓу две фигури на змијоноги Горгони (T.LX). Притоа, заклучивме дека иконографската целина на триножникот и кратерот би можела да одразува некаков симболички наратив поврзан со воената иницијација на машките адолесценти, во согласност со слични традиции кај другите предисториски и протоисториски заедници од индоевропскиот културен простор. Во тој контекст предложивме можност, покојникот во чие погребување биле приложени овие предмети да ја имал улогата на некаков „воен старешина“ во требенишката заедница. Во прилог на таквото толкување може да се земе и иконографијата на шлемот приложен во истиот гроб.

Се работи за бронзен шлем од таканаречен „грчко-илирски“ тип на чиешто чело се наоѓа претстава на див вепар кој е од лево и од десно фланкиран со по еден лав. Се чини дека при тоа е претставен моментот кога лавовите се подготвуваат да го нападнат вепарот. На парагнатидите на шлемот се наоѓа по една фигура на коњаник прикажан во благо движење кон лицето на носителот. Над засеците помеѓу парагнатидите и штитникот за врат се гледаат претстави на палмети (T.CXXVI).¹²⁸⁷ Согласно опишаните мотиви, најблиските аналогии на шлемот се откриени во Олимпија на Пелопонез (T.CXXVII: 1) и кај Тимисоара во денешна Романија.¹²⁸⁸ Меѓутоа, она што иконографски го одделува требенишкиот примерок од нив се кружните апликации од златна фолија зачувани во траги над коњаниците прикажани на штитниците за образи (T.CXXIX: 1). Фолиите одразуваат мотив составен од осум помали крукчиња наредени околу еден поголем круг. Претходно веќе укажавме дека аналогии за овој мотив се среќаваат и на другите архајски некрополи во Македонија (T.CXXIX: 2, 3, 5).¹²⁸⁹ Притоа, изразивме мислење дека се работи за иконографски претходник на „македонскиот штит“ кој ќе стане особено популарен во следните векови на антиката (T.CXXIX: 4).¹²⁹⁰ Сметаме дека иконографијата на шлемот од требенишкиот Гроб VIII може да се подели на две главни сцени кои заслужуваат посебно внимание: „вепар помеѓу лавови“ и „коњаник со кружен мотив“ (T.CXXVI). Ќе започнеме со првиот.

¹²⁸⁶ Verger 2014.

¹²⁸⁷ Вулић 1932, 28, сл. 55-56; Ardjanliev et al. 2018, 276 (cat. no. 104).

¹²⁸⁸ Blečić 2007; Vasić 2010. Фото од примерокот од Олимпија: Hatzl 2008, 140, 141.

¹²⁸⁹ Пример од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 374, 383, 387. Пример од Синдос: Δεσποινη 2016c, 25 (кат. бр. 15), 417 (цртеж 9), 542 (фото 17).

¹²⁹⁰ Слично мислење во однос на кружниот мотив прикажан на требенишкиот шлем застапува и П. Кузман (види Кузман 2013b, 455, 456).

Вепар помеѓу лавови (Т.СХХVIII: 1)

Сцената на див вепар прикажан помеѓу два лава кои се подготвуваат да го нападнат е глетка која жителите на езерскиот регион можеле и реално да ја посведочат во дивината околу нивните населби. Тоа го потврдува и археозоолошкиот материјал од истото време пронајден во наоѓалиштата од овој регион во кој е евидентиран и остеолошки материјал од двете животни.¹²⁹¹ Во сферата на античката иконографија, пак, претставите на лавови кои напаѓаат друго непредаторско животно се прилично чести во регионот на Источниот Медитеран и Блискиот Исток. Сцената е темелно анализирана од страна на Г. Е. Марко, кој ја интерпретира токму во контекст на војничката идеологија. Па така, според него, нападнатото животно било идентификувано со воинот кој умира, додека лавовите го симболизирале вонот кој доживува херојски триумф.¹²⁹²

Меѓутоа, во нашиот пример, дивниот вепар воопшто не е обичен плен или беспомошно животно кое, подредено на лавовите, се соочува со својата смрт. Напротив, во старите индоевропски култури, дивниот вепар бил сметан за агресивно и моќно животно, често идентификувано со силен воин. На ваквиот позитивен и достоинствен статус на ова животно во доцнобронзенodobната микенска култура укажува традицијата на носење шлемови од вепрови заби од страна на микенските војни (Т.СХХVIII: 2).¹²⁹³ Остатоци од таков шлем се откриени и во Македонија, кај Хиподром во Скопје (12 - 11 век пр. н. е.).¹²⁹⁴ Во железното време, келтските војни од Централна Европа исто така се идентификувале со дивниот вепар, така што ја носеле неговата фигура на шлемовите, ја употребувале како хералдички реквизит - стандард, па дури и нивните воени труби биле обликувани како отворени муцки на дивни вепри.¹²⁹⁵ Сето ова го гледаме и како дел од „Фризот на воините“ на сребрениот Гундеструпски котел од Данска (2 - 1 век пр. н. е.), чија иконографија и стил на изработка комбинира келтски и старобалкански елементи (Т.СХХVIII: 3).¹²⁹⁶ Идентификувањето на воините со дивниот вепар се забележува дури и во доцножелезodobна, односно раносредновековна Северна Европа (Т.СХХVIII: 4).¹²⁹⁷ Римскиот историчар Такит (1 век н. е.) вели дека Аестинските племиња, коишто живееле на десниот брег од Свебското Море и ја почитувале Мајката на Боговите, како знак на нивната вера носеле фигурини во форма на вепар: *„оној што силно верува во божицата, оваа амајлија го штити од непријателот подобро од оружје или каква и да е друга заштита“*.¹²⁹⁸ Во староанглискиот еп за јунакот Беовулф, во повеќе наврати се опишуваат шлемови дополнети со сликата на див вепар, и тоа поради заштита на носителите: *„Потоа продолжија понатаму. Нивниот брод лежеше закотвен, цврсто врзан за сидрот.*

¹²⁹¹ Gardeisen et al. 2002.

¹²⁹² Markoe 1989.

¹²⁹³ Nilsson 1927, 19, 20; Hafner 1968, 40; Higgins 1981, 134 (Fig. 164).

¹²⁹⁴ Mitrevski 1994, 119, Fig. 11; Митревски 1997, 57, 58, Сл. 16.

¹²⁹⁵ Davidson 1988, 47-49; Green 1989, 139-141; Green 1992, 87-91.

¹²⁹⁶ Marazov 1991; Marazov 2015; Kaul 2011, 100, 101, Fig. 19.

¹²⁹⁷ Davidson 1988, 49-51; Davidson 1990, 98, 99; Speidel 2004, 48, 49 (Fig. 4.3), 123 (Fig. 14.3).

¹²⁹⁸ Такит, *Германија*, 45 (според македонскиот превод на Весна Димовска-Јањатова и Војислав Чинчаревиќ, Скопје: Култура, 1999)

Светкајќи на врвот на нивните златни шлемови блескаа главите на диви свињи, сјајни украси, нишајќи се додека маршираа, исправени како стражари, како чувари, како спремни да се борат.“¹²⁹⁹ Во Скандинавија, дивниот вепар бил тесно поврзан и со божествените близнаци на плодноста - Фреј и Фреја.¹³⁰⁰ Првиот од нив патувал со помош на златниот вепар Гулинбурсти, којшто му го исковале цуцињата, а светел во мракот и можел да трча низ воздухот и водата побрзо од кој било коњ.¹³⁰¹ Врз основа на овие карактеристики, предложено е толкување според кое вепарот за старите Нордијаци имал и одредена соларна симболика. Во прилог на таквата асоцијација дополнително би можеле да одат и претставите на вепри од келтскиот културен круг, кај кои се пренагласени напострешените влакна долж нивниот грб, и тоа сфатени како алузија на сончевите зраци.¹³⁰²

Согласно погоре претставените примери, во требенишката сцена со вепар фланкиран од лавови (Т.СХХVIII: 1) може да се препознае и нешто поинаква динамика помеѓу животните што ја сочинуваат отколку во вообичаените претстави на непредаторско животно помеѓу грабливци. Оттука, не треба да се исклучи можноста, носителот на овој шлем да се идентификувал со моќниот див вепар кој се спротивставува на деструктивните сили на природата, застапувани од лавовите, верувајќи дека сликата на вепарот може магиски да го заштити од овие сили. Можеби постоело слично верување како она во нововековните традиции на јужнословенскиот фолклор, според кое заб од див вепар се зашивало во детска капа со цел одбрана од уроци.¹³⁰³

Зборувајќи за перцепцијата на вепарот како моќно и опасно животно, не смеаме да го заборавиме ни древниот македонски обичај според кој на машките адолесценти од аристократско потекло не им било дозволено да учествуваат во гозби додека не убијат дива свиња без употребата на помошна мрежа.¹³⁰⁴ Овој обичај може да ѝ даде и одредена иницијациона симболика на сцената од требенишкиот шлем, при што вепарот и лавот би го претставувале ловецот т. е. војниот во две различни фази од неговиот живот, односно од неговиот општествен статус. Како адолесцентно момче, тој би бил изедначен со вепарот, проектирајќи ја врз него својата адолесцентност.¹³⁰⁵ Со оглед на тоа што обредите на иницијација вообичаено вклучуваат симболичка смрт на иницијантот, со цел негова преобразба во „нова личност“ која има унапреден статус во заедницата, чинот на убивање на вепарот може да се толкува како симболичко „самоубиство“ или „саможртва“ на адолесцентното момче. Демонстрирајќи ја својата надмоќ врз вепарот, односно врз „стариот себе“, момчето ја докажувало неговата подготвеност да биде унапредено во нов и повисок статус на полноправен член на ловечката т. е. војничката дружина, односно

¹²⁹⁹ Беовулф (*Bēowulf*) 301-306 (според англискиот превод на Burton Raffel, 1963).

¹³⁰⁰ Davidson 1990, 98, 99.

¹³⁰¹ Снори Стурлусон, *Реч за поезијата (Skáldskaparmál)*, XXXV (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916).

¹³⁰² Davidson 1988, 50; Green 1992, 158.

¹³⁰³ Ѓорѓевић 1985, 235, 236 (благодарност до Н. Чаусидис за посочениот навод).

¹³⁰⁴ Атенеј, *Гозба на софистите*, 18а.

¹³⁰⁵ За вепарот како симбол на младиот војин, во контекст на требенишкиот шлем: Blečić-Kavur 2024.

заедницата на полноправни мажи. Сега, како докажан зрел маж, тој би бил изедначен со лавовите - врвните ловци во природата - што го напаѓаат вепарот во требенишката сцена (Т.СХХVIII: 1).

Како парадигма за ваквиот статус на воинот би можел да послужи Херакле кој носејќи ја врз себе кожата на Немејскиот лав, го заробил Еримантскиот вепар.¹³⁰⁶ Всушност, во архајската епска поема „Штитот на Херакле“ (6 век пр. н. е.), се вели дека врз одбранбеното оружје на јунакот стоела следната слика: „*На штитот имаше стада на вепрови и лавови кои зјапаа едни кон други, бесни и желни: редови од нив се движеа заедно, и ниту една страна не треперееше, но гривите и на двете страни беа накомострешени. Затоа што меѓу нив веќе лежеше голем лав и два вепра, по еден на секоја страна, без живот, а нивната темна крв капеше врз земјата; тие лежеа мртви со издолжени вратови под страшните лавови. И двете страни уште повеќе беа поттикнати да се борат затоа што беа лути, жестоките вепрови и светлооките лавови.*“¹³⁰⁷

Следното општествено скалило за младите македонски аристократи би било учеството во кралскиот лов на лавови, демонстрирајќи апсолутна надмоќ врз силите на природата (Т.СХХVIII: 5). Во претходните поглавја веќе се осврнавме на симболичкиот однос помеѓу македонските владетели, лавовите и земјата, укажувајќи на фактот дека македонските водачи си ги присвојувале квалитетите на Херакле Ловецот (Ηρακλῆς Κυναγίδας / Herakles Kynagidas).¹³⁰⁸ Во оваа највисока општествена улога се можеби прикажани и двата коњаници на шлемот од Гробот VIII во Требениште, на кои подетално ќе се осврнеме натаму.

Во секој случај, доколку прифатиме дека челната сцена на требенишкиот шлем навистина имала иницијативна симболика, тоа би кореспондирало и со таквата симболика присутна на гарнитурата од кратер и триножник депонирана во истиот Гроб VIII (Т.ЛX). Притоа, останува дилемата дали покојникот од овој гроб бил млад воин кој починал прерано, како што предлага М. Блечик-Кавур,¹³⁰⁹ или пак се работи за воен старешина кој раководел со обредите на иницијација - како што предложивме ние?¹³¹⁰

Коњаник со кружен мотив (Т.СХХIX: 1)

Видовме дека на парагнатидите на шлемот од требенишкиот Гроб VIII биле прикажани пар симетрични коњаници, ориентирани кон лицето на оној за кој тој бил наменет. Над јавачите се наоѓала по една апликација од златна фолија, во форма на кружен диск во кој се отиснати осум крукчиња наредени околу еден централен – малку

¹³⁰⁶ За подвизите на Херакле: Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 852-871.

¹³⁰⁷ Псевдо-Хесиод, *Штитот на Херакле*, 168-177 (според англискиот превод на Hugh G. Evelyn-White, 1914).

¹³⁰⁸ Hatzopoulos 1994, 87-111; Carney 2002.

¹³⁰⁹ Blečić-Kavur 2024.

¹³¹⁰ Eftimovski 2022.

поголем од нив (Т.СХХVI).¹³¹¹ Коњаниците се слични на парот сребрени апликации од Гробот VII од истата некропола (Т.СХХVII: 3).¹³¹² Уште една слична апликација, овој пат од бронза, е откриена на Плаошник во Охрид (Т.СХХVII: 2).¹³¹³ Од друга страна, кружниот мотив поставен над коњаниците (на шлемот од Гроб VIII), може да се поврзе со слични златни фолии од други архајски некрополи во Македонија и тоа Синдос кај Солун и Архонтико кај Пела (Т.СХХIX: 2, 3).¹³¹⁴ Притоа, на вториов локалитет е откриен и бронзен шлем од „грчко-илирски тип“ врз чиј челен дел е аплицирана златна фолија со истиот кружен мотив (Гроб 279, средина на 6 век пр. н. е.). И тука мотивот е удвоен и комбиниран со сцена составена од два симетрични лава, кои со едната предна шепа придружуваат некаков цвет (Т.СХХIX: 5).¹³¹⁵

Доколку се прифати вообичаеното толкување на кружните мотиви и розети во архајската и раноантичката култура на Македонија како симболи на соларниот и небескиот принцип, тогаш придружните коњаници во случајот на требенишкиот шлем би можеле да се сфатат како симболи на соларната, односно небеската динамичност. Митскиот концепт според кој сонцето се движи по небото носено од коњ т. е. коњи може да се следи ширум евроазискиот културен простор од предисторијата, преку антиката и средниот век, па сè дури до нововековниот фолклор.¹³¹⁶ Можеби најексклузивниот предисториски пример на овие традиции е минијатурната „соларна кочија“ од Труднхолм во Данска, датирана во бронзеното време (1500 – 1300 г. пр. н. е.) (Т.СХХХ: 1). Се работи за бронзена фигурина на коњ, поставен на тркала, кој влечи голем бронзен диск - исто така положен на тркала. Едната страна на дискот е обложена со златна фолија во чие средиште се наоѓа композиција конципирана речиси идентично како кружните мотиви од требенишкиот шлем (Т.СХХХ: 2, спореди со 3).¹³¹⁷ Во рамките на келтскиот културен комплекс, посочениот митолошки концепт може да се препознае на некои монети кои прикажуваат коњ над чиј грб се наоѓа розета или тркало (Т.СХХХI: 1, 2).¹³¹⁸ Изнесени се мислења дека соларниот симболизам присутен на келтските монети е инспириран од сребрените тетрадрахми на македонскиот крал Филип II (356 - 336 г. пр. н. е.), на чиј аверс е претставен ликот на небескиот Севс или на соларниот Аполон, а на реверсот - коњаник (Т.СХХХI: 3). На неговите сребрени диоболи, пак, е присутна главата на Аполон во

¹³¹¹ Вулић 1932, 28, сл. 55-56; Ardjanliev et al. 2018, 276 (cat. no. 104).

¹³¹² Filow 1927, 26 (no. 30); Ardjanliev et al. 2018, 266 (cat. no. 84).

¹³¹³ Ardjanliev & Verčik 2018, 175 (Fig. 11-1).

¹³¹⁴ Пример од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 374, 383, 387. Пример од Синдос: Δεσποινη 2016с, 25 (кат. бр. 15), 417 (цртеж 9), 542 (фото 17).

¹³¹⁵ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 382, 383.

¹³¹⁶ За ваквиот концепт во ликовниот медиум: Чаусидис 1994, 275-295 и натаму; Чаусидис 2005, 340, 341; во митологијата: West 2007, 203-207.

¹³¹⁷ Kristiansen & Larsson 2005, 294-296; *Trundholm Sun Chariot* 2007.

¹³¹⁸ Green 1992, 156-161, 207-210. За време на римскиот период (2 - 3 век н. е.), во галските и западногерманските провинции биле подигнувани високи столбови на чиј врв е прикажан коњаник што гази непријател или чудовиште. Коњаникот е често претставен со молња во функција на оружје и тркало во функција на штит, поради што е идентификуван како синкретизирана келтско-римска форма на Небескиот бог: Green 1986; Green 1989, 123-129.

комбинација со глава на коњ.¹³¹⁹ Сличен иконографски репертоар го следел и пајонскиот крал Патрај (340/335 - 312 г. пр. н. е.), кој ковал монети со ликот на Аполон на аверсот, комбинирани со реверс на кој е прикажана глава на коњ или коњаник кој гази противник. Постојат и варијанти на чиј реверс, наместо коњ или коњаник, е прикажан протом на див вепар (во релација на претходно укажаната, потенцијална соларна симболика на вепарот) (Т.СXXXI: 4).¹³²⁰ Интересно е да се споменат и постарите октодрахми на пајонскиот етнос Дерони, датирани кон крајот на 6 или почетокот на 5 век пр. н. е. на чиј аверс е прикажана кочија со впрегнато говедо, со зрачест мотив над грбот кој, вообичаено, се толкува како симбол на сонцето (Т.СXXXI: 5).¹³²¹ Очевидна поврзаност на сонцето и коњот има и на бројните ликовни претстави на Хелиос (Богот-Сонце) речиси секогаш прикажуван, со зрачест ореол околу главата, но неретко и качен на кочија што ја влечат коњи (Т.СXXXI: 6).¹³²² Во нашиот езерски регион, зрачестиот лик на Хелиос, во придружба на две коњски глави е прикажан во горниот дел на бронзената плочка од Претор, на која е претставена и воената божица Ма - исто така опремена со зрачеста „круна“ (Т.СXXXI: 7).¹³²³

Слични „соларни“ коњаници како на погоре споменатите наоди можат да се препознаат и на раскошниот надградник откриен во преткомората на Гробницата II во Вергина од 4 век пр. н. е. (Т.СXXX: 4), кој веројатно ѝ припаѓал на Меда - сопругата на Филип II од трако-скитско потекло (инаку (само)жртвувана на неговата погребнаклада).¹³²⁴ Покрај другите мотиви, на надградникот се претставени четири медалјони во кои е прикажан еден ист јавач со копје, во придружба на помало животно под нозете на неговиот коњ (куче кое го следи јавачот или зајак кој што е ловен од страна на јавачот?). За нас е интересно што во сите четири медалјони оваа фигура е придружена со пар „дискови“ составени од концентрични кругови од кои едниот е пред, а другиот зад него. Овие мотиви, како и концептот на мултиплицирањето на јавачот, во контекст на целата космолошка иконографија на пекторалите (воопшто и на конкретниот примерок) укажуваат на соларното значење на мултиплицираниот јавач и тоа најверојатно неговото движење низ подземјето.¹³²⁵

Асоцијацијата на сончевата динамика со движењето на коњот продолжила да се негува и во текот на средниот век. Скандинавците замислувале дека сончевата божица

¹³¹⁹ За монетоковањето на Филип II: Шелдаров и Лилчиќ 1994, 134-143. За келтските монети како имитации на оние на Филип II: Green 1992, 157, 208.

¹³²⁰ Петрова 1999, 103, 104, 133, 134.

¹³²¹ Петрова 1999, 94, 95.

¹³²² Yalouris & Visser-Choitz 1990.

¹³²³ Proeva 1983; Проева 2014, 88-93, Табла 11: Сл. 17; Битракова-Грозданова 2015, 15-17, Сл. 4; Чаусидис 2017, 768, 770, Г47: 4.

¹³²⁴ За надградникот: Archibald 1985; фотографија во боја: Kottaridi 2013, 217. За веројатното жртвување на Меда: Kottaridi 2020, 92.

¹³²⁵ Посоченото толкување ќе биде проследено со пообемна аргументација, литература и илустративен материјал во претстојната монографија на Н. Чаусидис за погребните златни фолии од Македонија, со работен наслов „Со злато против смртта. Иконографија и семиотика на архајските златни погребни апликации од Македонија“ (во подготовка). Ја користиме оваа можност да му се благодариме на Н. Чаусидис за овозможениот увид во неговите истражувања поврзани со овој наод.

Суна/Сол се движи со помош на кочија влечена од коњи, додека зад неа итал страшниот волк Скол во обид да ја голтне.¹³²⁶ Кај Словените е посведочен сончевиот бог Хрс/Хорс, при што етимологијата на неговото име се поврзува со иранското *xoršid* во значење на „сонце“, со ведското *hṛsu* во значење на „сексуална возбуда“, но исто така и со старогерманското и со староанглиското *hros/horse* во значење на „коњ“.¹³²⁷ Во ликовниот медиум, посочената асоцијација може да се препознае во бројните претстави на коњаници со зрачест ореол, често придружени и со некаков кружен мотив т. е. розета поставена покрај нив. Како најексплицитни и најинтересни според нас се издвојуваат таквите претстави на средновековните надгробни споменици „стеќци“ од Босна и Херцеговина (Т.СXXXI: 8).¹³²⁸

Врз основа на изнесените компаративни примери, ја сметаме за возможна опцијата дека коњаниците придружени од кружен мотив на требенишкиот шлем требало да го симболизираат динамичкиот аспект на Сонцето. Фактот што истата сцена е повторена и на другата парагнатида од истиот требенишки шлем, но со обратна ориентација, укажува на тоа дека во овој случај се соочуваме со сликата на симетрично поставените коњаници (Т.СXXXII: 1). Ваквиот аранжман, на концептуално ниво потсетува на претставите на Диоскурите кои ги среќаваме на повеќе антички споменици од Македонија. Притоа, божеските близнаци Кастор и Полукс/Полидеук се често претставени како фланкираат некаков женски лик, вообичаено идентификуван со Артемида (Т.СXXXII: 3).¹³²⁹ Диоскурите ги споменавме во една од претходните глави поради нивниот претпоставен космички аспект, изразен преку прикажувањето на свездест мотив во нивна придружба (Т.СXXXII: 2).¹³³⁰ Всушност, како што посочивме и тогаш, се смета дека тие претставуваат една од повеќето варијатни на митската парадигма за „божеските близнаци - коњаници“ во индоевропскиот културен ареал. Соодветни на нив се индиските Ашвини, литванските Ашвенјаи, германските Алки и разни други митски парови (Т.СXXXII: 4 - пример на источнословенски народен вез со очевидни соларни алузии).¹³³¹ Според реконструкциите на протоиндоевропската митологија, овие коњаници имале задача да ѝ помагаат на својата сестра (Божица на Сонцето или Божица на Зората), да ја спасат од поземјето и потоа да ја движат нејзината кочија по небескиот свод.¹³³²

¹³²⁶ *Стара Еда, Видението на волвата (Völuspá)*, 40 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); *Стара Еда, Речта на Гримнир (Grímnismál)*, 39 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, XI-XII (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur 1916). Исто така види: Davidson 1990, 28.

¹³²⁷ Borissoff 2014. За соларниот коњаник кај Словените: Чаусидис 1994, 314-331.

¹³²⁸ Чаусидис 1994, 289-291.

¹³²⁹ Lisičar 1958, Соколовска 1974; Соколовска 2014, 91-94; Битракова-Грозданова 1999, 190, 194, 236, 238, 240; Василкова-Мидоска 2017, 143-152.

¹³³⁰ Cook 1914, 760-775.

¹³³¹ Чаусидис 1994, 307-309; Чаусидис 2005, 362, 363; West 2007, 186-191.

¹³³² Kristiansen & Larsson 2005, 258-319; West 2007, 186-191.

Синтеза

Со оглед на тоа што и двете разгледани сцени се претставени на истиот шлем, не треба да се исклучи можноста дека тие се дел од една заокружена симболичка, односно митско-религиска концепција. Во првата сцена - вепар меѓу лавови - го имаме комплементарниот однос на вепарот како симбол на машката војничка потентност, со лавовите како симболи на деструктивните сили на земската женска природа. Во втората сцена, пак, го имаме парот машки коњаници над кои се наоѓа кружен мотив. Овие фигури се потенцијално поврзани со динамиката на Сонцето, односно со митот за женската божица на Зората и нејзиното движење по небото. Двете сцени укажуваат на одредена комплементарност помеѓу животот и смртта, небеското и земското, женското и машкото. Всушност, споени заедно, тие го одразуваат цикличниот тоталитет на постоењето, проследен со постојани трансформации и хармонија меѓу спротивностите.

Доколку иконографијата на шлемот ја согледаме во целина, во нејзиниот полукружен аранжман, таа би можела да го симболизира токму движењето на Сонцето по небескиот свод (Т.СХХVI: 3). Едниот коњаник би го означувал издигнувањето, односно извлекувањето, на Сонцето од подземјето, додека пак другиот - неговото заоѓање т. е. повторно воведување во подземјето. Во тој контекст, вепарот - поставен во центарот на сцената што го зафаќа челниот дел на шлемот, би можел да ја кодира најпотентната фаза - зенитот на Сонцето. Судирот со лавовите, односно силите на Мајката Земја, би го означувал стремежот за негово повлекување назад во хтонската „утроба“. Токму таа судбина го снашла и требенишкиот покојник во чиј гроб ќе биде депониран овој шлем, а ќе ги снајде и сите војни, сите луѓе и воопшто сите живи суштества кои некогаш биле воведени во овој свет.

На крајот од ова поглавје би било добро да се потсетиме уште еднаш на трапезната златна фолија од машкиот војнички Гроб 25 во Синдос (Т.ХL: 2).¹³³³ Нејзиниот иконографски аранжман е поделен во три хоризонтални зони. Најдолната се состои од четири висечки триаголници во кои се изведени претставите на четири животни: лав кој се движи надолу, вепар кој се движи надолу, птица која се движи нагоре и лав кој се движи нагоре. Кај опашката на првиот лав е прикажано крукче, какво што е прикажано и кај муцката на другиот лав. Зоната над животните е изведена налик на некаква ажурирана „мрежа“, додека во најгорната зона се поместени централна цветна розета фланкирана од две птици кои летаат нагоре. Ваквата иконографија претходно ја протолкувавме како „иницијатиска“, во рамки на која вепарот го претставува покојникот што влегува во задгробниот свет - воден од првиот лав. Но, крајната цел се состои во неговото повторно преродување, односно издигнување кон Небото – аналогно на птицата водена од вториот лав. Крукчињата кај двата лава во долната зона на оваа фолија, но и цветната розетата фланкирана од птици во нејзината најгорна зона, се силен индикатор дека овој есхатолошки концепт имал и одредена „соларна“ конотација.

¹³³³ Δεσποινη 2016с, 51 (кат. бр. 64), 424 (цртеж 35), 512 (фото 11), 555 (фото 79).

2.1.2. Керамички сад од Гроб X во Требениште (Т.СXXXIII: 1)

Се работи за керамички лекит со црнофигурална декорација, откриен во Гробот X во архејската некропола кај Требениште. Според формата и стилот на изработка, садот веројатно потекнува од работилниците во Атика, можеби од таканаречената „Фанилис група“ на керамичари (Phanyllis Group), активна кон крајот на 6 век пр. н. е. На површината на садот се изведени претстави на човечки фигури со големи кружни штитови - војни од типот хоплити, придружени од други фигури во долга драпирана облека.¹³³⁴ Согласно достапните аналогии, веројатно се работи за сцена од типот „хоплити кои го напуштаат домот“ (Т.СXXXIII: 2, 3). Сметаме дека во оваа прилика е важно да се истакне дека гробот во кој бил приложен овој сад со еминентно воена тематика ѝ припаѓал на млада жена, што е потврдено и со соодветна антрополошка анализа.¹³³⁵

2.1.3. Надгробен споменик од Требенишко Кале (Т.СXXXIV: 1)

Меѓу ретките раноантички надгробни споменици откриени во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, особено се истакнува оној од хеленистичката некропола на Требенишко Кале (2 - 1 век пр. н. е.). Се работи за правоаголна мермерна плоча во чиј горен дел е релјефно изведена фигурална сцена, а под неа е изделкан натпис кој според содржината претставува поздрав за збогување (χαῖρε) со Аминта Александров (Ἀμύντας Ἀλεξάνδρου). Сцената се состои од четири елементи. На левиот крај е прикажана фронтално застаната човечка фигура, облечена во кратка туника и оклоп врз торзото, која на главата носи шлем со перјаница, додека во рацете држи копје и меч. Веројатно се работи за идеализирана претстава на споменатиот Аминта Александров. Десно од него е претставен коњ од кој е видлив само предниот дел, а пак до него стои друга човечка фигура облечена во кратка туника, веројатно замислена како го води коњот (помошник на Аминта?). Последниве две фигури се со значително помали димензии во однос на првата. На крајната десна страна од сцената се наоѓа некаков полукружен елемент, обрабен со флорален венец, во чие средиште е прикажан расчленет зрачест мотив кој по хоризонтала се шири налево. Според В. Битракова-Грозданова, веројатно се работи за „култен штит“ со пренагласени димензии. Авторката смета дека ваквите претстави вообичаено ја нагласуваат моќта и богатството на покојникот или укажуваат на неговото хероизирање. По кратка анализа, заклучува дека споменикот од Требенишко Кале прикажува покојник со висок воен и општествен ранг кој бил „испратен со високи почести“ во погребна процесија.¹³³⁶

Како најблиска нам позната аналогија на оваа сцена, може да се посочи еден фрагментиран надгробен споменик од Аполонија на јадранскиот брег, датиран во 3 - 2 век пр. н. е. (каталогизиран како МАТ 40) (Т.СXXXIV: 2). Се работи за варовничка плоча од која е зачуван само десниот дел од релјефната сцена на која е прикажана предница на коњ

¹³³⁴ Вулић 1933, 21, Сл. 55, 56; Ardjanliev et al. 2018, 315 (cat. no. 198).

¹³³⁵ Вулић 1933, 28-31; Живановић 1984.

¹³³⁶ Битракова-Грозданова 1987, 107, 118, 119, Т.II-1.

и човечка фигура застаната десно од него која му ги држи уздите и при тоа пред себе носи предимензиониран кружен штит. Во овој случај недостига натписот и левиот дел од релјефното поле, каде што на споменикот од Требенишко Кале се наоѓа главната човечка фигура. Но, за разлика од требенишкиот пример, каде идентификацијата на кружниот мотив како штит е хипотетична, во оваа сцена таа е експлицитна и целосно прикажана. Притоа, како и во случајот од Требенишко Кале, штитот е обрабен со венец (ловоров или дабов?), а во неговиот центар е прикажан зрачест мотив кој, во овој случај може со сигурност да се идентификува како Севсова молња.¹³³⁷

Како уште една потврда дека овој мотив бил аплициран на штитовите од овој период може да се види на фасадата од една македонска гробница кај месноста Свети Атанасиј близу Солун (крај на 4 век пр. н. е.). Кај овој сликан пример, жолтата Севсова молња е прикажана со бели крилја, а е поставена во средиштето на кружен штит со црвена боја (Т.СХХХIV: 3).¹³³⁸ Иконографски аранжман многу поблизок на штитовите од спомениците од Требенишко Кале и Аполонија е присутен на монетите на Дасаретите, пронајдени во Охрид, а датирани во втората половина на 3 век пр. н. е. или почетокот на 2 век пр. н. е. На нивниот реверс се наоѓа молња во внатрешноста на дабов венец, комбинирана на аверсната страна со ликот на Севс-Амон (Т.СХХХIV: 4).¹³³⁹ Молњата е присутна и на некои монети на Аполонија и тоа комбинирана со ликот на божицата Атина (3 - 2 век пр. н. е.).¹³⁴⁰ Всушност, како најмоќното оружје на врховниот бог, Севсовата молња била аплицирана (од симболички причини) на бројни монетни емисии ковани од страна на разни балкански и медитерански политички формации во текот на антиката.¹³⁴¹

2.1.4. Прстени

Во езерскиот регион се откриени и неколку прстени од античкиот период на кои се изведени сцени со воена тематика. На островот Голем Град во Преспанското Езеро е откриен бронзен прстен со претстава на брадеста фигура вооружена со копје, шлем и кружен штит (Т.СХХХIII: 5). Наодот е пронајден во Гробот 150, датирани во првата половина на 4 век пр. н. е. В. Битракова-Грозданова истакнува дека иако прстенот има „тематика типична за машка индивидуа“ гробот во кој е пронајден, врз основа на останатите гробни прилози, би требало да ѝ припаѓа на жена.¹³⁴² Во гробната целина број 146 (од истиот локалитет и истото време) во која, со оглед на присуството на долго копје, веројатно биле приложени кремираните останки на маж, се откриени три бронзени и еден железен прстен (Т.СХХХIII: 6).¹³⁴³ Железниот се карактеризира со претстава на кочија со два врпегнати коњи, слична со онаа претстава изведена на златните статери на Филип II

¹³³⁷ Pojani-Dhamo 1997, 222, 223, Tab. VI: 12; Pojani-Dhamo 2001, 123, 124, Fig. 4.

¹³³⁸ Tsimbidou-Avloniti 2007; Gorzelany 2019, 55 (Fig.26), 62.

¹³³⁹ Арцанлиев 2018.

¹³⁴⁰ За монето ковањето на Аполонија во хеленистичкиот период: Picard & Gjongecaj 1995.

¹³⁴¹ Опширно за молњата како симбол на Севс, за нејзиниот иконографски развој и вклучително за нејзиното прикажување на античките монети, види кај: Cook 1925, 722-824.

¹³⁴² Битракова-Грозданова 2011, 173, 174 (Н-61), 277-279.

¹³⁴³ Битракова-Грозданова 2011, 173, 174 (Н-52), 273, 274. За долгото копје: Јованов 2015.

(359 - 336 г. пр. н. е.) (Т.СXXXIII: 7). Монетите на Филип биле исковани во чест на победата на неговата двоколка на Олимписките игри која, според легендите, се случила токму на денот на раѓањето на неговиот син Александар.¹³⁴⁴ Притоа, прикажаниот кочијаш би можел потенцијално да се идентификува со Ника, божицата на победата која обезбедува триумф во разните сфери на животот - од тркачките спортови до воените походи.

Во рамките на овој преглед треба да се спомне и еден златен прстен со вметнат обоен камен, откриен на непознато наоѓалиште во околината на Охрид (Т.СXXXIII: 4). Во каменот е врежана претстава на воин со шлем кој зачекорува налево, држејќи при тоа некаков расчленет издолжен предмет, можеби ловорово гранче како симбол на триумф. Наодот се датира меѓу 1 век пр. н. е. и 1 век н. е.¹³⁴⁵

2.1.5. Појасна тока од Долно Селце (Т.СXXXV: 1)

Во монументалната Гробница број 3 кај Долно Селце, изделкана во карпа и датирана во втората половина на 3 век пр. н. е., меѓу останатите наоди (накит, оружје, бронзени и керамички садови и теракоти) била откриена и една правоаголна тока за ремен. Составена е од железно јадро обложено со сребрен лим на кој, во техника на ковање, се изведени повеќе фигури на војни, животни и митски суштества (Т.СXXXV: 1).¹³⁴⁶ На левиот крај се наоѓа змијовидно суштество чие издолжено тело формира два јазли со кои заокружува по еден мал кружен т. е. топчест елемент. Устата му е отворена, со исплазен јазик, а на главата се чини дека има рогови. Долж неговиот грб се протегаат остри вертикални израстоци, а пак по должината на телото се наредени крукчиња - можеби во значење на крлушки. Според посочените обележја би требало да се работи за некаква „митологизирана змија“ односно змеј или ламја. Лево од ова суштество, покрај самиот раб на композицијата, е прикажана риба, ориентирана нагоре, а на спротивната страна, од неговото тело расте некаков трилистен цвет (лотос?). По змејот следува коњаник во полна борбена опрема, прикажан во галоп надесно. На главата носи шлем со перјаница, од т.н. „грчко-илирски“ тип, во десната рака држи штит од „македонски“ тип, а во левата - копје. Коњот е прикажан со акцентиран фалус, и тоа во момент кога со своите предни нозе гази врз човечка фигура легната на грб со свиткани колена и нагоре испружени раце (поразен противник). Паднатиот непријател на главата носи некаков шлем или капа со три кругчиња или топчиња - по едно на двата краја и на темето. Се добива впечаток дека краевите на шлемот или капата се свиени нагоре при што ги заобиколуваат бочните кружни елементи. Десно од коњаникот е прикажан пешадинец, опремен исто како јавачот, но свртен налево. Се чини дека обајцата, со здружени сили, го победуваат паднатиот

¹³⁴⁴ Шелдаров и Лилчиќ 1994, 137 (Тип 1, 2), 197.

¹³⁴⁵ Битракова-Грозданова 1987, 79, Т.ІV-10; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 43 (кат. бр. XXVII, долу десно); Кузман и Почуча Кузман 2014, 302 (кат. бр. 435).

¹³⁴⁶ Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1985, 169, Т. LXIX-5; Ceka 1988, 372, 373 (No. 284); Jovanović 1989; Проева 2009; Castiglioni 2010, 88-95.

непријател. Потоа следува уште еден коњаник, еднаков на првиот, но поставен обратно - во трк надесно. Помеѓу пешадинецот и вториот коњаник се чини дека имало некаков ликовен елемент кој е загубен поради оштетување. Под вториов коњаник е прикажано четириножно суштество, можеби куче или пак митски грифон. Целиот десен (заоблен) крај од токата, кој се протега зад вториот јавач, го исполнува голема хоризонтално поставена палмета. Од сите страни, сцената е обработена со континуирана бордура комбинирана од овалоидни и листовидни мотиви.

Аналогии

Како најблиски аналогии на нашата тока се наметнуваат три примероци од лабеатската некропола кај Гостиљ во Црна Гора, сите датирани во 3 - 2 век пр. н. е.¹³⁴⁷ Првиот примерок, од кој е зачувана само левата половина, е пронајден во гробната целина број 126 (Т.СХХХV: 2). На неговиот лев крај е претставено змијовидно суштество слично како кај токата од Долно Селце, со таа разлика што во овој случај, лево од него се наоѓа некаков крстовиден мотив. И тука, десно од змејот следи коњаникот, во галоп кон десно, со развиорена наметка и кривулест предмет во едната подигната рака (веројатно некакво срповидно оружје). Под коњот и овој пат лежи човечка фигура (паднат непријател), многу постилизиран и без особени обележја (освен, можеби малиот кружен штит), но ориентиран обратно од претходната тока. Десно од главата на коњот е прикажана птица со раширени крилја, а пред него пешадинец, аналоген како во претходниот случај - со шлем, копје и штит од „македонски“ тип.

Другите две токи од Гостиљ се откриени во Гробот 119 и во јамата во квадратот D-3 (Т.СХХХV: 3, 4). Од нив е зачувана само десната половина, а според она што се гледа - нивната иконографија била идентична, а можеби отисната со помош на иста матрица. Кај овие примероци, на крајната десна (исто така заоблена) страна е прикажана женска глава, ориентирана хоризонтално, која споредена со другите фигури добива циновски размери. Се чини дека од нејзиното теме расте некаква палмета, а од бочните страни се извиваат издолжени ластари коишто завршуваат со по три лисја. Лево од овој лик е прикажана претходно обработената женска фигура, облечена во долго здолниште и седната на столица или трон, со птица во десната рака. Под столот т. е. тронот е претставено животно налик на куче, а десно од седечката фигура - коњаник во трк кон лево, со полна борбена опрема (елипсовиден штит со централен гребен и шлем со топчест врв на темето) - овој пат својствена пред сè за заедниците од крајните северозападни реони на Балканот. Под коњаникот е прикажано некакво хибридно суштество со издолжено тело и се чини, по една глава на обата краја. Кај десната глава се наоѓа и свиен елемент кој асоцира на крило. Лево од јавачот бил поставен мотив кој, поради оштетувањата, е тешко да се определи. Во долниот дел се забележува некаков стожер, односно столб, а во горниот - поширок елемент од кој нагоре се издолжуваат два закосени сегменти (стилизирано дрво, столб со некаков капител?). Лево од овој нејасен елемент е прикажан пешадинец со иста воена

¹³⁴⁷ За примероците од Гостиљ: Basler 1969.

опрема како претходниот јавач. Кај откритиот лев крај на токата е зачувана предницата на коњ во трк кон десно, веројатно јавнат од коњаник ист или сличен на претходниот. На вториот примерок од овој пар токи последните две фигури не се зачувани.

Како не толку непосредно аналогии за токата од Долно Селце и оние од Гостиљ се третираат синхроните трапезни токи кои веќе беа спомнати во претходните поглавја. Потекнуваат од територијата на Јаподите (Хрватска и Босна и Херцеговина) (Т.СХХХVI: 1, 2), при што една таква тока е откриена и во Гробот 30 во Гостиљ (Т.СХХХVI: 3). Доколку ги споредиме заемно, на нив може да се препознае циновската женска глава, овој пат надополнета со орнитоморфни, фитоморфни и зрачести мотиви, која видовме дека се толкува како соларна верзија на Горгона.¹³⁴⁸ И на овие токи се прикажани фигури на војници, и тоа како коњаници така и пешандинци, но во аранжман кој е сосем различен во однос на токите од Гостиљ и Долно Селце. Кај првите, фигуралната сцена е организирана вертикално, наспроти хоризонталниот аранжман кај вторите. Во овие компарации можат да се вклучат и некои подалечни примери на правоаголни токи од Словенија (Ваче и Магдаленска Гора), и тоа врз база на хоризонталната организација на фигурите-пешандинци и јавачи (некои прикажани во воена опрема, а други голи, но сепак вклучени во некакви борбени или спортски активности).¹³⁴⁹

Како аналогича за претставените токи може да се земе уште еден примерок, овој пат откриен на исток од Балканот - во Мала Азија. Се работи за правоаголна тока од Пергам која се чувала во Берлин, но е загубена во текот на Втората светска војна. На нејзиниот десен крај, оформен во вид на триаголник, се наоѓа циновската глава на Горгона Медуза, исто така поставена хоризонтално. Лево од неа се протега „хаотична“ воена сцена со мноштво преплетени фигури на пешандинци и коњаници (Т.СХХХVI: 4).¹³⁵⁰

Веруваме дека овој преглед го потврдува впечатокот дека токите од Долно Селце и Гостиљ формираат една група со конзистентен симболички репертоар (Т.СХХХV) кој упатува на одредени концептуални врски со синхроните токи од Северзападниот Балкан од една страна и Мала Азија од друга. Во оформувањето на нивниот иконографски репертоар сосем сигурно имале удел и ликовните мотиви присутни на други предмети од истиот период (монети, вотивни плочи, надгробни споменици и др.).¹³⁵¹

Досегашни интерпретации

Најголемо внимание во досегашните толкувања на токата од Долно Селце и едната од Гостиљ привлела змијовидната фигура (т. е. змејот) прикажана покрај левиот раб на сцената (Т.СХХХV: 1, 2). И покрај нејзиниот „чудовишен“ изглед, повеќето автори се согласуваат на некој начин да ја хуманизираат - поврзувајќи ја со митот за Кадмо и неговата метаморфоза во змија, или пак со некој митски и хероизиран предок на луѓето или тотем на народот (во конкретниот случај, на Енхелејците или на Илирите). Искажани

¹³⁴⁸ Kukoš 1997.

¹³⁴⁹ Проева 2009.

¹³⁵⁰ Проева 2009.

¹³⁵¹ Jovanović 1989; Проева 2009.

се претпоставки дека тој можел да има и некаков апотропејски карактер, односно магиски карактер да ги штити едните учесници во прикажаниот воен судир. Притоа, борбената сцена вообичаено се интерпретира како судир на два народа или две политички формации со етнички предзнак, препознавајќи во нив битка помеѓу Македонците, Илирите, Енхелејците, Римјаните или Келтите (и тоа во разни комбинации). Помалите ликовни елементи, како што е рибата кај примерокот од Долно Селце и птицата кај најсличната на неа тока од Гостиљ, некои автори ги третираат како „чисто украсни елементи“ и резултат на „стравот од празен простор“.¹³⁵²

Најсеопфатната иконографска анализа на токите од Долно Селце и Гостиљ досега ја има објавено А. Јовановиќ, нудејќи при тоа две насоки за нивна интерпретација - историска и култна.¹³⁵³ Согласно првиот пристап, смета дека се работи за приказ на борба помеѓу реални воено-политички формации од дадениот период кои можат да се идентификуваат врз основа на воената опрема со која се снабдени прикажаните војни. Токата од Долно Селце тој ја третира како хронолошки најстара, претпоставувајќи дека се работи за триумфален приказ на здружена македонско-илирска војска од времето на кралот Филип V (221 - 179 г. пр. н. е.), и тоа во борба против непријателските Келти. Токата од Гробот 126 од Гостиљ ја датира во подоцнежните години од владеењето на Филип V или уште поверојатно, периодот на владеењето на неговиот наследник Персеј (179 - 168 г. пр. н. е.). Во оваа сцена, паднатиот непријател наводно го губи „келтскиот“ карактер и добива воопштена форма, симболизирајќи ги најверојатно надоаѓачките Римјани или некој друг непријател на Македонското Кралство и нивните тогашни илирски сојузници. Според Јовановиќ, другите две токи од Гостиљ (од Гробот 119 и квадратот D-3) треба да се датираат непосредно по битката кај Пидна (168 г. пр. н. е.) и поразот на Македонците од страна на Римјаните. Овие сцени, според него, се адаптирани на новонастанатата воено-политичка ситуација на Балканот, при што триумфалната војска добива чист илирски карактер, а поразениот воин е алегориски претставен како хибридно суштество кое требало да ги симболизира поразените Македонци.

Во својата студија, Јовановиќ заклучува дека прикажаната историска сцена е сепак проткаена со одредени „култни“, т. е. религиски елементи. Комбинирањето на змијата со коњаникот или воинот, тој ја споредува со сличните претстави на „хероизирани покојници“ од вотивните плочки и надгробните споменици од хеленистичкиот период, но и со подоцнежните претстави од типот „Тракиски коњаник“ (T.LXXVII: 1, 2) и литературните описи на илирското воено божество Медаор. Комбинирањето на змијата и на птицата, присутна на едната плочка од Гостиљ (T.CXXXV: 2), ја доведува во можна релација и со култот на богот-лекар Асклепиј. Според авторот, неговиот култ „во голема мера се поклопува со култната содржина на Тракискиот коњаник и Медаор“.

¹³⁵² Basler 1969, 9; Stipčević 1981, 56; Ceka 1985, 114, 169; Ceka 1988, 372, 373; Kossak 1991; Šašel Kos 1991, 185, 186; Šašel Kos 1993, 123, 124; Castiglioni 2010, 88-95; Kaljanac 2010, 73.

¹³⁵³ Jovanović 1989.

Меѓутоа, Јовановиќ нуди и уште една опција во однос на посочените зооморфни симболи. Тој смета дека коњаникот со наметка и закривен меч од токата од Гостиљ (Гроб 126 - Т.СХХХV: 2) го претставувал јунакот Персеј или пак кралот Персеј, идентификуван со првиот како негов истоименик и како митски предок на македонските владетели. Притоа, двата зооморфни симболи поставени лево и десно од него би ги симболизирале двата сојузнички народа под негова команда - Македонците и Илирите. Притоа, птицата би требало да се идентификува со орелот на Севс, како предок на Персеј, неговата кралска династија и воопшто Македонците. Од друга страна, змијата би била присутна како симбол на илирската владетелска куќа, која наводно водела потекло од змијовидните Кадмо, сопругата Хармонија и синот Илир.

„Редуцираната палмета“ претставена на спротивниот крај од токата од Долно Селце (Т.СХХХV: 1), А. Јовановиќ смета дека се развила во антропоморфно-флоралната циновска глава присутна на гостиљските токи од Гробот 119 и квадратот D-3 (Т.СХХХV: 3, 4). Прикажаниот лик го идентификува со Горгона Медуза, која е исто така претставена на синхроната трапезна тока од Гостиљ и на јаподските трапезни токи (но и на правоаголната тока од Пергам) (Т.СХХХVI). Претпоставува дека нејзиниот лик се наоѓал и на десната, сега загубена, страна на токата од Гробот 126 од Гостиљ (Т.СХХХV: 2), и тоа како комплементарна во однос на коњаникот претставен на левата страна од сцената - идентификуван со нејзиниот митски убиец Персеј. Натаму изнесува претпоставка дека фитиморфизирањето на Медуза, присутно на другите две токи од Гостиљ, е изведено со намера за нејзино сведување на „декоративен детал“. Целта, од една страна, би била избегнување на „македонската димензија“ на овој мотив во контекст на митот за Персеј и Медуза, а од друга - елиминирање на нејзиниот сакрален карактер со цел акцентирање на божицата претставена лево од неа. Според овој автор, вторава фигура е седната на трон, во десната испружена рака држи птица, а во левата „скиптар“ или „факел“ (?), додека под неа е прикажано куче (Т.СХХХV: 3, 4). Јовановиќ смета дека најверојатно се работи за претстава на божицата Артемида и тоа како „израз на илирскиот култен ентитет“ или како „елемент на илирско-римското зближување преку познатото идејно и иконографско единство на Артемида (Дијана) и Рома“. Тој понатаму посочува дека прикажувањето на двата коњаника требало да асоцира на Диоскурите коишто, според традицијата, им помогнале на Римјаните во битката кај Пидна.

На крајот, Јовановиќ заклучува дека сцените имаат „изразито пропаганден карактер“, а присуството на овие претстави на појасни токи е „последица на фактот што појасот има значајна улога во нагласувањето на статусот на поединците во рамки на заедницата и афирмацијата на власта која тој статус ја претпоставува“.¹³⁵⁴

Уште една значајна студија за правоаголните токи од Долно Селце и Гостиљ е објавена од страна на Н. Проева, која ги дели сцените прикажани на нив во две групи - со историска и со култно-религиска содржина.¹³⁵⁵ Во првата група ги сместува примероците

¹³⁵⁴ Jovanović 1989, 130, 131.

¹³⁵⁵ Проева 2009.

од Гробницата 3 од Долно Селце и Гробот 126 од Гостиљ (Т.СХХХV: 1, 2), додавајќи ја кон нив и плочката од Пергам (Т.СХХХVI: 4). Во втората, пак, ги категоризира гостиљските токи со исти сцени пронајдени во Гробот 119 и јамата во квадратот D-3 (Т.СХХХV: 3, 4).

Во однос на плочките со „историска содржина“, авторката го акцентира нивниот македонски карактер и го прифаќа толкувањето на Јовановиќ дека тие претставуваат производ на „македонска пропаганда“ со цел да се придобијат Илирите во борба против Римјаните. Притоа, цврсто стои на ставот дека на борбените сцени од овие токи не треба да им се придава култно значење. Убедена е дека во нив присутните митски мотиви, како змејот и главата на Медуза, имале само апотропејска функција и одат во прилог на „историско, а не на митско толкување“¹³⁵⁶ (што, како заклучок, го сметаме за контрадикторен сам по себе).

Во однос на токите од Гостиљ, со „култно-религиска содржина“, Проева смета дека женската фигура со птица во раката, седната зад прикажаните војни, може да биде свештеничка или божица (Т.СХХХV: 3, 4), при што, во однос на целата сцена, смета дека е веројатно поврзана со „погребниот култ“. Согласно таквото толкување, изнесува мислење дека се работи за токи носени од страна на свештеници или верници на некое божество чиј идентитет допрва треба да се истражува (изразувајќи сомнежи околу нејзиното идентификување со Артемида предложено од А. Јовановиќ). Укажува и на можноста да се работи за токи од постаро време што „биле оставани во наследство од една на друга генерација“.¹³⁵⁷

Наша интерпретација

Како прва појдовна точка во нашето толкување на токите од Долно Селце и Гостиљ, ја земаме согласноста дека се работи за група на предмети кои имаат единствена иконографска концепција. Сметаме дека поради тоа нивните детали се комплементарни т. е. заемно се надополнуваат на иконографско и симболичко ниво - како одраз на единствената идејна (и идеална) парадигма т. е. концепција врз основа на која се изработени. Убедени сме дека основата на таа парадигма е митско-симболичка, која дури подоцна ќе добиде и воено-политички предзнак индуциран од историскиот контекст на даденото време. Евидентно е дека овие токи, согледани од семиотички аспект, стојат некаде на средината помеѓу двете крајни точки претставени од една страна со јаподските трапезни токи (со поизразена митско-религиска содржина), и од друга со токата од Мала Азија (со поизразена историска содржина).

Историскиот аспект на прикажаните сцени кај токите од Долно Селце и Гостиљ е веројатно поврзан со воено-политичките односи кои егзистирале во 3 и 2 век пр. н. е. во западните предели на Средниот Балкан, каде како главни чинители се наметнуваат Македонското Кралство, Кралството на Лабеатите и Римската Република. Сметаме дека

¹³⁵⁶ Проева 2009, 43.

¹³⁵⁷ Проева 2009, 42, 43.

историскиот аспект на токите е добро образложен од страна на А. Јовановиќ, иако има простор за натамошно прецизирање во кое ние, овој пат, нема да се впуштиме. Во следните неколку поглавја, нашето внимание ќе го насочиме кон недоволно истражениот митско-симболички аспект на претставените сцени.

Врз основа на присутните ликовни елементи и нивниот распоред, сметаме дека идеалната иконографска парадигма на токите од Долно Селце и Гостиљ би можела да се подели во четири зони (Т.СХХХVII: 1). Првото поле го опфаќа нејзиниот лев крај, каде што доминантен мотив е змијовидното суштество - змеј, придружено од фигурата на риба од левата страна и цвет од десната. На другиот, заоблен, крај од токата, препознаваме уште едно поле во кое доминантен мотив е хоризонтално поставената палмета кај токата од Селце, односно кај две токи од Гостиљ - циновскиот антропо-фитоморфен женски лик пред (односно под) кој се наоѓа друга женска фигура, седната и придружена со птица и куче. Просторот помеѓу овие две крајни полиња ја содржи борбената сцена со централно поставен вооружен пешадинец фланкиран од два коњаника, под чиешто копита лежи паднатиот противник (одлево), односно хибридно митско суштество (оддесно). Сметаме дека оваа централна сцена може да се подели по хоризонтала на уште две полиња: горно поле со тројството на триумфални војни и долно поле со паднатиот воин и хибридно суштество.

- Прво поле (лево): Змијовидното суштество - змеј

Видовме дека ова суштество е најдетално прикажано на левиот крај од токата од Долно Селце (Т.СХХХVII: 2). Врз основа на израстоците по должина на неговиот грб, како и роговите на главата, согласни сме со истражувачите кои го интерпретираат ова суштество како змеј. Притоа, сметаме дека тоа може уште попрецизно да се протолкува како воден змеј или ламја и тоа согласно нивните формални сличности. Тука пред сè мислиме на израстоците што се протегаат долж грбот, кои соодветствуваат на античките претстави на водните змијовидни суштества познати како кетоси (детално разгледани во третата глава на нашиов труд) (пример од Охрид - Т.СХХХVII: 3; пример од Ајга - Т.СХХХVII: 4).

Ваквото мислење би било дополнително поткрепено со прикажаната риба лево од змејот (Т.СХХХVII: 2), за која сметаме дека не е случајно поставена тука и воопшто не треба да се третира како „чисто украсен елемент“ - како што претходно предложиле некои истражувачи. Притоа, сметаме дека ориентацијата на рибата е само навидум вертикална и дека всушност кодира одреден хоризонтален аспект на оваа сцена - какво што е нејзиното нормално движење во природата. Во таков случај добива смисла и цветот прикажан десно од змејот кој всушност „расте“ од неговото тело, и тоа нагоре - доколку сцената се преципира хоризонтално - согласно позицијата на рибата. Во овој случај, змејот добива улога на „граничник“ кој го дели просторот на токата (и сцените кои се прикажани на неа) во две космички зони: подземни води и надземје (во кој е вклучен и празниот простор т. е. „воздухот“ кој се протега сè до небото). Не би требала да се исклучи можноста дека

прикажаниот цвет претствува некаков лотос кој расте од водата. Исто така, треба да се спомене дека хтонските змејови се неретко проследени со митологема според која растенија растат од нивните тела.¹³⁵⁸ Кај токата од Гробот 126 од Гостиљ, наместо риба, лево од змејот е прикажан крстест мотив - уште еден прилично чест идеограмски симбол на земските предели (Т.СХХХV: 2).¹³⁵⁹

Предложената улога на „граничник“ на змејот е интересна и поради неговите закривени рогови (Т.СХХХVII: 2), доколку го доведеме во релација со најпознатата рогата змија во античкиот свет - онаа со овнешки рогови од митско-симболичкиот систем на келтскиот културен круг. Таквото суштество е присутно на бројни антички споменици кои условно можат да се определат како „келтски“, вклучително присутно дури и трипати на познатиот Гундеструпски котел од Данска (2 - 1 век пр. н. е.) чие потекло се бара на Балканот. Таму е присутна во „Фризот на воините“, како предводник на иницираните коњаници во горната половина од сцената (Т.ЛХХVI: 3). На друга релјефна плочка е прикажана под нозете на човечка фигура со рогат шлем што држи тркало, кое пак веројатно го презема од поголемата човечка фигура со карактер на небеско божество претставено десно од неа. Третпат рогатата змија е прикажана во рацете на рогатиот хтонски бог Кернунос, опкружен од животни, којшто вообичаено се изедначувал со Меркур/Хермес (Т.СХL: 1). Се чини дека змијата со рогови (конкретно овнешки) имала медијаторска симболика, која ги обединувала хтонската и регенеративната симболика на ова животно и соларните и плодоносни аспекти на овенот.¹³⁶⁰ Некои истражувачи предлагаат и поврзаност помеѓу келтската змија со овнешки рогови и орфичкиот Дионис Загреј од Балканот, често поврзан со змијата и овенот, па можеби дури и замислуван како рогата змија.¹³⁶¹ Всушност, некакво митско суштество со змијовидно тело и рогови е забележано уште во балканскиот неолит, за што ни сведочи еден фрагмент од керамички сад најден кај Суводол во Пелагонија (Т.ХVII: 1).¹³⁶²

Конечно, тука треба да се забележи дека двата спирални јазли на издолженото тело на змејот асоцираат на мотивот „плетенка“ кој е мошне чест на златните погребни апликации од требенишката и другите синхрони некрополи од Македонија (Т.СХХХVII: 2, спореди со 5). При анализата на овој мотив во претходните поглавја укажавме на можноста тој да го симболизира движењето на космичките води или пак на Сонцето. По должината на телото на змејот од Долно Селце се изведени и мали крукчиња, коишто би можеле да ги означуваат крлушките од неговата кожа, или пак некакво дополнително значење поврзано со динамичноста и кружното движење. Една поконкретна можност би била митологемата за движењето на Сонцето низ подземјето, откако хтонскиот змеј ќе го

¹³⁵⁸ Чаусидис 2005, 298, 299, Г4: 9-12.

¹³⁵⁹ За бројни примери на крстот како земски симбол и идеограм, види: Чаусидис 2005; Чаусидис 2017, 455-457.

¹³⁶⁰ Bober 1951, 26, 27; Green 1989, 86-96; Green 1992, 227, 228.

¹³⁶¹ Reinach 1899; Bober 1951, 27.

¹³⁶² Gimbutas 1982, 96, Fig. 57; Чаусидис 2017, 71 (A34: 5), 72.

голтне навечер.¹³⁶³ Обликот на змејот од Долно Селце исто така може да се поврзе со уште еден наод од нашиот езерски регион, и тоа со двојносвиената змија на античкиот каменен капак од Добовјани кај Струга, наменет за поклопување на некаков жртвеник или осуар (Т.СХХХVII: 2, спореди со Т.ХХIII: 1).¹³⁶⁴

- Второ поле (десно): Палмета/Божица

Кај примерокот од Долно Селце, на заоблениот десен крај од сцената е прикажана хоризонтално поставена палмета (Т.СХХХVIII: 1), која на токите од Гробот 119 и квадратот D-3 од гостиљската некропола е алтернирана со циновска глава на жена со растителни израсоти (Т.СХХХVIII: 2). Не знаеме каков бил случајот со токата од Гробот 126 од Гостиљ бидејќи тој нејзин дел недостасува. Врз основа на нашите согледувања и заклучоци образложени во претходната глава посветена на симболичките парадигми на женскиот принцип, сметаме дека палметата и антропо-фитоморфната глава го застапуваат истиот митски лик - некаква „Голема Мајка“ која раководи со природните сили и циклуси (примери на слични антропо-фитоморфни претстави: Т.СХХХVIII: 3 - 6). Притоа, фактот што од нејзината (веројатно макрокосмичка) фигура е присутна само главата, алтернирана со палмета т. е. крошна на дрво, би требало да укажува на просторната позиционираност „горе“ - симболички изедначено со небеската космичка зона. Во прилог на тоа би одела и заобленоста на овој крај од токата, со алузија на „небескиот свод“. Поставеноста на посочениот елемент нормално (т. е. на 90 степени) во однос на борбената сцена (Т.СХХХV) оди во прилог на претпоставката дека во иконографијата на овие токи е содржана и одредена вертикална компонента, аналогна на трапезните токи на Јаподите и на трапезната тока од Гостиљ. Во тој контекст, сметаме дека прикажаниот божески лик треба да се изедначи со „соларната Горгона“ присутна на посочените токи (Т.СХХХVI: 1 - 3).¹³⁶⁵ Слично на нив и согласно нашите досегашни анализи, сметаме дека иконографијата на западномакедонските, односно јужноилирските токи во себе кодираат некаква вертикална проекција на Космосот. Притоа, нивниот условно горен дел (со палметата/главата) би требал да го означува небото, додека условно долниот дел (со змејот и рибата) би ги означувал хтонските предели.

Кај гостиљските токи од Гробот 119 и квадратот D-3, лево од циновската глава на антропо-фитоморфното женско божество се наоѓа седната женска фигура која со едната рака држи птица, а под нејзиниот стол или трон е прикажано куче (Т.СХХХVIII: 7). Согласно нејзината ориентација, оваа женска фигура веројатно треба да се набљудува како дел од борбената сцена, односно како нејзин активен чинител. Сосем веројатниот божески карактер на овој лик покажува тесни релации со претходно обработените парадигми за „Божицата која држи птица“ (Т.СХХХVIII: 8) и „Божицата - господарка на кучињата“ (детално анализирани во претходната глава). Сметаме дека оваа божеска

¹³⁶³ Чаусидис 2005, 299-301, Г37, Г44.

¹³⁶⁴ За наодот од Добовјани: Битракова-Грозданова 1999, 34, 50 (сл. 6); Битракова-Грозданова 2017, 345, 353 (сл. 5).

¹³⁶⁵ Kukoš 1997; Чаусидис 2017, 341-347.

фигура се нашла на двете гостиљски токи како наследничка или застапничка на „Големата Мајка“, активно спроведувајќи ги нејзините правила и волја во светот на луѓето. Присуството на кучето укажува на некаква нејзина поврзаност со смртта и хтонското, додека пак на птицата - со новиот живот и небеското. Веројатно оваа е божица која имала удел во судбините на воините кон кои е насочен нејзиниот поглед: поразените ги воведува во светот на умрените, а посилените ги дарува со херојска слава и вечен живот.

- Трето и четврто поле (средишна зона - горе и долу): Борбена сцена

Средишната зона од иконографскиот аранжман на токите од Долно Селце и Гостиљ е предвидена за борбената сцена во која два коњаника и еден пешадинец триумфално газат врз паднатиот непријател и врз некакво хибридно зооморфно суштество (Т.СХХХХХХ: 1). Согласно претпоставката за космолошката база на иконографијата на овие токи, борбената сцена од оваа зона би требало да ја означува „Средната Земја“, односно светот на луѓето. Притоа, сметаме дека таа, од своја страна, може да се подели по хоризонтала на уште две иконографско-симболички полиња - горно и долно, од кои првото би го сочинувале тројцата триумфални војни, а пак второто - паднатиот непријател и хибридно суштество (Т.СХХХХХХ: 1).

Прифаќајќи ги интерпретациите на некои од досегашните истражувачи околу етничко-политичкиот идентитет на прикажаните чинители во борбената сцена, можеме да констатираме дека во неа (или во нејзината предлошка) била кодирана и одредена космолошка димензија. Сметаме дека овој аспект е најизразен кај примерокот од Долно Селце (Т.СХХХХХХ: 1), кој А. Јовановиќ го предлага како најстар во оваа група токи. Покрај македонското етничко-политичко атрибуирање на триумфалните војни од горната сцена, и тоа согласно штитот од „македонски“ тип што го носат, сметаме дека не треба да се занемари ни симболичкото значење на нивниот дизајн, на кој се осврнавме во третата глава. Таму заклучивме дека се работи за претстава на свезденото небо во неговата просторна и динамичка димензија. Доколку таквото значење на штитовите го транспонираме врз тројцата триумфални војни, тогаш може да заклучиме дека и тие би можеле да кодираат некаков „небески“ аспект. Во прилог на тоа оди нивното позиционирање во горниот дел од борбената сцена, па дури и перјаниците на нивните шлемови кои асоцираат на „зраци“. Нивниот аранжман (двајца симетрични коњаника кои фланкираат централен пешадинец) може да се протолкува како приказ на трите клучни фази од дневното движење на Сонцето - изгревање, зенит и заоѓање.

Кај примерокот од Гробот 126 од Гостиљ, предложената небеска димензија би била дополнително кодирана со присуството на птицата помеѓу левиот коњаник и пешадинецот (Т.СХХХХХХ: 2). Кај другите две гостиљски токи, коишто А. Јовановиќ ги смета за најдоцнежни, соларниот аспект на воините е целосно редуциран, бидејќи тие таму носат елипсовидни штитови и шлемови без зрачеста перјаница (Т.СХХХХХХ: 3, 4). Причината за тоа би можела да се бара во промената на политичката порака на овие токи, која се оттргнува од „небеско-соларниот“ идентитет на Македонците. Како потенцијален

космолошки симбол во нивната борбена сцена може да се земе вертикалниот мотив (столб или дрво?) прикажан помеѓу пешадинецот и десниот коњаник, и тоа како можна алузија на „Космичка оска“. Сепак, ваквото значење засега не може соодветно да се аргументира поради неопределеноста и фрагментираноста на овој мотив.

Долното поле на борбената сцена кај западномакедонските, односно јужноилирските токи го сочинуваат паднатиот воин под левиот коњаник и хибридното суштество под десниот (Т.СXXXVII: 1; Т.СXXXIX: 1). Доколку прифатиме дека триумфалните војни го симболизираат „небеското“, тогаш нивните противници од долното поле, според принципот на бинарни опозиции, би го симболизирале „хтонското“. Ваквиот митски концепт е широко застапен во индоевропските, но и во светските митологии, што само по себе укажува на неговиот архетипски карактер. Од бројните примери тука ќе споменеме само неколку: Севс против Тифон, Тор против Јормунганд, Перун против Велес, Индра против Вритра, Ра против Апофис и така натаму. Како добра визуелна аналогија на овој однос може да се посочи еден поден мозаик од Олинт на Халкидик (5 - 4 век пр. н. е.), на којшто е прикажан јунакот Белерофон како го јава крилестиот коњ Пегаз и со копје се обидува да ја прободне чудовишната Химера (Т.СXXXIX: 3).¹³⁶⁶ Во дискусиите за коњаникот што гогази непријател на токите од Долно Селце и Гостиљ често се укажува на сличната претстава од монетите на пајонскиот крал Патрај (340/335 - 312 г. пр. н. е.) (Т.СXXXIX: 2), и тоа како аргумент во прилог на воено-политичкиот карактер на сцената.¹³⁶⁷ Меѓутоа, не треба да се занемари фактот што оваа реверсна сцена, на монетите е комбинирана со главата на светлоносниот бог Аполон претставен на аверсот (Т.СXXXI: 4)¹³⁶⁸ - што дополнително го засилува нејзиниот митско-симболички карактер.

Сметаме дека во овој контекст вреди да се споменат и високите триумфални столбови од галските и западногерманските провинции на Римската Империја, на чиј врв се наоѓала скулптура на коњаник што гогази непријател или чудовиште. Притоа, коњаникот често држи молња во функција на оружје и тркало во функција на штит. Поради овие атрибути, сцената обично се толкува како приказ на Небескиот бог (во синкретизираната келтско-римска форма Таранис-Јупитер), кој гогази својот хтонски противник (Т.СXXXIX: 4).¹³⁶⁹ Истиот концепт подоцна ќе најде свое место и во христијанството, манифестиран во една од најпрепознатливите христијански сцени која го прикажува светиот воин кој, качен на коњ, гогази и убива „демонскиот“ непријател - прикажан во антропоморфен или зооморфен облик (Т.СXXXIX: 5).¹³⁷⁰ Ваквото митско-религиско толкување на борбената сцена од прикажаните токи не го негира нејзиното политичко значење, туку напротив - го надополнува. Во митологијата се чести примерите во кои реалните противници на „нашата“ војска се идентификуваат со некакви „демонски

¹³⁶⁶ Robinson 1932; Andronicos 1964.

¹³⁶⁷ Jovanović 1989, 125, 126; Проева 2009, 40.

¹³⁶⁸ Петрова 1999, 103, 104, 133, 134.

¹³⁶⁹ Green 1986; Green 1989, 123-129.

¹³⁷⁰ Примери со Св. Ѓорѓи и Св. Димитрија: Поповска-Коробар 2004, 307 (кат. бр. 148), 313 (кат. бр. 160).

туѓинци“, кои доаѓаат од „другиот свет“ за да сеат страв, хаос и смрт. Овој симболички концепт е моќна пропагандна порака која одреден политички конфликт го издигнува на ниво на егзистенцијална закана, а борбата и победата над непријателот ја крева на ранг на „исконска“ и „света должност“.¹³⁷¹

На токата од Долно Селце, под копитата на коњите, како условни „непријатели“ се претставени две фигури - легнат човек под левиот коњ и хибридно зооморфно суштество под десниот (Т.СXXXIX: 1). Човечката фигура лежи на грб со нагоре испружени раце и со особено акцентирани бадемести очи. На главата носи шлем или капа со три крукчиња или топчиња - едно на темето и две на краевите кои се лачно свиени нагоре (Т.СXL: 2). Судејќи според достапниот цртеж на примерокот од Гробот 126 од Гостиљ, паднатиот воин е прикажан шематски, без забележливи детали во однос на опремата, освен фактот дека држи кружен штит (Т.СXXXV: 2). Кај другите гостиљски токи, оваа (лева) половина е откриена (Т.СXXXV: 3, 4). Од посочените причини, ни останува да ја фокусираме нашата анализа на паднатиот воин од токата од Долно Селце (Т.СXXXV: 1; Т.СXL: 2). Најинтересен детаљ кај него е секако капата т. е. шлемот, во комбинација со нагласените очи. Мораме веднаш да забележиме дека овој потсетува на слични претстави од „латенскиот“ период во рамки на келтскиот културен комплекс (5 век пр. н. е. - 1 век н. е.). Такви претстави се присутни од Британија, па сè до Балканот (Т.СXL: 4 - 8). Во споредба со нив, може да се претпостави дека свиените краеве на капата/шлемот што го носи паднатиот воин можеби требале да асоцираат на рогови. Во келтскиот митско-симболички иконографски репертоар, со рогови вообичаено се прикажувал погоре споменатиот хтонски бог Кернуос (Т.СXL: 1, 4),¹³⁷² при што во нивната култура е потврдено и присуството на вистински шлемови дополнети со рогови.¹³⁷³ Сето ова станува индикативно во контекст на претпоставките на А. Јовановиќ и други автори дека поразената непријателска страна во борбената сцена на токата од Долно Селце биле токму Келтите.¹³⁷⁴ Од друга страна, како македонска иконографска аналогија за ликот на паднатиот воин може да се посочи претставата на рогатиот Силен од сребрениот сад од Гробницата II во Вергина (4 век пр. н. е.), кој носи капа со свиени краеве (Т.СXL: 3).¹³⁷⁵ И во случајот на двата споменати митски ликови - Кернуос и Силен, нивниот „хтонски“ карактер е неспорен, што оди во прилог на нашата претпоставка за хтонскиот предзнак на паднатиот воин во сцената од Долно Селце т. е. неговата идентификација со некој хтонски митски лик. Неговите нагласени очи исто така се совпаѓаат со вообичаеното обележје на хтонските ликови и суштества кои имаат „урокливи очи“ и „опасен поглед“.¹³⁷⁶

Другата фигура од долниот дел на борбената сцена е хибридно зооморфно суштество. На токата од Долно Селце, под десниот коњаник е претставено четириножно

¹³⁷¹ Елијаде 2013, 23-25, 36, 37.

¹³⁷² Bober 1951; Green 1989, 86-99.

¹³⁷³ Green 1992, 87, 88, 134, 145, 148, 234-238, 240.

¹³⁷⁴ Jovanović 1989.

¹³⁷⁵ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 52 (Figs. 69, 70); Kottaridi 2013, 246.

¹³⁷⁶ Општо за концептот на „урокливите очи“: Elliott 2015, 2016a, 2016b, 2017. За опасниот поглед на хтонскиот змеј: Чаусидис 2005, 273-277.

животно кое најверојатно требало да означува грифон (Т.СXXXIX: 1). Иако постојат примери каде што грифонот има соларен или небески предзнак,¹³⁷⁷ кај старите егејски култури тој бил главно перципиран како застапник на деструктивноста и смртта.¹³⁷⁸ Кај гостиљскиот примерок од Гробот 126, делот каде што би го очекувале хибридно со суштество е откриен. Кај другите гостиљски примероци од Гробот 119 и квадратот D-3, зооморфната фигура има издолжено тело со по една глава на краевите. Притоа, кај десната глава се наоѓа и свиен елемент кој асоцира на крило (Т.СXL: 9). И во овој случај се работи за композитно суштество, блиско на грифонот или уште послично на змијовидната Амфисбаена прикажувана со глави на двата краја од телото. Како друга можна предлошка, во контекст на погорната дискусија за Келтите, можат да се земат нивните фибули кои имаат слична форма - издолжен и извиен корпус кој на обата краја завршува со животинска глава (Т.СXL: 10).¹³⁷⁹ Суштество со издолжено тело и глави на двата краја (со кои се чини дека јаде по еден човек), е прикажано и на една од релјефните плочки на котелот од Гундеструп од Данска (Т.СXL: 12).¹³⁸⁰ Истото може да се доведе во врска и со еден тип на предмети од ковано железо, наречени преклади или „огнишни пци“, коишто биле наменети за потпирање дрвени трупци врз домашното огниште. Ваквите предмети може да се следат од предисторијата, до нововековниот фолклор на европските народи (Т.СXL: 11 - примерок од Англија од доцното железно време).¹³⁸¹ Во секој случај, телесната композитност и повеќеглавноста (во случајот двоглавноста) се вообичаени обележја на митските суштества од типот „хтонски змеј“, па во тој контекст можеме во глобални рамки да ги третираме и хибридните ликови прикажани на токите од Долно Селце и Гостиљ.¹³⁸²

Заклучок

Веруваме дека горепретставената иконографска и симболичка анализа, проследена со соодветни компаративни прилози покажа дека иконографијата на токите од Долно Селце и Гостиљ, покрај историско-политичкото значење анализирано од неколкумината претходни истражувачи, носела во себе и одредени митско-религиски значења. Притоа, се чини дека во основата на второво ниво, кое веројатно ја претставувала примарната база на нивната иконографија, стоела некаква космолошка претстава во која небеското и хтонското се судираат во „средниот свет“ на луѓето. Меѓутоа, таквата космолошка претстава немала само просторна димензија, туку и динамичка - испреплетувајќи се истовремено и со одредени концепти кои се однесуваат на судбината, воената должност, хероизацијата и улогата и влијанието на божествата во земските интеракции меѓу луѓето.

¹³⁷⁷ Goldman 1960; Чаусидис 2001, 61, 62.

¹³⁷⁸ Frankfort 1970, 263, 264.

¹³⁷⁹ Green 1992, 16 (Fig. 2.8).

¹³⁸⁰ Чаусидис 2005, Г10: 9.

¹³⁸¹ Davidson 1993, 28; Чаусидис 2005, 242.

¹³⁸² Чаусидис 2005, 212, 213, 241, 242.

2.2. Војничката идеологија кај старобалканските народи

Во втората глава на овој труд се осврнавме на социо-економските односи во езерскиот регион во I милениум пр. н. е., согледани преку погребните форми и обичаи. Притоа, заклучивме дека во средината на милениумот, односно во архајскиот период, се случила кулминација на процесот на „индивидуализација“ и приватносопственичка „демократизација“ кој започнал со железното време, наспроти дотогашниот „колективизам“. Меѓу разните слоеви на населението, особено значајна улога во новите општествени текови добила војничката класа, односно луѓето кои имале монопол врз насилиството. Тие ја искористиле својата сила за да се здобијат со економска и политичка моќ во заедницата. Притоа, како резултат на процесот на дијалектичка интеракција меѓу „стариот колективизам“ и „новиот индивидуализам“, веројатно ќе бидат формирани и раноантичките кралства на Средниот Балкан. Тоа го гледаме, на пример, при изборот на македонските кралеви во кој, како што вели Е. Борза, учествувале *„членови на кралското семејство, важни барони, воени главатари и делови од војската и цивилно население“*.¹³⁸³

Во историографијата долго време се дискутира за улогата на некакво Собрание - воено и народно, во уредувањето на Македонското Кралство. По тоа прашање се предложени толкувања според кои тоа Собрание го сочинувале само поединци што имале право да носат оружје. Во време на војна било составено исклучиво од војници (т. е. воено собрание), а во време на мир - и од делови на граѓанството (т. е. народно собрание). Неговата главна функција била избор на кралот, одобрување на кралски одлуки од голема важност за државата, како и судење во случаи на тешки престапи казниви со смрт. Дел од историчарите му препишуваат на Собранието голема важност, дотаму што Македонското Кралство го третираат како „уставна монархија“. Други, пак, сметаат дека неговата функција била сосем формална, така што, во реалноста, тоа ѝ било целосно подредено на кралската власт. Ако некој навистина можел да ја ограничи моќта на кралот, тоа биле припадниците на благородништвото т. е. најблиските до него.¹³⁸⁴ Во секој случај, за нас е важно што функционирањето на Македонското Кралство било во голема мера условено од неговите вооружени граѓани и пред сè - од вооружените моќници, чиј врховен командант бил кралот. Со оглед на отсуството на пишани извори кои би се однесувале на општествените сфери кај другите среднобалкански етноси, може да се препостави дека и таму посочените односи биле структурирани слично како кај нивните соседи-античките Македонци.

Всушност, Аристотел во својата „Политика“ објаснува дека, иако кај мноштвото народи поголемиот дел од законите се донесени „случајно“, сепак, ако во некои места тие се насочени кон една одредена цел, таа цел е секогаш поврзана со моќта и наметнувањето

¹³⁸³ Борза 2004, 276.

¹³⁸⁴ Granier 1931; Lock 1977; Hammond & Griffith 1979, 160-162; Anson 1985; Anson 1991; Hatzopoulos 1996; Борза 2004, 260-284; Проева 2004, 335-338.

власт. Како први примери ги посочува Крит и Спарта, каде што системот на воспитување и повеќето од законите биле организирани согласно принципите на војната и војувањето. Според него, таков е случајот и меѓу нехеленските народи кои се доволно силни за да се прошируваат на сметка на другите, како што се Скитите, Персијците, Тракијците и Келтите кои, исто така, ја ценат воената сила. Кај некои народи се применувале дури и одредени закони што треба да стимулираат воена храброст. Во таа смисла го посочува примерот со Картагина каде што воините носеле толкав број нараквици во колку што воени походи учествувале. Авторот, родум од Стагира на Халкидик, посочува дека некогаш и во Македонија имало закон според кој човек што никогаш не убил непријател морал да носи некаков ремен. Помеѓу Скитите, пак, се одржувале празнични гозби на кои се подавала некаква чаша, од која не смеел да пие човек што немал убиено непријател. Како последен пример ги споменува Иберијците, опишувајќи ги како „воинствен народ“, кои околу гробовите на покојниците поставувале некакви шилци, во онолкув број колку што покојникот имал убиено непријатели. Така, заклучува Аристотел, и кај другите народи имало многу слични практики - некои утврдени со закон, а други со обичај.¹³⁸⁵

Колку суштински била важна војната и војувањето за старобалканските народи укажуваат и некои историски извори кои се однесуваат на жртвувањето на луѓе во воен контекст. Во времето кога живеел Аристотел, кај Пелион (во нашиот езерски регион) се случила битка помеѓу здружените сили на Клејтос и Главкија против Александар III Македонски (335/334 г. пр. н. е.). Притоа, првата страна наводно жртвувала три момчиња, три девојчиња и три црни овни за да обезбеди поволен исход од битката (кој, сепак, не се остварил).¹³⁸⁶ Други случаи на човечко жртвување меѓу старобалканските популации се запишани од историчарите кои известувале за римските освојувања на Балканот. Па така, за Скордисците се зборувало дека на воените божества им жртвувале заробеници и дека користеле човечки черепи како чаши, пиејќи од нив крв. Пред една битка со Римјаните, среднобалканските Мези жртвувале коњ и се заколнале дека утробата на непријателскиот водач ќе ја жртвуваат на боговите, па дури и дека самите ќе јадат од неа.¹³⁸⁷

Останува отворена дилемата колку овие историски извори пренесуваат сурова реалност или се работи за спекулации и негативна пропаганда. Во секој случај, од сето горе претставено, едно останува сигурно - идеологијата и воопшто културата на старите балкански народи била силно проткаена со верувања, обичаи, правила и вредносни принципи кои во голема мера се однесувале и на сферите на војната и војувањето. Впрочем, и Херодот, во една прилика, зборувајќи за Тракијците, ќе каже: „*Највисока чест има оној кој живее од војна и пљачкосување!*“.¹³⁸⁸

¹³⁸⁵ Аристотел, *Политика*, VII. 1324b (според англискиот превод на Н. Rackham, 1944; хрватскиот превод на Т. Ladan 1988; и бугарскиот превод на А. Герджиков 1995).

¹³⁸⁶ Аријан, *Анабаза*, I. 5. 7.

¹³⁸⁷ За обредите на жртвување луѓе и канибализам меѓу среднобалканските антички народи види: Папазоглу 1968.

¹³⁸⁸ Херодот, *Историја*, V. 6. (според англискиот превод на А. D. Godley, Loeb Classical Library, 1920).

3. Зооморфни симболи на машкиот принцип

Човекот ги перципира животните (како составен дел на природата што го опкружува) главно од своја перспектива - преку препознавање, споредување и проектирање во нив на сопствените обележја, особини, афинитети и потреби. Согласно тоа, идеите и концептите поврзани со женскиот или машкиот принцип кај луѓето добиваат свој симболички израз и во неговите претстави за некое животно. Тоа обично се случува кога зад овие процеси стои намерата (свесна или несвесна) да се акцентираат „дивите“ и „животинските“ аспекти на човекот, односно карактеристиките што ги поседува како резултат на природните нагони, инстинкти и биолошки функции. Врз основа на досега откриениот и нам достапен археолошки материјал, во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на првиот милениум пр. н. е., како зооморфен симбол на машкиот принцип првенствено може да се препознае овенот, а во помала мера јарецот и петелот. Во некои случаи, во тежнеењето за акцентирање на повеќе обележја или за хиперболизирање на некое значење, митската свест создава и хибридни зооморфни суштества. Во нашиот езерски регион, но и воопшто во старите европски и медитерански култури, еден од највпечатливите вакви примери е грифонот - во симболичка релација со машкиот принцип. Во наредните поглавја ќе бидат подетално претставени и анализирани посочените четири зооморфни симболи на машкиот принцип.

3.1. Овен

Во езерскиот регион се откриени повеќе археолошки наоди од првиот милениум пр. н. е. кои вклучуваат визуелни претстави на овен или делови од неговото тело. Најинтересен од нив е несомнено бронзениот шлем со овнешки глави на парагнатидите, откриен во колективната Гробница 1 кај Горна Porta во Охрид (Т.CXLI). Се работи за шлем од таканаречен „грчко-илирски“ тип, со релјефно изведен венец на коса (т. е. кадрави прамени) кој започнува на челниот дел од шлемот и, протегајќи се симетрично долж долниот дел на неговата калота, завршува кај тилниот дел. Како што споменавме, на штитниците кои стоеле на образите на носителот се претставени овнешки глави свртени нанапред – алудирајќи можеби на нивната спремност да се судрат со противникот. На челото на шлемот, преку пунктирање е испишано името (на сопственикот?): ΤΕΥΤΙΟΣ ΦΙΛΟΞΕΝΟΣ (Тевтај Филоксен). Шлемот бил еден од наодите откриени во правоаголната структура обрабена со камења (со димензии 5,50 x 4,50 m) во чија внатрешност било констатирано многу јаглен, пепел и песок. Во неа биле откриени и други артефакти: шест бронзени шлемови, единаесет бронзени кнемиди, петнаесет железни копја, остатоци од керамички и метални садови, апликации од златна фолија, други предмети од метал, стакло и килибар, како и откршен дел од мермерна скулптура на машко торзо што држи некаков сферичен предмет (Т.CXXII: 3). Целата конструкција потоа била насипана со

земја и камења, формирајќи низок тумул. Согласно наодите, предложено е толкување дека се работи за колективна гробница на шест кремирани војни. Врз основа на хронологијата на наодите, гробницата се датира во првата половина на 5 век пр. н. е.¹³⁸⁹

На истиот локалитет, овој пат во Гробот 127, датиран во првата половина на 4 век пр. н. е., е откриена златна белегзија чии краеве завршуваат во форма на овнешки глави (Т.CXLII: 2). Освен неа, во гробот биле констатирани и следниве прилози: бронзен халкидски шлем со релјефно изведени грифони, златна обетка во форма на хипокамп, повеќе златни апликации со розета, црвенофигурален аскос, керамички амфорискоси, лекит-арибал, парадни копја, стригилис и друго.¹³⁹⁰ Изнесени се мислења дека дел од златните наоди доспеале во овој гроб секундарно, и тоа од соседниот Гроб 127а (од втората половина на 4 век пр. н. е.), во кој било инхумирано девојче опремено со побогат златен инвентар и други вредни наоди (апликации, прстени, двојни игли, ѓердан, керамички садови, бронзено огледало).¹³⁹¹

Во гробната целина број XIII од архажската некропола кај Требениште е откриен керамички сад од типот киликс, со црнофигурална декорација која вклучува зачувани претстави на сирена и овен помеѓу палмети (Т.CXLII: 3; Т.CXLIX: 9). Се чини дека садот потекнувал од работилниците на Атика, а се датира кон крајот 6 век пр. н. е. Меѓу останатите прилози (делови од бронзени садови, керамички садови, апликации, килибар), исто така се констатирани железен меч и бронзен шлем од „халкидски“ тип кои укажуваат дека во гробот веројатно била погребана машка индивидуа со војнички идентитет.¹³⁹²

Особена важност во разбирањето на значењето на овенот кај заедниците од езерскиот регион имаат секако монетите на Дасаретите (3 - 2 век пр. н. е.), на чиј аверс е претставен во профил ликот на богот Севс-Амон, комбиниран на реверсот со молња во дабов венец. Овенот е тука присутен посредно - преку свиените рогови што растат од главата на прикажаниот бог (Т.CXLII: 1).¹³⁹³

Од хеленистичкиот период (3 - 2 век пр. н. е.) потекнува и еден минијатурен бронзен предмет во облик на овнешка глава, веројатно наменет како апликација за некаков сад (рачка од патера?), откриен на локалитетот Плаошник во Охрид (Т.CXLII: 4, спореди со Т.CXLIV: 1 - 4).¹³⁹⁴

Разгледувајќи ги ликовните претстави на овенот во пошироки рамки се наметнува заклучокот дека се работи за едно од најзастапените животни во иконографскиот

¹³⁸⁹ Kuzman 2018. Исто така види: Кузман и Димитрова 2010, 40; Кузман 2013b, 451-455; Guštin & Kuzman 2021. За потеклото на името Тевтај: Obradović 2002.

¹³⁹⁰ Наодите од гробот засега се публикувани само парцијално: Кузман и Димитрова 2010, 41; Кузман 2013b, 448; Кузман и Почуча Кузман 2014, 123-134; Kuzman 2018, 209, 221; Guštin & Kuzman 2021; Битракова-Грозданова 2013, 22, 23, 42; Битракова-Грозданова 2017, 70 (сл. 9), 209-218, 249, 250, 262 (ph. 5), 263 (ph. 7, 9); Sanev 2013, 27; *Амфорискоси* 2015.

¹³⁹¹ Guštin & Kuzman 2021, 81.

¹³⁹² Вулић 1934 (за садот: стр. 95, Сл. 33); Ardjanliev et al. 2018, 321-325 (за садот: Cat. No. 224).

Фрагментиран киликс со слична декорација е изложен и во Полицентричниот археолошки музеј на Ајга кај Вергина (26.10.2024).

¹³⁹³ Арџанлиев 2018.

¹³⁹⁴ Предметот е изложен во витрина бр. 22 во „Куќата на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024).

репертоар на народите од Стариот Свет, во не помал иниензитет присутен и на Балканот, вклучително со Македонија.¹³⁹⁵ За неговото пројавување во културата на античките заедници од овој регион сведочат многубројни наоди, од кои во оваа прилика ќе споменеме неколку: монументална камена скулптура на маж кој држи овен, од островот Тасос (6 век пр. н. е.) (Т.CXLIII: 1);¹³⁹⁶ керамички сад во форма на овнешка глава од војничкиот Гроб 194 во Архонтико (6 век пр. н. е.) (Т.CXLIII: 2);¹³⁹⁷ керамички ритон во форма на овнешка глава од Крушоради кај Лерин (5 век пр. н. е.) (Т.CXLIII: 3);¹³⁹⁸ златни белегии со овнешки глави од околината на Солун (4 век пр. н. е.) (Т.CXLIII: 4);¹³⁹⁹ бронзена патера со овнешка глава од гробницата на Филип II во Вергина (4 век пр. н. е.) (Т.CXLIV: 3, 4); сребрена патера со овнешка глава од гробницата на Александар IV во Вергина (4 век пр. н. е.) (Т.CXLIV: 1, 2);¹⁴⁰⁰ бронзена патера со овнешка глава од Гробот „А“ во Дервени (4 век пр. н. е.); бронзена патера со овнешка глава од Гробот „В“ во Дервени (4 век пр. н. е.);¹⁴⁰¹ бронзена рачка со овнешка глава од Поздивишта кај Костур (1 - 2 век н. е.).¹⁴⁰² Освен овие, можат да се наведат и други примери пронајдени во регионот.

Изнесени се мислења дека овенот како мотив во културата на старите медитерански и европски народи се наметнал како „источно“ или „персиско“ влијание, навлегувајќи по морски пат преку Источниот Медитеран и по копнен пат преку Северното Прицрноморје. Според овие толкувања, застапеноста на овој „источен мотив“ во визуелната култура на балканските и медитеранските заедници достигнала највисоко ниво во 5 и 4 век пр. н. е.¹⁴⁰³ Не негирајќи го уделот на овие влијанија во техничките и економските сфери (технологија, производство, трговија, типологија, стил на изведба), сметаме дека посочената дифузионистичка интерпретација за наводното ширење на мотивот „овен“ од Исток кон Запад е неиздржана и тоа од две причини. Согласно првата, овците (и овните) биле најзастапениот вид добиток кај медитеранските и европските сточарски заедници, вклучувајќи ги и оние од Македонија и нашиот езерски регион. Оваа констатација е егзактно потврдена преку обемни археозоолошки истражувања во кои бил опфатен и регионот кој е во фокусот на нашево истражување. Имајќи го тоа предвид, би било сосем нормално тие луѓе да го формираат својот симболички и иконографски репертоар врз основа на својата непосредна околина која ги вклучувала и овците и овните. Вториот аргумент против „источната теза“ е фактот што археолошки наоди кои прикажуваат овни се откриени на Балканот (и во Македонија) уште во неолитскиот и

¹³⁹⁵ Преглед на наоди со прикази на овни од Медитеранот и Европа: Guštin & Kuzman 2021.

¹³⁹⁶ Braunstein 2018.

¹³⁹⁷ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 341.

¹³⁹⁸ Γκέλου 2022, 30 (Ек. 7). Изложен во поставката на Археолошкиот музеј во Лерин (фото: И. Ефтимовски, 08.08.2022).

¹³⁹⁹ Richter 1937; *Ganymede jewelry* 2023.

¹⁴⁰⁰ Drougou 2011; Kottaridi 2013, 214, 215, 324, 325.

¹⁴⁰¹ Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 32 (A8), 72 (B36).

¹⁴⁰² Catling 1984, 48.

¹⁴⁰³ Битракова-Грозданова 2013, 22, 23; Kuzman 2018, 221.

енеолитскиот период - повеќе милениуми пред наводниот продор на таквиот мотив од Исток (Т.CXLIV: 5, 6).¹⁴⁰⁴

Со цел да го разбереме потенцијалното значење на горе посочените наоди од езерскиот регион и пошироко, во продолжение ќе разгледаме неколку можности за симболичка интерпретација на мотивот „овен“.

- Симбол на воинственоста

Во природата на овните е содржан нагонот за меѓусебна борба која се реализира на тој начин што директно се судираат со своите цврсти глави и рогови, воспоставувајќи ја на тој начин релативната хиерархија на стадото во пресрет на сезоната на парење. Ова однесување на овните било препознаено од луѓето како израз на жестокост, храброст, волја за доминација и следствено на тоа - воинственост. Мотивот кој прикажува овни во меѓусебна борба е присутен и на античките сликани садови, од кои во оваа прилика, како пример, приложуваме една интересна етрурска амфора со митско-фантастична содржина (6 век пр. н. е.) (Т.CXLV: 1).¹⁴⁰⁵ Поврзаноста на овенот со војната е секако најдиректно изразена во епонимната опседна справа наменета за насилно отворање на порти и уривање на бедеми. Метален врв од една таква справа, украсен со релјефни претстави на овнешки глави, е откриен во Олимпија на Пелопонез, веројатно произведен во работилниците од Сицилија (прва половина на 5 век пр. н. е.) (Т.CXLV: 2).¹⁴⁰⁶ Индикативно е што посочените наоди, согледани од балканска перспектива, доаѓаат од Западот. На некакво западно (најверојатно италско) влијание укажува и нашиот бронзен шлем со овнешки глави од Горна Порта во Охрид.

Шлемови од „грчко-илирски“ тип со овнешки глави на парагнатидите се исклучително ретки, така што, освен примерокот од Охрид, познат е само уште еден таков примерок од Олимпија на Пелопонез (Т.CXLV: 3).¹⁴⁰⁷ Меѓутоа, истиот мотив и тоа на истата позиција, многу почесто се среќава кај шлемовите од „итало-халкидски“ тип распространети во Јужна Италија (Т.CXLV: 4).¹⁴⁰⁸ Од италско тло потекнуваат и некои особено раскошни примероци на „овнешки шлемови“, веројатно церемонијални или парадни. Најмистичен по својата впечатливост и уникатност е еден бронзен шлем со маска на брадест лик од чија глава растат бочно прикажани овнешки рогови (Т.CXLVI: 1, 2). Овој необичен примерок од времето на 6 или 5 век пр. н. е. се чува во Музејот на античко оружје во Сан Марино, а се верува дека потекнува од околината на Болоња (иако точната локација на наоѓалиштето е непозната).¹⁴⁰⁹ Уште еден значаен примерок е оној од Музејот на уметноста во Сент Луис, со потекло од Метапонт во Јужна Италија (6 век пр. н. е.). Покрај овнешки глави на парагнатидите, на него е присутна уште една глава на истото

¹⁴⁰⁴ Détev 1959; Gimbutas 1982, 151 (Figs. 133-137); Санев 1999.

¹⁴⁰⁵ De Puma 2000, 23, 24 (cat. no. 20).

¹⁴⁰⁶ Hatzi 2008, 157.

¹⁴⁰⁷ Blečić 2007; Vasić 2010. Фото од примерокот од Олимпија: Hatzi 2008, 138, 139.

¹⁴⁰⁸ Graells i Fabregat 2011.

¹⁴⁰⁹ Turnure 1965.

животно, овој пат во вид на впечатлив протом кој се издига од темето на шлемот (Т.CXLVI: 3).¹⁴¹⁰ Сличен шлем е прикажан и во рамки на релјефната декорација на кочијата од Монтелеоне ди Сполето во Средна Италија (6 век пр. н. е.) (Т.CXLVI: 4).¹⁴¹¹ Друга интересна претстава е присутна на еден издолжен штитник за коњска глава од Музејот на Жан Пол Гети, веројатно произведен во Јужна Италија (доцен 6 или ран 5 век пр. н. е.). Во неговиот горен дел е фронтално прикажан лик на воин кој носи шлем со овнешки глави на парагнатидите, при што во долниот дел е прикажан ликот на монструозна Горгона (Т.CXLVII: 1).¹⁴¹² Ваквото комбинирање на двата ликовни елементи на концептуално и на симболичко ниво, би можело да се спореди со фигуралната рачка на синхроната бронзена хидрија од Нови Пазар, каде што врз главата на Горгона стои гол машки лик придружен од два овни кај нозете и два лава кај рамењата (Т.CXLVII: 3).¹⁴¹³ Во овие релации би можела да се вклучи и рачката од патера од Гробот VI во Требениште (крај на 6 век пр. н. е.).¹⁴¹⁴ Во овој случај, врз главата на Горгона стои гол машки лик од чија глава произлегуваат две волути - можеби како алузија на рогови - и тоа токму овнешки, со оглед на нагласената свиеност (Т.CXLVII: 2).

На крајот треба да се наведе дека овнешки глави често се прикажуваат и на парагнатидите од коринтскиот шлем што го носи божицата на мудроста и воената стратегија Атина, и тоа во скулптурите од типот „Јустинијани“ (*"Athena Giustiniani"* - според најпознатиот примерок од колекцијата на Винченцо Јустинијани, денес во Ватиканските музеи) (Т.CXLVII: 4).¹⁴¹⁵ Во релација со претходните примери станува мошне индикативно што и во овој случај, на градите на божицата (повторно под овнешките глави) се наоѓа ликот на Горгона.

Евидентно е дека присуството на овни на воената опрема наменета за носење на глава требало да асоцира на бескомпромисната борба на ова животно изведувана преку напад т. е. удирање на противникот со истиот дел на телото. Оттука, се чини сосем логично дека аплицирањето на нивната слика на воена опрема било насочено и кон евоцирање (а можеби и стимулирање) на доблесните карактеристики на ова животно (храброст, жестокост и волја за доминација) кај воините што ја носеле. Горе споменатите примери на машки ликови прикажани со овнешки рогови или во придружба на овни, нè водат кон следната симболичка категорија со која се поврзува ова животно - машкоста.

- Симбол на машкоста и прокреативната моќ

Како машка компонента на најбројниот вид добиток одгледуван во текот на I милениум пр. н. е. кај сточарските заедници во нашиот езерски регион, овенот спонтано се наметнал во нивната култура како парадигматичен зооморфен симбол на машкоста.

¹⁴¹⁰ *Metaponto Helmet 2024.*

¹⁴¹¹ Markoe 1989, 95, 96, Plate 8.

¹⁴¹² Getty Museum Journal 1984, 239 (No. 39); *Prometopidion 2024.*

¹⁴¹³ Палавестра 1984, 55, Т. XVI; Бабиќ 2004, 155 (кат. бр. I: 3 - 15); *Novi Pazar hydria 2020.*

¹⁴¹⁴ Filow 1927, 65-67 (no. 79); Ardjanliev et al. 2018, 261 (cat. no. 77).

¹⁴¹⁵ Amelung 1903, 138-143 (cat. no. 114); *Athena Giustiniani 1631.*

Најдобар индикатор за ова е одлуката на Дасаретите да го постават ликот на Севс-Амон т. е. Небескиот бог со овнешки рогови, на аверсот од своите монети (Т.CXLII: 1).¹⁴¹⁶

Оваа верзија на Севс вообичаено се третира како негова синкретизација со египетскиот бог Амон, замислуван со овнешка глава (Т.CXLVIII: 3).¹⁴¹⁷ Нивната меѓусебна идентификација најпрво се засновала врз споделената идентификација со Небото. Синкретизацијата најверојатно се случила во архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.), во време на засилените контакти помеѓу заедниците од Источниот Медитеран, и тоа најмногу благодарение на хеленските колонии основани на северноафриканскиот брег - пред сè во градот Кирена. Овој град започнал да ги кова првите монети со ликот на Севс со овнешки рогови некаде на почетокот на 5 век пр. н. е. (Т.CXLIX: 3, 4). Во рамки на овие релации не треба да се занемари ни учеството на левантскиот небески бог Баал Хамон (Т.CXLVIII: 2). Преку Средоземното Море, култот кон Севс-Амон се префрлил и на европско тло - се чини најпрво на Пелопонез, а потоа и во внатрешноста на Балканот, па дури и во Италија. Впрочем, Севсовото светилиште во епирска Додона се сметало за „сестринско“ на она на Севс-Амон во оазата Сива во Либија.¹⁴¹⁸ Токму во ова либијско светилиште, македонскиот крал Александар III бил прогласен за син на Севс-Амон. Тоа било искористено од неговите наследници да го стават ликот на Александар на своите монети, прикажан со овнешки рогови (Т.CXLVIII: 1). Оваа приказна имала толку силни консеквенции, што во подоцнежните средновековни традиции на Блискиот Исток, Александар бил познат како „Дворогиот“ (*Dhu al-Qarnayn*).¹⁴¹⁹

Деталните истражувања и анализи на А. Б. Кук укажуваат на тоа дека Севс-Амон се проширил во Европа на тој начин што се накалемил врз некакви автохтони европски традиции на небеско машко божество со обележја на овен. На тоа, според него, би укажувале и другите варијанти на Севс (надвор од неговата синкретизација со Амон) во кои тој поседува одредени „овнешки“ аспекти. Како такви, тој ги посочува следните: трако-фригискиот Севс Сабазис (Т.CXLVIII: 4), тесалскиот Севс Лафистиос, Севс Актаиос/Акраиос од Планината Пелион во Тесалија, атинскиот Севс Ктесиос и нашироко популарниот Севс Меилихиос. Во прилог на ваквото мислење посочува и еден минојски печат, откриен во Кносос на Крит, со приказ на овен под кој се наоѓа згрчена човечка фигура - можеби младиот Севс кој, според локалните традиции, се родил и пораснал токму на планината Ида лоцирана на овој остров (Т.CXLVIII: 5).¹⁴²⁰

Важно е да се одбележи дека Севс-Амон, почнувајќи од 5 век пр. н. е., го добива својот младолик и голобрад пандан и тоа на монетите на Кирена во Либија (Т.CXLIX: 3, 4), на Афитос на Халкидик, на егејските острови Лезбос и Тенос (Т.CXLIX: 5, 6), и на

¹⁴¹⁶ Арцанлиев 2018.

¹⁴¹⁷ Детална студија за Севс-Амон и поврзаност на Севс со овнот: Cook 1914, 346-430. За неговата иконографија: Leclant & Clerq 1981.

¹⁴¹⁸ Cook 1914, 346-390. За легендата околу основањето на светилиштата во Додона и Сива: Херодот, *Историја*, II, 54-57 (според англискиот превод на A. D. Godley, Loeb Classical Library, 1920).

¹⁴¹⁹ Anderson 1927. Монети со ликот на дворогиот Александар, ископани за време на Лисимах (287-281 г. пр. н. е.), се откриени и во езерскиот регион како дел од оставата кај Хија е Корбит: Gjongecaj 1985.

¹⁴²⁰ Cook 1914, 390-428.

јужноиталските градови Метапонт (Т.CXLIX: 7) и Нучерија Алфатерна. Веројатно се работи за млад пастирски бог, сфатен како наследник на небескиот татко Севс-Амон, кој би можел да се изедначи со Аполон Карнејос, или пак со некоја помистична верзија на Дионис (можеби орфичкиот Дионис Загреј?).¹⁴²¹

На крајот од својата студија, А. Б. Кук извлекува три главни заклучоци поврзани со значењето на овенот во култовите на Севс:

- Во повеќе делови од античкиот свет, Севс бил присно поврзан со овенот;
- Повеќето од „овнешките“ култови на Севс подоцна добиле и соларен карактер;
- Постои јасна митолошка тенденција во која овнешкиот Севс стапува во сексуален однос со Мајката-Земја, за да зачне син според неговиот лик.

Суштинското значење на ова животно, според Кук, е дека се работи за *„најважното животно на сточарското население, очигледно олицетворение на прокреативната моќ, и како таков поврзан со оплодувачкиот Небески Бог и со сè-генерирачкото Сонце“*.¹⁴²²

Имајќи ги на ум заклучоците на посочениот автор, се отвораат дополнителни можности за интерпретација на дел од артефактите од нашиот езерски регион кои вклучуваат машки лик со „овнешки“ обележја. Во тој контекст, алтернацијата на ликот на Севс-Амон со оној на Херакле на монетите на Дасаретите (Т.CXLIX: 1, 2),¹⁴²³ би можела да укажува на симболичкиот однос помеѓу Небескиот Татко и неговиот син - наследник. Враќајќи се неколку векови наназад, односот помеѓу „Таткото-Небо“ и „Мајката-Земја“ може да се согледа во фигуралниот аранжман на бронзената рачка од патера откриена во Гробот VI во Требениште (крај на 6 век пр. н. е.) (Т.CXLVII: 2).¹⁴²⁴ Имено, таму го имавме ликот на Горгона врз која стои гола машка фигура со брадест лик и две волути т. е. свиени рогови коишто му излегуваат од главата. Истото значење би можело да стои и зад другите синхрони наоди со сличен иконографски аранжман, како во случајот на хидријата од Нови Пазар (Т.CXLVII: 3)¹⁴²⁵ и штитникот за коњска глава од колекцијата на Музејот на Жан Пол Гети (Т.CXLVII: 1).¹⁴²⁶ Бинарната опозиција „машко-женско“ би можела да се земе како еден од можните концепти за интерпретирање на црнофигуралната декорација на киликсот од Гробот XIII во Требениште (крај на 6 век пр. н. е.) (Т.CXLIX: 9).¹⁴²⁷ Во овој случај, во зачуваната претстава на овен и сирена поставени помеѓу палмети, тие би можеле да се протолкуваат како потенцијални зооморфни симболи на категориите „машко“ и „женско“. На крајот од овој преглед би можеле да се спомнати наодите од Гробницата I кај Горна Порта во Охрид (ран 5 век пр. н. е.) меѓу кои, покрај шлемот со

¹⁴²¹ Cook 1914, 371-376.

¹⁴²² Cook 1914, 428-430.

¹⁴²³ Арџанлиев 2018.

¹⁴²⁴ Filow 1927, 65-67 (no. 79); Ardjanliev et al. 2018, 261 (cat. no. 77).

¹⁴²⁵ Палавестра 1984, 55, Т. XVI; Бабиќ 2004, 155 (кат. бр. I: 3 - 15); *Novi Pazar hydria* 2020.

¹⁴²⁶ Getty Museum Journal 1984, 239 (No. 39); *Prometopidion* 2024.

¹⁴²⁷ Вулић 1934 (за садот: стр. 95, Сл. 33); Ardjanliev et al. 2018, 321-325 (за садот: Cat. No. 224).

овнешки глави, е откриено и мермерно торзо на антропоморфна фигура со сферичен предмет во раката (Т.CXLIX: 8) - можеби токму Севс со небеската сфера?

- Символ на богатството

Сточарството имало исклучително значаен удел во економијата на езерскиот регион во текот на I милениум пр. н. е., примарно насочено кон одгледувањето стада овци во кои значајно место заземале и мажјаците на овој вид добиток. Како последица на тоа и перципирањето на овенот (според А. Б. Кук) како „*олицетворение на прокретивната моќ*“, тој сосем веројатно се наметнал и како символ на богатството, плодноста и богататта. Овој спој на категориите „плодност“ и „богатство“ е можеби најдобро изразен преку сточарскиот аспект на богот Хермес кој, како и Севс, бил „овнешки бог“. Бројни се ликовните претстави од античкиот период во кои тој држи или носи овен (Т.CL: 1), некогаш јава на него (Т.CL: 2),¹⁴²⁸ а во некои случаи во овен е метаморфозиран неговиот преувеличен фалус (Т.CL: 3).¹⁴²⁹ Во одредени примери, тој држи и кесе со пари, токму како символ на богатството (Т.CL: 2).¹⁴³⁰ Хермес и овенот ги обединува уште едно симболичко значење - медијаторското.¹⁴³¹ Концептот би можел да се рационализира согласно постојаното сезонско движење на овчарите со нивните стада, слично како што Хермес се движи помеѓу световите. Симболичкото восприемање на овенот како символ на богатството и медијаторството ќе резултира и со неговото определување како жртвено животно, за што ќе стане збор натаму.

Во тесна врска со овенот како символ на богатството и медијаторството, но и обредите на негово жртвување, може да се стави легендата за златното руно во Колхида. Според традицијата, се работело за крилест овен со златно руно (Хрисомалос) - дете на морскиот бог Посејдон и нимфата Теофана. Според митот, Теофана го испратила Хрисомалос да ги спаси нејзините деца Фрикс и Хела од таткото Атамонт, крал на Беотија, кој сакал да му ги жртвува на Зевс. Овенот со златно руно ги спасил младите и летнал за да ги одведе на сигурно во Колхида. Притоа, Хела паднала во морето, но Фрикс успеал безбедно да стигне до предвидената дестинација каде што бил љубезно примен од кралот Ајет, кој му ја дал и ќерка си Халкиопа за жена. За возврат, Фрикс го жртвувал волшебниот овен и го подарил неговото златно руно на кралот. Според други верзии, овенот сам го отфрлил од себе руното за да му го даде на Фрикс, а потоа одлетал на небо каде што од него ќе се создаде созвездието Овен. Во секој случај, од страна на кралот Ајет, златното руно ќе биде закачено на еден даб лоциран во светата гора на Арес. Во подножјето на дрвото стоел чуварот на руното - Колхидскиот змеј што никогаш не спие. Сепак, по некое време, златното руно ќе биде украдено од јунакот Јасон, со помош на маѓосницата Медеја - ќерка на кралот Ајет и сестра на Фриксовата сопруга Халкиопа.¹⁴³²

¹⁴²⁸ Siebert 1990, 311-315.

¹⁴²⁹ Famin 1836, 27, Pl. XXIII.

¹⁴³⁰ Marazov 1998, 64 (Fig. 21).

¹⁴³¹ Marazov 1998, 63, 64.

¹⁴³² Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 94-102, 327-329, 456-459, 816-817.

Оваа колекција од легенди се проткаени со бројни митологеми во кои можат да се насетат повеќето од симболичките значења кои овенот ги имал во старобалканските култури. Го препознаваме неговото изедначување со младиот Фрикс и јунакот Јасон, кои се во соодветна спрега со старите кралеви Атамант и Ајет. Вообичаената митска тријада или квадријада ја комплетираат разните женски ликови во улога на мајка или ќерка. Во колхидската епизода, може да се препознае и одредена симболичка проекција на Космосот: светиот даб како Оска на светот, змејот во неговото подножје како застапник на хтонските предели, а овенот во крошната како застапник на небескиот принцип. Последново негово значење е дополнително акцентирано со неговата опременост со крилја и со златно (т. е. светло) руно, но и неговата преобразба во соѕвездието Овен. Од друга страна, неговата медијаторската улога е манифестирана преку способноста за летање и пренесување на Фрикс од Беотија во Колхида, преку море. Во случајов, поврзувањето со категоријата „богатство“ е буквално - преку неговото златно руно. Интересно е што југоисточно од Колхида, во Иран, за време на подоцнежната Сасанидска династија (3 - 7 век н. е.), овенот со крилја почнал да се употребува како симбол за „хварна“ (*khvarenah*) - религиски концепт кој означува магиска моќ со светлосен и огнен карактер која ги следи божествата, пророците и кралежите.¹⁴³³ Меѓутоа, земајќи предвид дека мотивот на рогато тревопасно животно (овен, јарец или елен) бил мошне популарен меѓу иранојазичните култури на Евроазија и порано (2 - 1 милениум пр. н. е.), не треба да се исклучи постоењето на слични концепти и во времето кога се создавале легендите за златното руно.

Приказните за златното руно наоѓале своја манифестација и во ликовниот медиум, каде, се чини, дека интерферираше со други митски концепти распространети во античкиот медитерански свет. Како пример за тоа може да се земе еден пластично моделиран керамички арибалос изработен во некоја атичка работилница во 4 век пр. н. е., првпат публикуван како дел од приватната колекција на грофот Михал Тишкевич (1828 - 1897) (T.CLI: 1 - 3).¹⁴³⁴ Релјефната сцена на садот е изведена во елипсовидно поле околу чиј раб, во полукруг, се наредени седум розети кои изворно биле позлатени. Розетата на врвот е поголема од другите и се наоѓа помеѓу два благо свиени и заострени елементи кои произлегуваат од горниот дел на елипсовидното релјефно поле, асоцирајќи на полумесечина или некакви рогови (?). Во долниот дел на сцената се наоѓа допојасна претстава на женски лик кој носи круна. Тој во дланките држи извиени растителни елементи во вид на спирални ластари кои ја обрабуваат елипсовидната сцена, завршувајќи на обете страни со палмета. Над женскиот лик е прикажано крунисано момче со откриени гениталии кое седи на грбот на овен прикажан во трк или во лет. Обата ликови имаат крилја, што укажува на нивниот митски карактер. На задната страна од садот се изведени црвенофигурални растителни мотиви (ластари и палмети), кои ги следат контурите на фигуралната сцена од предната страна.

¹⁴³³ Eduljee 2013, 5-8, 45-46, 65.

¹⁴³⁴ Froehner 1892, 39, Pl. XLI; Fabulous Monsters 2021, 72-75.

Според постојните интерпретации, сцената од овој сад го илустрира моментот кога Фрикс го преминувал морето со помош на златното руно, а сестра му Хела е падната во водата и се бори со нејзините струи.¹⁴³⁵ Земајќи ги предвид овие интерпретации сметаме дека прикажаните елементи се совпаѓаат и со неколку симболички парадигми кои претходно ги разгледавме во нашиот труд. Глобалниот поглед кон сцената укажува на присуството во нејзината базична композиција на вертикалната проекција на вселената. Во тој контекст, женската фигура во долниот дел би ја претставувала Мајката-Земја од која произлегува растителниот свет (T.CLI: 1, спореди со 5), додека момчето кое го јава овенот, или лета качено на него, би го претставувало „Божеското дете“ (T.CLI: 1, спореди со 6) - застапник на машкиот принцип без чие учество би било невоможно оплодувањето на светот. Целата сцена е обрабена со позлатени розети во непарен број кои веројатно го симболизираат движењето на Сонцето по небескиот свод, при што најголемата, поставена на врвот, го кодира сончевиот зенит. Ако овој сад (секако редок и ексклузивен во рамки на категоријата на која припаѓа) се спореди со многу почестите примероци оформени во вид на глава на некој рогат митски лик, тогаш зад сите горе посочени иконографски елементи може да се насети истиот тој лик чии контури на лицето се изедначени со сводот по кој се движат розетите - сонца, а роговите - со младата месечина. Не е исклучено зад оваа идентификација да стои митот за создавањето на вселената од примордијалното суштество - и тоа во случајов конкретно од неговата глава (T.CLI: 1, спореди со 4).

Кога станува збор за легендата за златното руно, тука треба да се спомнат и мислењата дека таа е всушност реминисценција на практиката на собирање златна прав од златоносните реки преку употреба на овнешка волна. Овој метод се применувал уште од предисторијата, а историски ќе биде посведочен и во антиката, додека во фолклорните традиции (вклучително со оние од Македонија) опстоил сè до минатиот век.¹⁴³⁶ Легендата за златното руно и нејзината рационализација со практиките за собирање златна прашина се искористени од М. Гуштин и П. Кузман како појдовна основа за објаснување на значењето на античките археолошки наоди кои прикажуваат овен, со акцент токму на примероците од Охридскиот Регион. Тие заклучуваат дека претставувањето на ова животно на воената опрема се засновало врз неговата улога како симбол на машката плодност и сила. Што се однесува до накитот со овнешки глави, тие сметаат дека во овие случаи тој е веројатно поврзан со улогата на жените во производството на текстил од волна, со укажување на одредени аспекти од нивниот личен и економски идентитет.¹⁴³⁷

Во рамките на ова поглавје за овенот како симбол на богатството, меѓу наодите од езерскиот регион треба да се претстави и златната белегзија со овнешки глави од машкиот војнички Гроб 127 од Горна Порта во Охрид која, според некои мислења, тука доспеала

¹⁴³⁵ Froehner 1892, 39; Fabulous Monsters 2021, 72.

¹⁴³⁶ Guštin & Kuzman 2021, 86-88.

¹⁴³⁷ Guštin & Kuzman 2021.

секундарно од соседниот Гроб 127а во кој било погребано девојче (T.CL: 4).¹⁴³⁸ Врз основа на аналогиите на слични белегзии откриени во Централна Македонија, Кипар, Северното Прицрноморје и Блискиот Исток може да се заклучи дека станува збор за скап наод кој, меѓу другото, укажува и на вклученоста на езерскиот регион во трговската мрежа на Источниот Медитеран.¹⁴³⁹ Следствено на тоа, може да се претпостави дека оваа белегзија имала и одредена општествена симболичка вредност, како показател на високиот статус на индивидуата или на нејзиното семејство, чијашто економска моќ дозволувала приложување на еден така вреден предмет покрај телото на починатата.

Како показател на изразената симболичка вредност на ваквите предмети, би укажале на претставата на келтскиот бог Кернунос на сребрениот котел од Гундеструп во Данска, веројатно произведен на Балканот (2 - 1 век пр. н. е.) (T.CL: 5). Во конкретниот случај, именуваното божество е прикажано со своите препознатливи еленски рогови, во седечка положба, со торквес околу вратот. Во едната рака тој држи некаква тордирана алка (повторно торквес или белегзија), а со другата - змија со овнешки рогови. Кернунос вообичаено бил идентификуван со Хермес/Меркур, а атрибутите кои ги држи укажуваат на две негови клучни функции. Змијата со овнешки рогови, од една страна, веројатно ја акцентира неговата медијаторска улога на што упатува и спојот на хтонските и на регенеративните аспекти на змијата и на соларните и плодоносни аспекти на овенот. Од друга страна, накитот во форма на торквес т. е. алка би бил поврзан со неговото покровителство на трговијата и на богатството.¹⁴⁴⁰

Во рамките на нордиската митологија, овенот може да се поврзе со богот Хајмдал - основоположник на социјалните класи кај човештвото и чувар на космичкиот мост Бифрост кој го поврзува светот на боговите со земјата на луѓето. Ваквата релација е предложена врз основа на блискоста на теонимот *Heimdallr* со лексемата *heimdali*, искористена како поетски синоним за „овен“ во Снориевата „Реч за поезијата“ (13 век). Едно од алтернативните имиња на богот -*Hallinskiði* („свиен стап“), наводно треба да асоцира на свиените рогови на овенот. Според некои истражувачи, описот на Хајмдал како „најбел од сите богови“ и како „златно-заб“ (*Gullintanni*) може да се поврзе и со обележјата на овните - нивното бело руно и пожолтувањето на забите кај повозрасните единки. Како асоцијација на начинот на кој се борат овните (преку удирање со главите), се толкуваат и комплементарните поетски фрази „Хајмдалова глава“ (*Heimdallar hǫfuð*) која се однесува на неговиот меч, односно „Хајмдалов меч“ (*hjórr Heimdallar*) - за неговата глава.¹⁴⁴¹

Поврзаноста на овенот со Хермес и неговите посеверни европски пандани повторно нè враќа на почетната тема од ова поглавје - неговата медијаторска улога.

¹⁴³⁸ Наводи дека белегзијата е откриена во Гробот 127: Битракова-Грозданова 2013, 22, 23, 42; Битракова-Грозданова 2017, 70 (сл. 9), 249, 262 (ph. 5); Кузман и Почуча Кузман 2014, 125 (кат. бр. 157); Kuzman 2018, 221. Мислење дека белегзијата всушност била приложена во Гробот 127а: Guštin & Kuzman 2021, 81.

¹⁴³⁹ Dalton 1905, 112, 113 (cat. nos. 132, 133); Richter 1937; Битракова-Грозданова 2013, 22, 23; Guštin & Kuzman 2021, 78-82.

¹⁴⁴⁰ За Кернунос: Bober 1951; Green 1989, 86-96; Green 1992, 231-234.

¹⁴⁴¹ Dumézil 1973, 131, 132; Davidson 1990, 173, 174.

- Симбол на медијацијата и жртвата

Погоре веќе беше споменат историскиот наод според кој востаничката војска на Клејтос и Главкија жртвувала три момчиња, три девојчиња и три црни овни за да обезбеди поволен исход од битката против Александар III Македонски кај градот Пелион - лоциран некаде во нашиот езерски регион (335/334 г. пр. н. е.).¹⁴⁴² Жртвувањето на овни во воен контекст е присутно и во ликовните претстави на старобалканските народи, од јужните морски брегови до северните краеве на Полуостровот. Како соодветни примери можат да се посочат сцените изведени на еден фрагментиран атински киликс од Музејот во Кливленд (ран 5 век пр. н. е.) (T.CLI: 2)¹⁴⁴³ и на златниот шлем од Котофеншти во денешна Романија (4 век пр. н. е.) (T.CLI: 1).¹⁴⁴⁴ И во двата случаи е прикажана човечка фигура во воена опрема која убива овен, така што со едната рака ја влечи наназад неговата глава, а со другата го засекува или се подготвува да го пресече неговиот врат. Со оглед на воениот контекст на посочените пишани и ликовни примери, се чини дека станува збор за крвна жртва, примарно насочена кон боговите на војната и подземјето (*sphagia*). Во прилог на тоа би одела и наводната црна боја на овните жртвувани пред битката кај Пелион. На тоа се надоврзува и една епизода од Хомеровата „Одисеја“, во која главниот јунак Одисеј добива насоки од божицата-волшебничка Кирка да жртвува црн овен и црна овца за да го привлече мртвиот пророк Тиресија и да зборува со него во подземниот свет на Хад.¹⁴⁴⁵ Според патописецот Павсаниј (2 век н. е.), црн овен му бил жртвуван и на легендарниот крал Пелоп во Севсовото светилиште во Олимпија, во близина на неговиот наводен гроб.¹⁴⁴⁶

Жртвувањето на овни било дел и од официјалните мирнодопски религиски свечености на хеленојазичните заедници ширум Медитеранот, кои вклучувале крвна жртва која потоа би била зготвена и консумирана од страна на верниците (*thysia*). Особено е важен наодот на „светиот закон“ од Селинунт на Сицилија, испишан на оловна плочка датирана во средината на 5 век пр. н. е. Текстот го предвидува жртвувањето на овни на Севс Меилихиос во две последователни години, вклучувајќи го поставувањето на жртвена трпеза во која свое учество земал и самиот бог (*theoxenia*). Ритуалот потоа вклучувал горење на еден бут од овенот, на коските и другите остатоци од трпезата, бидејќи постоело забрана за изнесување месо од светиот простор.¹⁴⁴⁷ Во гимназионот на Егиале на јужноегејскиот остров Аморгос се одржувал фестивал и игри во чест на хероизираното момче Алексимахос. На првиот ден од свеченостите, покрај статуата на херојот се жртвувал овен кој потоа се варел, а следниот ден зготвениот овен им бил послужуван на

¹⁴⁴² Аријан, *Анабаза*, I. 5. 7. Исто така види: Папазоглу 1968; Vujčić 2021.

¹⁴⁴³ Ekroth 2002, 272 (Fig. 11).

¹⁴⁴⁴ Marazov 1998, 63 (Fig. 20).

¹⁴⁴⁵ Хомер, *Одисеја*, 10.527-528, 11.35-36; Ekroth 2002, 271.

¹⁴⁴⁶ Павсаниј, *Опис на Хеллада*, 5.13.2 (според англискиот превод на W. H. S. Jones и H. A. Ormerod, 1918).

Исто така види: Burkert 1983, 93-103; Slater 1989.

¹⁴⁴⁷ Jameson & Jordan & Kotansky 1993; Ekroth 2002, 219; Ekroth 2017, 31.

победниците како награда.¹⁴⁴⁸ Овој случај е интересен доколку се стави во релација со приказната за волшебничката Медеја која успеала да подмлади овен во јагне, така што првин го распарчила, а потоа го сварила во голем лонец (T.CLII: 3).¹⁴⁴⁹ Оваа епизода потсетува на повторното оживување на претходно споменатиот Пелоп, кој бил убиен како дете од неговиот татко - лидискиот крал Тантал. Овој го распарчил и го зготвил, а потоа го изнел на трпеза пред боговите. Увидувајќи што се случило, најмладата од трите мојри на судбината Клото го воскреснала Пелопа, така што повторно ги зготвила неговите остатоци во лонец.¹⁴⁵⁰ Тука треба да се нагласи дека се работи за истиот Пелоп, споменат погоре, на кого во Олимпија му бил жртвуван црн овен. Согласно посочените легенди, не треба да се исклучи можноста жртвениот овен всушност да го симболизирал самиот Пелоп, и тоа како алузија на неговото распарчување и воскреснување.¹⁴⁵¹ Притоа, женските ликови Клото и Медеја би биле симболички идентификувани со самиот лонец, како метафоричен супститут на матката.¹⁴⁵²

Од разгледаниве примери можат да се извлечат два важни заклучоци поврзани со жртвувањето овни во античкиот свет. Според првиот, овенот се третираше како средство за медијација помеѓу светот на живите и светот на боговите или на мртвите, односно „овој“ и „оној“ свет. Вториот заклучок се однесува на причината за таквото негово третирање, која веројатно се базирала на другите симболички значења на ова животно кои беа претставени во претходните поглавја - жестокоста, доминантноста, виталноста, машката потентност, богатството и благодатта. Очигледно е дека овенот бил перципиран како полн со „животна енергија“, со чиешто вложување во жртвениот ритуал се остварувала комуникацијата со оностраното. Смеслата што стои зад овој чин би се засновала на верувањето во постоењето на принципот на реципроцитетност, според кој само преку вложување на одредена вредност, може за возврат да се бара и добие некаква друга вредност.

3.2. Јарец

Јарецот, аналогно на овенот, во древните и во современите традиционални култури фигурира како уште еден парадигматичен симбол на машкоста. Меѓутоа, за разлика од повеќето претстави на овни, во езерскиот регион засега е откриена само една ликовна претстава на јарец датирана во рамките на 1 милениум пр. н. е. Се работи за бронзена фигурина од архајскиот период пронајдена во гробот број I во Требениште (крај на 6 век пр. н. е.), која служела како апликација за динос-кратер (T.CLIII: 1).¹⁴⁵³ Фигурината е слична на други архајски примери од Гевгелија, Додона и Олимпија (T.CLIII: 2 - 4).¹⁴⁵⁴

¹⁴⁴⁸ Slater 1989, 486, 495-497.

¹⁴⁴⁹ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 458.

¹⁴⁵⁰ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 611.

¹⁴⁵¹ Burkert 1983, 93-103; Slater 1989.

¹⁴⁵² Neumann 1963, 287, 288.

¹⁴⁵³ Filow 1927, 53-54 (No. 69, Abb. 53); Ardjanliev et al. 2018, 234 (cat. no. 15).

¹⁴⁵⁴ Гевгелија: Filow 1927, 54, 55 (Abb. 54); Mutafchieva 2018, 92 (Fig. 7). Додона: Carapanos 1878, 38 (cat. no. 8), Pl. XXI: 2. Олимпија: Hatzi 2008, 115.

Следната претстава на јарец од езерскиот регион ја среќаваме дури во римскиот период, изведена релјефно на мермерна плоча со посвета кон богот Пан (2 век н. е.) (Т.СХХIII: 1).¹⁴⁵⁵ Ваквата хронолошка празнина би можела да се исполни со неколкуте наоди од раноантичкиот период коишто се поврзуваат со култот на Пан (Т.СХХIII: 2 - 4, претставени погоре во соодветното поглавје посветено на ова божество), во чиј случај јарецот е присутен посредно - како атрибут на посочениот митски лик (замислен со козји нозе и јарешки рогови).

За разлика од езерскиот регион каде се чини дека доминирале овните и овците, таквиот статус на јарците и козите е посведочен во јадрот на Кралството Македонија. Според Јустин (2 век н. е.), митскиот прв крал Каран го освоил градот Едеса со помош на стадо кози, а потоа го прогласил за престолнина и му го променил името во Ајга.¹⁴⁵⁶ Всушност самата етимологија на првата македонска престолнина Ајга (Αἶγαί) е веројатно поврзана со старохеленскиот (а можеби и поширок - старобалкански?) збор за коза (αἴξ/αίχ). Високиот симболички статус на јарецот и козата во Македонското Кралство е рефлектиран и преку нивната употреба како ликовни мотиви во кралското монетоковање и тоа почнувајќи од Александар I (498 - 454 г. пр. н. е.) (Т.СLIII: 5), преку Архелај (413 - 399 г. пр. н. е.) (Т.СLIII: 6), Александар III Велики (336 - 323 г. пр. н. е.), па сè до Филип V (221 - 179 г. пр. н. е.) (Т.СLIII: 7). Мотивот „јарец/коза“ се прикажувал и на автономните монети на македонските области Амфакситида (ковница Тесалоника) и Ботијаја (ковница Пела) во текот на 2 век пр. н. е., и тоа во комбинација со божеските ликови на Дионис и Пан.¹⁴⁵⁷ Во материјалната култура на Античка Македонија, ликовни претстави на јарци исто така биле често аплицирани на луксузни метални садови (веројатно за консумирање на вино), што може да се толкува како резултат на поврзаноста на ова животно со култот на Дионис.¹⁴⁵⁸

3.3. Петел

Во гробот број 1 од античката некропола на улицата „Христо Узунов“ во Охрид била откриена теракотна фигурина во облик на петел (Т.СLIV: 1). Покрај неа, во гробот биле пронајдени керамички садови (лагинос, мала чинија и гутус т. е. детски биберон), бронзена фибула, како и 30 пршлени од јагне (веројатно како опрема за играње). Согласно наодите, се претпоставува дека гробот припаѓал на дете, погребано кон крајот на 2 или почетокот на 1 век пр. н. е.¹⁴⁵⁹ Во оваа прилика, нè интересира причината за приложувањето на теракотната фигурина на петел во овој детски гроб. Првата и очигледна можност би била дека се работи за играчка, но не е исклучено да се работело за гробен

¹⁴⁵⁵ Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 100 (кат. бр. 5).

¹⁴⁵⁶ Јустин, *Филипова историја*, VII. 1.

¹⁴⁵⁷ За античкото македонско монетоковање: Шелдаров и Лилчиќ 1994. Македонски монети со претстави на јарци се откриени и во езерскиот регион: Pavlovska 2021.

¹⁴⁵⁸ Blečić-Kavur 2021.

¹⁴⁵⁹ Битракова-Грозданова 2017, 271, 272, 280 (Т. IV).

прилог со религиска симболика. На тоа би укажувал фактот што приложувањето теракотни фигурини на петли во гробови не е необичен феномен за античкиот период, а причината за тоа треба да се бара во симболиката на ова животно.¹⁴⁶⁰

Разгледувајќи повеќе религиски традиции од Стариот Свет, археологот В. П. Секулов поаѓа од согледувањето дека петелот бил примарно перцепиран како „птица што ја навестува зората и со своето кукурикање ги истерува злите духови исто како што дневната светлина ја истерува темнината, со што претставува универзален соларен симбол низ Евроазија, Блискиот и Средниот Исток и Европа.“ Притоа, авторот не го изоставува ни симболичкото изедначување на петелот со машките гениталии и следствено со машкоста и плодноста во поопшта смисла. Во древнохеленската културна сфера, оваа птица била сметана за атибут на повеќе божества: Атена, Аполон, Арес, Асклепиј, Персефона, Афродита, Ерос, Кабирите и други. Меѓутоа, тој бил првенствено поврзуван, па дури и идентификуван со Хермес/Меркур - оној кој ги води душите на умерените во подземниот свет. Всушност, постојат повеќе ликовни примери каде што Хермес, петелот и фалусот се комбинирани во рамки на една фигура (T.CLIV: 2). Се чини дека смислата на внесување ликовни претстави на петли во античките гробови се базирала, од една страна, врз неговата симболичка улога на водач и заштитник на душите од злите духови, а од друга –третирањето како симбол на животот и победник врз смртта. Токму преку овој концепт, петелот ќе добие свое место и во подоцнежното христијанство: како симбол на Христос кој со светлина ја победува темнината, а со живот - смртта.¹⁴⁶¹

Дека петелот бил несомнено асоциран со Хермес/Меркур и во Македонија покажува камената римска ара од Мажучиште кај Прилеп. На нејзините четири страни, покрај антропоморфната фигура на Хермес/Меркур, се прикажани и три парадигматични зооморфни атрибути на богот: желка, говедо и петел.¹⁴⁶² Сметаме дека животните се тука присутни како соодветни класификатори на трите космички зони низ кои патувал митскиот медијатор: подземје, надземје и небо. Според Н. Чаусидис, на желката и петелот може да им се припише и соодветно полово симболичко значење (женско и машко), кодирајќи ја „хиерогамијата како спој на Небескиот Бог и Мајката-Земја во нивните зооморфни епифании“.¹⁴⁶³

Во контекст на посочените митско-симболички асоцијации, интересно е да се навратиме на фигурината на Меркур-Тот од Поградец, на јужниот брег од Охридското Езеро. Оваа синкретизирана форма на Хермес/Меркур со египетскиот Тот е препознатлива по изведбата на лотосов цвет врз главата на божеството (T.CLIV: 3).¹⁴⁶⁴ Притоа, не би ја исклучиле можноста дека овој елемент истовремено алудирал и на петлова кикиришка (спореда со T.CLIV: 2). Таквата асоцијација би се засновала на вообичаената

¹⁴⁶⁰ Општо за симболиката на петелот: Chevalier & Gheerbrant 1990, 281-283.

¹⁴⁶¹ Sekulov 2024.

¹⁴⁶² Кепески 1999.

¹⁴⁶³ Чаусидис 2017, 837.

¹⁴⁶⁴ Veseli 2015.

идентификација на Хермес/Меркур со петелот, како и на симболичкото совпаѓање на петелот и лотосовиот цвет како знаци на сонцето/светлината и на животот.

Кога сме кај синкретичките божества, треба да се спомене и теонимот Абрасакс (ΑΒΡΑΣΑΞ), посведочен во езерскиот регион преку прстен откриен на преспанското крајбрежје (T.CLIV: 4).¹⁴⁶⁵ Се работи за митски лик кој се појавил во римскиот период како резултат на испреплетувањето на повеќе религиски традиции и тоа најпрво во Источниот Медитеран, од каде што потоа се проширил низ целата Римска Империја. Согласно бројните откриени ликовни претстави на овој лик, тој бил замислуван во композитна зооантропоморфна форма: со глава на петел (со неизоставната кикиришка), човечко торзо во воен оклоп, две извиени нозе во облик на змии и две човечки раце што држат штит и камшик (T.CLIV: 5).

3.4. Грифон

Се работи за митско суштество со хибридно зооморфно тело кое во основа ги носи обележјата на некое животно од родот на мачките (најчесто лав или пантер), комбинирано со крилја и клун на граблива птица (налик на орел). Ваквата композитна фигура неретко била дополнувана и со други елементи, меѓу другото и рогови на главата и перјести израстоци по должината на вратот и грбот.

Како што видовме, ликовни претстави на два грифони се изведени на бронзениот шлем од „халкидски“ тип откриен во Гробот 127 кај Горна Порта во Охрид, датиран во првата половина на 4 век пр. н. е. (T.CLV: 1). Грифоните се претставени на калотата на шлемот, од долната страна придружени со спирали. На едната парагнатида од шлемот е претставен Херакле како ја убива Лернејската хидра, додека на другата, полошо зачувана, се наоѓа уште една човечка фигура која поради настанатите оштетувања не може посецифично да се протолкува.¹⁴⁶⁶

Слична претстава на грифони е присутна и на еден бронзен шлем од непознат локалитет во Тракија (T.CLV: 2),¹⁴⁶⁷ кој сам по себе не покажува поголеми сличности со охридскиот примерок. Поголема е сличноста, барем според присуството на спирали под грифоните, со еден римски бронзен шлем што се чува во Музејот Шарлотенбург во Берлин, со наводно потекло од Египет (T.CLV: 3).¹⁴⁶⁸ Покрај парот грифони, на овој примерок се претставени и две кучиња, исто така симетрични, кои фланкираат палмета. Согласно ваквата иконографија со грифони, кучиња, палмети и спирали, овој примерок е речиси идентичен со шлемот од „псевдо-атички“ тип што го носи „Арес Боргезе“ - позната мермерна скулптура на богот Арес која се чува во Музејот Лувр во Париз (1 - 2

¹⁴⁶⁵ Ефтимовски 2019а.

¹⁴⁶⁶ Кузман и Димитрова 2010, 41; Битракова-Грозданова 2017, 249, 262 (Ph. 6); Guštin & Kuzman 2021, 82-84 (Fig. 6: 4).

¹⁴⁶⁷ Marazov 1998, 67 (Fig. 26).

¹⁴⁶⁸ Hartswick 1990, 248, 249 (Fig. 10 a-b)

век н. е.) (T.CLV: 4).¹⁴⁶⁹ Познати се и други вакви шлемови изведени во мермер (кои веројатно припаѓале на статуи) (T.CLV: 5).¹⁴⁷⁰

Во овој контекст, не би смеел да се одмине описот на скулптурата на божицата Атина Партенос на атинскиот Акропол, што ни го дава Павсаниј (2 век н. е.): „Самата статуа е направена од слонова коска и злато. На средината на нејзиниот шлем е поставен ликот на Сфингата – приказната за Сфингата ќе ја дадам кога ќе дојдам до мојот опис на Беотија – а од двете страни на шлемот се наоѓаат грифони во релјеф. Овие грифони, вели Аристев од Проконесус во својата поема, се борат за златото со Аримаспите зад Иседоните. Златото што го чуваат грифоните, вели тој, излегува од земјата; Аримаспите се луѓе родени со едно око; грифоните се сверови како лавови, но со клун и крилја на орел. Нема да кажувам повеќе за грифоните.“¹⁴⁷¹ Фигура на грифон го краси и шлемот што божицата Атина го носи во аверсните претстави на еден тип златни статери, исковани постхумно во чест на македонскиот крал Александар III (втора половина на 4 век пр. н. е.). Еден таков примерок е откриен и во Охрид (T.CLV: 6).¹⁴⁷²

Заедничко за двата носители на вакви шлемови - Арес и Атина коишто се божества со изразен воен карактер, што би можело да се земе како индикатор на потенцијалната воена симболика и на грифоните што се на нив претставени. Всушност и Павсаниј нагласува дека овие суштества „се борат за златото“ со Аримаспите. Во античката визуелна култура, грифоните се неретко прикажани како напаѓаат и убиваат некое тревопасно животни, наведувајќи на заклучокот дека биле третирано како симболи на деструктивноста и смртта.¹⁴⁷³ Во таков контекст ги среќаваме и во македонскиот културен ареал во текот на раната антика, што може да се потврди преку примерите од Ајга, Пела и Олинт (T.CLVI).¹⁴⁷⁴ Овие македонски претстави се датирани во 5 - 4 век пр. н. е., што укажува на нивната синхроност со шлемот од Охрид. Токму благодарение на некои од посочените македонски примери може да се согледа и „машката“ симболика на грифоните нагласена преку јасното назначување на нивниот фалус (T.CLVI: 1, 3).

4. Средновековни и нововековни симболи на машкиот принцип

Симболичките парадигми на машкиот принцип кои провејувале во духовната култура на езерскиот регион во предисторијата и антиката продолжиле со својата трансформација и манифестација во средниот и новиот век. Во последниот сегмент на оваа глава, ќе разгледаме неколку средновековни и нововековни примери за кои сметаме дека најдобро го одразуваат развојот на „машките симболи“ од претходните периоди.

¹⁴⁶⁹ Hartswick 1990; *Arès Borghèse* 2013.

¹⁴⁷⁰ Fabulous Monsters 2021, 48-53.

¹⁴⁷¹ Павсаниј, *Опис на Хеллада*, 1. 24. 5-6 (според англискиот превод на W. H. S. Jones и H. A. Ormerod, 1918).

¹⁴⁷² Кузман и Почуча Кузман 2014, 308, кат. бр. 443.

¹⁴⁷³ Frankfort 1970, 263, 264.

¹⁴⁷⁴ Ајга: Kottaridi 2013, 123; 141; 143. Пела: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 116, 144, 146, 147, 179, 252, 253; *Griffin Mosaic Pella* 2012. Олинт: Robinson 1932.

4.1. Итифалички споменик од манастирот Свети Наум кај Охрид

Во кругот на манастирот „Свети Наум“ на југоисточниот брег на Охридското Езеро се наоѓа каменен споменик на антропоморфен лик кој покажува итифалички обележја (Т.СLVII: 1, 2). Споменикот бил наводно откриен при реконструктивни зафати на некоја од придружните градби на манастирот. Споменикот изработен од песочник има цилиндричен облик со висина од 57 сантиметри и ширина од 28 сантиметри. На неговата предна страна е релјефно изведен машки антропоморфен лик. Главата му е овоидна, со назначени очи, нос и уста, предимензионирани образи и уши. На вилицата се изведени три кружни длабнатини. По челото на ликот се протега хоризонтален, благо свиен гребен кој определува полукалотест сегмент на врвот од главата кој може да се протолкува како капа, шлем или коса. Темето има благо конкавна површина. Под главата, односно во пределот на вратот, хоризонтално се протега испакнат лачен сегмент кој може да се идентификува како некаков шал, торквес, јаже или нешто слично. Во средниот дел на споменикот се препознаваат торзото и рацете на прикажаниот лик. Благо свиените раце завршуваат со дланки кои вниманието на набљудувачот го насочуваат кон два топчести сегменти во долниот дел на споменикот. Согласно нивниот облик и позиција, тие може да се интерпретираат како предимензионирани тестиси на прикажаниот лик. Веднаш под нив се наоѓа вдлабнатина, која се чини настанала со откршување на елемент што требало да го претставува фалусот на антропоморфниот лик (веројатно исто така предимензиониран како и наводните тестиси). Долниот дел на споменикот е значително оштетен, што укажува на можноста дека тој бил нешто повисок, па потоа фрагментиран. Согледани во целина, споменикот и на него прикажаниот лик оддаваат перцепција на персонализиран фалус составен од корпус, препуциум и глава, што дополнително укажува на нивниот идеен итифалички карактер.

Поради фактот што споменикот не е откриен во примарен археолошки контекст, неговото датирање останува отворено прашање за дискусија. Тоа, пак, доведува до дополнителни тешкотии во неговото културно определување. Во заеднички труд со Н. Чаусидис, се обидовме да понудиме детална компаративна анализа на неговите иконографски обележја, разгледувајќи потенцијални хронолошки и културни врски со слични ликовни претстави од предисторијата, антиката, средниот век и новиот век. Притоа, во фокусот на анализата беа можните врски на споменикот со паганословенските религиски и митолошки традиции од средниот век, односно нивните нововековни и фолклорни реминисценции. Покрај оваа паганословенска компонента, најверојатно клучна во оформувањето на овој споменик, не го исклучивме и можниот удел на постарите итифалички ликови од регионот, кои се детално претставени и во претходните поглавја од овој труд. Според нашите претпоставки, најверојатно се работело за идол со пагански карактер, кој бил внесен во кругот на христијанскиот манастир со цел да се поттикне конверзијата на верниците, односно да се изрази доминација врз локалните

пагански традиции. Од друга страна, не треба да се исклучи можноста митскиот лик претставен на овој споменик, т. е. идол, да извршил повратно влијание врз христијанските народни традиции во езерскиот регион, па и конкретно врз фолклорните перцепции на манастирскиот патрон Свети Наум и неговите обележја и функции.¹⁴⁷⁵

4.2. Пагано-словенска топонимија во езерскиот регион

Во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион се наоѓаат повеќе архаични словенски топоними кои може да се поврзат со пагано-словенските религиски традиции и тоа конкретно со имиња на словенски божества и митски ликови (Т.CLVIII: 1). Тука ги споменуваме поради можноста да се работи за наслојување на дел од нив врз постари предсловенски топоними со аналогно (во случајов митско-симболичко) значење. Во бројни примери е укажано на овој феномен кој, всушност, се состои во опстојување на автохтоната топонимија од еден регион по пат на нејзина ресемиотизација т. е. „преведување“ на јазикот и културата на неговите нови жители. Во Охридско-струшката Котлина се наоѓаат селата Велешта и Велгошти, кои го имаат истот корен со името на словенскиот хтонски бог Велес. Таквата врска е уште поизразена во името на селото Велестово, над источниот брег на Охридското Езеро. На истиот брег, над селото Коњско, се наоѓа врвот Труглајш, кој може да се поврзе со уште еден словенски хтонски бог - Триглав. Она што е впечатливо кај овие топоними е нивната поврзаност со хтонските божества, кои неретко биле замислувани и како итифалички. Тие исто така вообичаено се поврзувале со црната боја, што на некој начин соодветствува на бројните топоними на планината Галичица исто така поврзани со оваа боја - од словенско, но и од претсловенско јазично потекло (Црн Камен, Чемерец, Темноно, Томорос итн.). Всушност, името на самата планина се поврзува со словенскиот корен „гал“, во значење на „црно/темно“.¹⁴⁷⁶

Хтонската компонента во пагано-словенското наследство на езерскиот регион е уште поевидентна кога ќе се разгледаат и топонимите поврзани со христијанскиот пандан на хтонските божества - ѓаволот. Таков е случајот со средновековниот град Девол (старословенски: Дѣволъ) кој егзистирал во овој регион, најверојатно некаде во близина на истоимената река. Неговата поврзаност со ѓаволот се потврдува преку неговото преведување во византиските извори како Дијаболис (грчки: Διάβολος, од Διάβολος = ѓавол) или Селасфорос (Σελασφόρος = Lucifer = Светлоносец). Меѓутоа, не треба да се исклучи можноста дека зад неговото име стоело и некое претхристијанско божество, кое подоцна било изедначено со ѓаволот. Како еден соодветен кандидат се наметнува старобалканскиот теоним Дијалос/Дријалос (Δύαλος/Δρύαλος), идентификуван од Хесихиј Александриски како „пајонски Дионис“.¹⁴⁷⁷

¹⁴⁷⁵ Chausidis & Eftimovski 2023.

¹⁴⁷⁶ Општо за паганските аспекти на топонимијата во езерскиот регион: Илиевски 1980; Чаусидис 1994, 396-400; Chausidis & Eftimovski 2023, 34-40.

¹⁴⁷⁷ Chausidis & Eftimovski 2023, 36-39.

Други варијанти на „ѓаволските“ називи може да се илустрираат со топонимите Врагој Гумења во близина на Елшани - на источниот охридски брег, односно Черти Камен кај Отешево од другата страна на Галичица - на западниот преспански брег. Притоа, особено е интересен вториов, бидејќи сè уште го задржал својот сакрален карактер. Се работи за голема варовничка карпа на самиот брег на Преспанското Езеро која, во услови на висок водостој, добива карактер на остров или полуостров (T.CLVIII: 2 - 4). Неговото име Черти Камен може буквално да се преведе како Ѓаволски Камен, поаѓајќи од старословенската лексема *ѡгѣ/чортѣ/чѣрт која означува „ѓавол“ или „зол дух“. Таквиот епитет го потврдува и една локална легенда, запишана од бугарскиот патеписец Васил К'нчов, а објавена во 1891 година. Таа гласи вака:

„Ѓаволите го затнале отворот преку кој водата протекувала под планината [од Препанско во Охридско Езеро - И. Е.]. Тие откриле една голема карпа од Черти-камен, којшто се наоѓа над село Отешево и со него ја затнале дупката. Водата тогаш надошла и ја потопила околината. Но, набргу ѓаволите забележале дека протекувало по малку вода; тогаш тие отишле по друг камен, којшто денес се наоѓа близу таму, за тоа што сакале да ги потопат сите села на Преспа, но тука се замешал св. Ѓорѓи, којшто се претворил ноќта во петел, пропеал и ѓаволите се разбежале. Околу тоа место до скоро време се вртеле лоши духови, коишто потопиле многу луѓе и други животни, коишто минувале таму наблизу.“¹⁴⁷⁸

Како што споменавме, Черти Камен го задржал својот сакрален карактер до денес, така што се употребува како пештерна црква во која се сместени повеќе христијански икони на кои им се палат свеќи и им се оставаат дарови (T.CLIX). Во белешките на Бранислав Русик, за неговите теренски етнолошки истражувања во Преспа во 1949 година, стои дека таму бил славен Свети Ѓорѓи од страна на жителите на близното село Лескоец.¹⁴⁷⁹ На околу 3,5 километри северно од Черти Камен (862 м. н. в.) се наоѓа доминантното рановизантиско утврдување Шурленско Кале (1182 м. н. в.), западно од кое, на истата одалеченост, се надвишува планинскиот врв Змев Камен (1625 м. н. в.) (T.CLX). Овој топоним исто така има митска основа, произлегувајќи од називот за митското суштество „змеј“ во словенскиот фолклор. Како што споменавме во една од претходните глави, змејовите во македонскиот фолклор вообичаено биле перципирани како добри, небески и од машки пол, спротивно на ламјите перцепирани како лоши, водни и од женски пол. Резултат на нивниот судир биле бурите со грмотевици, поради што змејовите

¹⁴⁷⁸ К'нчов 1891, 34 (преведено од бугарски на македонски од И. Ефтимовски).

¹⁴⁷⁹ Дел од Фондот „Бранислав Русик“ во Македонската академија на науките и уметностите („Бележник со етнолошки белешки за Преспанската област, од испитувањата вршени на терен во 1949 година во селата Стење, Коњско, Лескоец, Шурленци, Волкодери, Покрвеник, Перово и Дрмени“, стр. 86/IIА - 16) достапно на интернет врска <https://www.pelister.org/folklore/Rusic/index.html>, благодарение на проф. д-р Георге Гоце Митревски).

биле тесно поврзани со митските ликови во функција на громовници.¹⁴⁸⁰ Не треба да се исклучи можноста дека Черти Камен и Змев Камен формирале некаков сличен „дуален“ пар во митскиот пејзаж на западниот преспански брег, базиран на бинарните опозиции: долу - горе, зло - добро, хтонско - небеско.¹⁴⁸¹ Референтната позиција на таквата перцепција можеби треба да се бара токму во рановизанстиското утврдување на Шурленско Кале.¹⁴⁸²

Во овој контекст треба да се спомне и топонимот Девет Браќа, лоциран веднаш западно од Змев Камен. Се работи за чест мотив во народните преданија и песни кај словенските и пошироко кај европските народи.¹⁴⁸³ Со оглед на небескиот и громовнички карактер на змејот во народната традиција, интересно е да се посочи дека богот-громовник често има девет синови (Перун во источнословенските и неговиот еквивалент во балтичките традиции). На пример, во една литванска песна се пее: „Таткото Перун имаше девет синови: тројца удираа, тројца татнеа, тројца светкаа.“ Во некои јужнословенски преданија, тој има десет деца: девет синови и ќерка, односно девет неименувани синови и митскиот лик Јурај/Јарило како десетти брат.¹⁴⁸⁴ На можните релации со Перун укажува и манастирот посветен на неговиот христијански пандан - Свети Илија лоциран источно од Змев Камен, во подножјето на Галичица. Во дворот на овој манастир, во атарот на село Прељубје, се наоѓа и повеќевишековен даб - светото дрво на Громовникот.¹⁴⁸⁵ Во овој реон, крај северозападниот брег на Преспанското Езеро, се наоѓаат уште неколку цркви - посветени на Свети Атанасиј, Свети Никола, Свети Ѓорѓи и Света Недела.¹⁴⁸⁶ До гробјанската црква Свети Атанасиј кај Покрвеник се наоѓаат и остатоци од голема трибродна базилика од ранохристијанско време.¹⁴⁸⁷

Посочената врска помеѓу Перун и Свети Илија е подиректно изразена на Плакенска Планина, на северниот раб од езерскиот регион, каде што, западно од село Церово, се наоѓа ридот Перуника и манастир посветен на именуваниот светец.

На крајот од овој преглед, треба да се осврнеме и на селото Герман во Долна Преспа. Иако името вообичаено се поврзува со христијанскиот светец Герман, кому му е посветена и селската црква, не треба да се исклучи и некаква поврзаност или преклопување со истоимениот митски лик од јужнословенскиот фолклор. Се работи за итифалички лик со функција на медијатор кој, во услови на суша, требало да издејствува дожд од небескиот бог. Тоа се изведувало со ритуал за време на кој се изработувала итифаличка глинена фигурина на Герман (T.CLVII: 3), потоа погребувана со сите

¹⁴⁸⁰ За змејовите и ламјите во македонскиот фолклор: Вражиновски 1995, 37-50; Вражиновски 2015, 190-204; Чаусидис 1999.

¹⁴⁸¹ Слична ситуација имаме кај средновековниот и современ град Велес, помеѓу топонимите Велес (хтонски бог) и врвот Свети Илија (како христијански пандан на небескиот бог Перун): Чаусидис 1994, 395, 396, 441.

¹⁴⁸² За Шурленско Кале: Лилчиќ-Адамс 2015, 68-71; Ефтимовски 2018с.

¹⁴⁸³ Katičić 1989; Kropej 2000.

¹⁴⁸⁴ Belaj 1998, 212; Katičić 2007; Kropej 2000.

¹⁴⁸⁵ Таушанска 2018.

¹⁴⁸⁶ Види кај Јовановски 2005.

¹⁴⁸⁷ Битракова-Грозданова и Пупалевски 2015; Ефтимовски 2018с.

предвидени обичаи за еден таков чин. При погребот се пееле песни во кои од Герман се барало да се издигне на небото и да го измоли Бога за дожд. Во основата на името Герман стои коренот *гер-/јер/хер-*, веројатно означувајќи некаква машка плодносна енергија. Истиот корен може да се препознае и во името на словенските теоними Јеровит и Јарило, односно старобалканските Хермес и Херакле.¹⁴⁸⁸ На можното проткајување на некаква паганска нишка во топонимот на преспанското село Герман укажува паралелата со планината Герман во близина на Куманово, која не е поврзана со никаков религиски објект посветен на овој христијански светец. Интересно е што во една народна песна за преспанско-костурскиот ајдутски војвода Васил Журка, објавена од Кузман Шапкарев во 1891 година, се споменува и некаква „Германска Планина“ во Преспанското Поле.¹⁴⁸⁹

4.3. Селски слави во Преспанскиот Регион

Примерите со Черти Камен и Герман претставуваат одлична илустрација за проткајувањето на пагански и на христијански елементи во народната култура на езерскиот регион и пошироко. Сметаме дека таквиот аспект е поизразен во Преспанската област затоа што во него, низ вековите, се задржал одреден степен на конзервативизам во однос на влијанието на Охридската архиепископија и другите црковни организации. Во прилог на таквата состојба оди и едно согледување на англиската патописка М. Е. Дурам (1863-1944), која за време на нејзината обиколка на Преспа по Илинденското востание (1903) го дава следниот заклучок:

*„Мислам дека никогаш не сум видела слика на светец во ни една од овие куќи. Иконата и кандилото, толку воочливи во куќите на Србите, Црногорците и православните Албанци, ги немаше. Ниту, пак, луѓето се повикуваат на Христа или на светците, ниту се крстат за време на оброците или пред да си легнат ноќта. Се чини како да не поседуваат никаков религиозен жар што обично е толку препознатлива карактеристика на православните селани. Имаа повеќе вера, очигледно, во амајлиите што ги носат отколку во било што друго. Некои од нив беа многу чудни. Една беше зелено стаклено срце, две розови мониста и англиска паричка.“*¹⁴⁹⁰

Се чини дека односот помеѓу двајцата главни опоненти во пагано-словенската религија - небескиот Перун и хтонскиот Велес,¹⁴⁹¹ се прелеал и во селските слави во Преспанскиот Регион. Имено, најзастапената селска слава во Преспа е онаа посветена на Свети Никола, кој во народната култура вообичаено се третира како покровител на

¹⁴⁸⁸ Кулишић & Петровић & Пантелић 1970, 97, 98; Чаусидис 1994, 359-365; Чаусидис и Николов 2006, 114-117; Чаусидис 2010c; Chausidis & Eftimovski 2023, 27-29.

¹⁴⁸⁹ Шапкаревъ 1891b, 186-188 (бр. 382: „Васил Журка в Преспанско убива хайдут Маля“).

¹⁴⁹⁰ Durham 1905, 123 (преведено од англиски на македонски од И. Ефтимовски).

¹⁴⁹¹ Детално за овој однос: Чаусидис 1994; Чаусидис 2001; Чаусидис 2003.

земјоделството, сточарството и риболовот. Тој исто така се смета за заштитник и господар на водите (реките, езерата и морињата). Токму поради ваквите функции се претпоставува дека неговиот народен култ се накалемил врз ликот на словенскиот хтонски бог Велес. Притоа, изразената улога на водата во природниот амбиент на Преспа е сосем соодветна на фактот дека Свети Никола е најпочитуваниот светец во овој регион.¹⁴⁹²

Втората најзастапена селска слава во Преспа е онаа посветена на Свети Ѓорѓи (Ѓурѓовден). Неговото вообичаено претставување како ламјо-убиец, односно противник на хтонските сили, се совпаѓа со улогата на словенскиот Перун и воопшто парадигмата на богот-громовник во индоевропските митологии. Ова е евидентно и од примерот со легендата за Черти Камен, во која Свети Ѓорѓи се претворил во петел и во улога на гласник на светлината ги растерал ѓаволите. Како таков, тој е истовремено застапник и на прогресивните сили во природата - плодноста, берикетот, младоста и воопшто виталноста. Не е случајно што неговиот празник се слави на пролет - на 23 април, односно 6 мај (по стар и нов стил), ниту пак дека обредите за Ѓурѓовден вклучуваат бојење црвени јајца, берење раззеленети и расцветани билки, игри со деца, но и жртвување јагниња. Во овој аспект, Свети Ѓорѓи се доближува до словенскиот бог на плодноста Јарило. Во прилог на далеку поголемата моќност на народниот култ на Свети Ѓорѓи во однос на канонскиот христијански култ, укажува фактот што Ѓурѓовден се славел не само од христијанското, туку и од муслиманското население во Преспа. Тука треба да се спомне и еден навидум апсурден случај со оваа селска слава во Курбиново. Според раскажувањата на локалните жители, една година празникот се совпаднал со ден пред Велигден. Бидејќи траеле велигденските пости, луѓето решиле да го прослават празникот следниот ден. Обредниот ручек бил организиран според местниот обичај - во близина на црквата посветена на Свети Ѓорѓи, каде што за таа цел имало и кујна. Меѓутоа, таа година, по завршувањето на ручекот, кујната, наеднаш целосно се урнала. Насобраните верници тоа го протолкувале како „знак“ дека Ѓурѓовден не смее да се празнува на друг ден освен на оној што му е нему посветен, па макар и да биде тоа Велигден. Во врска со ова предание, М. Стојанова сосема правилно заклучува дека за преспанското население во минатото: „народниот пантеон на светци - заштитници, блиски до старите претхристијански верувања, во одредени случаи бил поважен отколку црковниот“.¹⁴⁹³

Во овој контекст, треба да се разгледа уште еден аспект од култот на Свети Ѓорѓи – а тоа е односот со Свети Димитрија. Во христијанската иконографија, споменатите светци неретко се прикажуваат како заемно симетрични т. е. комплементарни (Т.СXXXIX: 5; Т.СLXI). Впрочем, тие и се чествуваат на два празника кои во народниот календар се третираат како „спротивни“. Од една страна е Ѓурѓовден кој го означува почетокот на летниот дел од годината, т. е. почетокот на нејзината прогресивна фаза, а од друга Митровден - означувач на крајот на летната фаза односно почетокот на регресивниот дел од годината. Во рамките на посочениот концепт овие светци би биле застапници на

¹⁴⁹² Стојанова 2012.

¹⁴⁹³ Стојанова 2012; Стојанова 2016.

соодветните делови од годината и соодветните функции и атрибути со кои тие се проткаени. Со оглед на претставувањето на обајцата како коњаници, тие би можеле да се споредат со братскиот пар Јуриј и Јарник од словенечката народна традиција. Првиот е носител на пролетта и плодноста, а вториот - предводник на „Дивиот лов“ и носител на есента и смртта.¹⁴⁹⁴ Покрај тоа, вториот е поврзан и со „волчјите денови“, што дополнително го става во релација со „волчјите светци“ од македонската народна традиција - Св. Димитрија, Св. Архангел Михаил, Св. Мина и Св. Мартин.¹⁴⁹⁵ Во прилог на тоа одат и уникатните ликовни претстави на светиот воин Мина од Преспанско-Костурскиот Регион, на кои тој е прикажан како скротител на волци или диви кучиња.¹⁴⁹⁶ Поаѓајќи од војничките и коњаничките атрибути на Свети Ѓорѓи и неговиот есенски пандан Свети Димитрија, односно Свети Мина, не треба да се исклучи можноста дека нивниот однос во народната митологија е уште една варијанта на индоевропската митологема за „божеските близнаци - коњаници“. Доколку го прифатиме таквиот заклучок, тие може да се третираат како христијанизирани наследници на старобалканските Кастор и Полукс (Диоскурите), на словенечките Јуриј и Јарник, на индиските Ашвини, литванските Ашвенјаи, германските Алки и разни други коњанички парови во индоевропските митологии (Т.СXXXII).¹⁴⁹⁷

4.4. Сликаството во црквата „Свети Ѓорѓи“ во Курбиново

Во ова поглавје ќе се осврнеме на некои за нас интересни елементи од живописот на оваа црква која во претходното поглавје веќе беше спомената во врска со една интересна легенда. Се работи за мал едноброден храм од базиликален тип, лоциран на околу 2 километри источно од селото Курбиново, на источниот езерки брег (Т.СLXI: 1). Црквата била осветена во 1191 година, веројатно под патронат на некој локален аристократ. Оваа рурална црква, мошне скромна по својата архитектура била фрескоживописана од еден извонреден зограф кој зад себе оставил ремек-дело на византиското сликарство кое е антологиско не само од стилско-уметнички, туку и од иконографски т. е. симболичко-религиски аспект при што, со некои свои детали, дури ги надминува и канонските христијански рамки во кои е создаван.¹⁴⁹⁸ Во контекст на нашата тема за парадигматичните симболи на машкиот принцип во езерскиот регион, живописот од овој храм ни нуди и неколку аналогии во однос на следните три митски концепти: „Богот кој умира и повторно се раѓа“, „Стариот и младиот бог“ и „Богот на хтонските предели“.

Ликовната манифестација на концептот „Богот кој умира и повторно се раѓа“, може да се препознае во претставата на Христос Агнец (*Melismos*), односно Христос како

¹⁴⁹⁴ Кгореј 1998; аналогни примери (Пријезда и Појезд и др.): Чаусидис 1994, 320, 321.

¹⁴⁹⁵ Луческа 2012.

¹⁴⁹⁶ Поповска-Коробар 2007, 556-558; Луческа 2021.

¹⁴⁹⁷ Чаусидис 1994, 307-309; Чаусидис 2005, 362, 363; West 2007, 186-191.

¹⁴⁹⁸ Грозданов 2015b; Димитрова 2016.

жртвено јагне (T.CLXII: 2). За првпат во историјата на византиското сликарство, токму во Курбиново, како жртвен предмет во олтарот не се јавува лебот - супститут за Исусовото тело, туку самиот Исус. Тој е прикажан полугол, легнат во испружена положба на жртвената маса, додека кон него се движат архиереите. Над оваа композиција, во олтарната конха, е прикажана Богородица на престол со малиот Исус во преградка, фланкирана од архангелите Михаил и Гаврил. Во третата зона, пак, е насликано Вознесението на Христос, во внатрешноста на кружна мандорла исполнета со небеските води (кој, во една надканонска перспектива, би можел да се разбере и како еден космички воденик т. е. *amion*) (T.CLXII: 1). Оддолу нагоре, на оваа источна страна од црквата (страна на изгрејсноцето), може да се препознае христијанската манифестација на митско-симболичката парадигма за жртвуваниот бог кој умира и со помош на „Големата Мајка“, повторно се раѓа во поусовршена верзија.

Спротивно од вознесението на Божјиот Син, на западната страна (страна на зајдисонцето), се наоѓа Богот Отец - насликан како „Старец на деновите“ со долга седа коса и брада, седнат на престол и фланкиран од ангели (T.CLXIII: 1). Сметаме дека ваквиот просторен аранжман требало да ги нагласи двете комплементарни хипостазии на единствениот небески Бог, кој е истовремено и млад и стар, обединети во цикличната патека на неговото умирање и повторно раѓање.

Меѓутоа, покрај небескиот Бог, курбиновскиот зограф нашол место и за неговиот хтонски опонент, и тоа во две различни варијанти. Првата ја гледаме како дел од Симнувањето на Христос во Пеколот (*Anastasis*) (T.CLXIII: 2). Притоа, не мислиме на окованиот Сатанаил под нозете на Христос, туку на антропоморфното лице изобразено на планинскиот врв прикажан во позадина. Ликот е прикажан со ниско чело и теме, мустаки и долга брада, затворени очи, компирест нос и подотворена уста (T.CLXIII: 3). Според Д. Ѓорѓиевски, се работи за претстава на античкиот бог на подземјето Хад кој, според апокрифното Евангелие на Никодим (4 - 5 век н. е.), одбил да му помогне на Сатанаил во неговата борба против Исус.¹⁴⁹⁹

Другиот необичен хтонски лик во курбиновското сликарство го гледаме во Вознесението на Христос (*Analepsis*) (T.CLXII: 1). Како што споменаваме, Исус е тука насликан во кружна водна мандорла исполнета со риби и човечки глави (веројатно како приказ на космичките води). Покрај неговите нозе, во многу помал размер, е насликано во сини нијасии демонолично суштество исправено на две задни нозе. Овој „воден демон“ во глобала има форма на лав, но лице со антропоморфни атрибути и опашка која завршува со змијовидна глава (T.CLXIV: 1).¹⁵⁰⁰ Прикажаниот лик може да се спореди со уште два примери од околината на Преспанското Езеро. Едниот е насликан во пештерската црква „Св. Богородица Милостива“ (14 - 15 век) кај селото Нивици, на јужниот езерски брег. И

¹⁴⁹⁹ Gorgievski 2015.

¹⁵⁰⁰ Hadermann-Misguich 1968, Грозданов 2015b, 31, 34, 58, фото: 242, 243; Лидов 2017, 165, 167 (ил. 10); Gavrilović 2018, 255, 256. Ја искористуваме оваа можност да ѝ се благодариме на колешката историчар на уметноста Тијана Ана Спасовска за дискусиите околу претставата „Вознесение Христово“ во Св. Ѓорѓи кај Курбиново, при нашата посета на 26.09.2018 година.

таму е претставена антропозооморфна глава со човечко лице и долгнавести животински уши или рогови, при што, од неговата уста и теме излегуваат змии или јагули (T.CLXIV: 2).¹⁵⁰¹ Втората аналогија потекнува од пештерната црква „Св. Богородица“ кај Туминец (13 - 14 век), на западниот езерски брег. Пред главниот влез на црквата има ниша во која е насликана Богородица со малиот Христос, од двете страни фланкирана од лавовски глави со човечки обележја кои имаат заеднички црти со претходната претстава (T.CLXIV: 3).¹⁵⁰² Сметаме дека во трите посочени случаи се работи за претстави на некаков локален воден дух или демон, вклопен во христијанската иконографија на живописот кој, очигледно, имал важно место во поархаичните (нехристијански) традиции на локалното население можеби формирани уште во античките или предисториските епохи. На истите традиции би можеле да укажуваат и персонификациите на четирите рајски реки од ранохристијанските мозаици од Охрид. Прикажани се поумерено од претходните примери, во вид на човечки глави од чија уста истекуваат пар водени струи за кои се смета дека биле изведени според постарите претстави на паганските водни божества (T.CLXIV: 4).¹⁵⁰³ Не треба да се исклучи можноста дека претпоставениот воден дух од средниот век е исто така поврзан со некои подоцнежни фолклорни традиции, како легендата за Черти Камен и ѓаволите кои сакале да го поплават Преспанското Поле, но биле спречени од Свети Ѓорѓи - патронот на курбиновската црква.¹⁵⁰⁴

4.5. Охридското христијанство наспроти лихнидското паганство

За разлика од Преспанскиот Регион каде се чини дека опстоиле повеќе пагански реминисценции во локалните религиски традиции, борбата на христијанските црковни власти во Охридскиот Регион била поревносна кон сузбивањето на таквото наследство. Оваа ситуација не треба да нè изнедува со оглед на високиот статус на организираната лихнидска т. е. охридска христијанска заедница во црковно-политичките односи на Балканот во доцната антика, средниот век и новиот век. Уште во времето на доцната антика (4 - 5 век), односно ранохристијанскиот период, настапило рушењето на старите пагански храмови на Плаошник и изградбата на нови христијански базилики врз нивните остатоци (T.CLXV: 4).¹⁵⁰⁵

Всушност, подните мозаици во крстилницата и ѓакониконот на таканаречената „Јужна базилика“ (најголема на Плаошник) имаат изразена антипаганска иконографија и натписи (T.CLXV: 5, 6). Триумфот на новата вера симболички се повторувал катадневно преку газењето на претставените лав и змија, присутни во овој контекст како зооморфни симболи на старите верувања (сфатени како „сверски“ од христијаните).¹⁵⁰⁶ Во еден таков

¹⁵⁰¹ Чаусидис 1994, 388, T.LXXXVIII-6; Чаусидис 2005, 224, Г17: 3; Paissidou 2015, 306, 307, Fig. 4, Fig. 7.

¹⁵⁰² Ангеличин-Жура 2006, 397; Xhaferaj & Nesturi & Marika 2013, 251.

¹⁵⁰³ Tutkovski 2023.

¹⁵⁰⁴ Кънчов 1891, 34.

¹⁵⁰⁵ Кузман и Димитрова 2010, 89-98; Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 64-67.

¹⁵⁰⁶ Tutkovski 2014.

контекст може да се набљудува и откривањето на бронзената фигурина на „крилестиот Силен“ од Плаошник (популарно именуван како „Дедал“) (Т.СІ: 1), во културните слоеви под мозаикот на посочениот факоникон од „Јужната базилика“. Не треба да се исклучи опцијата дека скулптурата била намерно депонирана на тоа место, со цел на уште еден начин да се сугерира победата на христијанството врз паганството. Меѓутоа, тука треба да се посочи и претпоставката на Н. Чаусидис, која укажува на можното опстојување на некои од пораните пагански традиции на Лихнид и нивно подоцнежнo инкорпорирање во ликот на најзначајниот христијански светител на Охрид - Свети Климент (околу 830 - 916 г. н. е.). Имено, според Чаусидис, посочената скулптура од Плаошник треба да се третира како манифестација на античката парадигма за „мудриот ќелав старец - учител“, во која можат да се категоризираат и митските ликови на Силен и Дедал. Обележјата на ваквите ликови интерферираат со начинот на кој подоцна ќе започне да се прикажува Свети Климент (како ќелав старец со бујна брада и често предимензионирана глава), односно со неговите функции и улога во житијата и преданијата (како „народен учител“). Согласно тоа, авторот укажува на можноста дека поедни елементи од постарите пагански традиции извршиле влијание во оформувањето на парадигматичниот лик на новиот мудрец од Плаошник - Свети Климент (Т.СLXV: 1, 2, спореди со 3).¹⁵⁰⁷ Можеби воопшто не е случајно што Климент ја подигнал црквата „Св. Пантелејмон“ (која подоцна му станала и вечно почивалиште) токму врз остатоците од ранохристијанската „Јужна базилика“, која пак претходно ги покрила старите пагански храмови и скулптурата на „крилестиот Силен/Дедал“.

¹⁵⁰⁷ Чаусидис 2012.

VI. Символи на смртта и преобразбата

„Виталноста на една култура или идеологија зависи од нејзината способност да ја канализира моќта на таквите нападни симболи каков што е лешот.“¹⁵⁰⁸

Ако нешто е сосема сигурно во животот, тоа е смртта - сепак обвиена со толку многу несигурности за нејзината физичка и метафизичка природа. Токму во таквата контрадикторност лежи нејзината мистерија за човековиот ум, претставувајќи фокален предмет на интерес кој вродил со разни спекулации и интерпретации за нејзините причини и последици. Притоа, личните и колективни сфаќања за смртта не се ограничени само на неа, туку се прелеваат во сите аспекти на човековиот живот и во општеството во обем што не е за потценување. Меѓутоа, колку што таа влијае врз животот, толку и самиот живот, со сите наши одлуки, искуства и ситуации во кои се наоѓаме, врши повратно влијание врз неа - или барем на начинот на кој ние ја перципираме. Смртта е клучен дел од животот, но самата е неживот!? Зарем таа е исто со пред-животот? Ако е тоа така, тогаш што е аномалијата во севкупното постоење - животот или смртта? Дали е таа воопшто дел од постоењето или е непостоечка? А, ако е непостоечка, како тогаш ги гледаме нејзините последици врз постоењето? Со овие и со ред други прашања околу мистеријата на смртта најдиректно се зафатила религијата, а можеби и спонтано (потсвесно) ѝ се наметнале. Како резултат, религиската мисла создала и континуирано создава разни симболи и симболички концепти преку кои се обидува, или пак едноставно сака да си ги даде посакуваните одговори. Токму помеѓу прашањата и одговорите, животот и смртта, постоењето и непостоењето, почетокот и крајот, пред и потоа - самата смрт се издигнала во парадигматичен симбол на преобразбата (која пак, на најопшто атомично и молекуларно ниво, го овозможува непрекинатиот и наизменичен круг на животот и смртта). Држејќи се до нашиот предмет на истражување, следните неколку поглавја ќе бидат посветени на основните концепти за смртта и преобразбата присутни во заедниците од Охридско-Преспанско-Маличкиот езерски Регион, главно согледни преку погребните форми, ритуалите и гробните прилози.

1. Погребни форми

Темата за погребните форми во езерскиот регион ја отворивме уште во второто поглавје на овој труд, кога се обидовме да ги интерпретираме во рамки на социо-економските односи присутни кај крајезерските заедници во 1 милениум пр. н. е. Овој пат, нашиот фокус ќе биде пред сè насочен кон нивните религиски импликации.

Првата половина на милениумот, односно периодот на доцното бронзено и железното време во овој регион се карактеризирала со големи колективни тумули од

¹⁵⁰⁸ Metcalf & Huntington 1979, 211.

„родовско-клановски“ тип кои содржат десетици или стотици погребувања.¹⁵⁰⁹ Во центарот на ваквиот тип тумули вообичаено се наоѓало најстарото погребување на возрасен маж, се чини во улога на некаков „родоначалник“, чиј гроб потоа бил ограден со кружен венец од камења. Во сооднос со овој гроб и покојникот положен во него потоа се распоредувале и последователните погребувања на неговите претпоставени „наследници“, организирани во редови кои концентрично кружат околу него. Покрај изведувањето на социо-политички заклучоци за општествената хиерархија, принципите на наследување и правото на просторен легитимитет кај заедниците кои се погребувале во овие тумули, нивниот распоред укажува и на некакво почитување на предците. Претпоставуваме дека во таквиот концепт било негувано верување дека нивниот дух сè уште може да влијае во светот на живите или пак дека тие претставуваат врска помеѓу овој свет и светот на боговите. Всушност, самата форма на тумулот веројатно се базирала врз некаква парадигма со митско-религиски карактер.

Во врска со сличните тумуларни погребувања од бронзеното време во континентална Европа, К. Кристијансен и Т. Б. Ларсон сметаат дека: *„тие ги заокружуваат во парадигматична форма основните индоевропски религиски симболи на повторното раѓање и вечниот живот кои се поврзани со Дрвото на животот и соларниот симболизам.“*¹⁵¹⁰ Според Б. Говедарица, тумуларниот начин на погребување може да се поврзе со *„идејата за бесконечноста на кругот на животот, која е илустрирана во оваа форма на толку едноставен и во исто време исклучително ефикасен начин, јавувајќи се тука како горко потребната духовна помош за поддршка на вечната надеж на човекот дека не постои дефинитивен крај, ублажувајќи го ужасот на смртта.“*¹⁵¹¹ Покрај предложените митско-религиски парадигми базирани врз кружното поимање на времето, Н. Чаусидис додава и просторна компонента, сметајќи дека полусферичниот облик на тумулите би можел да ја претставува *„Светата планина како симбол на небото или на сета вселена“*. Нивното подигнување, т. е. насипување, и концентрично проширување би можело да се поврзе со ритуалните практики на рекосмизација, односно „повторна изградба на вселената“, забележани кај други култури кои создаваат слични по форма структури и тоа во дводимензионален или тридимензионален простор. Притоа, средиштето - во случајот гробот на „родоначалникот“, би ја претставувала најсветата космичка зона преку која се остварува комуникацијата со боговите.¹⁵¹²

Во архајскиот период доаѓа до распад на претходниот „родовско-клановски“ начин на погребување во големи колективни тумули. Тој ќе биде заменет со ниски тумуларни насипи од фамилијарен или индивидуален карактер, но пред сè со рамни некрополи составени од многубројни поединечни гробови. Вториов начин ќе ја одбележи втората половина на илјадалетието, практикуван од мнозинството жители на езерскиот регион. Причината за премин од колективниот кон индивидуалниот начин на погребување веројатно треба да се бара во социо-економските промени предизвикани

¹⁵⁰⁹ Andrea 1974; Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2009; Атанасоска 2018, 87-94

¹⁵¹⁰ Kristiansen & Larsson 2005, 240-246.

¹⁵¹¹ Govedarica 2012.

¹⁵¹² Чаусидис 2017, 606, 607. Опширно за митско-религискиот концепт на „повторна космизација“: Елијаде 2007; Елијаде 2013.

од зајакнатите можности за општествена мобилност, и тоа како резултат на новите услови на засилена интернационална трговија и занаетчиско-услужна специјализација. Процесот на премин од „колективизам“ кон „индивидуализам“ бил проследен и со забележаниот продор на „херојската епика“ како фолклорен жанр. Притоа, В. Буркерт смета дека тоа влијаело врз воспоставувањето на „култот кон хероите“, кој од архајскиот период натаму почнал да се распространува на сметка на постариот „култ кон предците“: *„Култот на херојот, всушност, воопшто не е култ на предците, тој се однесува на ефективното присуство, а не на секвенцијата на крв низ генерациите, иако предците-основачи природно би можеле да добијат херојски почести. Исто како што, од околу 700 година, војската на полисите, хоплитската фаланга, станува одлучувачката политичка и воена сила што ја заменува аристократската коњица, така и култот на заедничките херои на земјата станува израз на групната солидарност.“*¹⁵¹³

И покрај овие промени, сепак сметаме дека во новиот начин на погребување продолжиле да се почитуваат одредени верувања поврзани со постарите тумули. Тука пред сè мислиме на концептот за кружното време и идеите за бесконечноста, отсликани преку „соларниот симболизам“, односно движењето на Сонцето со неговото континуирано и повторливо изгревање и заоѓање. Сметаме дека на тоа укажува организацијата на рамните некрополи во езерскиот регион и други делови од Македонија, каде гробовите главно се стремеле да ја почитуваат оската „исток-запад“. Притоа, жените се закопувале со главата на исток, па на тој начин тие гледаат кон запад т. е. кон зајдисонцето. Од друга страна, мажите биле погребувани обратно - со главата на запад, за да гледаат кон исток т. е. кон изгрејсонцето.¹⁵¹⁴ Причината за ова веројатно треба да се бара во тогашните религиски парадигми. Имено, мажите биле вообичаено поврзувани со светлината, небеското и соларното, за што како примери можат да се земат ликовите на богови како Севс, Хелиос, Аполон и орфичкиот Фан/Ерос. Спротивно на нив, жените биле почесто поврзувани со темнината, земското и лунарното, како во случајот со божиците Селена, Хеката, Артемида и орфичката Никс.

Погребувањето во монументални сидани гробници насипани со тумул, во втората половина на 1 милениум пр. н. е. било резервирано пред сè за македонските кралеви, членовите на нивното семејство и најмоќните локални благородници, наследувајќи ја на некој начин улогата на „родоначалниците“ од постарите времиња. Во митска смисла, кралевите се претставувале како наследници на јунакот Херакле, на неговиот прадедо и полубрат Персеј, односно на нивниот заеднички татко и врховен родоначалник на боговите и луѓето - Севс. Во исто време, во езерскиот регион се посведочени два типа монументални гробници: сидани од камени блокови или делкани во карпа.

Првиот тип е претставен со сиданата гробница од „македонски тип“ во Охрид, датирана од средината на 4 век пр. н. е. до средината на 2 век пр. н. е.¹⁵¹⁵ Таа има влез

¹⁵¹³ Burkert 1985, 203-208 (цитат на стр. 204).

¹⁵¹⁴ Lahtov 1965, 41; Кузман 1985, 133-139; Кузман 2021, 284; Митревски 1997, 150; Арџанлиев 2013, 93, 150; Ardjanliev 2014, 79; Ardjanliev 2017, 137; Papazovska & Heilmann 2018, 179; Laslett 2020, 51-52.

¹⁵¹⁵ Bitrakova-Grozdanova & Kuzman 1997; Битракова-Грозданова 2017, 101-122.

со скалила, по што следува издолжен коридор - дромос кој води кон правоаголна преткомора. Од неа се влегува во главната правоаголна комора на гробницата со траги од три легла за покојниците. Покривот на преткомората и комората е полуцилиндрично засводен. Не би ја исклучиле можноста дека распоредот и формата на основните архитектонски делови на гробницата кодирал одредени религиски симболи. Притоа, мислиме дека симнувањето по скалите требало да го симболизира симнувањето во подземјето, сфатено како утроба на Земјата, која пак била симболизирана преку дромосот, преткомората и комората - можеби изедначени со вагината, грлото на матката и самата матка на „Големата Мајка“. Истовремено, не треба да се занемари можноста дека формата на преткомората и комората - со правоаголна основа и засводен покрив, кодирала одредена космолошка симболика, имено - земската плоча покриена со небескиот свод.

Вториот тип на монументални гробници, делкани во карпа, ги претставуваат оние кај Долно Селце на Мокра Планина.¹⁵¹⁶ Сметаме дека и зад овој тип гробници стоела парадигмата за „утробата на Големата Мајка“, доколку се има предвид честото изедначување на ваквите митски ликови со планината како геолошка формација. Всушност, таквата поврзаност може да се насети уште на минојските печати од бронзеното време, иако постојат дилеми за вистинскиот карактер на божицата претставена на врв од планина.¹⁵¹⁷ Многу поиндикативен е примерот со фригиската божица Матар Кибела, во буквален превод „Мајка Планина“, особено кога ќе се земат предвид монументалните гробници и светилишта делкани во карпа, од првата половина на 1 милениум пр. н. е., во кои биле изведувани фигури на оваа божица и фигурите на нејзините зооморфни застапници - лавовите.¹⁵¹⁸ Истата митологема веројатно може да се препознае и во посовремените фолклорни традиции на именување планини како Баба - посведочени и во езерскиот регион преку планината Баба на источниот брег на Преспанското Езеро и топонимот Баба на Галичица, на источниот брег на Охридското Езеро.¹⁵¹⁹

2. Погребни ритуали

„Што би можело да биде поуниверзално од смртта? Сепак, каква неверојатна разновидност на одговори предизвикува. Лешевите се палат или закопуваат, со или без животинска или човечка жртва; тие се зачувуваат со чадење, балсамирање или конзервирање; се јадат – сирови, готвени или скапани; тие се изложуваат ритуално како мрши или едноставно се напуштаат; или тие се распарчуваат и третираат на различни начини. Погребите се повод за избегнување луѓе или правење забави, за тепачка или за сексуални оргии, за плачење или смеење, во илјада различни комбинации. Разновидноста на културната реакција е

¹⁵¹⁶ Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1972; Ceka 1976; Ceka 1985.

¹⁵¹⁷ Nilsson 1927, 334-336; Marinatos 1993, 119, 148, 154, 155 (Fig. 133), 162.

¹⁵¹⁸ Roller 1999; Berndt-Ersoz 2006, 49-59.

¹⁵¹⁹ Чаусидис 2008, 186-195.

мерка за универзалното влијание на смртта. Сепак, не се работи за случајна реакција; таа е секогаш значајна и експресивна.“¹⁵²⁰

На овој начин Питер Меткалф и Ричард Хантингтон го започнуваат воведот на нивната монументална монографија *“Celebrations of Death”* (1979), посветена на антропологијата на погребните практики. Како што објаснуваат понатаму во своето дело, реакциите кон смртта се толку разнолики, што дури и жалоста како емоција не претставува универзален аспект на погребните обреди.¹⁵²¹ До истиот заклучок има дојдено и Емил Диркем, уште во далечната 1912 година, кога зборувајќи за погребните ритуали вели дека: „Тагувањето не е природен одговор на приватен сензибилитет кој претрпел повреда од сурова загуба. Тоа е обверска наметната од групата.“¹⁵²² Па така, имаме ситуации во кои погребните обичаи не вклучуваат тагување, ами смеење. Таков е примерот за тракиските Травси, што ни го пренесува Херодот (5 век пр. н. е.), кои плачеле кога ќе се роди дете - поради тешкотиите што ќе мора да ги трпи во животот, а со смеење се радувале за некој што ќе умре - бидејќи се ослободил од страданијата на светот.¹⁵²³ Слични ситуации се посведочени и во македонскиот нововековен фолклор, вклучувајќи го и езерскиот регион. При погреб во охридското село Пештани се инсистирало на шегобијно однесување на присутните, особено доколку мртовецот бил постар: „Така си е то, на радос мора да се расплачеш, а на јадос, пак, да се насмејеш!“.¹⁵²⁴ Истовремено, треба да се напомене дека реакциите кон смртта се толку разнолики, што погребните ритуали не се ограничени само на современиот човечки вид (*Homo sapiens*), туку и на сродни човеколики видови во длабоката предисторија - каков што е случајот со *Homo neanderthalensis*.¹⁵²⁵ Постојат дури и индикации за нечовечки видови кои покажуваат силна емоционална реакција спрема смртта, како на пример слоновите.¹⁵²⁶

Во секој случај, личните реакции на луѓето кон смртта, во најголем број случаи, се навистина проткаени со голем психолошки товар. Меѓутоа самите погребни обреди, како реакција кон смртта на член од заедницата, не претставуваат емоционална, туку социолошка категорија. Како што објаснуваат Меткалф и Хантингтон:

„Потребата за ослободување на агресијата или за прекин на врските со покојникот или завршување на кој било друг наведен универзален психички процес не служи за објаснување на погребите. Чевелот е на другата нога. Без оглед на менталните прилагодувања што треба да ги направи поединецот во лицето на смртта, тој или таа мора да ги постигне најдобро што може преку или околу таквите ритуали што ги обезбедува општеството. Без сомнение, обредите често помагаат во

¹⁵²⁰ Metcalf & Huntington 1979, 1.

¹⁵²¹ Metcalf & Huntington 1979, 44.

¹⁵²² Durkheim 1995, 400.

¹⁵²³ Херодот, *Историја*, V. 4.

¹⁵²⁴ Ристески 2020, 115-122, цитат на 119-120.

¹⁵²⁵ За најраните познати погребување на *H. sapiens* и *H. neanderthalensis*: Martínón-Torres et al. 2021; Tillier 2022; Maureille & Knüsel 2022.

¹⁵²⁶ Douglas-Hamilton et al. 2006.

*прилагодувањето. Но, немаме причина да веруваме дека тие не го опструираат со еднаква фреквенција.*¹⁵²⁷

Колку од погребните обичаи се насочени кон умрените и нивната посмртна судбина, а колку се всушност насочени кон живите? Сметаме дека погребот како ритуал не е функција на смртта, туку на животот - тој е културолошка реакција на заедницата кон смртта на нејзин член. Погребните ритуали од една страна ги рефлектираат општествените односи, а од друга страна – нив ги зајакнуваат преку повторување. Токму затоа, погребувањата и погребните обичаи претставуваат толку драгоцен ресурс за археолозите и антрополозите во спознавањето на културата на човечките заедници, и тоа не само во однос на нивните религиски идеи, туку и на социјалните структури и економските односи. Во некои културни контексти, едната категорија може да преовладее во однос на другата, што го отежнува прецизното интерпретирање на погребните обреди од денешна перспектива. Како што посочува В. Буркерт во неговата позната монографија *“Greek Religion”* од 1985 година: *„Погребните обичаи и верувањата за мртвите отсекогаш оделе рака под рака, едното влијаело на другото, но, како што покажуваат специјализираните студии, не постои строга корелација меѓу двете“.*¹⁵²⁸ Најдобра илустрација за ваквиот заклучок е проблемот на телесните погребувања и спалувањето како два најзастапени ритуали за ослободување на луѓето од безживотните тела на нивните блиски.

2.1. Инхумација и кремација

Во светот постојат јасни примери во кои инхумацијата или кремацијата се префериралиот погребен ритуал за припадниците на заедницата, врз основа на нивните религиски верувања. На пример, во хиндуизмот, спалувањето се сфаќа како рекосмизација на телото на починатиот. Сите природни елементи од кои е составен човекот се разложуваат и се враќаат, односно реинвестираат во космосот. Притоа, огнот е *„примарниот агент“* во таквата трансформација. Основната функција на огнот е жртвата, а најважната жртва од сите е токму кремацијата.¹⁵²⁹ Во древната *Atharvaveda* (1200 - 900 г. пр. н. е.), богот на огнот Агни е оној што ја зема душата на починатиот од кремационата клата и ја носи во световите (*loka*) на небото (*svarga*) или во пеколот (*naraka*).¹⁵³⁰ Дури и крајот на овој свет ќе дојде со танцот на богот Шива (*Nataraja*) во огнениот круг на создавањето и уништувањето.¹⁵³¹ Не треба да се исклучи можноста дека слични верувања за кремацијата како оние во хиндуизмот биле негувани и од други индоевропски популации во предисторијата кои практикувале спалување на своите мртви.¹⁵³²

Од друга страна, јудаизмот, исламот и поконзервативните форми на христијанството строго се противат на кремацијата. Според некои христијани,

¹⁵²⁷ Metcalf & Huntington 1979, 44.

¹⁵²⁸ Burkert 1985, 190.

¹⁵²⁹ Oestigaard 2005; Kaliff & Oestigaard 2023, 163-191.

¹⁵³⁰ Williams 2003, 50.

¹⁵³¹ Williams 2003, 269.

¹⁵³² Опширно за ритуали на огнот во индоевропските традиции: Kaliff & Oestigaard 2023.

спалувањето на телото го оневозможува воскреснувањето на Судниот ден, односно како парадигма треба да се следи телесното погребување на Исус и неговото следствено воскресение:

„Дојде Јосиф од Ариматеја, прочуен член на советот, кој и сам го очекуваше царството Божјо, се осмели и влезе при Пилата и го помоли за телото Исусово. Пилат се зачуди дека Он веќе умрел: и кога го извика стотникот, го праша дали одамна умрел. Па штом узна од стотникот, му го даде телото на Јосифа. А Јосиф купи плаштаница, Го симна и Го обви во плаштаницата и Го положи во гроб, што беше издлабен во карпа; и навали камен на гробната врата. А Марија Магдалина и Марија Јосиева гледаа, каде Го полагаат. Штом мина сабота, Марија Магдалина, Марија Јаковава и Саломеја купија мириси, за да дојдат и Го помажат Исуса. И во првиот ден од седмицата, дојдоа на гробот многу рано, кога изгреваше сонцето. Па си зборуваа помеѓу себе: „Кој ќе ни го одвали каменот од вратата на гробот?“ И кога погледнаа, видоа дека каменот е одвален, а тој беше многу голем. Штом влегоа во гробот, видоа еден млад човек, облечен во бели алишта, како седи од десната страна; и се уплашија многу. А тој им рече: „Не бојте се! Вие Го барате Исуса Назареецот, Распнатиот. Он воскресна, не е овде. Еве го местото каде што беше положен. Но одете, кажете им на учениците Негови и на Петра, дека Он пред вас ќе отиде во Галилеја; таму ќе Го видите, како што ви беше рекол.“ Па, штом излегоа, побегнаа од гробот, зашто ги опфати страв и ужас, и никому ништо не рекоа, оти се боеја.“¹⁵³³

За разлика од хиндуизмот и аврамските религии, ситуацијата е далеку поразлична во будизмот. Иако кремацијата е најзастапениот метод на погребување, согласно примерот на Буда кој бил кремиран,¹⁵³⁴ не постои никаква теолошка препрека за практикување на инхумација, мумификација или пак оставање на лешот на отворено да се самораспадне под влијание на природните фактори. Всушност, будистите имаат многу „либерален“ однос кон смртта: „Од доктринална гледна точка, за древниот будизам, раѓањето и смртта се природни феномени, без каква било интервенција на Творец или натприродна сила, или без никаква мистерија“ - посочува М. Виџајаратна.¹⁵³⁵ Сепак, будизмот негува верување во реинкарнација, при што монасите кои ги водат погребните церемонии често рецитираат стихови кои треба да ги водат душите на умрените до следниот живот. Исто така се рецитира Доктрината на непостојаноста (*Anicca*), потсетувајќи ги оние кои присуствуваат на погребот за минливоста на сите нешта, па и на животот.¹⁵³⁶ Будистичката теологија остава широк простор за хетерогеност во погребните практики, па затоа врз нив е посилено влијанието на други социјални и економски фактори. На пример, за разлика од

¹⁵³³ *Свето Писмо, Нов Завет, Евангелие според Марко*, 15: 43-47, 16: 1-8 (според превод на Македонската православна црква).

¹⁵³⁴ За погребот на Буда: Strong 2007.

¹⁵³⁵ Wijayaratna 1997, 107-108.

¹⁵³⁶ Wijayaratna 1997; Cuevas & Stone 2007.

повеќето други региони во кои доминира кремацијата, во Шри Ланка преовладува инхумацијата. Но, не поради теолошки причини, туку економски - таа е наједоставна опција, без високи трошоци за дрво и подготовка на клада.¹⁵³⁷

Паралелното практикување на инхумацијата и кремацијата е забележано и во рамките на Класична Грција и Римската Империја. Според општите древнохеленски верувања, душата го напушта телото набрзо по смртта, па прашањето дали телото ќе биде инхумирано или кремирано не било од голема важност за постхумната судбина на душата. Мртвото тело се сметало за „нечисто“ и било неопходно ослободување од него, но преку достоин погреб. Тој морал да биде спроведен со голема почит и доследно следење на обичаите, со цел душата да биде смирена и да не влијае деструктивно во светот на живите. Гробот бил сфатен како место за контакт помеѓу живите и умрените, па затоа било неопходно периодично и празнично принесување на жртви кон мртвите. Меѓутоа, во конкретната одлука дали погребот ќе биде спроведен со кремација или инхумација, истражувачите првенствено им даваат значење на разни социјални, економски, па и политички фактори. Во случајот на Римската Империја, истражувачите повеќе ја преферираат идејата дека преминот од кремација кон инхумацијата како доминантен погребен ритуал се должи на социо-економски фактори, т. е. мода, отколку на религиско-идеолошки фактори. Сепак, никогаш не треба да се занемари дека религиските верувања имале свој придонес кон таквите промени, барем во посепцифични регионални или културолошки рамки. Во случајот со фунерарната транзиција во Римската Империја, тоа би можело да биде ширењето на идеи од ориенталните мистеријски религии кои биле спротивставени во однос на кремацијата (како, на пример, раното христијанство). Исто така и во древногрчкиот културен ареал се познати случаи во кои погребниот ритуал зависел од религиско-идеолошките ставови на конкретната заедница. На пример, познат е случајот со Питагорејците, за кои историските извори ни говорат дека инхумацијата била директно поврзана со „благословениот и посебен“ крај на нивните души.¹⁵³⁸

Дека различните ритуали на погребување се поврзани со разни религиско-идеолошки концепции, и покрај нивното паралелно практикување во една култура, имплицираат традициите во Скандинавија за време на Венделскиот и на Викиншкиот период (6 - 11 век н.е.). На прв поглед, не постојат експлицитни извори и докази кои укажуваат на теолошки разлики помеѓу двата ритуали кои биле практикувани паралелно од старите Нордијци, иако кремацијата претставувала постар ритуал, а инхумацијата била воведена подоцна. Сепак, внимателната анализа на литературните извори алудира дека такво нешто можеби и постоело. Според опширната студија на Х. Р. Елис Дејвидсон за концепциите на смртта во старонордиската литература, инхумирањето во тумули може да се поврзе со верувањето дека: *„мртвиот човек продолжува да живее во неговиот гроб како во кука, и дека му се принесуваат жртви и му се положуваат дарови покрај него, за да може да ги користи додека живее таму.“* Од друга страна, изворите за кремацијата сугерираат постара концепција според која: *„животот продолжува по уништувањето на телото на некое друго*

¹⁵³⁷ Wijayaratna 1997, 118, 123 (белешка 81).

¹⁵³⁸ Дискусии за практикувањето на кремација и инхумација во класичната антика: Nock 1932; Burkert 1985, 191; Morris 1992; Rebay-Salisbury 2012, 19-21.

место, кога виталниот принцип - условно, душата - е ослободен од телото преку спалување.¹⁵³⁹ Меѓутоа, како што религиските верувања не можат да се исклучат како фактор во фунерарната транзиција во Римската Империја, така и социо-економските и политички фактори не смеат да се исклучат во биритуализмот на Нордијците. На пример, појавата на инхумацијата во тумули можела да биде поттикната од растечката аристократија во раносредновековниот период и нејзиното акумулирање на богатства од кои не сакале да се откажат дури ни по смртта (што го предлагаме како спекулација). Позната е една хумористична ситуација, пренесена во делото *Heimskringla* (13 век н. е.), во која кралот Херлаугар се „самопогребал“ во тумул со дванаесет придружници за да не биде лишен од неговата кралска титула од страна на посилниот крал Харалд Убавокосиот.¹⁵⁴⁰ Постариот ритуал на кремација станал доминантен во Скандинавија многу порано, почнувајќи од доцното бронзено време (од 1100 г. пр. н. е. натаму). Не треба да се исклучи можноста дека на неговата појава влијаела засилената употреба на огнот во металуршките и земјоделските практики на населението. Односно, огнот бил предусловот за трансформација на рудата во готови метални производи, како и средство за расчистување на дивата вегетација со цел да се добие отворен и „чист“ простор за култивирано полјоделство. На сличен начин би била сфатена и улогата на огнот во ритуалите на кремација, како начин за трансформација, па и унапредување, односно прочистување на човековата животна есенција, т. е. душа.¹⁵⁴¹ Да не заборавиме дека во нордиската митологија, обновата на светот ќе дојде токму откако тој ќе биде обвинен во пламен и потоа потопен во вода од страна на огнениот џин Суртур и неговиот блескав меч.¹⁵⁴²

Инхумација и кремација во езерскиот регион

Причината поради која посветивме толку внимание на теоријата за погребните обичаи и практикувањето на инхумацијата или кремацијата е во тоа што со истиве прашања се соочуваме и во однос на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион. Доминантниот ритуал на погребување во големите колективни тумули на доцното бронзено и целото железно време, како што се оние во Барч, Куч и Зи, Каменица и Шуец, била инхумацијата. Сепак, покрај неколкуте стотина гробови со инхумација, под овие тумули биле откриени и неколку десетина кремации датирани во раното и полното железно време (10 - 7 век пр. н. е.). Вообичаено, пепелта на покојникот била приложена во керамички урни, кои потоа биле вкопани во тумулот. Меѓутоа, исто така се забележани примери во кои пепелта е положена во обична земјена јама. Во некои случаи, спалувањето било извршено во гробниот простор, а кај други - надвор од него.¹⁵⁴³ Во предниот период меѓу доцното бронзено и раното железно време

¹⁵³⁹ Ellis 1943, 30-64.

¹⁵⁴⁰ *Земниот круг (Heimskringla)*, Сага за Харалд Убавокосиот (*Haralds saga hárfagra*), VIII (според: Ellis 1943, 56).

¹⁵⁴¹ Kaliff & Oestigaard 2023, 83-108.

¹⁵⁴² *Стара Еда, Видението на волвата (Völuspá)*, 40-66 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009); Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, LI - LIII (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916). Исто така види: Davidson 1990, 202-210.

¹⁵⁴³ Andrea 1974; Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2009; Атанасоска 2018, 87-94.

кремациите се појавуваат на повеќе локалитети во Средниот Балкан, а често се интерпретираат како културно влијание наметнато од миграциските заедници од посеверните делови на Балканот, т. е. од Подунавскиот Регион (поткрепено и со ширењето на други форми на материјална култура).¹⁵⁴⁴ Исто така треба да се спомне и можното влијание од југ, со оглед на фактот што кремацијата во доцното бронзено време почнува да се популаризира и во микенскиот свет. Меѓутоа, нивниот случај вообичаено се поврзува со влијанија од Мала Азија, пред сè од моќното кралство на Хетитите.¹⁵⁴⁵ Во секој случај, се чини дека кремацискиот импулс во нашиот езерски регион бил краткотраен, со оглед на тоа што инхумацијата продолжува да биде единствениот начин на погребување во овие тумули од полното железно време до архајскиот период, односно до крајот на нивната употреба во 5 век пр. н. е.

Кремацијата повторно се појавува во езерскиот регион со самиот крај на железното доба, односно со настапувањето на архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.). Таа е речиси со сигурност потврдена во однос на „кнежевските“ гробови X и XII во Требениште, во кои биле положени останките на женски покојнички (со антрополошка анализа утврдено во случајот на Гроб X и претпоставено во однос на Гроб XII, согласно отсуството на оружје). Ситуацијата кај останатите единаесет погребувања од „кнежевски“ тип е нејасна. Присуството на остатоци од јагленисано дрво кај некои од нив би можело да укажува на кремација, но исто така може да се оправда со постоењето на гробна конструкција од дрво. Од друга страна, распоредот на гробните прилози примарно алудира на телесно погребување т. е. инхумација. Согласно овие наоди, може да се заклучи дека требенишката „елита“ на архајското време практикувала „биритуализам“ - и кремација и инхумација. Во однос на останатите 43 „сиромашни“ гробови од Требениште, кои се протегаат од 7 до 4 век пр. н. е., најзастапена била инхумацијата. Кремацијата се јавува само во пет случаи (гробови бр. 23, 30, 31, 32 и 33) - сите датирани во 5 - 4 век пр. н. е.¹⁵⁴⁶

Ситуацијата е слична и во Охрид, каде по инхумациите во железното време, кремацијата се појавува во архајскиот период. Останки на спалени покојници се откриени во Гробот 132 и во колективната Гробница 1 кај Горна Порта (ран 5 век пр. н. е.). Во првиот случај веројатно се работело за двојно погребување на покојници од машки и женски пол на млада возраст, додека пак вториот случај претставува колективна гробница на шест машки индивидуи со војнички идентитет. Согласно материјалната вредност на нивните гробни прилози, може да се заклучи дека припаѓале на индивидуи со висок социјален и економски статус. Меѓутоа, богатиот Гроб 167 во кој било инхумирано девојче може да се земе како индикатор дека и на овој локалитет бил практикуван биритуализмот.¹⁵⁴⁷

Класичниот период (5 - 4 век пр. н. е.) засега го претставува најслабо истражениот сегмент на фунерарната археологија во езерскиот регион. Сигурни сме дека во Требениште во овој период продолжило практикувањето на „биритуализмот“. Како што споменаваме погоре, познати ни се пет случаи во кои покојниците биле

¹⁵⁴⁴ Митревски 1997, 62-65; Митревски 2021a, 120-134.

¹⁵⁴⁵ Lewartowski 1998.

¹⁵⁴⁶ Митревски 1997, 146-160; Stibbe 2003, 73, 74.

¹⁵⁴⁷ Кузман 2013b, 447-464; Kuzman 2018.

кремирани (гробови бр. 23, 30, 31, 32 и 33). Од друга страна, гробовите 24 - 29 биле инхумации поставени во внатрешноста на ограден кружен сид од камења, кој веројатно бил насипан со низок тумул.¹⁵⁴⁸ Како инхумација се води и гробот 127а кај Горна Порта во Охрид, каде што веројатно било погребано девојче.¹⁵⁴⁹ За разлика од нив, во сите гробови од класичниот период откриени на островот Голем Град во Преспанското Езеро биле положени останките на кремирани покојници.¹⁵⁵⁰

Спалувањето како погребен ритуал „излегува од мода“ во хеленистичкиот период (4 - 2 век пр. н. е.), барем во Охридскиот Регион. На тамошните некрополи - како што се Дебој и Самуилова тврдина во Охрид, Требенишко Кале кај Требениште и Црвејнца кај Опеница, се истражувани поголем број погребувања од кои речиси сите претставуваат инхумации.¹⁵⁵¹ Отстапувањата се ретки - како во случајот со гробовите 58 и 143 кај Горна Порта во Охрид. Во нив била откриена воена опрема од „латенски“ тип, што ја наметнува можноста дека се работи за гробови на воени платеници од келтско етничко потекло.¹⁵⁵² Нешто позначително враќање кон кремацијата како погребен ритуал на охридските некрополи настапува со наметнувањето на римската власт и продорот на италските кулурни влијанија од Запад, иако „локалната“ инхумација и натаму продолжува да доминира.¹⁵⁵³

Ситуацијата е поразлична во Преспанскиот Регион, каде што биритуализмот продолжува да се негува и во хеленистичкиот период. За тоа ни сведочи некрополата Гимбабица кај Избишта (4 - 3 век пр. н. е.), која се карактеризира со изразена хетерогеност на погребните форми кои вклучуваат и инхумации и кремации.¹⁵⁵⁴ Дека спалувањето продолжило да се применува како погребен метод во Преспа укажува и Гробот 161 од Голем Град, датиран во 1 век пр. н. е.¹⁵⁵⁵

Причината за ваквите разлики во погребните преференци на античките Охридани и античките Преспанци можеби треба да се бара во географската поотвореност на Преспа кон јадрот на Македонија, каде кремацијата бележи континуиран пораст од архајскиот па сè до хеленистичкиот период. Во старата престолнина Ајга, на пример, кремациите во железното време се исклучително ретки. Новиот ритуал на спалување почнува да се наметнува во архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.), но според досегашните сознанија, се чини дека бил резервиран само за мажите од повисокиот социо-економски сталеж. Во раниот класичен период, односно

¹⁵⁴⁸ Кузман 1985; Papazovska & Heilmann 2018.

¹⁵⁴⁹ Guštin & Kuzman 2021, 81.

¹⁵⁵⁰ Битракова-Грозданова 2011, 273-281 (гробови бр. 146, 149, 150, 153).

¹⁵⁵¹ Арцанлиев 2013; Ardjanliev 2017; Битракова-Грозданова 2017.

¹⁵⁵² Guštin & Kuzman & Preložnik 2014.

¹⁵⁵³ Арцанлиев 2013, 91.

¹⁵⁵⁴ Систематските археолошки истражувања на локалитетот Гимбабица кај Избишта започнаа во 2018 година и сè уште трајат, поради што резултатите не се публикувани во целост. Раководител на истражувањата е Перо Арцанлиев од Археолошкиот музеј на Македонија во Скопје. Авторот на овој труд учествуваше во истражувачките кампањи во 2018 и 2019 година. Дел од откријата се презентирани од страна на раководителот П. Арцанлиев на симпозиумите на Македонското археолошко друштво во 2019 и 2021 година, во различни печатени и електронски медиуми, како и на официјалната Фејсбук страница на Археолошкиот музеј на Македонија. Види ги следните библиографски единици: *Гимбабица 2018a*; *Гимбабица 2018b*; *Гимбабица 2018c*; *Гимбабица 2019*; *Гимбабица 2020*; *Гимбабица 2021*; *Богоева 2019*; *Богоева 2021*; *Ристоманов 2020*.

¹⁵⁵⁵ Битракова-Грозданова 2011, 285, 286.

втората половина на 5 век пр. н. е., започнуваат да се кремираат и жените од повисоките општествени сталежи. Во доцниот класичен период (4 век пр. н. е.), околу 7 – 8 % од истражуваните гробови преставувале кремации на луѓе од различни социоекономски категории, со тенденција тоа повеќе да бидат мажи. Веќе во хеленистичкиот период, односно од 3 век пр. н. е. натаму, уделот на кремациите во некрополата на Ајга ќе порасне на околу 40 %.¹⁵⁵⁶

Можни религиски парадигми поврзани со инхумацијата и кремацијата

Како што видовме од погоре разгледаните примери, причините за практикување на инхумација или кремација можат да бидат разновидни и условени од различни фактори кои можеле да бидат социјални, економски или религиски. Уште веројатно е дека примената на еден или друг ритуал е резултат на повеќе фактори кои можеле да влијаат истовремено, па дури и меѓусебно да се преплетуваат. Доколку примената на едниот или другиот метод на погребување било примарно предизвикано од социоекономски причини, не може да се исклучи можноста таквата практика да била отпосле проследена и со некакви религиско-теолошки идеи - пројавени свесно или несвесно - како второстепено оправдување. Согласно тоа, погребните ритуали треба да се разгледуваат комплексно, а не да се сведуваат на еднодимензионални толкувања.

- За инхумацијата

Во неколку наврати укажавме дека инхумацијата го претставувала доминантниот ритуал на погребување во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во текот на првиот милениум пр. н. е. Доколку се бара теолошко оправдување за таквата практика, тогаш веројатно треба да се земат предвид религиските парадигми за „Големата Мајка-Земја“ и хтонскиот пар на Хад и Персефона. Првата опција би се базирала на симболичкото изедначување помеѓу внесувањето на телото во земјата т. е. во подземјето, со повторното враќање на покојникот во утробата на „Големата Мајка“ од каде што потекнува сето постоење.¹⁵⁵⁷ На тој начин би се обезбедило враќање во првичната, односно совршена метафизичка состојба на светот т. е. повторно спојување на поединечната душа на покојникот со општата светска душа на „Големата Мајка“ (*Anima Mundi*). Ваквата идеја може понатаму да се развива во концепцијата за „препородувањето“ на покојниковата душа во друго тело на „овој свет“ или пак во некоја поусовршена натприродна состојба - во задгробниот свет.

Втората опција со хтонскиот пар во суштина се надоврзува на првава, внесувајќи го машкиот принцип, претставен преку богот Хад, како сопруг на Персефона т. е. претставничката на женскиот принцип. Во овој случај, со спојот на тие два принципа, како во биолошкиот свет, би се реализирало повторното раѓање на успокоената човекова душа. Истовремено, концепцијата за постоење на некакво Подземно кралство со кое владеат крал и кралица, би требало да ја одразува

¹⁵⁵⁶ Kottaridi 2020, 89-100.

¹⁵⁵⁷ За парадигмата на „Големата Мајка“: Neumann 1963.

општествената структура во светот на живите - во времето на раноантичките кралства на Балканот.

Доколку, пак, се бара социо-економска парадигма во конципирањето на предложените религиски идеи, тоа би било земјоделството и животниот циклус на вегетацијата: од никулец, преку стебла, листови, цветови, па сè до плод, кој ќе изгние за да остави семе кое повторно ќе го започне кругот на живот и смртта - и сето тоа со корен во земјата.¹⁵⁵⁸ Впрочем, Сократ во Платоновият дијалог „Менексен“ (4 век пр. н. е.) ќе го каже следново:

„Како што жената го докажува своето мајчинство давајќи им млеко на своите малечки (а таа што нема извор на млеко не е мајка), така и оваа наша земја докажа дека е мајка на луѓето, зашто во тие денови таа сама и првенствено родила пченица и јачмен за човечка исхрана, што е најдобрата и најблагородната храна за човекот кого таа го сметала за свое вистинско потомство. Ова се повистинити докази за мајчинството во земјата отколку во жената, бидејќи жената во нејзиното зачнување и породување е само имитација на земјата, а не земјата на жената.“¹⁵⁵⁹

Ваквото „растително“ поимање на религијата и човековата судбина веројатно се појавило уште во палеолитот, дополнително зајакнувајќи се во неолитскиот период кога земјоделството, но и производството на предмети од земја во форма на керамика, добиле централно место во организацијата на тогашното општество.¹⁵⁶⁰ Впрочем, инхумацијата била доминантниот погребен ритуал во неолитот на Балканот, можеби токму поради преовладувањето на горепосочените религиски концепции поврзани со „Големата Мајка“.¹⁵⁶¹ Се чини дека тие продолжиле да се развиваат и во следните периоди на предисторијата, досегнувајќи дури до антиката. Како најинтересен збир на антички религиски верувања, проследени низ една „земјоделска“ призма и со значителни фунерарно-симболички импликации, може да се посочи култот на Деметра и на ќерка ѝ Персефона. Притоа, првава може да се третира како верзија на „Големата Мајка-Земја“ која го обезбедува плодородието на овој свет, додека пак втората - инаку нејзина наследничка и кралица на подземјето - како мајчинска покровителка и заштитничка на мртвите.¹⁵⁶² Да не заборавиме дека во македонскиот културен круг на антиката постои јасна тенденција за фитоморфизирање на женските митски ликови (види ја четвртата глава на овој труд), а се негувал и силен култ кон Персефона и Хад (види натаму во оваа глава).

Сметаме дека вакви или слични верувања за инхумацијата во езерскиот регион се преплетувале со идеите околу тумуларниот начин на погребување - пред сè во однос на големите колективни тумули од железното време, но и во однос на ниските семејни и индивидуални тумули во антиката како нивни подоцнежни симболички реминисценции. Таквата претпоставка ја базираме на споделената и суштинска

¹⁵⁵⁸ Neumann 1963, 51.

¹⁵⁵⁹ Платон, *Менексен* (според англискиот превод на Benjamin Jowett, 2008).

¹⁵⁶⁰ Gimbutas 1982, 201-215.

¹⁵⁶¹ Naumov 2007.

¹⁵⁶² Kerényi 1991; Jung & Kerényi 2002, 119-215.

поврзаност на посочената гробна форма и на посочениот погребен ритуал со елементот „земја“, сфатен во физичка и метафизичка смисла. Религиските идеи поврзани со овие погребни практики сосем извесно оделе „рака под рака“ и со соодветни социо-економски значења, формирајќи комплекс на идеи поврзани со: култот на предците, политичкиот легитимитет на заедницата, општествената хиерархија, митските концепти за создавањето на светот и издигнувањето на првобитната земја, паралелите помеѓу светот на живите и светот на мртвите, ликот и функциите на „Големата Мајка“, нејзината наследничка и така натаму.

- За првиот бран на кремација

Во текот на првиот милениум пр. н. е., езерскиот регион се соочил со три бранови на кремација - во раното железно време, во архајскиот период и во раниот римски период. Интересно е што сите три доаѓаат во време на пошироки општествени промени. Како што споменаваме, првиот бран на кремации се толкува како влијание од север. Впрочем, во средното и во доцното бронзено време, ритуалот на кремација постепено почнува да се шири низ Централна Европа (културен комплекс „Полиња со урни“/Urnfild), а оттаму и во другите краишта на континентот. Причините за ваквата погребна „револуција“ се нејасни.

Во постарата литература, кремацијата како појава се поврзува со новите религиски идеи според кои душата треба да биде ослободена од физичкото тело, за потоа да премине во друга димензија на постоење. Меѓутоа, применувајќи покритички пристап кон бронзенodobните фунерарни контексти во Централна Европа, К. Рибеј-Солсбери укажува дека идеите за важноста на телото никогаш не биле напуштени. Имено, кога во бронзеното време започнала да се воведува кремацијата како ритуал во Централна Европа, пепелта на покојникот вообичаено била положувана во слична конструкција како да се работело за инхумација - со исти или слични гробни прилози и нивен распоред. Во подоцнежните етапи, просторот на погребување станувал сè помал, сведувајќи се на керамичка урна во која биле собрани останките на кремираниот покојник. Но, дека телесниот аспект продолжил да биде важен, укажува фактот што урните во некои случаи дури добивале и антропоморфни белези, станувајќи всушност ново „керамичко тело“ на покојникот. „Дури и кога, кон крајот на бронзеното доба, погребувањето во урни добило карактер на релативно едноставна работа, телата никогаш не станале тотално ирелевантни или бесмислени - на што укажува достоинствениот однос спрема физичките останки на мртвите“ - објаснува Рибеј-Солсбери, заклучувајќи дека во текот на бронзеното време во Европа: „Идејата за материјално тело со физички потреби го преживеала кремирањето, а остатоците од кремациите на почетокот биле третираны на многу сличен начин како и инхумациите. Постепено биле правени мали прилагодувања на постоечките практики за тие да се приспособат кон променетите својства на кремираното тело; овие мали промени потоа се акумулирале за да станат значајна промена со ново и поинакво разбирање на телото по смртта.“¹⁵⁶³ Ако кремацијата немала за цел да ја ослободи душата од „затворот“ на физичкото тело, тогаш која била нејзината цел?

¹⁵⁶³ Rebay-Salisbury 2012, 21-24.

Веќе укажавме на мислењето дека кремацијата во бронзенodobна Европа би можела да биде поттикната од засилената употреба на огнот во земјоделските и металуршките практики,¹⁵⁶⁴ и тоа пред сè во однос на вторава категорија. Всушност, бронзеното време го носи тоа име токму поради тоа што означува период на засилен металургија. М. Елијаде, во својата студиозна споредба на металуршките практики и алхемијата, укажува на очигледните симболички преклопувања помеѓу животниот циклус и претопувањето на рудата.¹⁵⁶⁵ Минералните сировини се „ембрионот“ кој се вади од „утробата“ на земјата, за потоа со помош на огнот тие да бидат претопени - уништени и повторно „родени“ во поусовршена верзија на готовиот производ. Тој, пак, може да се претопува уште безброј пати - станувајќи почист и поусовршен со секое ново „препорудување“. Во рамките на оваа концепција, физичкиот аспект воопшто не е неважен. Токму спротивно - тој е суштински. Надоврзувајќи се на овие идеи, Елијаде посочува дека: „Возможно е самиот обред на спалување да ја симболизира надежта за преобразба со оган“.¹⁵⁶⁶ Дека металургијата била навистина важна парадигма за кремацијата во континентална Европа укажуваат некои археолошки контексти од бронзеното и железното време во Скандинавија. Имено, на повеќе локалитети се констатирани изгорени човечки коски во печки за топење руда или пак во нивна близина.¹⁵⁶⁷ Исто така, не треба да заборавиме, дека урните во кои се положувале кремираните останки претставуваат „преобразена“ земја, усовршена во форма на керамика под влијание на силен оган во внатрешноста на печка. Ова би можела да биде неолитската предлошка на која подоцна се накалемиле и металуршките симболички парадигми за животниот циклус и кремацијата.¹⁵⁶⁸

На своевиден начин, кремацијата всушност претставува посеопфатна космолошка парадигма отколку инхумацијата, означувајќи го спојот на земското со небеското - доколку огнот го сфатиме како небески елемент (споредлив со светлите и огнени небески тела и појави како што се Сонцето, ѕвездите и молњата). Имајќи предвид дека во индоевропските митологии овие два космички елементи добиваат јасна полово-родова определба (машка за небеското и женска за земското),¹⁵⁶⁹ тогаш кремацијата го означува спојот на биолошките принципи од кои произлегува животот. Доколку инхумацијата беше начин за повторно раѓање преку „Големата Мајка-Земја“, тогаш кремацијата е метод на препорудување со заедничко учество на „Таткото-Небо“ и „Мајката-Земја“. Оваа предлошка се чини соодветна барем во однос на бронзенodobниот бран кремации во Европа, кој се одразил и во нашиот езерски регион во раното железно време. Нив ги поврзува уште еден индиректен показател од материјалната култура.

Имено, во текот на доцното бронзено време, во Европа се популаризира мотивот на барска птица, вообичаено оформен во бронза. Според К. Кристијансен и Т. Б. Ларсон, ширењето на овој мотив кореспондира со ширењето на погребните практики

¹⁵⁶⁴ Kaliff & Oestigaard 2023, 83-108.

¹⁵⁶⁵ Eliade 1978.

¹⁵⁶⁶ Eliade 1978, 170.

¹⁵⁶⁷ Goldhahn & Oestigaard 2008.

¹⁵⁶⁸ Наумов 2006.

¹⁵⁶⁹ West 2007, 166-193.

и ритуали на културата „Полиња со урни“.¹⁵⁷⁰ Ликовното прикажување на барски птици се наметнува во Македонија и во езерскиот регион во раното железно време, кореспондирајќи и со овдешното ширење на кремацискиот погребен ритуал. Но, за разлика од кремацијата која во оваа прва фаза не успеала да ја истисне инхумацијата, мотивот на барските птици станал клучен елемент во иконографскиот репертоар на „македонските бронзи“ на железното време. На симболичко рамниште, тие вообичаено се третираат како космички медијатори, согласно нивната природна способност да егзистираат во вода, на земја и во воздух. Интересно е што во рамки на „македонските бронзи“, тие се често ставени во релација со некаков сад, можеби токму како симболичка алузија на погребната урна и следствено - мајчината утроба.¹⁵⁷¹

- За вториот бран на кремација

Кремацијата повторно добива на актуелност во Македонија и во езерскиот регион со настапувањето на архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.). Овој бран на кремација е синхрон со други културни текови коишто ги констатиравме претходно во трудот, каков што бил процесот на „индивидуализација“ на дотогаш „колективистичките“ заедници, засилената професионална специјализација и економска мобилност, ширењето на јуначката народна епика и наметнувањето на култот кон хероите.

Поврзаноста на последниве две категории со кремацијата ја читаме во Хомеровата „Илијада“ (8 век пр. н. е.), во случајот на погребот на Патрокле организиран од Ахил.¹⁵⁷² Можеби на војничкиот „херојски“ концепт се должи фактот што сите досега откриени кремации од архајскиот период во македонската престолнина Ајга им припаѓале на мажи.¹⁵⁷³ Во таков контекст би можеле да ја интерпретираме и колективната Гробница 1 кај Горна Porta во Охрид, која ја содржела пепелта на шестмина мажи со јасно назначен војнички идентитет.¹⁵⁷⁴ Но, во езерскиот регион во архајско време се откриени и кремирани останки на женски индивидуи (во Требениште и Горна Porta) што внесува сомнеж во таквата интерпретација. Сепак, тоа би можело да се должи на изменувањето на оригиналната „херојска“ идеја и нејзиното адаптирање кон локалните религиски традиции, кое расте пропорционално со оддалечувањето од Егејскиот басен каде што веројатно се создал посочениот жанр на поетска епика.

Таквата адаптација веројатно се случила и во Централна Македонија во класичниот период, кога во некрополата на Ајга започнале да се кремираат и жени. Најзначаен пример е секако претпоставената гробница на кралицата Евридика (околу 340 г. пр. н. е.). Кремираните останки на покојничката биле собрани во мермерен ларнакс, поставен на погребен престол со сликата на хтонскиот пар Хад и Персефона застанати на квадрига.¹⁵⁷⁵ Ова укажува на можноста дека телото на претпоставената Евридика, како и гробните дарови кои ја придружувале на погребнатаклада, биле

¹⁵⁷⁰ Kristiansen & Larsson 2005, 307, 308.

¹⁵⁷¹ Чаусидис 2017, 1-152.

¹⁵⁷² Хомер, *Илијада*, книга 23 (според англискиот превод на Robert Fagles, 1990).

¹⁵⁷³ Kottaridi 2020, 89, 90.

¹⁵⁷⁴ Кузман 2013b, 447-464; Kuzman 2018.

¹⁵⁷⁵ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 60, 61; Kottaridi 2013, 141, 278-280; Kottaridi 2020, 91, 92.

жртва наменета за хтонските божества. Впрочем, спалувањето бил еден од претпочитаните методи за принесување жртви, особено во однос на ентитетите од подземјето.¹⁵⁷⁶

Се чини мошне индикативно што во Елевсина, најзначајниот култен центар на Персефона и на мајка ѝ Деметра во античкиот свет, огнот имал значителна улога во ритуалните дејствија. Во протогеометриските и во геометриските слоеви на терасата од храмот каде се изведувале нивните „мистерии“, археолозите имаат констатирано остатоци од огниште. Всушност, церемонијата на иницијација во елевсинскиот култ предвидувала токму симболично прочистување и препородување на оној што се воведува, ословуван како „дете“, и тоа преку некаков свет оган (со употреба на огниште или факел). Во овој контекст вреди да се посочи дека најголемиот број од погребувањата во Елевсина биле кремации, иако се присутни и инхумациите.¹⁵⁷⁷ Парадигмата за Елевсинските мистерии е пренесена во Хомерската химна на Деметра. Нејзините стихови раскажуваат за тоа како божицата сакала да го обоготвори и направи бесмртен елевсинскиот принц Демофон, на тој начин што секоја вечер го премачкувала со амброзија и го печела во семејното огниште.¹⁵⁷⁸ Оваа митолошка епизода може да се поврзе и со сличното предание за божицата Клото која го воскреснала Пелоп преку готвење на неговите останки во лонец.¹⁵⁷⁹ Тука е секако и приказната за волшебничката Медеја која подмладила овен во јагне, исто така преку негово варење во лонец.¹⁵⁸⁰ Претходно споменавме дека Елевсинските мистерии се карактеризираат со својата суштинска аграрна симболика, како парадигма за животните циклуси во природата и кај луѓето. На прв поглед, деструктивноста на огнот изгледа несоодветна за овој аспект на мистериите. Меѓутоа, таквиот проблем би можел да се премости со фактот дека огнот игра важна улога и во земјоделството и тоа за расчистување на полињата од дива вегетација, како предуслов за успешноста на култивираниите растенија. Веќе укажавме на претпоставката дека оваа аграрна практика, покрај во металургијата, можеби имала удел во воспоставувањето на кремацијата како погребен ритуал во Централна Европа за време на бронзеното доба.¹⁵⁸¹

Во секој случај, освен иконичното присуство на Хад и Персефона во вечното почивалиште на Евридика, сметаме дека неговите хтонски аспекти се дополнително акцентирани со фактот дека се работи за сидана гробница покриена со земјен насип, т. е. вметната во „утробата“ на Земјата. Тоа на некој начин навистина укажува на спој помеѓу постарите „аграрни“ традиции на Македонија и вториот бран на кремации со „херојски“ предзнак дојден од Егејот. Во секој случај, ова „херојско“ значење и натаму продолжило да опстојува кај Македонците, особено во однос на кралевите и воената аристократија. За тоа сведочат мегаломанските погребни клади на кралот Филип II во Ајга и на генералот Хефестијон во Вавилон - и двајцата обоготворени или хероизирани

¹⁵⁷⁶ Burkert 1985, 60-64; Kottaridi 2020, 98, 99.

¹⁵⁷⁷ Kerényi 1991, 88-94. Исто така види: Burkert 1985, 285-290.

¹⁵⁷⁸ *Хомерски химни, II. Химна на Деметра*, 231-274 (според англискиот превод на H. G. Evelyn-White, 1914). Исто така види: Kerényi 1991, 41.

¹⁵⁷⁹ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 611.

¹⁵⁸⁰ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 458.

¹⁵⁸¹ Kaliff & Oestigaard 2023, 83-108.

по нивната смрт.¹⁵⁸² Според А. Котарида, „кремирањето е особено корисна практика за мажите кои доживеале смрт на бојното поле, далеку од дома. Континуираните војни со походите на Филип и Александар создадале совршени надворешни фактори за ширење на оваа практика меѓу Македонците“.¹⁵⁸³ Посочената авторка смета дека парадигмата за ритуалот на кремација може да се бара во смртта на Херакле, митскиот предок на македонското кралско семејство. Според различни антички извори, по заокружувањето на своите јуначки подвизи, кога веќе се соочувал со својата ближна смрт предизвикана од затруена облека, Херакле се качил на планината Ета и сам си подигнал клада. Јунакот самоволно легнал на неа, по што таа била запалена. Во пламенот изгорел смртниот телесен дел на Херакле, сенката му се преселила во подземјето кај Хад, а божествената есенција му била подигната од неговиот небески татко Севс - да пирува во вечна младост меѓу боговите на Олимп.¹⁵⁸⁴

Имајќи ја предвид поделената „хтонско-небеска“ посмртна судбина на Херакле, би било интересно таа да се спореди со просторниот распоред на вообичаениот погреб на македонските кралеви. Имено, погребна клада им била подигана врз сидана гробница, која потоа требала вечно да ги чува нивните материјални останки. По погребот, врз гробницата била насипувана земја, формирајќи висок тумул. Веќе предложивме дека македонските гробници имале изразито хтонска симболика, означувајќи некакво симнување на покојникот во подземното царство на Хад и Персефона - аналогно на сенката на Херакле. Фактот што овие гробници содржат мебел може да се поврзе со некаква идеја за „втор дом“ на покојникот или барем на неговата сенка. Од друга страна, кладата подигната над неа би можела да се третира како средство за издигнување на нивната душа, соодветно на издигањето на пламенот, на чадот и на божескиот аспект на Херакле, кон небеското царство на Севс - меѓу боговите. Тумулот, пак, како што беше укажано и претходно - би можел да се поврзе со Космичката планина, која се издигнува од подземјето, а досегнува со својот врв до небото.¹⁵⁸⁵ Во случајот на Херакле, тоа би била планината Ета.

Не можеме а да не забележиме дека една ваква интерпретација има паралели со вообичаеното толкување на тумулите и спалувањето во нордиските традиции на доцното железно време и раниот среден век. Таму, како што забележавме, се верувало дека мртвите продолжуваат да живеат во своите тумули во „овој свет“, додека пак кремацијата била третирана како начин за брзо преселување на животната есенција на мртвите во некој друг свет.¹⁵⁸⁶ Посочените паралели би можеле да се објаснат како резултат на споделено индоевропско наследство или пак како проста конвергенција.

Во секој случај, согласно разгледаните археолошки примери и митски парадигми, сметаме дека вториот бран на кремации во Македонија, вклучително со езерскиот регион, обединувал комплекс на идеи поврзани со старите „аграрно-хтонски“ традиции и новиот култ кон „божеските херои“. Се чини дека покојниците сакале да си

¹⁵⁸² Kottaridi 2020, 92-97.

¹⁵⁸³ Kottaridi 2020, 90.

¹⁵⁸⁴ Kottaridi 2020, 99. За смртта и апотеозата на Херакле во античките извори: Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 867, 868. За неговата сенка во подземјето: Хомер, *Одисеја*, 11.601-630 (според англискиот превод на А.Т. Murray, 1919). На оваа тема исто така види: Shapiro 1983.

¹⁵⁸⁵ За митските аспекти на планината: Чаусидис 2008.

¹⁵⁸⁶ Ellis 1943, 30-64.

обезбедат вечен живот или повторно раѓање преку огнена жртва кон боговите. А, зарем постои поголема жртва, од саможртвата на хероите?

Третиот бран на кремација во езерскиот регион се случува по римските освојувања, како резултат на италските политички и културни влијанија дојдени од Запад. За тоа сведочат кремациите на некрополата Дебој во Охрид, како и Гробот 161 на Голем Град во Преспа.¹⁵⁸⁷ Религиските аспекти на овие погребувања излегуваат надвор од хронолошките граници на нашето истражување, па затоа во оваа прилика нема да им посветиме поголемо внимание. Тука само ќе напоменеме дека ритуалот на кремација на Апенинскиот Полуостров може континуирано да се следи наназад до бронзеното време и ширењето на влијанијата од централноевропската култура на „Полиња со урни“. Римските кремации почнуваат да излегуваат од „мода“ во 2 - 3 век н. е., што како процес е забележано и на римските некрополи во Македонија. Во научната литература се понудени различни мислења и објаснувања за таквата промена, вклучувајќи ги и можните религиски и социо-културни влијанија кои се чини дека главно доаѓале од источните провинции на Империјата.¹⁵⁸⁸

2.2. Останати аспекти на погребната церемонија

Конкретниот ритуал на ослободување од мртвите човечки тела, било тоа инхумација или кремација, вообичаено претставува само еден дел на подолга и пообемна погребна церемонија. Но, повеќето аспекти на таквите церемонии се нематеријални, па поради тоа и невидливи за непосредните истражувачки методи на археологијата. Во однос на древните култури, ние мораме да се потпреме на сознанијата кои ни ги нудат историјата и историјата на уметноста, со надеж дека некои аспекти на погребните церемонии биле овековечени во литературното и ликовното творештво на конкретниот период. Исто така е неминовна консултацијата со етнологијата и антропологијата, кои имаат обемна документација за обредите на разни нововековни култури од целиот свет. Преку методот на компарација, таквата документација потоа може да послужи за извлекување заклучоци за најзастапените аспекти на погребните церемонии кај човештвото на глобално ниво, кои можеби имаат и архетипски карактер. Тие заклучоци потоа можат да се применат како генерални насоки во реконструкцијата на претпоставените погребни церемонии кај древните народи.

Генерални аспекти на погребните церемонии

И покрај големата разновидност на погребните ритуали ширум светот, Меткалф и Хантингтон објаснуваат дека сепак постојат некои *„редовни обележја на погребните церемонии кои се повторуваат повторно и повторно“* во разни култури. Како прво такво обележје го посочуваат симболизмот на бојата. Речиси сите култури во светот ја асоцираат смртта со некаква боја, но се разликуваат конкретно по однос на тоа

¹⁵⁸⁷ За Дебој: Арџанлиев 2013, 91; за Голем Град: Битракова-Грозданова 2011, 285, 286.

¹⁵⁸⁸ Nock 1932; Morris 1992, 31-69; Rebay-Salisbury 2012, 20, 21.

која е таа боја. Во најголем број од документираните случаи тоа е црната, потоа белата или црвената боја, иако може да постојат и други варијанти. Второто широко распространето обележје на погребните церемонии се обредите кои вклучуваат коса, брада или мустаќи – нивно стрижење, бричење или пак целосно пуштање да растат непречено. Третиот генерален аспект на погребните церемонии е производството на звук. Веќе споменаваме дека тажењето и плачењето не се универзални во погребните обреди, туку тие можат да бидат заменети со смеење и раскажување шеги. Она што ги обединува овие две навидум спротивности е фактот што и двете претставуваат некакво производство на звук, а нивната вистинска спротивност е смртната тишина на немите лешови. Секако, производството на звук при погребите неретко ја вклучува и употребата на музички инструменти, учеството на музичари, па и на цели оркестри. Најчесто употребувани инструменти се перкусивните. Последното, речиси универзално, обележје на погребните церемонии е симболизмот на преобразување на материјата преку распаѓање, ферментација, обојување или дестилација која е во очигледна асоцијација со распаѓањето на мртвото тело. Ваквите материјално-преобразувачки практики често вклучуваат храна и пијалаци, а самите процеси или добиените продукти се вообичаено проследени со интензивен мирис.¹⁵⁸⁹

Погребни церемонии во древнохеленскиот свет

Врз основа на археолошки, историски и ликовно-уметнички извори, истражувачите успеале да го реконструираат генералниот изглед, содржина и редослед на погребните церемонии во древнохеленскиот културен круг. Со оглед на географското и на хронолошкото совпаѓање и изразените културни врски на Средниот Балкан, Македонија и езерскиот регион со древнохеленскиот свет, сметаме дека би било корисно да се претстават тамошните погребни церемонии како потенцијална аналогија за она што се случувало тука. Секако, мора повторно да се напомене дека погребните церемонии по правило се толку разнолики, што несомнено постоеле локални различности и отстапувања - како во рамки на Древна Грција, така и во однос на соседните региони како што се Македонија, Илирија, Тракија, Мала Азија и Јужна Италија.

Согласно спроведените реконструкции на древнохеленските погребни церемонии, тие можат да се поделат во четири етапи.¹⁵⁹⁰

1. Подготвување на телото и прогласување на смртта (ден на смртта)

- затворање на очите и устата на покојникот
- миење на телото, негово миросување и облекување
- положување на покојникот на погребен одар
- поставување на цветен венец
- изложување на покојникот пред заедницата
- бдеење и оплакување со тажачки песни
- изведување на овие обичаи пред сè од жени

¹⁵⁸⁹ Metcalf & Huntington 1979, 44-58.

¹⁵⁹⁰ Burkert 1985, 192-194; Ковачева 2009, 62-79.

2. Погребна процесија (трет ден по смртта, пред изгрејсонце)

- изнесување на покојникот од домот
- пренесување до гробот со помош на кола влечена од коњ или со носилка
- предводење на процесијата од мажи, следени од жените кои пеат тажачки песни

3. Погреб

- копање на гробот
- положување на телото или пепелта на покојникот во гробот
- положување на гробните прилози
- принесување жртва, најчесто некаква течност (леанка со вода, јачменова чорба, млеко, мед, вино, масло и животинска крв)
- консумација на храна
- горење на остатоците од храната и од жртвуваните животни
- поставување на надгробен споменик

4. Постпогребна гозба и оддавање почит на мртвите

- свечен собир на живите проследен со консумација на храна и пијалаци
- посета на гробот на деветтиот ден по погребот
- повторна гозба на триесеттиот ден по погребот
- означување крај на тагувањето
- понатамошно оддавање почит кон мртвите на определени празници.

Очигледно е дека многу од посочените погребните обреди се нематеријални и археолошки незабележливи. Би било идеално доколку имаме примарен историски извор кој непосредно би ни ги објаснил раноантичките погребни церемонии и во езерскиот регион, за да можеме да ги споредиме. За жал, таков немаме, па мораме да се потпремиме на археолошките наоди - што од езерскиот регион, што од Античка Македонија како културно најблиска средина. проблемот со овие наоди е што тие се „неми“, односно мора да го поминат „филтерот“ на археолошка интерпретација за да бидат разбирливи. Оттука, тие ни нудат само посредни податоци, поради што и заклучоците кои произлегуваат од нивното анализирање и толкување треба секогаш да се земаат со доза на скептицизам. Но, тоа не смее да биде причина за откажување од нив и од потрагата по одговори на поставените научни дилеми. Напротив, тоа треба да биде поттик за постојано унапредување на нашите интерпретации со нови сознанија и идеи, со цел да се доближиме колку што е можно поблиску до недофатливата „вистина“. Токму „отвореноста“ на археолошките прашања нив ги прави релевантни за денешницата, бидејќи тогашниот контекст никогаш не може потполно да се реплицира, но може да се асоцира т. е. поврзе со некоја денешна духовна или материјална состојба. Доколку археолошките прашања би биле „заклучени“, тогаш тоа би значело и нивно сведување на прост енциклопедиски факт чијашто единствена цел е задоволување на човековата љубопитност, без прагматични импликации во другите сфери од живеењето.

Кога станува збор за погребните обичаи во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во првиот милениум пр. н. е., ние мораме да се потпремене речиси исклучиво на археолошките наоди, меѓу кои доминираат погребните прилози. Во повеќето досегашни студии, погребните прилози биле третираны како податоци за уметничките и занаетчиските вредности на заедницата или за нејзините економски и општествени односи внатре или во релација со други заедници. Во една таква ситуација, би укажале на заклучокот на И. Морис, со кој во потполност се согласуваме:

„Гробните предмети се дел од вкупната погребна целина; издвоени од неа, тие не значат ништо. Она што ние го откриваме, всушност го одредуваат учесниците во древните ритуали, кои ставале предмети во гробовите бидејќи во тоа време им изгледало како добра идеја. Артефактите можат да ни раскажат за овие ритуали. Прашањата за трговијата, богатството, естетиката или технологијата, колку и да се важни, не можат да се одговорат додека не ја разбереме логиката на церемониите што го создале археолошкиот запис.“¹⁵⁹¹

Водени од ваквиот став, во продолжение ќе се насочиме кон погребните дарови, т. е. прилози во езерскиот регион, сфатени како посредни податоци за погребните обичаи на заедницата, за нејзините верувања поврзани со смртта и за она што би можело да следи по неа.

3. Гробни прилози

Во првиот дел на ова поглавје ќе се осврнеме кон хронолошкиот развој на правилата за приложување гробни дарови во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион од доцното бронзено време до хеленистичкиот период. Потоа ќе следува анализа на специфичните категории прилози, за кои сметаме дека можат да понудат посуштински увид во верувањата на живите за задгробната судбина на нивните сожителы од езерскиот регион.

3.1. Хронолошки преглед на правилата за приложување гробни дарови во езерскиот регион во текот на првиот милениум пр. н. е.

Почетокот на првиот милениум пр. н. е. во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион припаѓа на таканаречениот „преоден период“ помеѓу доцното бронзено и раното железно време (13 - 9 век пр. н. е.). Најмногу податоци за овој период добиваме од ископувањата на двата големи тумули од „родовско-клановски“ тип кај Барч во близина на Корча. Таму, во женските погребувања биле приложувани керамички садови, разни форми на накит (златни спирали за коса, бронзени дијадеми, игли, фибули, белегии, прстени и копчиња, коскени игли, како и ѓердани составени од мониста од камен, килибар и стакло), бронзени пинцети и бронзени ножеви/бодежи. Во машките погребувања биле приложувани керамички садови, оружје (врвовы од копје,

¹⁵⁹¹ Morris 1992, 108.

бодежи и мечеви) и бронзени пинцети.¹⁵⁹² Очигледно е дека накитот бил резервиран за женските погребувања како означувач на нивниот родов идентитет, каков што е всушност и случајот со оружјето во машките погребувања. Впечатливо е што ножевите и бодежите се среќаваат и кај мажите и кај жените, можеби поради нивната употреба како повеќенаменски алатки кои се користеле за разни активности во секојдневниот живот, а не само како оружје. Бронзените пинцети исто така се среќаваат кај покојници од двата пола, веројатно во улога на тоалетни реквизити т. е. предмети за лична нега. Тие веројатно биле користени за затегнување на влакната од косата и брадата при нивното кратење (со соодветни ножеви?). Претходно споменавме дека обредите поврзани со косата и брадата често ги придружуваат погребните церемонии во глобални рамки.¹⁵⁹³ Третата категорија предмети кои се среќаваат во гробовите на покојници од двата пола се керамичките садови. Сепак, мора да се истакне дека приложувањето на грнчарија во гробовите не претставувал задолжителен обред. Во случаите кога тоа се правело, најчесто се работи за само еден сад, а во ретки случаи за два или повеќе.

За погребувањата во полното железно време (8 - 7 век пр. н. е.) најмногу дознаваме од тумулот број 1 кај Куч-и-Зи и тумулот кај Шуец, најстарите погребувања во Требениште, а делумно и од нецелосно публикуваните железндобни гробови на Плаошник во Охрид.¹⁵⁹⁴ Од достапните податоци може да се забележи дека и во овој период, во основа, продолжиле да се следат истите правила како и во раното железно време: оружје кај покојниците, накит кај покојничките, во придружба на еден (во поретки случаи два или повеќе) керамички садови. Најочигледните разлики се јавуваат во типологијата на бронзениот накит, кој во овој период добива и некои нови форми. Она што е најважно за истакнување е појавата на бројни облици на минијатурни предмети од бронза, дел од кои можат да се категоризираат во групата на таканаречените „македонски бронзи“ и тоа во рамки на нивната „западна“ подгрупа.¹⁵⁹⁵

Позначајни промени се случуваат во доцното железно време, односно архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.), согледливи преку погребувањата на повеќе локалитети, пред сè тумулот број 2 кај Куч-и-Зи и познатата некропола кај Требениште.¹⁵⁹⁶ Клучната промена е речиси редовното приложување поголем број садови (два или повеќе) крај нозете на покојниците од двата пола. Притоа, може да се нотира тенденција (која ќе продолжи и во следните векови) на нивно групирање во „симпозијастички комплет“ составен од поголем сад за налевање и помал сад за пиење.¹⁵⁹⁷ Исто така се забележуваат и поголем број остатоци на фрагментирана грнчарија во просторот помеѓу гробовите, што се толкува како индикатор за некакви обредни активности кои вклучувале храна и пијалаци (жртви и гозби), при што садовите биле намерно

¹⁵⁹² Andrea 1974; Andrea 1976a, 133-135; Bejko 1999, 168-174; Bejko 2016, 79-82; Атанасоска 2018, 88-91.

¹⁵⁹³ Metcalf & Huntington 1979, 45, 46.

¹⁵⁹⁴ Куч-и-Зи: Andrea 1976a, 135-137; Andrea 1976b; Атанасоска 2018, 92-94. Шуец: Andrea 2009.

Требениште: Кузман 1985; Papazovska & Neilmann 2018. Охрид: Кузман и Димитрова 2010, 36, 37.

¹⁵⁹⁵ Митревски 2013, 228, 229; Митревски 2021a, 159, 177, Сл.95; Митревски 2021b; Чаусидис 2017, 30.

¹⁵⁹⁶ Куч-и-Зи: Andrea 1977. Требениште: Кузман 1985; Stibbe 2003; Ardjanliev et al. 2018; Papazovska & Neilmann 2018.

¹⁵⁹⁷ Papazovska & Neilman 2018.

кршени.¹⁵⁹⁸ Покрај тоа, продолжува и тенденцијата за приложување оружје во машките гробови, додека пак накитот се јавува како прилог во погребувањата на индивидуи и од двата пола. Разликата е во тоа што накитот е редовен прилог кај жените, додека во случајот на мажите најчесто се работи за припадници на повисоките социо-економски слоеви и форми на накит наменет главно за дополнување на машката носија (фибули и појасни токи). Позначајни нови категории накит кои се јавуваат во овој период се македонскиот тип фибули и разните форми на двојни игли. Во гробовите на „елитата“ (мажи и жени) биле приложувани и бројни луксузни предмети (накит, оружје, грнчарија и метални садови) увезени од подалечни и прекуморски занаетчиски центри. Меѓутоа, најзначајниот новитет во погребувањата на архајскиот период се несомнено златните фолии поставувани врз телото на покојниците (маски, ракавици, сандали и други апликации), како и теракотните фигурини и минијатурните колички крај нивното тело. Најречити во однос на овие практики се таканаречените „кнежевски“ гробови откриени во Требениште и кај Горна Порта во Охрид. Се работи за прилози со јасна погребна намена кои недвосмислено укажуваат на културната припадност на езерскиот регион кон поширокиот македонски културен ареал од истото време.¹⁵⁹⁹

Нашите сознанија за погребните практики во класичниот период се ограничени, поради недоволниот број откриени гробови од ова време (5 - 4 век пр. н. е.). Сепак, врз основа на она што ни е достапно како материјал, пред сè од Требениште, Охрид и Голем Град, се чини дека и натаму продолжува почитувањето на основните правила воспоставени во претходниот период.¹⁶⁰⁰ Во некои случаи, како што се грнчаријата и македонскиот тип фибули, постои јасен културен континуитет на формите, но продолжува и влијанието на регионалните занаетчиски центри и нивните производствени предлошки. Сепак, забележливо е генерално осиромашување на гробните дарови, иако меѓу нив се наоѓаат и некои особено луксузни предмети.

Најјасни информации за гробните прилози во езерскиот регион имаме за хеленистичкиот период (3 - 1 век пр. н. е.), благодарение на бројниот материјал од некрополите кај Дебој и Самуилова тврдина во Охрид, Требенишко Кале, Црвејнца кај Опеница и Гимбабика кај Избишта.¹⁶⁰¹ Покојниците редовно се погребувале со керамички садови (поретко метални), поставени во пределот на нозете. Притоа, вообичаено се работело за комплет од поголем складишен сад за налевање (амфора, ојнохое) и помал сад за пиење (кантарос, скифос, калапена чаша). Неретко, устината на поголемиот сад била поклопувана со помалиот. Приложувањето на садовите вообичаено се интерпретира како резултат на жртвен обред кој вклучувал храна и некаква течност. Машките погребувања се речиси редовно проследени со оружје: едно до две копја поставени крај десната нога, а во некои случаи и со бодеж или меч во левиот предел на карлицата. Жените биле погребувани со накит од благородни метали, најчесто обетки со зооморфни или антропоморфни протоми, а поретко и ѓердани и

¹⁵⁹⁸ Кузман 1985, 47.

¹⁵⁹⁹ Papadimitriou 1995; Stibbe 2003; Кузман 2013b; Ardjanliev et al. 2018.

¹⁶⁰⁰ Требениште: Ardjanliev et al. 2018. Охрид: Кузман и Почуча Кузман 2014; Битракова-Грозданова 2017. Голем Град: Битракова-Грозданова 2011.

¹⁶⁰¹ Арџанлиев 2013; Ardjanliev 2014; Ardjanliev 2017; Кузман и Почуча Кузман 2014; Кузман 2021; Битракова-Грозданова 2017; Богоева 2019; Богоева 2021.

прстени. Во детските гробови вообичаено биле приложувани помали керамички садови, теракотни фигурини и астрагали. Понекогаш на покојниците од двата пола им биле приложувани и монети, и тоа секогаш во пределот на десната дланка. По однос на прашањето за континуитетот на погребните традиции, П. Арџанлиев заклучува дека: „локалното население практикувало идентични погребни обичаи и спроведувало строг сет на погребни обреди во период од најмалку половина милениум“, што според него значи дека регионот бил: „континуирано населен од хомогена група на луѓе долг временски период, барем од жезелзното време до крајот на хеленистичкиот период“.¹⁶⁰²

На голем дел од гробните прилози во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион и нивните симболички верувања веќе се осврнавме во претходните глави на овој труд. Во претходната глава подетално го претставивме оружјето и воената опрема, како симболи на „идеалниот маж“ во улога на воин и ловец. Исто така забележавме дека воената опрема може да биде дополнета со ликовни мотиви кои можат да имаат и подлабоки митско-религиски значења - космолошки, есхатолошки и сотериолошки. Повеќе форми на накит беа предмет на анализа во претходните три глави, посветени на елементарните симболи, односно на симболите на машкиот и женскиот принцип. Во истите глави беа обработени и неколку симболички аспекти на садовите, кои се всушност најконзистентната категорија гробни прилози во езерскиот регион во првиот милениум пр. н. е. На ова место ќе се навратиме на неколку специфични категории гробни прилози, за кои сметаме дека можат да понудат дополнителни сознанија за задгробните верувања на населението од овој регион. Првата категорија ќе бидат повторно садовите, токму поради нивната конзистентна употреба како гробен прилог. Останатите гробни прилози кои ќе бидат предмет на анализа можат, во основа, да се категоризираат како форми на накит кои, поради нивниот облик, материјалот од кои биле изработени, како и вообичаениот погребен контекст на откривање, се чини дека немале друга функција освен симболичката.

3.2. Садови

Врз основа на претходниот хронолошки преглед, може да се заклучи дека садовите се најконзистентната категорија на гробни прилози во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во првиот милениум пр. н. е. Таквата функција ја остварувале во текот на сите културни периоди кои го сочинуваат милениумот, во однос на сите категории на покојници - независно од нивниот социо-економски статус, пол или возраст. Притоа, садовите во контекст на погребното дарување можат да се разгледуваат од два аспекти: како поединечни предмети и како составни елементи на таканаречени „симпозијастички комплекти“ кои вклучуваат два или повеќе садови (а во некои случаи и друг помошен прибор како триножници, црпалки, цедилки и слично).

¹⁶⁰² Ardjanliev 2017.

Погребната симболика на садот како поединечен предмет

Разгледуван сам по себе, садот претставува архетипски симбол на женската утроба или уште попрецизно - на матката. Всушност, согласно топчестиот или овоиден облик на садовите, матката може да се смета како природна парадигма на садот. Се работи за средство со помош на кое се трансформира и вообликува материјата, со цел да се роди животот - во случајот на матката, односно да се произведе, чува и консумира материја која го одржува животот - во случајот на садот. Ваквиот симболички однос е можеби најдиректно претставен во средновековната европска алхемија, чии практикувачи го сфаќале садот како *matrix* (мајка) и *uterus* (матка). Целта била со помош на садот да се синтетизира „Каменот на филозофите“ - идеална супстанција базирана врз „исконската материја“ (*prima materia*). Ваквиот „камен“ овозможувал преобразба и материјално усовршување на физичкиот свет, а можел да се употребува и како универзален лек за сите болести (*panacea*) - вклучително и за смртта како најтешка „болест“. Со цел да се дојде до ваквата чудесна супстанција, садот во кој алхемичарите се обидуваа неа да ја создадат морал да биде кружен - за да го имитира сферичниот космос, но истовремено и јајцевиден - како симбол на новиот живот.¹⁶⁰³ Некои алхемичари дури сметале дека во садот може да се синтетизира „вештачки“ човек со малечки димензии т.н. Човече (Homunculus). Слични концепции можат да се сретнат и во нововековниот македонски фолклор.¹⁶⁰⁴

Се чини дека слични митско-симболички концепции, засновани на релацијата сад - матка, веројатно стоеле зад практиката на погребување во внатрешноста на керамички садови, забележана во предисториските традиции на Средниот Балкан, вклучително со Македонија.¹⁶⁰⁵ Одредени реминисценции на ваквите сфаќања во античкиот период можат да се побараат во приказните за женски митски ликови кои воскреснуваат животни или луѓе со помош на лонец. Таков бил случајот со мојрата Клото која го воскреснала Пелоп, односно маѓосничката Медеја која подмладила овен во јагне (T.CLII: 3).¹⁶⁰⁶

Во контекст на езерскиот регион во првиот милениум пр. н. е., слично значење би можело да се бара во практиката на положување кремирани останки во керамички урни. Меѓутоа, се работи за погребна форма забележана во ограничен број примери од раното железно време, и тоа во рамки на големите „родовско-клановски“ тумули каде доминантниот ритуал на погребување е всушност инхумацијата.¹⁶⁰⁷ Како што видовме претходно, приложувањето садови крај телото на инхумираните покојници била нередовна практика меѓу населението од езерскиот регион во текот на раното и полното железно време. Согласно тоа, може да се претпостави дека приложувањето садови во ова време и немало некакво неопходно значење за посмртната судбина на покојниците. Доколку сепак се бара некакво есхатолошко оправдување, тогаш смислата

¹⁶⁰³ Jung 1984, 246, 247.

¹⁶⁰⁴ Ефтимовски 2019b.

¹⁶⁰⁵ Наумов 2006.

¹⁶⁰⁶ Neumann 1963, 287, 288.

¹⁶⁰⁷ Andrea 1974; Andrea 1976a; Andrea 1976b; Andrea 1977; Andrea 2009; Атанасоска 2018, 87-94.

на овие постапки би можела да се препознае во мат сликаната геометриска орнаментика на локалната грнчарија од овој период. Во третата глава на овој труд, посветена на елементарните симболи, ја разгледавме можноста геометриската орнаментика на западномакедонската мат сликана керамика да имала некаква космолошка симболика (Т.XLII: 6 - 8).¹⁶⁰⁸ Доколку се прифати таквата претпоставка, тогаш приложувањето на вакви садови во гробовите би можело да се должи, барем делумно, на стремежот за рекосмизација на покојникот - негово повторно обединување со исконската вселенска суштина од која тој првично и произлегол.

Во следната етапа од доцното железно време, односно во архајскиот период, симболичкото изедначување помеѓу женската утроба и садот може да се препознае во иконографијата на големите бронзени кратери од Требениште.¹⁶⁰⁹ Во четвртата глава на овој труд видовме дека на два спротивни краеве од венецот, кај рачките на садот, била аплицирана по една крилеста Горгона со раширени змиски нозе, веројатно сфатена како епифанија на „Големата Мајка“. Притоа, во случајот на кратерот од Гробот I, помеѓу двете Горгони се поставени фигури на крави (Т.LIX). Сметаме дека симболичката идеја на ваквиот аранжман била цикличната обнова на плодноста, можеби сфатена во нејзиниот календарски аспект. Во другиот случај, на кратерот од Гроб VIII, помеѓу Горгоните се наоѓаат машки коњаници. Кратерот бил депониран со комплементарен триножник, на кого се изобразени три крилести Горгони фланкирани од кучешки фигури (Т.LX). Во нашата анализа претставена во четвртата глава, заклучивме дека иконографијата на комплементарните кратер и триножник одразува иницијацијска симболика, сфатена како смрт и повторно раѓање на воините под покровителство на „Големата Мајка“. И покрај гробниот контекст на нивното откривање, сметаме дека намената на овие кратери била примарно насочена кон употреба во обредни церемонии надвор од погребната сфера. На оваа можност ќе се навратиме повторно во следната и последна глава на овој труд.

Во наредните периоди на раната антиката, садовите во гробен контекст вообичаено ќе се приложуваат не како поединечни наоди, туку како дел од „симпозијастички комплет“, што повлекува други симболички и митско-религиски импликации за посмртната судбина на покојниците.

Погребната симболика на садовите како симпозијастички комплет

Почнувајќи од доцното железно време, односно од архајскиот период, па потоа низ класичниот и хеленистичкиот период, во езерскиот регион се применувало правилото за приложување на „симпозијастички комплет“ во гробовите на покојниците. Таквиот комплет во својата наједноставна и најчеста форма се состоел од два сада: еден поголем складишен сад за налевање (амфора, ојнохое) и еден помал сад наменет за пиење (кантарос, скифос, чаша). *„Со оглед на тоа што повеќето видови садови пронајдени во хеленистичките гробови се поврзани со складирањето и конзумирањето вино, нивното поставување во погребувањата во форма на комплетни*

¹⁶⁰⁸ На оваа тема исто така види: Кипро 2023.

¹⁶⁰⁹ Во оваа смисла исто така види: Чаусидис 2010; Чаусидис 2017, 129, 130, 424.

гарнитури неизбежно е поврзано со ритуалот на либација, кој очигледно се практикувал во регионот“ - посочува П. Арџанлиев.¹⁶¹⁰

Веќе видовме дека на југ - во Древна Грција, при погребот на покојниците била принесувана жртва, најчесто леаница, а исто така се конзумирала и храна. После погребот се организирила и гозба во домот на покојникот. Семејството му принесувало на починатиот течна жртва и при натамошните периодични и празнични посети на гробот.¹⁶¹¹ Се смета дека садовите со кои била вршена првичната либација за време на погребот биле депонирани во самиот гроб, на што веројатно имплицира и П. Арџанлиев во погорниот извадок за хеленистичките погребувања во езерскиот регион. Според П. Кузман, бројните парчиња фрагментирана грнчарија во просторот помеѓу гробовите на требенишката некропола претставуваат индикатор за некакви обредни активности кои вклучувале храна и пијалаци, при што садовите биле намерно кршени.¹⁶¹² Ваквата претпоставка исто така може да се поврзе со сличните древногрчки обреди на жртвување и консумација на храна и пијалаци за време на погребот, но и при натамошните посети на гробот од страна на семејството.

Древногрчките погребни обреди биле насочени кон смирувањето на душата на покојникот, со крајна цел таа да нема деструктивно влијание во светот на живите. Доколку прифатиме дека исти или слични погребни верувања и практики како оние во Древна Грција биле присутни и во езерскиот регион, тогаш приложувањето на садовите во гробот имало ограничено религиско значење, без поголеми импликации по задгробната судбина на покојникот. Нивната употреба би била еднократна, со единствена намера за принесување на жртвата - по што садот „умирал“ заедно со покојникот. За таква цел би било логично да се користат и потоа депонираат само складишни садови или чинии (најпрагматично во единечен број). Тоа повеќе одговара на пораните железнодобни погребувања во езерскиот регион, отколку на подоцнежните во кои се приложувал „симпозијастички комплет“. Таквите комплекти со сад за налевање и сад за пиење сами по себе имплицираат активна употреба, а не пасивно депонирање. Всушност, еминентниот британски класичар О. Мареј објаснува дека за Древните Грци постоела „повеќе или помалку апсолутна дистинкција помеѓу светот на симпозиумот и светот на мртвите“. Симпозиумот е наменет за живите, а не за мртвите. Согласно древногрчките верувања, мртвите се неспособни да учествуваат во симпозиуми. Тие продолжуваат да егзистираат во некаква духовна форма, но во однос на задоволствата и функциите на телото, тие се обични сенки - објаснува Мареј. Тие се неспособни да конзумираат храна во Адот, а токму поради тоа што не можат да пијат - се ословуваат како „жедни мртви“.¹⁶¹³ Тогаш, зошто во езерскиот регион, на мртвите им се приложувал „симпозијастички комплет“? Логичниот одговор би бил дека смртта не била сфатена како конечна, односно дека задгробниот свет не бил „сенка“ на животот - како што верувале Древните Грци, туку дека постоел нов живот по животот, во кој покојниците продолжувале да „пируваат“ во вечности.

¹⁶¹⁰ Ardjanliev 2017, 139.

¹⁶¹¹ Burkert 1985, 192-194; Ковачева 2009, 62-79.

¹⁶¹² Кузман 1985, 47.

¹⁶¹³ Murray 1988.

За разлика од Грција, врската помеѓу пиењето и смртта во Македонија се чини појасна - посочува Е. Карни, иако признава дека точната природа и значење на таквата релација е тешко да се одреди. Авторката понатаму објаснува: *„Поврзаноста меѓу Дионис и македонските симпозиуми можеби не била ограничена на неговата улога како бог на виното, туку е поврзана и со македонските верувања за задгробниот живот. Судејќи според гробовите на елитата, Македонците ја сфаќале надежта за задгробен живот посериозно и побуквално отколку јужните Грци. Сцените на банкети во релација со гробовите (Totenmalen) се појавуваат низ цела Грција, но во Македонија, дионисиската иконографија е најмногу распространета во погребните контексти: многу гробници на некој начин се однесуваат на симпозиумите, а погребните клинеа се најчестиот мебел во македонските гробници.“*¹⁶¹⁴ Таа потоа укажува на најилустративниот пример на посочената врска меѓу смртта и симпозиумот во македонската културна сфера - насликаната сцена на гозба врз фасадата на гробницата во Свети Атанасиј кај Солун (крај на 4 век пр. н. е.) (T.CLXVI: 1).¹⁶¹⁵

Мотивот на таканаречениот „погребен банкет“ (Totenmahl) може да се забележи и на неколку десетици надгробни споменици од Македонија датирани во хеленистичкиот период (T.CLXVII: 1, 2).¹⁶¹⁶ О. Мареј забележува дека овој тип сцени бил особено популарен на италско тло, пред сè кај Етрурците (T.CLXVI: 2), а исто така и во малоазиска Ликија (T.CLXVI: 3). Се чини дека нивниот афинитет кон мотивот на „погребниот банкет“ е резултат на поизразени верувања за живот после смртта. Вакви споменици се откриени и во Грција, иако се поретки во однос на погоре споменатите региони, при што најголемата таква серија потекнува од Атина (датирана во класичниот период). Нивната иконографија покажува одредена контрадикторност со претходно посочените верувања за смртта кај Древните Грци. Тие би можеле да се оправдаат со ширењето на „култот кон хероите“, односно личностите што се издигнале над статусот на „обичен смртник“ и се придружиле на боговите - задржувајќи ја својата способност да учествуваат во симпозиуми и после смртта. Од друга страна, не треба да се занемари ни влијанието на разни мистериски култови коишто се појавуваат во речиси истото време, како што биле Орфизмот, Питагорејството, Дионисиските мистерии и Елевсинските мистерии, кои исто така ветувале нов живот после смртта, вклучувајќи ја и способноста за уживање во некаков посмртен симпозиум.¹⁶¹⁷ Кон овие мистериски култови може да се додаде и оној на Кабирите, особено во формата во која бил негуван во Беотија. Распространетата „симпозијастичка“ иконографија меѓу следбениците на овој култ може да се доведе во врска со иницијациските ритуали на нивните машки членови, а можеби и со некакви есхатолошки верувања (T.CLXVI: 4). На тоа укажуваат и повеќе теракотни бисти, главно откривани во гробови, кои претставуваат брадест машки лик што држи јајце и петел или кантарос, а вообичаено се идентификува со Дионис или Кабирос (T.CLXVII: 3).¹⁶¹⁸

¹⁶¹⁴ Carney 2007, 170-172.

¹⁶¹⁵ Tsimbidou-Avloniti 2007; Gorzelany 2019, 55 (Fig.26), 62.

¹⁶¹⁶ Kalaitzi 2016.

¹⁶¹⁷ Murray 1988.

¹⁶¹⁸ Huysecom-Haxhi 2015.

Во контекст на посочените мистериски учења и нивната релација со традиционалните верувања на старобалканските популции, особено е интересен наводот на Херодот (5 век пр. н. е.) за тракискиот народ Гети и нивното божество Залмоксис. Овој антички автор ги сметал Гетите за „*најблагородното и најправедното од сите Тракиски племиња*“, пренесувајќи ни дека верувале во бесмртност: „*Тие мислат дека не умираат навистина, туку кога ќе заминат од овој живот одат кај Залмоксис*“. На богот му принесувале човечка жртва на секои пет години и на тој начин му ги доставувале своите барања. Херодот понатаму ни пренесува што му било кажано во врска со Залмоксис од страна на Грците кои живееле на црноморскиот брег (како обид за очигледна рационализација на туѓите и се чини за нив несфатливи верувања). Според нивното сведоштво, Залмоксис бил поранешен роб на Питагора, а откако бил ослободен и се здобил со големо богатство, се вратил меѓу својот народ за да ја проповеда идејата за бесмртноста. Тој им ветувал на Гетите дека ќе одат на место „*каде засекогаш ќе уживаат во секое замисливо добро*“. За да ги убеди во ваквото учење, Залмоксис ќе ја инсценира сопствената смрт, на тој начин што ќе се повлече во подземна комора. После три години повторно се појавил пред Гетите, убедувајќи ги во постоењето на живот после смртта.¹⁶¹⁹ О. Мареј сугерира дека уживањето во секое замисливо добро кое го ветувал Залмоксис ја вклучувало и способноста за учество во „симпозиуми“ после смртта, со што како претпоставка се согласуваме и ние.¹⁶²⁰ Всушност, се чини дека изведувањето на симпозијастички ритуали и жртви-леаници, со идеја за „надминување“ на смртта, било распространета практика во предисториска континентална Европа.¹⁶²¹

Можеби најпарадигматичниот индоевропски пример за ваквите посмртни концепции е оној забележан кај Нордијците. Имено, се верувало дека половина од луѓето кои ќе загинеле во битка, односно ќе доживееле херојска смрт, биле издигнувани од страна на ангелските Валкири во Валхала - дворецот на Один, највисокиот од сите богови. Таму воините, наречени ејнхерјари, се подготвуваат за конечната битка на Рагнарок, постојано борејќи се меѓу себе, но и уживајќи во изобилство на храна, пиво и медовина што им ги служат убавите Валкири (Т.СЛХVII: 4 - претстава на жена која држи ритон). Во „*Прелажувањето на Гилфи*“ од Младата Еда (13. век) го читаме следното:

„Тогааш Ганглери праша: А што пијат ејнхерјарите покрај такво изобилие како храната? Или, пак, вода пијат? Високиот му одговори: Зар мислиш дека Один ги кани кралевите, воините и другите големци, а потоа ги нуди со вода? А сигурен сум дека многумина што пристигнале во Валхала ќе мислат дека платиле висока цена за таа вода ако не ги чека поголема награда за смртта од рани и болка. Но, можам друго да ти речам. Една коза по име Хејдрун, стои во Валхала и ги грицка лисјата од гранките на едно слабо дрво, по име Лерад [гранка од космичкото дрво Игдрасил]. Од нејзиното виме тече толку медовина што секојдневно ги полни сите

¹⁶¹⁹ Херодот, *Историја*, IV. 93-96.

¹⁶²⁰ Murray 1988, 253.

¹⁶²¹ Nebelsick 2016.

*садови на дворот, а тие, пак, се толку големи што сите ејнхерјари пијат колку им душа сака.*¹⁶²²

Посоченото нордиско верување може да се спореди со херојскиот култ кој започнал да се шири во Егејскиот басен и пошироко во текот на архајскиот период. И во двата случаи се работи за посмртен концепт кој е ексклузивен - наменет само за луѓе кои доживеале херојска смрт, односно со своите дела во животот се издигнале над „обичните смртници“. Притоа, статусот на херои или ејнхерјари е првенствено наменет за мажите, бидејќи тие се оние кои и во двете културни средини главно се занимавале со војната и војувањето (иако, се разбира, познати се и исклучоци). Можеби ширењето на херојскиот култ во архајскиот период бил импулсот кој придонел и кон промената во погребните практики во езерскиот регион. Веќе споменавме дека почетоците на приложувањето „симпозијастички комплет“ се случува токму во тој период. Меѓутоа, херојскиот култ не е доволен за да се оправда фактот што „симпозијастичкиот комплет“ постепено станал редовен гробен прилог кај сите покојници - богати и сиромашни, мажи и жени. Зад него веројатно стоел некој посуштински религиски афинитет кон верувањето во нов живот после смртта, којшто бил негуван од целата популација.

Па така, се чини дека во езерскиот регион и пошироко во Македонија, биле распространети народни верувања во задгробен живот кој ја вклучувал и можноста за симпозијастичко уживање - споредливи со традициите на Тракијците, Ликијците и Етрурците. Нашироко се познати прекрасните сликани сцени на банкети во гробниците на последниве (T.CLXVI: 2). Во постарите научни трудови, овие претстави биле вообичаено толкувани буквално - како сцени од секојдневниот живот на Етрурците, од животот на нивната аристократија и од традиционалните погребни церемонии. Меѓутоа, како што посочува С. Штајнграбер: *„Превладувачкиот тренд во последниве години е симпозиумот [во етрурското гробно сликарство] да се префрли во задгробниот живот и да му се даде изразена трансцендентална конотација. Како и да се интерпретираат таквите сцени, секогаш мора да се има на ум дека овие гробни слики во никој случај не биле јавно изложени, туку се работи за приватни, повеќе интроспективни дела од главно религиозна и есхатолошка природа во кои примарно требало да уживаат самите покојници.*¹⁶²³

Сметаме дека религиските традиции на народите од периферијата на „древногрчкиот свет“ имале суштинско влијание врз појавата и вообличувањето на есхатолошките доктрини на разните мистериски култови, коишто од архајскиот период па натаму ќе почнат да се шират на почвата на Древна Грција и нејзиното соседство. Овие култови ќе ветуваат живот после смртта и за оние делови од популацијата кои не ги исполнувале условите да бидат издигнати во „херои“, но можеле да бидат иницирани во „мистериите“. Барајќи ги конкретните традиции на кои ова би можело да

¹⁶²² Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи (Gylfaginning)*, XXXIX (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916). Дадениот македонски превод е дело на Ивана Илковска, според македонското издание на Младата Еда (Скопје: Нампрес, 2016), каде посочениот пасус е сигниран под бројот „40“.

¹⁶²³ Опширно за етрурското гробно сликарство: Steingraber 2006 (цитат на стр. 69).

се однесува, ни се чини како најверојатен орфизмот бидејќи не постои друг мистериски култ во кој му се дава толку голема важност на пиењето како есхатолошки чин.

Садот и пиењето во есхатолошките традиции на орфизмот

Орфизмот претставува античко религиско движење кое во теолошка смисла споделувало многу заеднички компоненти со култот на Дионис и некои аспекти на питагорејската филозофија, додека античките автори забележуваат и одредени врски со староегипетската религија. Според Ј. Бремер, ова религиско движење се појавило околу 500 г. пр. н. е. во Јужна Италија, паралелно со развојот на питагорејската филозофија. Во истото време, во Западна Анатолија се појавиле екстатичките Дионисиско-Бахички мистерии, кои потоа се распространиле на широка територија од северниот брег на Црното Море до Јужна Италија. Во следниот период, двете движења почнале заемно да се мешаат и да се синкретизираат во поглед на концепциите за задгробната судбина на умрените.¹⁶²⁴

Според митолошката традиција, движењето било основано од митскиот поет и музичар Орфеј, кој истовремено се наведува и како автор на најзначајните орфички поеми и химни. Орфеј бил наводно еден од ретките смртници кој успеал да влезе во подземјето и оттаму жив да излезе. Како резултат на неговото искуство, тој се стекнал со уникатен увид и мистично знаење за задгробниот свет и природата на душата и боговите. Во митологијата, неговиот живот е тесно поврзан со регионите на Македонија и Тракија, поради што некои автори укажуваат на определени релации помеѓу орфизмот и народните религиски традиции во споменатите региони, додека други ги спорат. За различните космогониски, теогониски и есхатолошки верувања на орфиците главно дознаваме од античките литературни извори, составени од самите следбеници на движењето или од други автори кои нив ги пренесуваат и коментираат. Во проучувањето на орфизмот често се земаат предвид и таканаречените „орфички златни таблички“ - предмети од златна фолија со погребна намена, кои во класичниот и хеленистичкиот период биле приложувани врз телата на покојниците. На нив се испишани пораки кои покојната личност ја претставуваат пред подземните божества, притоа давајќи ѝ насоки за лесен и правилен премин во задгробниот живот. Откриени се во најголем број на територијата на Јужна Италија, Македонија, Тесалија, Пелопонез, Крит и Западна Анатолија. Меѓутоа, мора да се напомене дека кај современите истражувачи не постои консензус во интерпретацијата на изворите и карактерот на она што го нарекуваме „орфизам“. Всушност, опстојува дилемата дали воопшто се работело за едно унифицирано религиско движење или пак за различни локални традиции кои денес ретроактивно се групираат во една категорија поради одредени сличности - пред сè во верувањата за задгробниот живот. Притоа, не треба да се исклучи можноста дека различните традиции меѓусебно си влијаеле и формирале одредени „религиски комплекси“. Во секој случај, се претпоставува дека едно од клучните есхатолошки обележја на орфизмот е верувањето во „живот после смртта“, и тоа преку способноста на човековата душа да се „преселува“ (метемпсихоза), односно да се реинкарнира во друго тело. Притоа, физичкото тело било сфатено како „затвор“

¹⁶²⁴ Bremmer 2014, 55-80.

на душата, поради што главната цел се состоела во нејзиното ослободување од постојаниот круг на препородувања, и тоа преку иницирање во мистериите на Орфеј и следење на определени религиски и етички начела. Се чини дека крајната намера било целосното и конечно преселување на бесмртната душа онаму каде што изворно припаѓа - меѓу боговите.¹⁶²⁵

Ваквиот концепт во најпроста форма е опишан на една коскена табличка од Олбија Понтика (5 век пр. н. е.), која го содржи натписот: „живот смрт живот / вистина / Дио(нис) Орфици(зам)“.¹⁶²⁶ Во поопширна форма, истиот е пренесен во митот за Дионис Загреј. Тој бил сметан за првата инкарнација на Дионис, вонбрачен син на Севс и Персефона (ќерката на Севс и Деметра), предодреден да го наследи татка си како господар на светот. Поради тоа, Севсовата сопруга Хера, обземена од љубомора, ги поттикнала Титаните да го убијат младиот бог. Со помош на играчки и едно огледало, тие успеале да го намамат Загреј, потоа го зграпчиле и го раскинале, со намера да го зготват и изедат. Кога небескиот татко сфатил што се случило, веднаш ги спалил убијците со својата молња. Срцето на Дионис, кое сè уште чукало, било спасено од Атина и вградено во Севсовото бедро. За она што се случило потоа постојат повеќе верзии. Според една, Дионис бил директно препороден од бедрото на Севс, а според друга – тој бил препороден со посредство на смртната жена Семела (откако Севс ја забременил). Трета верзија вели дека со помош на Аполон, деловите на Дионисовото тело биле погребани во Делфи - папокот на светот, од каде што богот повторно воскреснал. Според четвртата верзија, деловите на распарчениот Дионис, кои Титаните ги ставиле во лонец за да ги зготват, биле повторно составени и богот бил оживеан од страна на Реја или Деметра. Во секој случај, суштината се состои во тоа што Дионис ќе добие нов живот по насилно предизвиканата смрт. За човечкиот род, пак, е важно што според оваа традиција, тој бил создаден од пепелта на убиените Титани и растргнатото тело на Дионис. Поради тоа луѓето имаат грешна титанска материјалност и божеска дионисиска душа.¹⁶²⁷

Во поголемиот дел од научната литература која го третира орфизмот, особено онаа постарата, на посочениот мит за Дионис Загреј му се дава централно место во орфичката традиција. Меѓутоа, со оглед на фактот што митот е „реконструиран“ врз основа на литературни фрагменти од повеќе различни антички извори, одредени истражувачи како што е Р. Г. Едмондс имаат изразено сомнеж дека всушност се работи за современа конструкција, односно дека митот во конкретната форма им бил изворно непознат на античките орфици.¹⁶²⁸ Разгледувајќи ги аргументите на двете страни, во опширна дискусија на оваа тема, Д. А. Мејснер заклучува дека митот за Загреј можеби не бил централниот мит на орфизмот, но веројатно го одразува орфичкото сфаќање за

¹⁶²⁵ Избор на литература за Орфеј и орфизмот: Kerényi 1951, 16, 17, 113-116, 207, 246, 247, 252-256; Kerényi 1996; Burkert 1972, 120-165; Burkert 1985, 290-301; Burkert 1987, 46, 47, 87, 88; West 1983; Фол 1986; Фол 2004; Guthrie 1993; Edmonds 1999; Edmonds 2004; Edmonds 2011; Edmonds 2013; Obeyesekere 2002, 236-240; Рабаджиев 2002, 125-165; Rabadjiev 2002; Graf & Johnston 2007; Bernabé & Jiménez San Cristóbal 2008; Митевски 2012, 45-51; Bremmer 2014, 55-80; Проева 2014, 148-150, 156-158; Meisner 2018; Mojsik 2019.

¹⁶²⁶ "βίος θάνατος βίος / ἀλήθεια / Διό(νυσος) Ὀρφικοί(Ορφικόν)" (според Graf & Johnston 2007: 185-187).

¹⁶²⁷ Graf & Johnston 2007, 66-93.

¹⁶²⁸ Edmonds 1999.

Дионис - кој несомнено имал значајно место во ова религиско учење. Притоа, авторот смета дека овој мит бил само една епизода од пообемниот митолошки циклус на орфизмот, кој се фокусирал и на други клучни божества како што се Фан и Севс.¹⁶²⁹

Со оглед на тоа што Дионис, сосем извесно, играл значајна улога во орфичките учења, може оправдано да се очекува дека важно место во обредните дејствија на орфиците имало и консумирањето вино, што секако се остварувало со помош на некакви садови. Всушност, некои орфички извори велат дека „последниот дар“ на Дионис било токму виното, но и дека богот сам по себе се нарекувал „Вино“ (Oinos).¹⁶³⁰ Во оваа насока се интересни и наводите на Диодор Сицилиски (1 век пр. н. е.), кој вели: *„Некои ја пренесуваат приказната дека имало само еден Дионис, други дека имало тројца, а има и такви кои велат дека тој никогаш не бил роден во човечка форма и мислат дека зборот Дионис значи само „дарот на виното“ (oinou dosis)“*. Понатаму, античкиот историчар го споредува митот за растргнувањето и повторното раѓање на Дионис со природниот циклус на виновата лоза, бербата на нејзините плодови и продукцијата на вино:

„Оние автори, кои ги користат феномените на природата за да го објаснат овој бог и го нарекуваат плодот на винова лоза „Дионис“, зборуваат вака: Земјата ја родила лозата во исто време со другите растенија, а таа првично не била засадена од некој човек што ја открил. А, како доказ за овој факт тие тврдат дека до ден денес виновата лоза расте диво во многу региони и дава плод сосема сличен на оној на растенијата што ги негува искусната човечка рака. Понатаму, раните луѓе му го дадоа името на Дионис „Диметор“, сметајќи го како единечно и прво раѓање кога растението ќе биде поставено во земјата и ќе почне да расте, и како второ раѓање кога ќе се натовари со плодови и ќе созрејат неговите гроздови, затоа богот се смета дека е роден еднаш од земјата и повторно од лозата. Некои писатели на митови пренесуваат и трето раѓање, кое се случило, како што велат, откако синовите на Земјата го растргнале богот, кој бил син на Севс и Деметра, и го свариле, но неговите делови повторно ги собрала Деметра и тој доживеал ново раѓање, како да е за прв пат. И таквите наводи повторно не навраќаат на одредени предлошки кои можат да се најдат во природата. Затоа што тој се смета за син на Севс и Деметра, тие луѓе сметаат дека лозата расте и од земјата и од дождовите и така како свој плод го дава виното кое се истиснува од гроздовите; и наводот дека тој бил растргнат на парчиња, додека бил млад, од земјородените, ја означува бербата на плодовите од страна на работниците, а варењето на неговите делови е претворено во мит поради фактот дека повеќето мажи го варат виното и потоа го мешаат, а со тоа ја подобруваат неговата природна арома и квалитет. Повторно, наводот за неговите делови, со кои земјородените се однесувале безобзирно, а потоа биле повторно собрани заедно и

¹⁶²⁹ Meisner 2018, 237-278.

¹⁶³⁰ Орфички фрагмент 216 (според: Kerényi 1996, 249).

обновени во нивната претходна природна состојба, покажува дека лозата, која била лишена од плодот и отсечена во годишните времиња, земјата ја обновува до состојбата на високо ниво на плодност што ја имала порано. Затоа, воопштено, античките поети и писатели на митови зборуваат за Деметра како Мајка Земја. И со овие приказни се согласуваат учењата кои се изложени во орфичките песни и се внесени во нивните обреди, но не е правилно да им се раскажуваат детално на невоведените.¹⁶³¹

Оваа верзија на епизодата со растргнувањето и повторното оживување на Дионис е интересна поради нејзината сличност со претходно посочените приказни за Клото и Медеја (Т.СЛII: 3). На нивните личности се надоврзува Деметра, како уште попарадигматична застапничка на женскиот, земско-космички принцип. И тука обновата на Дионис се случува откако тој бил сварен од страна на земјородените Титани, веројатно во некаков лонец, којшто на симболичко рамниште може да се изедначи со женската утроба.

Во овој контекст треба да укажеме на еден извадок од космолошкиот дијалог „Тимај“ на Платон (околу 360 г. пр. н. е.), во кој Создателот (Δημιουργός/Dēmiourgós), откако ги создал боговите, им објаснува како се вообличуваат живи суштества со помош на „сад за мешање“ (κράτηρ/krātér/кратер):

„Откако биле создадени сите богови, и оние што се движат на очиглед и оние што се појавуваат по своја желба, нивниот создател им ги упатил следниве зборови:

‘Богови, деца божји, вие што татко сум ваш и творечко дело сте мое, она што е создадено од мене не може да се разгради без моја волја. Секако, сè што е составено наедно е и разградиво, но да се посака да се разгради убаво составеното и добро поврзаното би било желба на злото. Со оглед на тоа што сте родени, не сте бесмртни и сосем неразградиви, но сепак не ќе пропаднете и нема да ве зграпчи смртната судба оти по волја моја, имате уште поголема и посила врска од оние што држеа при раѓањето. Знајте го сега ова што ви го вела и изложувам. Останаа уште три смртни рода да се родат. Без нив небото ќе биде несовршено бидејќи не ќе ги содржи во потполност родовите на живите суштества, а треба да ги има доколку сакаме да биде совршено. Кога би биле родени и внесени во живот од мене, тогаш би биле рамни на боговите. Така, за тие да бидат смртни, а вселената сеопфатна, зафатете се согласно својата природа со создавање на живите суштества, подражавајќи ја мојата способност при вашето создавање. А доколку прилега дел од нив да учествува во она што е именувано за бесмртните, оној наречен божествен дел во нив што секогаш води кон правда и тежнее вас да ве следи, за него јас семе и зачеток ќе ви дадам. Што се однесува до останатото, откако ќе го проникнете

¹⁶³¹ Диодор Сицилиски, *Историска библиотека*, III. 62 (според англискиот превод на Charles Henry Oldfather, Loeb Classical Library, 1935).

бесмртното со смртно, создавајте и раѓајте живи суштества давајќи им наедно храна за да растат, а откако умрат прифатете ги при себе назад.’ Тоа го рекол, се свртел кон **садот [кратѝра]** во кој ја имал смешано душата на вселената и излеал од она што останало од порано мешајќи го на ист начин, но не веќе чисто како тогаи, туку од втора и трета рака. Откако ја составил целината, тој ја разделил на еднаков број души колку што има и ѕвезди, ги распределил по една на секоја ѕвезда и откако ги качил како на кола, ја изложил природата на вселената и ги изрекол неизбежните закони: првото раѓање нека биде едно и исто за сите за да не биде ни една душа понижена од него; душите кои се расеани секоја на своето орудие на Времето, како што им прилега, треба да бидат најбожествениот дел од живите суштества; бидејќи пак човечкиот род е двоен по природа, посилен ќе биде оној што подоцна ќе биде наречен машки; кога душите неизбежно се всадуваат во телата и секое од телото едно нешто добива а друго губи, ќе биде нужно од сите бурни искуства прво да се здобие со сетилност, потоа со љубов измешана со задоволство и болка, а освен тоа и со страв и гнев и оние чувства што произлегуваат од нив или им се спротивни. Ако луѓето владеат со нив, ќе живеат справедливо, а ако бидат совладани од нив, ќе живеат несправедливо. Оној пак што доблесно го поминал животното доба, ќе се врати назад да престојува на својата ѕвезда и ќе води среќен живот каков што заслужува, а оној што не ќе успее во тоа, при второто раѓање ќе добие женска природа; и доколку не се воздржи од злото, тогаи соодветно на порокот во кој живеел, постојано ќе се преобразува во таква животинска природа која најмногу прилега на тој вид порок. Тој не ќе се избави од мачните преобразби сè додека привлечен од кружното движење на Истото и Еднаквото во себе си не ја овладее со разумот големата, бучна и неразумна навалица од оган, вода, воздух и земја што сраснала со него и не дојде во првобитната совршена состојба. Откако им ги определил сите тие закони, за да не биде понатаму причина за секое поединечно зло, тој ги расеал душите, едни на Земјата, други на Месечината, трети на останатите орудия на Времето.¹⁶³²

Како што се воочува и од овој извадок, низ Платоновият „Тимај“ се проткаени повеќе идеи кои се совпаѓаат со клучните верувања на орфизмот, пред сè со акцент на душевната реинкарнација. Всушност, постои голема веројатност дека самиот „Создател“, како централна фигура во посочениот дијалог, бил инспириран токму од орфичкиот „првороден бог“.¹⁶³³ Што се однесува до делот за космогониската функција на садот за мешање, изнесена е претпоставка од страна на Д. Игнатијаду дека овој навод на Платон може да се доведе во врска со археолошкиот контекст на некои од најзначајните наоди со орфичко-дионисиски карактер од Македонија.¹⁶³⁴

¹⁶³² Платон, *Тимај*, 41-42 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005).

¹⁶³³ Santamaría Álvarez 2016.

¹⁶³⁴ Ignatiadou 2014; Ignatiadou 2018.

Станува збор за гробовите „А“ и „В“ кај Дервени во близина на Солун, како дел од некрополата на античкиот град Лете (и двата датирани во втората половина на 4 век пр. н. е.). Меѓу остатоците од погребнатаклада на гробот „А“ бил откриен познатиот Дервенски папирус (T.CLXVIII: 3), на кој е запишана една од најраните орфички теогонии (веројатно се работи за копија на постар текст составен кон крајот на 5 век пр. н. е.). Кремираните останки на самиот покојник биле откриени во внатрешноста на бронзен кратер (T.CLXVIII: 1). Гробот бил максимално исполнет со метални, керамички и стаклени садови, остатоци од златен венец со дабови листови, кружни апликации со претстави на женски лик што јава морско чудовиште, со ликот на божицата Атена и со мотивот „македонско сонце/свезда“, уште многу накит и друг вреден материјал. Покрај папирусот, меѓу остатоците од спалиштето се откриени врвови од копја, кнемиди, остатоци од штит, фрагменти од керамички и стаклени садови, остатоци од дрвени кутии, голем број астрагали и други наоди.¹⁶³⁵

Во вториот Гроб „В“ бил откриен уште еден бронзен кратер, но овој пат украсен со извонредни релјефни сцени (T.CLXVIII: 2). Централно место на него зазема „светиот брак“ на Дионис и Аријадна, во придружба на пантер, сатири, менади и лик со една сандала (митскиот едонски крал Ликурџ?) во екстатичка и еротска процесација. На ногата и вратот на кратерот се изведени зооморфни фигури: грифони, лавови, пантери, елени, овен и вепар. На рамената на садот се поставени четири тридимензионални скулптури на антропоморфни ликови идентификувани како Дионис, еден сатир и две менади. Извиените рачки на кратерот се карактеризираат со претстави на змии, додека во средината на волутите се наоѓаат ликовите на Дионис, Хад, Херакле и Ахелој. Врз телото на садот се изведени и повеќе флорални мотиви: винова лоза, бршлен и акантови лисја, како и еден натпис на тесалско-еолски дијалект: Αστιόνειος Αναξαγόραϊος ἐς Λαρίσας („Астинеј, син на Анаксагора, од Лариса“). Во внатрешноста на кратерот биле откриени кремирани останки од средовечен маж и помлада жена, заедно со парчиња погребен накит. Меѓу човечките остатоци имало и животински коски од овца/овен (веројатно како резултат на жртвување). Во непосредна близина на кратерот бил најден комплементарен сребрен капак и златен погребен венец кој веројатно стоел на врвот од гарнитурата. Како и во случајот со претходниот гроб, и тука се откриени многу метални, керамички и стаклени садови, оружје, воена опрема и украсни апликации, потоа кутија со медицински прибор и препарати, фигури за игра, златна монета на Филип II и други предмети. Внатрешноста на гробницата била насликана со претстава на гирланда со маслинови гранки и плодови.¹⁶³⁶

Доколку овие погребни ситуации ги разгледуваме во контекст на погоре посочениот навод од Платон, како што предлага Д. Игнатијад, тогаш користењето на кратерите во улога на урни може да се толкува како магиски обид за рекосмизација на покојникот - односно враќање на неговата душа во првобитната состојба како што ја створил Создателот. Слична теорија во однос на пораните кратери од гробовите I и VIII во Требениште има предложено и Н. Чаусидис, која е поврзана со цикличноста на

¹⁶³⁵ За археолошкиот контекст на Гробот „А“ во Дервени: Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 28-59, 148, 149. За содржината на Дервенскиот папирус: Meisner 2018, 51-85.

¹⁶³⁶ За археолошкиот контекст на Гробот „В“ во Дервени: Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 60-92. Детална студија на Дервенскиот кратер од Гробот „В“: Barr-Sharrar 2008.

космичките елементи и душата на покојниците (T.LIX; T.LX).¹⁶³⁷ Ритуалот на погребување кај требенишките гробови е нејасен, но преовладува мислењето дека се работи за инхумации, иако постојат аргументи и во прилог на можна кремација или биритуализам.¹⁶³⁸ Дури и во случај да се работело за инхумации, тоа не ја исклучува можноста дека кратерите биле приложени со слични верувања како во дрвенските ситуации - како „свети“ предмети според парадигмата на Создателот. Во овој контекст е интересно да се забележи претпоставката дека кремираните останки од Гробот 132 кај Горна Порта во Охрид или барем дел од нив, биле ставени во внатрешноста на големиот бронзен котел откриен во источниот дел на гробната јама.¹⁶³⁹ Кремираните останки на покојничката од богатиот архајски гроб кај Петилеп - Беранци во Пелагонија исто така биле положени во внатрешноста на бронзен динос-кратер.¹⁶⁴⁰

Сето ова, во суштина, нè враќа назад кон претходно наведената дискусија за значењето на поединечниот сад како симболички супститут на женската утроба, односно како средство за креација и трансформација. Но, што да се каже за „симпозијастичките комплекти“ составени од повеќе садови? Како што посочивме погоре, сметаме дека тие укажуваат на верување за нивна активна употреба и на „оној свет“. Уште еден потенцијален начин, за тоа како можеби било замислено нивното конкретно ползување во задгробниот свет, наоѓаме повторно во орфичката традиција.

Тука мислиме на таканречените „златни орфички таблички“, испишани со пораки кои ја претставуваат и водат покојниковата душа во подземјето, а се приложувале во гробови од класичниот и хеленистичкиот период во Јужна Италија, Македонија, Тесалија, Пелопонез, Крит и Западна Анатолија.¹⁶⁴¹ Врз основа на текстовите на повеќе вакви „таблички“, применувајќи го методот на инваријанта, Р. Јанко реконструира долга и кратка форма на парадигматичниот текст врз кој тие се засновале.¹⁶⁴² Според него, долгата форма може да се реконструира на следниов начин:

„Ова е (?)табличката на Секавањето. Кога ќе умре, нека (иницијантот) го напише ова(?)... [празнина]... темнината го има покриено (него). - (До иницијантот:) Ќе најдеш од десната страна во салите на Адот извор, а покрај него стои сенишно дрво од чепрес, каде што мртвите души што се спуштаат ги измиваат своите животи. Не се ни приближувај до овој извор. Понатаму ќе најдеш студена вода што тече од базенот на Секавањето: над овој стојат чувари. Ќе те прашаат со остар ум што е твојата потрага во мракот на (?) смртоносниот Ад. Ќе те прашаат поради која причина си дојден. Кажу им ја целата вистина директно. Кажу: „Јас сум чедо на Земјата и свезденото Небо, но од Небото е моето раѓање: ова го знаете и самите. Јас сум исушен од жед и пропаѓање: дајте ми брзо ладна вода што тече од базенот на Секавањето“. Биди сигурен дека кралевите на подземјето се сожалуваат

¹⁶³⁷ Чаусидис 2010.

¹⁶³⁸ Митревски 1997, 146-160; Stibbe 2003, 73, 74.

¹⁶³⁹ Kuzman 2018, 209.

¹⁶⁴⁰ Микулчић 1966а, 219.

¹⁶⁴¹ Edmonds 2004; Edmonds 2011; Graf & Johnston 2007; Bernabé & Jiménez San Cristóbal 2008.

¹⁶⁴² Janko 1984.

со тебе и самите ќе ти дадат вода од изворот божествен; тогаш ти, кога ќе се напиеш, изоди го светиот пат по кој во слава чекорат другите иницирани и Баханати. После тоа ќе владеете меѓу другите херои.“

Од друга страна, кратката верзија е реконструирана да гласи вака:

„(Кажу:) Исушен сум од жед и пропаѓам: дајте ми да се напијам од изворот што вечно тече: од десната страна има сенишен чепрес. (Чувари:) Кој си ти? Од каде доаѓаш? (Одговори:) Јас сум син на Земјата и свезденото Небо, но мојат род е Небески.“

За тоа како во античката култура вообичаено бил замислуван животот на оние од „родот Небески“, можеме да го консултираме Хесиод и неговите „Дела и дни“ (8 - 7 век пр. н. е.), и тоа конкретно описот кој се однесува на „Златниот род“ на луѓе:

*„Златен најнапред пород на простосмртните луѓе
створија боговите вечни што имаат дворој на Олимп;
во тоа време Крон на небото господар беше.
Налик на боговите живот и безгрижна имаа душа,
далеч од секој напор, без страдања, ниту пак мачна
старост им тежеше, туку во раце и нозе си беа
секогаш еднакво силни и весели на гозби; без зла.
Смртта им идеала слично ко сонот, а имале добра
секакви: Земјата на нив им раѓаше од себе сама
обилно плодови многу, а тие пак спокојни мошне
убав си имале живот сред изобилие разнo,
големи стада имајќи, на боговите блажени мили.
Потоа, откако овој род човечки земја го покри
прерасна в дајмони свети, земни наречени уште,
чувари добри од зла, закрилници на луѓето смртни
вардачи оти се тие над праведни дела ил' дрски,
в магла обвиткани сосем по земјата талкаат ширум;
богатство даруваат уште, а царска им должност е тоа.“¹⁶⁴³*

Согласно посочените извори, може да се развие есхатолошка концепција според која приложените „симпозијастички комплекти“ во гробовите на покојниците требало најпрвин да им служат за гаснење на нивната жед со вода од Изворот на Секавањето. Потоа, штом успешно ќе го изодат патот низ подземјето и ќе се придружат на својот изворен „род Небески“, симпозијастичкиот комплет би им служел за вечно уживање во гозби со останатите иницијанти, баханати и херои. Засега не можеме да бидеме сигурни дали ваквата концепција била општопозната и општоприфатена меѓу населението на Средниот Балкан, во Македонија и во езерскиот регион, но врз основа на сето приложено веруваме дека „симпозијастичкиот комплет“ се дарувал на мртвите со јасна намера за „идна употреба“ во задгробниот свет.

¹⁶⁴³ Хесиод, *Дела и дни*, 109-126 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, 1996).

Садови со мали димензии

Додека сме кај погребната употреба на садовите, мораме да ги споменеме и оние изработени од керамика, фајанс или стакло со малечки димензии (од типовите арибалос, амфорискос, алабастрон, лекит, како и подоцнежните сатчиња од видот унгвентариум, познат и под термините балсамариум или лакримариум). Се работи за садови кои низ Средниот Балкан, вклучувајќи го и Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион (неколку примери на вакви наоди од Требениште: T.CLXVIII: 4), започнуваат да се шират во архајскиот период, а продолжуваат да се употребуваат и во текот на целата антика.¹⁶⁴⁴ Се претпоставува дека нивната примарна намена била за чување на парфеме, масла, балсами и други мирисливи супстанции. Согласно ваквата намена, нивното приложување во гробовите веројатно се остварувало со цел да се спречи ширењето на непријатниот мирис на трулеж, односно за „спротивставување“ на еден од главните „симптоми“ на смртта. Како што споменавме претходно, П. Меткалф и Р. Хантингтон ги идентификуваат супстанциите добиени со распаѓање, ферментација, обојување или дестилација (сите проследени со интензивен мирис) како едни од најзастапените елементи во погребите ритуали ширум светот.¹⁶⁴⁵

3.3. Двојноспирални фибули и двојна секира

Во ова поглавје ќе се осврнеме на две категории предмети чиј дизајн е осмислен според принципите на латералната симетрија, со претпоставка дека истиот можел да кодира некако дуално симболичко значење. Уште една заедничка работа за нив е што нивниот примарен културен импулс може да се датира во доцното бронзено и раното железно време, со постепена редукција и стилизација во периодите што следуваат - од предмет со практична намена до прост ликовно-симболички мотив.

3.3.1. Двојноспирални (наочарести) фибули

Се работи за категорија бронзен накит, наменет за прицврстување на облека, изведен од тенка жица намотана во форма на обратносиметрични спирали - така што тие асоцираат на бројот „8“ или на очила (оттаму и колоквијалниот термин „наочарести фибули“). Најчести се примерите составени од две обратно намотани спирали, иако се познати и специфични случаи со четири или повеќе спирали. Нивната употреба е распространета во доцното бронзено и раното железно време на широка територија на Средна Европа, Балканскиот Полуостров и Апенинскиот Полуостров.¹⁶⁴⁶ Во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, вакви фибули се откриени како прилози во гробовите од големиот тумул кај Барч (доцно бронзено - рано железно време) (T.CLXIX: 1, 2) и во

¹⁶⁴⁴ За фајансните и стаклени минијатурни садови од Требениште: Chacheva & Vasileva 2018. За керамичките лекити од Требениште: Sanev 2018. За керамичките арибаловидни лекити од Охрид: Sanev 2013, 40 (cat. no. 59); Битракова-Грозданова 2017, 249, 250, 252. За амфорискосите од Горна Porta - Охрид: *Амфорискоси* 2015. За керамичките унгвентариуми/балсамариуми/лакримариуми од езерскиот регион: Seka 1985, 122-125; Арцанлиев 2013, 112-114; Битракова-Грозданова 2017, 79, 129, 149, 221, 269-274.

¹⁶⁴⁵ Metcalf & Huntington 1979, 55-57.

¹⁶⁴⁶ Alexander 1965; Pabst-Dörner 2000; Pabst 2017; Romano & Trefný 2015.

железнодорожните гробови на Плаошник во Охрид (T.CLXIX: 4).¹⁶⁴⁷ Интересно е да се посочи дека во Барч е откриен и прстен со глава во облик на двојна спирала (T.CLXIX: 3).¹⁶⁴⁸

Последниов наод укажува на тоа дека двојноспиралниот мотив имал посуштинско симболичко значење кое не може да се сведе на ниво на прост орнамент кој се применувал од чисто естетски причини во обликувањето на утилитарни предмети како што се фибулите. Фактот што овој мотив бил распространет на широка географска територија, е доволен повод за претпоставката дека во него било содржано и некое воопштено симболичко значење (што не значи и исклучување на можноста за локални реинтерпретации или доинтерпретации). Со цел да се разберат генералните симболички потенцијали на двојноспиралниот и воопшто спиралниот мотив, сметаме дека тој треба да се разгледува и во оние варијанти во кои е мултиплициран, комбиниран и проширен во низи („плетенки“ во еден ред) и преплети („решетки“ составени од повеќе редови). Притоа, во овие случаи, спиралниот и двојноспиралниот мотив го претставуваат основниот модул од кои се изградени посочените покомплексни форми.

Концептуални аналогии

Низи составени со преплетувањето на две спирали во облик на буквата „S“, добивајќи верига од легнати „осумки“ (..∞∞∞∞..), можат да се сретнат уште во неолитот. Според М. Гимбутас, ваквите плетенки може да се интерпретираат како претстава на „водната змија“ која се намотува околу „примордијалното јајце“. Притоа, таа ја третира „водната змија“ како манифестација на некаква „Божица-Змија“ која стои во основата на создавањето.¹⁶⁴⁹ До слични заклучоци доаѓа и М. А. Атач во неговите истражувања на низите од непрекинати спирали (визуелно многу слични на двојноспиралните фибули) во бронзенodobната визуелна култура на Блискиот Исток, опфаќајќи примери од Египет, Месопотамија, Сирија и Анатолија. Тој смета дека овој мотив, во својата основа, ги симболизира примордијалните космички води како извор на постојана регенерација, надминувајќи ги ограничувањата на профаното време дефинирано од категориите *раѓање, живот и смрт*.¹⁶⁵⁰

Во конкретни примери, М. А. Атач го изедначува спиралниот мотив со специфичните митски застапници на примордијалните води. Една бордура од спирали е насликана на правоаголниот подиум од Престолната соба („Соба 64“) во палатата во Мари (Сирија), датирана во старовавилонскиот период (18 век пр. н. е.) (T.CLXX: 1). Авторот претпоставува дека таа требала да го застапува Апсу - божество од месопотамската митологија изедначено со примордијалните води врз кои се потпира земјата (као што престолот се потпира на подумот). Ваква бордура од спирали обиколува и една сидна фреска откриена во истата палата, во чие централно иконографско поле е прикажан кралот Зимри-Лим додека ги добива регалиите на моќта од божицата Иштар. Во зоната веднаш под нив се прикажани две антропоморфни

¹⁶⁴⁷ Барч: Andrea 1976a, 133, 134, 144 (Pl. II). Охрид: Кузман и Димитрова 2010, 37; Митревски 2021b, 102 (Сл.7).

¹⁶⁴⁸ Andrea 1974, 404, 406 (Tab. I: 2).

¹⁶⁴⁹ Gimbutas 1982, 93-107.

¹⁶⁵⁰ Ataç 2018, 102-122.

фигури, поставени една спроти друга, кои во рацете држат садови од чии устија извираат водни текови по кои пливаат риби (T.CLXX: 2).¹⁶⁵¹

Друг пример кој го посочува М. А. Атач се илустрациите од египетската „Книга на Портите“, насликани во гробницата KV9 во „Долината на кралевите“ кај Теба во Египет (12 век пр. н. е.) (T.CLXIX: 5). Се работи за митски наратив со фунерарен предзнак кој го раскажува патувањето на новопокојната душа кон задгробниот свет, придружувајќи го соларниот бог Ра при неговата ноќна пловидба низ подземјето и воскресението што се случува со настапувањето на денот. Во сцената која го означува „четвртиот час“ од патувањето на душата, гледаме дванаесет антропоморфни фигури кои држат јаже чиешто тело е намотано во низа од спирали (означувајќи ја поделбата на времето и на просторот на дванаесет „ноќни часови“, а можеби и месеци во годината?). Во зоната под нив се наоѓаат девет фигури кои држат циновската змија, идентификувана со Апофис - застапникот на примордијалниот хаос, тесно поврзан со елементот вода и противник на Богот-Сонце. Во третата зона, други дванаесет антропоморфни фигури исто така држат змија, помеѓу кои е мултиплициран хиероглифот „аџау“ кој се преведува како „времетраење“ или „животен век“. М. А. Атач ги доведува овие спирални и змиски мотиви во релација и со Уроборост (змијата што си ја јаде сопствената опашка) како симбол на „непресушното време“.¹⁶⁵²

Од компарациите на М. А. Атач би издвоиле уште еден интересен пример, овој пат од Анатолија. Се работи за каменен релјеф кој бил дел од порта во Арслантепе (Мелид), датиран во 9 век пр. н. е. (T.CLXIX: 6). На него е прикажана циновска змија со спирално намотано тело, додека лево од неа стојат две вооружени антропоморфни фигури. Сцената вообичаено се интерпретира како борба помеѓу манифестациите на небескиот бог (можеби Тархуна/Тешуб) и примордијалниот змеј (веројатно Илујанка).¹⁶⁵³

Поврзаноста на спиралниот мотив со водата ја забележуваме и на наоди од географски многу поблиски културни средини отколку претходно посочените примери од Блискиот Исток. Тука пред сè мислиме на керамичките „тави“ кои се произведувале на Кикладските Острови во раното бронзено време (2700 - 2200 г. пр. н. е.).¹⁶⁵⁴ Се работи за садови со широко кружно тело и плиток реципиент, при што од една страна се извлечени две тенки и кратки рачки (T.CLXX: 3 - 5). Ваквата форма алудира на долниот дел од човечко тело со нагласени широки колкови и со тенки и кратки нозе. Нивната антропоморфност е дополнително акцентирана со назначувањето на пубична зона кај „меѓуножјето“, наведувајќи некои од истражувачите да ги толкуваат овие садови како претстави на некаков митски лик од типот „Голема Мајка“ или „Мајка Земја“.¹⁶⁵⁵ Освен пубисот, надворешната страна на сатовите е исполнета и со други ликовни мотиви, на кои неретко може да им се припише космички предзнак. Во некои

¹⁶⁵¹ Атач 2018, 102, 103, Figs 2, 5, 7, 17.

¹⁶⁵² Опис на илустрацијата: Piankoff & Rambova 1954, 165-170. За посочените интерпретации: Атач 2018, 104, 112, 114, Fig. 35.

¹⁶⁵³ Атач 2018, 119, 120, Fig. 40. Фотографија во боја: *Illuyankas* 2007.

¹⁶⁵⁴ Каталогски преглед на ваквите предмети: Coleman 1985. Авторот смета дека нивната декорација нема важно симболичко значење, со што апсолутно не можеме да се согласиме поради јасните космолошки мотиви изобразени на овие предмети.

¹⁶⁵⁵ Чаусидис 2005, 96, 138, 150, 151.

примери, кружниот простор на садот, изедначен со утробата и колковите на претпоставениот божески лик, е исполнет со мултиплицирани спирални мотиви кои заедно формираат преплет т. е. решетка од спирали. Во нивната внатрешност неретко се претставени фигури на риби и схематизирани бродови (со весла и зооморфен протом на праецот, можеби симболизирајќи некаков воден змеј?), кои имплицираат дека мултиплицираните спирали го означуваат морето т. е. морските бранови (T.CLXX: 3).

Меѓутоа, во други примери на вакви „тави“, овој пат без изразена антропоморфност, гледаме четири спирали споени во облик на свастика. Во внатрешноста на ваквата свастика се наоѓа кружен мотив со радијално распоредени цртки, кој веројатно го означува Сонцето. Од надворешната страна на свастиката, пак, се претставени четири риби (T.CLXX: 4). Во овие случаи, можеме да претпоставиме дека се работи за претстава на космосот во хоризонтална проекција, поделен во концентрични зони, така што Небото се наоѓа во центарот, додека пак Океанот ја обработува надворешноста.¹⁶⁵⁶ Спиралите поврзани во форма на свастика тука може да се третираат како општ симбол на постојаните движења во вселената, вклучувајќи ги истовремено катадневниот сончев циклус и непрестајното течење на космичките води. Во други случаи, рибите целосно отсутствуваат, а спиралите се мултиплицираат во поголем број и добиваат улога на кружна бордура околу централниот радијален мотив. Во некои примери, сцената е поделена во повеќе концентрични зони, при што спиралите исполнуваат повеќе од една зона (T.CLXX: 5). Од една страна, низите од спирали можат да се третираат сами по себе како симболи на космичките води, но од друга страна и како воопштени симболи на „движењето“ за да го акцентираат динамичкиот аспект на централниот радијален мотив (т. е. дневниот или годишниот соларен циклус).

Иконографскиот аранжман на свастика од спирали во чиј центар се наоѓа радијален мотив или пак бордура од спирали која обиколува некаков радијален мотив, може да се сретне во егејските култури и во подоцнежните фази на бронзеното време. На пример, такви аранжмани можат да се забележат во рамките на една колекција луксузни предмети од злато кои наводно биле откриени на островот Егина, а денес се чуваат во Британскиот музеј (T.CLXXI: 1, 5). Предметите најчесто ѝ се припишуваат на Минојската култура и се датираат во периодот помеѓу 1700 и 1550 г. пр. н. е.¹⁶⁵⁷ Други автори предлагаат многу подоцнежнo датирање во 7 век пр. н. е.¹⁶⁵⁸ Во секој случај и двете страни препознаваат одреден соларен или небески симболизам во иконографијата на предметите од таканаречениот „Егински трезор“, аргументирајќи ги таквите гледишта со аналогии од Блискиот Исток, но и од внатрешноста на континентална Европа. Таквите интерпретации пред сè се однесуваат на: приврзокот со антропоморфна фигура од типот „Господар на животните“, надополнет со фигури на птици, змии и висечки дискови (T.CLXXI: 3); кружниот приврзок со симетрични змии, кучиња и згрчени фигури (мајмуни?), на којшто се закачени минијатурни фигури на птици и дискови (T.CLXXI: 2); српестиот издолжен предмет со човечка глава на двата краја, надополнет со висечки дискови (T.CLXXI: 4). Не е исклучено слична соларна

¹⁶⁵⁶ За овој тип космолошки слики: Чаусидис 2005, 38-45.

¹⁶⁵⁷ Higgins 1957.

¹⁶⁵⁸ Hopkins 1962.

симболика да носеле и спиралите кои го обиколуваат радијалниот мотив, означувајќи ги динамичките аспекти на Сонцето и неговиот дневен и годишен циклус.

Исклучително е интересно како овој иконографски аранжман и симболички концепт добиле своја манифестација во организацијата на ритуалниот простор. Во оваа насока треба да се истакне примерот со централното огниште во мегаронот на „Несторовата Палата“ во Пилос на Пелопонез (13 - 12 век пр. н. е.), кое било опкружено со бордура од спирали (T.CLXXI: 6). Сосем ист концепт, но овој пат со две концентрични бордури од спирали, може да се забележи кај едно (ритуално) огниште во Сигишоара во Трансилванија, како дел од традициите на таканаречената Витенбершка култура (2200 - 1500 г. пр. н. е.) (T.CLXXI: 7).¹⁶⁵⁹ Впрочем, постојат јасни паралели помеѓу спиралната декорација на материјалната култура, пред сè грнчарија, што се произведувала во Витенбершката култура (T.CLXXI: 9) и онаа кај егејските култури од бронзеното време (особено специфична за кикладските „тави“ што ги разгледаваме прогоре - T.CLXX: 4, 5).¹⁶⁶⁰

Ликовните мотиви со кои биле украсувани предметите од бронзенodobните култури на Карпатскиот Регион и Средното Подунавје биле предмет на истражување на германскиот археолог В. Дејвид, кој смета дека: „Овие стилови на орнаментација не можат да се разгледуваат само како израз на чисто естетска мотивација, туку тие функционирале и како медиум за прикажување на одредени знаци или визуелизирани објаснувања на рационални и нерационални асоцијации на значење.“ Притоа, врз основа на анализираниот симболички материјал, авторот заклучува дека: „може да се идентификуваат повторливи елементи на одредена основна идеја, иако нивното значење не може подетално да се определи. Станува збор за група симболи кои имаат врска со Сонцето, Месечината и можеби небото, а се чини дека се алудира и на цикличните настани на небото, можеби на растењето и опаѓањето [т.е. изгревањето и заоѓањето - И.Е.]. Во овој контекст, мора да се запомни дека спиралните елементи како што се чашковидната спирала („мотивот на чашка од крин“) или „спирално-кукастите ластари“, исто така, имаат одредена растителна компонента што не наведува да размислуваме во иста насока. Со јасно дефинирана ризница на симболи која постојано ги користи истите мотиви и комбинации на мотиви во малку поразлични форми, се претставени Сонцето, полната и младата Месечина и можеби патеката на Сонцето и/или Месечината (мотив на групата од три), но очигледно никогаш свезденото небо или одредени cosvezдија.“¹⁶⁶¹

Со припишувањето на соларен симболизам кон спиралните мотиви, овој пат во контекст на нордиските бронзенodobни култури, се согласуваат и К. Кристијансен и Т. Б. Ларсон. Тие го поврзуваат „прифаќањето на спиралниот стил, како идентификувачки симбол на Нордиското Бронзено Време помеѓу 1500 и 1300 г. пр. н. е., со прифаќањето на „новиот сончев култ“, истовремено акцентирајќи го влијанието на Микенската култура врз новите општествени и религиски текови во Скандинавија.¹⁶⁶² Двајцата автори исто така укажуваат на одредени паралели со

¹⁶⁵⁹ Kristiansen & Larsson 2005, 162, 164 (Fig. 66).

¹⁶⁶⁰ Kristiansen & Larsson 2005, 158-161; Palincas 2018.

¹⁶⁶¹ David 2010.

¹⁶⁶² Kristiansen & Larsson 2005, 303.

традициите на Хетитите од Анатолија. Тие го насочуваат вниманието кон комбинацијата на „секира, меч и низа од спирали“ присутна во една релјефна претстава на хетитскиот бог на војната од Хатушта (Богазкој), затоа што „сите овие елементи можат да се најдат комбинирани на Карпатите и во Јужна Скандинавија“.¹⁶⁶³ Најтранспарентната и најдиректна поврзаност на спиралите, и тоа конкретно мотивот на двојносиметрични спирали, со Сонцето е застапена на минијатурната „соларна кочија“ од Трундхолм во Данска (1500 - 1300 г. пр. н. е.). Кај овој извонреден симболички предмет, спиралите се претставени во концентрични кружници на дискот обложен со златна фолија (= светлото дневно Сонце) влечен од страна на минијатурниот бронзен коњ (T.CXXX: 1, 2; T.CLXXI: 8).¹⁶⁶⁴

Значење на двојната спирала

Врз основа на разгледаните аналогии, може да се заклучи дека симболичките потенцијали на двојноспиралниот мотив во бронзеното време вклучуваат значења поврзани со движењето на водата или движењето на Сонцето и небеските тела. Притоа, се чини дека првото значење било примарно негувано во рамки на блискоисточните култури, додека второто - во европските континентални култури. Во егејските култури, кон кои примарно гравитирал и нашиот езерски регион, можат да се сретнат и двете значења. Всушност, она што ги обединува навидум контрадикторните космолошки концепции е аспектот на динамичноста. Спиралата истовремено можела да го симболизира и течењето на водата како знак на „непресушното време“, но и повторливите циклуси на небеските тела како знак на постојаната обнова. Двојните спирали, пак, каков што облик имаат предметите претставени на почетокот од оваа дискусија (T.CLXIX: 1 - 4), ја имаат токму формата која би можела совршено да го симболизира единството на двете еднакви, но комплементарни сили, принципи или елементи - коишто со своето заемно дејство не дозволуваат мирување на ниту една од тие компоненти (парадигматичен симбол на *Perpetuum mobile*). Но, бидејќи мирувањето е симптом на смртта, тогаш движењето е инцијатор и индикатор на животот. Носењето на овој симбол како дел од облеката, во форма на фибула, прстен или која било друга форма на накит, може да се толкува како магиски обид за поттикнување на животните циклуси. Ставени во гробот, тие би можеле да функционираат и како поттикнувачи на обновата на животот.

Кога сме кај магиските верувања и практики, би сакале да предложиме уште едно потенцијално значење на двојноспиралните фибули и другите типови накит со слична форма. На почетокот од ова поглавје споменавме дека нивниот облик асоцира на очила, поради што во археолошката литература тие вообичаено се ословуваат како „наочарести фибули“. Оваа навидум проста асоцијација може да крие и една суштинска вистина. Иако е сосем јасно дека ваквиот накит не бил носен како очила, не може да се исклучи можноста дека тој намерно требало да алудира на очи. Причината за тоа може да се побара во широко распространетиот митско-магиски концепт за „злите“ или „урокливи“ очи, чиј опасен поглед може да предизвика несреќа, болест, па дури и

¹⁶⁶³ Kristiansen & Larsson 2005, 288-291.

¹⁶⁶⁴ Kristiansen & Larsson 2005, 294-296; *Trundholm Sun Chariot* 2007.

смрт.¹⁶⁶⁵ Со цел спротивставување кон ваквата духовна опасност, луѓето низ светот смислувале разни знаци, поговорки, амајлии и талисмани кои ја имаат моќта да го одвратат урокливиот поглед. Неретко, амајлиите и талисманите со ваква намена добивале изглед на око. Можеби нешто слично се крие и позади „наочарестите“ фибули и другиот сличен накит од бронзенodobните и железнodobните култури на Средна Европа, Балканот и Апенинскиот Полуостров.

Со комбинирањето на активниот динамизам на двојната спирала и против-урокливоста на нејзиниот наочарест облик, се добива моќно „магиско оружје“ кое го поттикнува и движи животот, но истовремено и го брани и заштитува од разни духовни опасности.

Наследството на двојната спирала во следните периоди

Во претходните глави на овој труд се запознавме со неколку ликовни мотиви од подоцнежните периоди на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион кои, согласно нивниот облик, можат да се споредат со двојната спирала која е тема на ова поглавје.

Првата компарација се однесува на мотивот „плетенка“ кој се забележува на повеќе погребни златни фолии од архајскиот период. Највпечатлива е неговата употреба како бордура на златните маски откриени во Гробовите I, V и IX од Требениште, како и на маската од Гробот 132 од Горна Порта - Охрид (T.CLXXII: 1).¹⁶⁶⁶ Претходно заклучивме дека симболичкото значење на „плетенката“ во овие случаи може да се доведе во врска со космичката, но уште поконкретно - со соларната или небеската динамика. Ваквиот заклучок се вклопува и во нашата сегашна дискусија за симболичките потенцијали на двојната спирала. Во контекст на асоцијацијата со „очила“ и можната поврзаност со концептот на „урокливите очи“, треба да се истакне и една златна фолија од Гробот 167 од Горна Порта во Охрид (почеток на 5 век пр. н. е.) (T.CLXXII: 2, 3). Се работи за апликација со „наочареста“ форма која веројатно била поставена врз очите на инхумирано девојче на возраст помеѓу 4 и 6 години. Во просторот на двата овални сегменти од „очилата“ е втиснат мотивот на двојна спирала со крукчиња во средината, додека во потесниот дел што ги поврзува се наоѓа уште едно исто такво крукче. На двата бочни краја од фолијата е пробиено по едно дупче кое веројатно служело за нејзино приврзување преку очите на покојното дете или за пришивање кон некоја ткаенина која стоела врз неговото лице.¹⁶⁶⁷ Во овој контекст треба да се спомне и еден златен предмет кој се чува во збирката на Завод и Музеј Охрид, а се датира во архајскиот период. Се работи за две споени спирали од златна жица коишто веројатно биле дел од поголем композитен предмет, а во голема мера наликуваат на постарите „наочарести“ фибули (T.CLXXII: 4, спореди со T.CLXIX: 1, 2, 4).¹⁶⁶⁸

Втората компарација се однесува на две змијовидни фигури од античкиот период, чие тело е така свиено што формира два спирални јазли. Во едниот случај се

¹⁶⁶⁵ Опширен преглед на митскиот концепт за „урокливите очи“ во древните култури на Блискиот Исток и Медитеранот е достапен кај: Elliott 2015, 2016a, 2016b, 2017.

¹⁶⁶⁶ Ardjanliev et al. 2018, 226 (cat. no. 1), 248 (cat. no. 48), 295 (cat. no. 139), 363 (cat. no. 332).

¹⁶⁶⁷ Кузман 2013b, 460-464; Кузман и Почуча Кузман 2014, 98 (кат бр. 93); Kuzman 2018, 211-215.

¹⁶⁶⁸ Кузман и Почуча Кузман 2014, 272 (кат. бр. 373).

работи за „змејот/ламјата“ на посребрената железна тока од Долно Селце (T.CLXXII: 6),¹⁶⁶⁹ додека во другиот - за змијата од камениот капак најден кај струшко Добовјани (T.CLXXII: 5).¹⁶⁷⁰ Согласно нашите претходни анализи на симболиката на овие наоди и воопшто на змијовидните фигури во културата на езерскиот регион, овие примери можат да се доведат во врска со „водното“ значење на двојната спирала - како симбол на космичките води и непресушното течење на времето (види во третата глава за елементарните симболи). Во контекст на магиско-апотропејското значење на двојната спирала, интересно е што некои истражувачи на „змејот/ламјата“ од Долно Селце му припишуваа заштитничка улога во пошироката борбена сцена претставена на оваа појасна тока (види подетално во петтата глава за симболите на машкиот принцип). Во таа насока, исто така е интересно што капакот од Добовјани се доведува во врска со култот кон лекувачките божества Асклепиј и Хигија (види во третата глава за елементарните симболи).

За крај, треба да посочиме дека мотивот на двојноспирална плетенка често се јавува како мотив и на ранохристијанските мозаици во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион (пред сè во улога на бордура). Особено интересен е примерот со мозаикот од нартексот на базиликата кај Студенчишта во непосредна близина на Охрид (6 век). Тој се состои од девет кружни полиња, коишто всушност ги претставуваат јазлите на голема двојноспирална плетенка (T.CLXXII: 7). Во внатрешноста на деветте кружни полиња, од север кон југ, последователно се изведени ликовни претстави на: птица, друга птица, тркало, пар риби, кантарос, риби, трета птица (петел?), четврта птица (уште еден петел?) и на крај повторно риби.¹⁶⁷¹ Сметаме дека претставениот мозаик, со соодветните мотиви, веројатно имал некаква комплементарна (небесководена) космолошка симболика.

3.3.2. Двојна секира

Обемот на категоријата „двојни секири“ зависи од начинот на кој го дефинираме посочениот предмет. Во најтесна смисла, се однесува на орудије или оружје со масивна метална глава со две симетрични сечила. Во поопширна смисла, како симболички ликовен мотив, може да ги вклучува сите оние претстави на два еднакви елементи со триаголна или трапезна форма коишто се симетрично споени со својата потесна страна, додека поширокиот крај им е неретко заоблен. Поврзаноста на ваквите мотиви со оружјето од типот двојна секира е најочигледен кај оние примери каде што низ спојот на двата симетрични дела е „протнат“ издолжен сегмент во евидентна улога на „дршка“. Овој тип на оружје и неговите ликовни претстави во литературата често можат да се сретнат и под терминот „лабрис“ (λάβρυς/lábrys), кој според Плутарх (1 - 2 век н. е.) бил лидискиот збор за „двојна секира“ (старогрчки: πέλεκυς/pélekys):

„Зошто статуата на Лабрандскиот Зевс во Карија е обликувана така што држи двојна секира, а не жезол или гром?“

¹⁶⁶⁹ Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1985, 169, T. LXIX-5; Ceka 1988, 372, 373 (No. 284); Jovanović 1989; Проева 2009; Castiglioni 2010, 88-95.

¹⁶⁷⁰ Битракова-Грозданова 1999, 34, 50 (сл. 6); Битракова-Грозданова 2017, 345, 353 (сл. 5).

¹⁶⁷¹ Тутковски 2014, 54-68.

*Затоа што, кога Херакле ја уби Хиполита, заедно со другото нејзино оружје ја зеде и нејзината двојна секира и ѝ ја даде како подарок на Омфала. Лидиските кралеви кои ја наследиле Омфала ја носеле како дел од светата регалија, предавајќи ја од еден на друг додека не му припаднала на Кандаулеј. Тој сметаше дека таа нема голема вредност и му ја даде на еден од неговите придружници за да ја носи. Но, кога Гигеј се побунил и војувал со Кандаулеј, Арселиј дошол од Миласа со војска како сојузник на Гигеј и ги убил и Кандаулеј и неговиот придружник и ја донел секирата во Карија, заедно со другиот плен. Потоа подигнал статуа на Севс и ја ставил секирата во неговата рака, и го нарекол богот Лабрандеј; бидејќи Лидијците ја нарекуваат двојната секира лабрис.*¹⁶⁷²

Двојни секири од езерскиот регион

Во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, двојната секира како оружје или орудије започнала поинтензивно да се произведува во доцното бронзено време. На повеќе места се откриени калапи за леење вакви секири или пак самите производи излеани во бронза од нив. Тоа се следните локалитети: Совјан, Малик и Подгорје кај некогашното Маличко Езеро, односно Поградец и Плоча-Миков Град на брегот на Охридското Езеро, како и кај Капштице кај Билишта (јужно од Малото Преспанско Езеро) (T.CLXXIII: 1 - 4).¹⁶⁷³ Во подоцнежните периоди, откритието на реални двојни секири во овој регион е релативно ретко. Познат е железниот примерок од архајскиот војнички гроб кај Речица (T.CLXXIII: 5), како и уште два железни примероци од околината на Велмеј и Брежани - сите три од планинскиот (рударски) регион на североисток од Охридското Езеро.¹⁶⁷⁴

Двојните секири во минијатурна форма стануваат чест елемент во материјалната култура на Средниот Балкан во текот на железното време и архајскиот период. Од нашиот езерски регион можеме да го посочиме фрагментираниот примерок од Тумулот 1 кај Куч-и-Зи, најден надвор од примарен контекст - во меѓугробниот простор (T.CLXXIII: 6, 7). Врз неговото зачувано лево сечило, со нагласена лунулеста форма, се втиснати неколку концентрични крукчиња со точка во средината. Притоа, кај спојот на двете сечила, по средината, предметот е пробиен вертикално за да може да се приврзува со врвка или да се насадува на некаков тенок стожер. Согласно она што е зачувано, должината на целиот предмет веројатно изнесувала околу 6 до 7 сантиметри, додека најголемата ширина на сечилата изнесувала околу 5 сантиметри.¹⁶⁷⁵ Наодот се датира во железното време, кога разни минијатурни двојни секири од бронза се откриени ширум Балканот, вклучувајќи ги и соседните области на нашиот езерски регион. Тие вообичаено се толкуваат како приврзоци со чисто симболичка намена или пак како бричеви со утилитарно-симболичка функција. Според изразената лунулеста форма на сечилото и централно пробиениот отвор, примерокот од Куч-и-Зи може најсоодветно да се спореди со трите минијатурни двојни секири најдени во Гробот 16 од тумулот кај

¹⁶⁷² Плутарх, *Моралија*, 45 (според грчко-англискиот превод на Frank Cole Babbitt, 1936).

¹⁶⁷³ Bunguri 2012; Кузман 2013а, 382, 383; Чаусидис 2017, 655.

¹⁶⁷⁴ Lahtov 1965, 81, 82; Lahtov 1965b; Кузман 1983; Кузман 2013b, 464-467; Чаусидис 2017, 653.

¹⁶⁷⁵ Andrea 1976b, 190, Tab. XIV: 9, Tab. XV: 15.

Висои-Беранци во Пелагонија (9 - 8 век пр. н. е.) (T.CLXXIV: 1), кои веројатно се поврзувале со конец или се насадувале на стожер за да формираат единствена гарнитура со симболички карактер. Вакви тројни лабрисни гарнитуре се откриени на повеќе локалитети ширум Средниот Балкан, при што македонско-пајонскиот културен простор се наметнува како нивно централно јадро (најпознати се секако неколкуте примероци од Ајга-Вергина (T.CLXXIV: 3, 4), како и примерокот од Војник-Куманово (T.CLXXIV: 2)).¹⁶⁷⁶

Од архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.), треба да се истакне златниот приврзок во форма на двојна секира од Гробот 132 кај Горна Porta во Охрид (T.CLXXIII: 8).¹⁶⁷⁷ Се работи за предмет со мали димензии (1,6 x 1,1 сантиметар), составен од две еднакви трапезни половици споени со потесната страна. Токму на средината е пробиеан отвор за провлекување конец, со помош на кој приврзокот можел да се носи околу вратот. Површината на предметот, односно неговите две „сечила“ се украсени со филигран и гранулација, формирајќи два симетрични мотиви кои асоцираат на лотосови цветови какви што можат да се сретнат на други погребни златни фолии од ова време. Соодветни аналогии на нашиов приврзок се откриени и на други архајски некрополи ширум Македонија, вклучувајќи ги Архонтико кај Пела и Синдос и Седес кај Солун (T.CLXXIV: 5 - 8). Кај примероците од Синдос е очигледна нивната употреба како дел од ѓердани, во комбинација со неколку други приврзоци и висулци (T.CLXXIV: 5).¹⁶⁷⁸

Како ликовен мотив, треба да се истакне двојната секира што во подигнатата десна рака ја држи божицата Ма на бронзената плочка од Претор во Преспа (датирана во римскиот период) (T.CLXXV: 1). Како што посочивме неколку пати во трудов, се работи за претстава на воена божица во полна борбена опрема, со сончева круна на главата и фланкирана од две седнати кучиња или волци крај нозете. Нејзината иконографија укажува на врски со малоазиските религиски традиции, пред сè со оние од регионот на Кападокија.¹⁶⁷⁹

Значење на двојната секира

Иако најраните предмети и ликовни мотиви оформени како двојна секира на територијата на Блискиот Исток и Европа можат да се сретнат уште во неолитскиот и енеолитскиот период, се чини дека својот највисок симболички статус лабрисот го достигнал во бронзеното време во Мала Азија, Егејскиот басен и пред сè на островот Крит. Покрај неговата употреба како практично орудие (веројатно за сечење и обработка на дрво), двојната секира, сосем извесно, имала и големо симболичко значење. Се претпоставува дека била користена како оружје за жртвување животни,

¹⁶⁷⁶ За минијатурните бронзени секири во доцното бронзено и железното време: Чаусидис 2017, 655-671. За посочениот наод од Висои-Беранци: Garašanin 1983, 798; Чаусидис 2017, 664, 666 (Г7: 6, 7).

¹⁶⁷⁷ Кузман 2013b, 451, 452 (сл. 31); Кузман и Почуча Кузман 2014, 65 (кат. бр. 9); Ardjanliev et al. 2018, 366 (cat. no. 340).

¹⁶⁷⁸ Од гробот 688 во Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 323. Од гробовите 20, 48, 56 и 101A во Синдос: Δεσποινη 2016c, 118, 120, 121, 123, 124, 133 (кат. бр. 192, 195, 196, 222). Од Седес (Терми): Grammenos 2004, 147.

¹⁶⁷⁹ Proeva 1983; Проева 2014, 88-93, Табла 11: Сл. 17; Битракова-Грозданова 2015, 15-17, Сл. 4; Чаусидис 2017, 768, 770 (Г47: 4).

додека пак во ликовниот медиум најчесто се прикажувала во комбинација со говедски рогови или како атрибут на женски божески ликови (T.CLXXV: 2 - 6).¹⁶⁸⁰

Во Источниот Медитеран, поврзаноста на двојната секира со женските божества продолжила и во текот на железното време и антиката, особено со божици за кои се верувало дека имаат значајно влијание во сферите на војната, земскиот политички авторитет и кривичниот баланс помеѓу животот и смртта. Од друга страна, во овие периоди се забележува и асоцијација на лабрисот со машки митски ликови, и тоа пред сè со оние кои биле сметани за покровители на громот (како деструктивен аспект на небескиот принцип), на воено-политичкиот авторитет, но и на преминот кон задгробниот свет.¹⁶⁸¹ Иконографијата и семиотиката на двојната секира веќе биле предмет на обемна и детална студија на Н. Чаусидис, кој ја анализира симболичката улога на лабрисот во повеќе специфични културни контексти, но и на едно воопштено ниво.¹⁶⁸² Врз основа на неговите истражувања, може да се заклучи дека семиотичката суштина на двојната секира лежи токму во нејзината двојносиметрична форма и преносно - во дуалноста на повеќе комплементарни бинарни опозиции какви што се: машко-женско, небеско-хтонско, војна-мир и живот-смрт. Всушност, добар дел од претходно споменатите нејзини симболички аспекти и митски асоцијации можат да се препознаат и во погоре посочениот навод од Плутарх, кој конкретно се однесува на територијата на Лидија, каде се соочуваме со соодветни женски митски ликови (Хиполита и Омфала), машки митски ликови (Херакле и Севс), како и воено-политички моќници од светот на луѓето (Кандаулеј, Гигеј и Арселиј).

Меѓутоа, во контекст на оваа глава, нас примарно нè интересира есхатолошкото значење на двојната секира, односно нејзината функција на оружје кое ја предизвикува смртта.

- Двојната секира како оружје на деструкцијата и на смртта

Поврзаноста на лабрисот со смртта во основа би се базирало на неговата употреба како жртвено оружје, односно како предмет кој неа ја предизвикува. Во оваа насока е интересен голиот маж со развиорена наметка кој се подготвува да замавне со двојна секира кон лавот во ловечката сцена од фасадата на кралската Гробница II во Вергина (4 век пр. н. е.) (T.CLXXVI: 1, 2).¹⁶⁸³ Претходно го изнесовме нашето мислење дека оваа сцена има „религиско-политичка“ симболика, означувајќи го кралот - ловец на лавови и други сверови - како скротител на земјата и со тоа нејзин легитимен владетел. Притоа, двојната секира во случајов би била оружје со кое се актуализира неговата моќ. Од друга страна, не смее да се занемари потенцијалната есхатолошка симболика на оваа сцена, доколку ловот на животни т. е. нивното убиство биде сфатено како асоцијација за минливоста на животот и ултимативната смрт на сите живи суштества.

¹⁶⁸⁰ Nilsson 1927, 162-200; Higgins 1981, 142, 143; Gimbutas 1982, 186, 187; Marinatos 1993, 5, 49-50, 79, 94-95, 145, 235; Чаусидис 2017, 671, 673.

¹⁶⁸¹ Cook 1925, 513-704; Чаусидис 2017, 673-680.

¹⁶⁸² Чаусидис 2017, 653-778 (со опширна библиографија).

¹⁶⁸³ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 45, 47, Fig. 60; *Lion hunt Vergina* 2008.

Во сличен контекст, двојната секира е присутна и во фрескописот на монументалната сидана гробница кај Александрово во Тракија (исто така датирана во 4 век пр. н. е.) (T.CLXXVI: 3). Имено, на внатрешната страна од нејзината купола е насликана кружна ловечка сцена која, меѓу останатите фигури, вклучува и гол маж кој со подигната двојна секира се движи кон див вепар, подготвен да замавне кон него (T.CLXXVI: 5). Интересно е што мотивот на лабрис е насликан и во центарот на куполата, односно на нејзиниот „клучен камен“ поставен на врвот (T.CLXXVI: 4).¹⁶⁸⁴

Во овие споредби секако треба да се вклучи уште еден „ловечки“ пример од Македонија. Се работи за познатиот мозаик со лов на елен од „Куката на Елена“ во Пела (последна четвртина на 4 век пр. н. е.) (T.CLXXVII: 1). Во централното правоаголно поле на мозаикот се прикажани двајца голи мажи со развиорени наметки како фаќаат и убиваат елен – едниот одлево со двојна секира, а другиот оддесно со меч, истовремено држејќи го еленот за едниот рог. Оддолу, едно куче го напаѓа стомакот на еленот. Сцената е обрамена со квадратно поле исполнето со флорална орнаментика, по чиј надворешен раб се протега бордура од брановидни мотиви. Во горниот десен агол на централната сцена се наоѓа натписот: ΓΝΩΣΙΣ ΕΠΟΗΣΕΝ (T.CLXXVII: 2).¹⁶⁸⁵ Иако тој вообичаено се толкува како потпис на мозаичарот („Гносис го направи“), имињата изведени од именката γνῶσις/gnôsis („знаење“) во античко време се исклучително ретки, па не треба да се занемари можноста натписот да бил толкуван буквално како „Знаењето го направи“. Доколку се прифати втората опција, тогаш именката „гносис“ може да се толкува преносно, како: *„индикативен израз на знаење, како во смисла на техничко искуство, така и на напредок во духовните квалитети, и конечно на мистериското знаење за патиштата на спасението.“*¹⁶⁸⁶ Всушност, во истата градба се наоѓаат и мозаици кои го прикажуваат „Грабнувањето на Елена од Тезеј“ и „Борбата со Амазонките“, што според С. Санторо-Бијанки одразува една конзистентна тема со алузии кон иницијацијата и спасоносната вредност на мистериските култови.¹⁶⁸⁷

На потенцијалната митско-религиска компонентна кај овој мозаик би можела да алудира и неговата најблиска аналогича, откриена во египетска Александрија (основана од македонскиот крал Александар III), а датирана во хеленистичкиот период. Во оваа мозаична сцена, напаѓачите на еленот се прикажани со крилја, што несомнено укажува на нивниот митски карактер (T.CLXXVII: 3).¹⁶⁸⁸ Претставените ликови вообичаено се идентификуваат како „Ероси“, што станува интересно доколку се има предвид дека во културата на Античка Македонија, Ерос, како митски лик, е тесно поврзан со погребната сфера. На тоа укажува големиот број златни обетки со фигурата на крилест Ерос кои биле приложувани во гробови од хеленистичкиот период, вклучително и во нашиот езерски регион (T.CXXI: 3, 4).¹⁶⁸⁹ Истиот лик бил многу често претставуван и

¹⁶⁸⁴ Чаусидис 2017, 678, 706, 756.

¹⁶⁸⁵ Andronicos 1964; Lilibaki-Akamati et al. 2011, 152-155.

¹⁶⁸⁶ Santoro Bianchi 2005, 151, 152.

¹⁶⁸⁷ Santoro Bianchi 2005.

¹⁶⁸⁸ Hermary & Cassimatis & Vollkommer 1986, 913 (cat. no. 737).

¹⁶⁸⁹ Од Либаново/Ајгинио во Пиерија: Grammenos 2004, 146; од Пела: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 251; од Долно Селце: Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1988, 376 (cat. no. 289); од охридските локалитети: Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 42 (кат. бр. XXVI); Кузман и Димитрова 2010, 65; Кузман и

на македонските надгробни споменици од римскиот период.¹⁶⁹⁰ Сепак, мора да се напомене дека во рацете на крилестиот лик од александрискиот мозаик, кој според позицијата соодветствува на ликот кој ја држи двојната секира од мозаикот во Пела, се наоѓа оружје кое не може јасно да се определи. И покрај тоа, сметаме дека тој може да ни послужи како повод да разгледаме други крилести митски ликови од античкиот медитерански свет, коишто се подиректно поврзани со двојната секира.

Еден од нив е митскиот занаетчија, градител и мудрец Дедал, во повеќе примери претставен со алатки во раката, вклучувајќи ја меѓу нив и двојната секира (T.CLXXVIII: 1 - 3).¹⁶⁹¹ Индикативно е што Дедал го изградил познатиот Лавиринт на Крит, со оглед на тоа што етимологијата на називот на овој објект (λαβύρινθος/labúrinthos) се поврзува токму со лексемата лабрис (λάβρυς/lábrus).¹⁶⁹² На симболичко ниво, лавиринтот може да се протолкува како алегорија на подземјето. Од лавиринтот и од страшниот Минотаур кој живеел во него, јунакот Тезеј ја спасил Аријадна - идната сопруга на Дионис. И самиот Тезеј е понекогаш претставуван со двојна секира, што веројатно алудира на неговите врски со божеските митски ликови од типот „Громовник“.¹⁶⁹³ Тука пред сè се посочува хуритскиот бог Тешуб, со кого тој можеби го споделува и етимолошкиот корен **teks* во значење на секира и чекан.¹⁶⁹⁴

Втор митски лик поврзан со двојната секира е Дионис, споредлив со бикоглавиот Минотаур преку неговата хипостаза Дионис Таурос.¹⁶⁹⁵ Познати се ликовни претстави на Дионис со двојна секира (T.CLXXVIII: 6), а секако и дионисиски ритуални традиции во кои таа била користена како жртвено оружје. Во чест на Дионис Човекокршачот (Dionysos Anthroporhaistes), на островот Тенедос било ритуално усмртнување теле и тоа со употреба на двојна секира. Монетите ковани на овој остров вообичаено прикажуваат лабрис на реверсот, комбиниран со двоен машко-женски лик на аверсот (можеби Дионис и Аријадна?) (T.CLXXVIII: 4). На островот Кеа/Кеос биле жртвувани говеда со двојна секира која била нарекувана: „Дионисов слуга, убиец на бикови“. Во тесалскиот град Фере, пак, е посведочен култ кон Дионис Секирата (Dionysos Pelekys). Според Н. Чаусидис: *„Во посочените традиции доминира жртвениот аспект, при што во основата на речиси сите случаи стои една парадоксална структура, која, впрочем, е својствена и за Дионис. Во неа богот се јавува во три улоги – како жртва, како жртвувач и како жртвено оружје, т.е. лабрис, што може да се сфати како одраз на едно, во основа, езотерично дејствие во кое богот се убива, т.е. жртвува самиот себеси како услов за сопствено вокреснување.“*¹⁶⁹⁶ Во контекст на дионисиските култови треба да се посочи уште еден лик кој речиси редовно се поврзува со двојната секира. Тука мислиме на митскиот едонски крал Ликурџ кој, поради прогонот на Дионисовите следбеници во неговата

Почуча Кузман 2014, 160 (кат. бр. 226), 162, 163 (кат. бр. 228), 210 (кат. бр. 289), 214 (кат. бр. 294), 221 (кат. бр. 304), 226 (кат. бр. 310), 280-284 (кат. бр. 387-395); Арцанлиев 2013, 125.

¹⁶⁹⁰ Aristodemou 2021.

¹⁶⁹¹ Чаусидис 2017, 701; Nebelsick 2018.

¹⁶⁹² Cook 1925, 600, 601.

¹⁶⁹³ Cook 1925, 626-628.

¹⁶⁹⁴ Чаусидис 2017, 699-701.

¹⁶⁹⁵ За Дионис Таурос: Битракова-Грозданова 1999, 100-121.

¹⁶⁹⁶ Чаусидис 2017, 701. Исто така види: Cook 1925, 658-662; Georgoudi 2011, 56-58.

земја, бил доведен до состојба на лудост од страна на богот. Маничниот Ликург го убил својот син Дријас користејќи двојна секира, притоа мислејќи дека се работи за стебло од винова лоза или бршлен како свето растение на Дионис (T.CLXXVIII: 8).¹⁶⁹⁷ Меѓутоа, на ваквото престапничко однесување не биле имуни ниту следбениците на богот. Позната ни е сцена на едно атичко пелике во кое итифалички сатир, како еминентен дел од придружбата на Дионис, учествува во сквернавање на религиски споменик - херма, удирајќи го токму со двојна секира (T.CLXXVIII: 7).¹⁶⁹⁸

Епитетот „Човекокршач“ (Anthroporrhaistes), припишуван на Дионис, го имплицира усмртувањето на луѓе со удар на некако оружје. Во таа смисла, особено е интересен еден керамички наод од Македонија, откриен кај прилепското село Мажучиште - на околу 50 километри североисточно од нашиот езерски регион. Се работи за фрагмент од предмет (со должина од 5,3 сантиметри) кој најверојатно ја претставувал едната половина од некаков двостран чекан (T.CLXXVIII: 5). Врз неговата површина се зачувани два натписи: “ΔΙΟΝΥ/COС” и “PC/MTC”. Поради присуството на теонимот Дионис, може да се претпостави дека се работи за некаков церемонијален чекан, потенцијално поврзан со слични жртвени традиции како горепретставените.¹⁶⁹⁹ Сличен предмет, според кажување на В. Маленко, бил откриен и на Самоиловата тврдина во Охрид, со таа разлика што во овој случај натписите на предната и задната страна на предметот гласеле: “ΔΕΜΜΟ/Т_ККГ” и “ΕΙΧΧ”. Наодот бил наводно откриен во културните слоеви што припаѓаат на „доцномакедонскиот“ период.¹⁷⁰⁰

Во овој контекст треба да споменеме еден друг крилест лик од медитеранските митологии. Тука мислиме на хтонскиот лик Харун, којшто во реконструкциите на етрурската религија вообичаено се толкува како „демон на смртта“ или како „водич на умрените“. Еден од неговите најзначајни атрибути е токму двостраниот чекан, кој пак во голема мера наликува на двојна секира (T.CLXXIX: 1).¹⁷⁰¹ За нас е интересно што во ова орудие, некои истражувачи го препознаваат средството со кое тој, преку удар, наводно ја предизвикувал смртта т. е. ја испраќал душата на предодредениот покојник во задгробниот свет.¹⁷⁰² Но, од друга страна, предложени се исто така толкувања според кои посочениот митски лик имал функција на „вратар“, а чеканот му служел за отворање и затворање на портите кон задгробниот свет, односно за вадење и вметнување на шипките коишто нив ги држат цврсто затворени.¹⁷⁰³

Последниов пример отвора и една дилема. Ако двојната секира или двостраниот чекан го овозможуваат преминот кон „оној свет“, дали истите можат да го овозможат и обратното - влегувањето оттаму во „овој свет“?

¹⁶⁹⁷ Farnoux 1992; Topper 2015.

¹⁶⁹⁸ Isler-Kerényi 2015, 52, 53 (Fig. 25).

¹⁶⁹⁹ За наодот и посочената интерпретација: Чаусидис 2017, 772-776. За наодот и локалитетот каде е пронајден: Миткоски и Темелкоски 2019, 184. На истиот локалитет бил откриен и еден минијатурен сребрен лабрис од железното време или архајскиот период: Миткоски и Темелкоски 2019, 181.

¹⁷⁰⁰ Миткоски и Темелкоски 2019, 184, фуснота 39.

¹⁷⁰¹ За иконографијата на Харун: Mavleev & Krauskopf 1986. За претставите на задгробниот свет во етрурската религија: Krauskopf 2006.

¹⁷⁰² Чаусидис 2010b; Чаусидис 2017, 701, 757, 758, 774.

¹⁷⁰³ Jannot 1991.

- Двојната секира како орудие на креацијата и раѓањето

Иако деструктивните аспекти на двојната секира се поизразени во античката митологија, постојат неколку инстанци во кои таа се јавува како средство на креацијата и уште поважно за нас - како средство кое го овозможува раѓањето на определени митски ликови. Најпознат е секако случајот со богот-ковач Хефест кој ја употребил двојната секира за да ја расцепи главата на небескиот татко Севс и така да го овозможи раѓањето на божицата на мудроста Атена (T.CLXXIX: 3). На богот-ковач му се припишува и заслугата за создавањето на Пандора, на тој начин што ја извајал од земја т. е. од глина. Дека и во овој процес имала улога двојната секира, односно двостраниот чекан како нејзино сродно орудие, имплицира алтернативниот наслов на една драма од Софокле наречена „Пандора“, која истовремено била позната и под името „Чеканци“ (*Σφυροκόποι*; 5 век пр. н. е., засега позната само во фрагменти). Одредени истражувачи сметаат дека оваа драма (или пак можеби изворниот мит за раѓањето на Пандора?) послужила како инспирација за неколку впечатливи сликани сцени на црвенофигурална грнчарија од атичко производство. Тие прикажуваат женски лик што се издига од земјата, веројатно некаква Божица на Земјата или токму Пандора како нејзина очовечена епифанија, придружена или опкружена од антропоморфни фигури (неретко сатири) кои држат двострани чекани или двојни секири (T.CLXXIX: 5, 6).¹⁷⁰⁴

Од сферата на керамографијата треба да се истакне уште една уникатна сцена, насликана на еден апулиски кратер што се чува во Археолошкиот музеј во Бари (4 век пр. н. е.) (T.CLXXIX: 4). На него е насликана минијатурна човечка фигура како излегува од скршено јајце, поставено во кошница и фланкирано од две машки фигури на позрела возраст и со пренагласени фалуси. Притоа, левата фигура има подигнато двојна секира, со помош на која се чини дека ја скршила лушпата од јајцето. Сцената вообичаено се толкува како раѓањето на Елена од јајцето што го снесла нејзината мајка, спартанската кралица Леда, откако била оплодена од богот Севс во форма на лебед. Ликот со секирата се толкува како нејзиниот световен татко - спартанскиот крал Тиндареј.¹⁷⁰⁵ Меѓутоа, со оглед на јужноиталското потекло на садот, не би ја исклучиле можноста дека врз сцената (па можеби и самиот мотив на Еленовото раѓање од јајце) повлијаел и еден друг мит - оној за орфичкиот двополов бог Фан кој се родил од Космичкото јајце што го снесла црнокрилата Никс.¹⁷⁰⁶

Вклучувањето на сатири во сцените со издигнувањето на Пандора, односно приказот на итифаличките ликови во претходниот пример со Елена, ни дава повод во оваа дискусија да вклучиме уште еден ликовен пример. Се работи за графит од источниот сид на Мегаронот 2 во фригиската престолнина Гордион (9 век пр. н. е.), кој прикажува антропоморфна фигура облечена во здолниште. Во подигнатата рака, претставениот лик држи двојна секира или чекан, додека во другата - некаков издолжен елемент (јаже?) кој води до друг елемент кој се толкува како торба со зајак (T.CLXXIX: 2).¹⁷⁰⁷ Хоризонтално попреку неговото здолниште се протега издолжен елемент што

¹⁷⁰⁴ Harrison 1908, 276-285; Чаусидис 2017, 717; Uhlig 2020.

¹⁷⁰⁵ Uhlig 2020, 62, 63 (Fig. 3.3.).

¹⁷⁰⁶ Kerényi 1951, 16-17; Papathanassiou 1991; Turcan 1994; Christopoulos 2010.

¹⁷⁰⁷ Rolle 2009, 70, 71 (cat. no. 44).

штрчи нанапред, а за кој Л. Е. Ролер смета дека е „можеби оружје“ или пак, според нас, уште веројатно - пренагласениот фалус на „ловецот“.

Во претходната глава веќе споменавме дека, преку „транспозиција на либидото“, на психолошко ниво доаѓа до интерференција меѓу ловот и машките полови нагони. Притоа, во таквите случаи, оружјето се изедначува со фалусот.¹⁷⁰⁸ Доколку го прифатиме овој заклучок, тогаш можеме да предложиме еквиваленција помеѓу нагласениот фалус и секирата/чеканот присутни како атрибути на ликот од Гордион, но и во сите претходно посочени примери на итифалички ликови кои држеа двојни секири или двострани чекани. Ваквата равенка е всушност составена од два елементи, кои на симболичко ниво можат да се третираат како комплементарни - деструктивното оружје и прокреативниот фалус.

Посредниот сексуален симболизам на двојната секира веќе бил допрен од страна на истражувачите. Од една страна, стилизираната варијанта на лабрисот во форма на два споени, но обратно насочени триаголници, може да се толкува како спој на две схематизирани вулви кои застапуваат некакво женско двојство. Од друга страна, во нашата дискусија веќе видовме дека секирата се јавува и како симболички еквивалент на фалусот. Можеби најсоодветното толкување на лабрисот е она кое го истакнува како симбол на двополовоста, односно како спој на машкиот и женскиот принцип во некаков „свет брак“ (хиерогамија). Имено, дршката на секирата може да се третира како застапник на машкиот елемент, додека самата глава на секирата (со отворот низ кој се протнува дршката) да го означува женскиот елемент. Дури и на просто геометриско ниво, двата комплементарни триаголници што ја формираат главата на лабрисот можат да се толкуваат полово - оној со врвот надолу како вулва, додека пак оној со врвот нагоре како фалус.¹⁷⁰⁹ Можеби како најсоодветна илустрација на сето ова можат да се земат претходно споменатите антички монети на Теденос, на чиј аверс е искован двоен машко-женски лик, додека на реверсот - двојна секира (T.CLXXVIII: 4).¹⁷¹⁰

Заклучок

Врз основа на претходната дискусија за значењето на лабрисот, можеме да оформиме една генерална концепција за причините поради кои предмети во форма на двојна секира биле приложувани во железнодобните и архајските погребувања од Средниот Балкан, вклучувајќи го тука и Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион. Симболичката суштина веројатно лежи во дуалната комплементарност на лабрисот: од една страна како предизвикувач на деструкцијата и смртта, но од друга страна како творечко средство т. е. орудие кое ја овозможува креацијата на новиот живот. Последнава функција веројатно била поврзана и со неговото третирање како симбол на двополовоста т. е. спој на машкиот и женскиот принцип како предуслов за посакуваното повторно раѓање. Притоа, таквиот исход би бил невозможен, доколку на тоа не претходела смртта на покојникот. Досега, во текот на овој труд, разгледавме повеќе археолошки наоди, пишани извори и контекстуални ситуации кои укажуваат на

¹⁷⁰⁸ Повеќе на оваа тема: Чаусидис 2008d.

¹⁷⁰⁹ Подетално за овие потенцијални значења, со соодветна литература: Чаусидис 2017, 709-721; Chausedis 2020.

¹⁷¹⁰ Cook 1925, 658-662; Чаусидис 2017, 709.

тоа дека старобалканските популации го сфаќале светот, а со тоа и сопственото постоење, преку концептот на цикличноста и единството на спротивностите. На истиот заклучок упатува и оваа анализа на двојната секира како религиски симбол.

Следствено на тоа, се наметнуваат неколку божески кандидати чијшто култ би можел да го инкорпорира овој предмет како ритуален реквизит и иконографски мотив. Првиот е секако Дионис (и останатите митски ликови од неговата свита), за кого во претходната глава видовме дека бил евидентно еден од најпочитуваните богови во езерскиот регион. Втората опција би била некаков „ковачки култ“, поврзан со Хефест или некое сродно божество, чие почитување во езерскиот регион може да се претпостави индиректно - од една страна поради значајната улога на металургијата во локалната економија, а од друга страна поради важноста на благородните метали во погребните обичаи на локалното население (за што подетално ќе стане збор натаму).

Третата, а можеби и најдиректна релација, се наметнува во однос на некаква божица од типот „Голема Мајка“, која истовремено има способност да го создава и да го уништува животот. На тоа упатува плочката од Претор со претстава на Ма Кападокиска, која во подигнатата десна рака држи двојна секира (T.CLXXV: 1). Нејзиниот карактер на женско божество во улога на покровителка на војната ги одразува и двете комплементарни обележја посочени погоре (способност за раѓање и за одземање живот). Иако се работи за подоцнежен наод од римско време, постоењето на нејзини пандани во пораните периоди може да се претпостави врз основа на две согледувања. Првото е дека слични божици со лабрис се посведочени во поширокиот простор на Источниот Медитеран уште од бронзеното време (T.CLXXV: 3 - 6). Вториот индикативен факт е постоењето во културата на езерскиот регион и воопшто на Балканскиот Полуостров на некаков женски митски лик кој господари со кучиња (со хтонски предзнак), исто како и Ма Кападокиска, и тоа уште во архајско и ранеоантичко време (види подетално во четвртата глава на овој труд).

3.4. Македонски бронзи

Во текот на полното железно време (8 - 6 век пр. н. е.), на територијата на Средниот Балкан се произведувале повеќе форми на минијатурни предмети од бронза, коишто во науката вообичаено се познати како „македонски бронзи“ (поради нивното откривање во најголем број на територијата на регионот Македонија). Речиси е сигурно дека нивното примарно значење и функција било симболичко, и тоа пред сè насочено кон сферите на религијата и духовната култура. Најстудиозниот приказ на оваа група предмети, проследен со обемен илустративен материјал и детални иконографски и семиотички анализи, е претставен во монографијата „Македонските бронзи“ на Н. Чаусидис од 2017 година.¹⁷¹¹

Во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион се откриени бројни примероци на „македонски бронзи“, од кои дел истовремено покажуваат и специфични регионални обележја, поради што од страна на истражувачите е предложено и нивно

¹⁷¹¹ Чаусидис 2017.

категоризирање во засебна „западна“ подгрупа.¹⁷¹² Во неколку наврати, тие веќе беа предмет на дискусија во овој труд. Во втората глава ги споменавме како индикатори на развиената металуршка дејност во езерскиот регион. Во третата, пак, ги споменавме во контекст на симболичкото перципирање на барските птици, поради тоа што во оваа група предмети се застапени минијатурни приврзаци во облик на овој вид птици или пак на предметите во форма на минијатурни сатчиња се моделирани додатоци кои асоцираат на посочените животни. Вакви предмети се откриени во железнодобните погребувања кај Куч-и-Зи (Т.ХI: 2), Шуец (Т.ХI: 3) и Плаошник - Охрид (Т.ХI: 4 - 6).¹⁷¹³ Во истата глава се осврнавме и на предметите во облик на „крстообразни тркала“, истакнувајќи ја бронзената „пафта“ од Гробот 122 во Куч-и-Зи (Т.ХХV: 3).¹⁷¹⁴ Во следната, четврта, глава ги разгледавме минијатурните сатчиња како едни од најпарадигматичните претставници на „македонските бронзи“, и тоа главно во контекст на нивното толкување како стилизирани претстави на некаква макрокосмичка божица со птичји (и можеби змиски) обележја (Т.ЛVIII: 3, 4). Неколку примероци на вакви сатчиња се откриени во гробен контекст во Куч-и-Зи, Шуец и Охрид.¹⁷¹⁵ Конечно, во петтата глава, посветивме големо внимание на таканаречените „гроздовидни приврзаци“, застапени со пет парадигматични примероци и уште два на нив слични предмети - сите откриени во контекст на тумуларната некропола кај Куч-и-Зи (Т.ХCV: 3; Т.ХCVI: 1 - 5).¹⁷¹⁶

Впечатливо е што сите посочени примероци се откриени во погребен контекст. Всушност, истото важи и за мноштвото „македонски бронзи“ откриени на територијата каде што се претпоставува дека тие изворно се произведувале (т. е. поширокиот регион на Македонија). Овој факт имплицира дека веројатно имале некакво религиско значење или магиска функција кога станува збор за посмртната судбина на покојниците во чии гробови биле депонирани. Впрочем, тоа го навестивме и во нашите претходни осврнувањакон овие предмети.

Поради својата природа да егзистираат во трите космички зони - водата, земјата и небото, заклучивме дека барските птици претставуваат парадигматични зооморфни симболи на медијацијата. Приложувањето на нивни претстави во гробовите (Т.ХI: 2 - 6) можеби се состоело во верувањето дека тие ќе ја помогнат небеската апотеоза на умрените души. Од друга страна, во годишните преселби на птиците може да се препознае концептот на цикличното време, што во есхатолошка смисла се манифестира како „круг на животот“ кој опфаќа раѓање, смрт и повторно раѓање. Притоа, комбинацијата на „небеското“ и „цикличното“ ги поврзува птиците со соларниот симболизам.¹⁷¹⁷

¹⁷¹² Митревски 2013, 228, 229; Митревски 2021a, 159, 177, Сл.95; Митревски 2021b; Чаусидис 2017, 30.

¹⁷¹³ Од Куч-и-Зи: Andrea 1976b, Tab. XV: 8-13. Од Шуец: Andrea 2009, Tab. V: 63. Од Плаошник-Охрид: Кузман и Димитрова 2010, 37; Митревски 2021b, 90, 102 (Сл. 8).

¹⁷¹⁴ Andrea 1976b, 179, 195, 229 (Tab. XIV: V 122 - 3).

¹⁷¹⁵ Од Куч-и-Зи: Andrea 1976b, 190, 207, Tab. XIV: gjetje jashte varreve - 8, Tab. XVI: 6; од Шуец: Andrea 2009, 259, 260, Tab. V: 63; од Охрид: Кузман и Димитрова 2010, 36, 37; Митревски 2013, 247 (сл. 92: 2, 3); Митревски 2021a, 159 (сл. 95), 177; Митревски 2021b, 90, 102 (сл. 8); Чаусидис 2017, 27 (A14: 4), 30, 40 (A21: 1, 2), 129, 130.

¹⁷¹⁶ Lera 1971, 178 (Fig. 1); Andrea 1976b.

¹⁷¹⁷ Подетално за овие значења: Чаусидис 2017, 67-70.

Поставувањето на крстообразното тркало врз абдоменот на покојничката од Гробот 122 во Куч-и-Зи (Т.ХХV: 3), веројатно носело слично циклично значење - поврзувајќи го симболот на тркалото со природните циклуси кај жената. Притоа, акцентот веројатно бил ставен на матката како „чудесниот орган кој го обезбедува, т. е. реализира „кругот на животот““. ¹⁷¹⁸

Комбинацијата на претходните симболички компоненти може да се препознае во случајот на минијатурните сатчиња со птичји протоми. Притоа, самиот сад би се третираше како симболички супститут на женската утроба. Како што споменавме, согледани во целина, овие предмети веројатно алудирале на некаква макрокосмичка божица со птичји и змиски обележја (Т.ЛVІІІ: 3, 4) - како соодветна верзија на архетипската слика за „Големата Мајка“ која го врши препородувањето на покојниците. ¹⁷¹⁹ Во внатрешноста на сатчињата веројатно била внесувана некаква содржина т. е. супстанца, која требало да ја стимулира посакуваната задгробна судбина. ¹⁷²⁰ Би можело да се работи за некакво ароматично масло, како во случајот со претходно анализираните садови со мали димензии кои биле приложувани во архајските и раноантичките погребувања. Од друга страна, можеби се работело за некаков „свет пијалак“ кој требало да ја обезбеди бесмртноста на човековата душа, и тоа сфатен како животворна вода или млеко на Мајката-Божица. ¹⁷²¹ Предложена е и уште една опција според која во сатчињата била внесувана цврста супстанца со психоактивно дејство - седативно или поинакво (изведено од афион или канабис), која ја изменувала состојбата на духот и го овозможувала преминувањето на спиритуалните граници (повеќе за ова во следната глава). ¹⁷²²

Додека минијатурните сатчиња ја претставувале женската компонента во потрагата по бесмртноста, комплементарниот машки принцип се препознава во „гроzdовидните приврзоци“ и нивната фалусовидна симболика (Т.ХСV: 3; Т.ХСVІ: 1 - 5). Како што видовме, на нивниот врв неретко се наоѓа згрчена машка фигура со акцентиран фалус, како манифестација на архетипската слика за „Итифаличкиот бог“. Поставувањето на овие предмети во пределот на појасот, колковите и бедрата на покојниците (и тоа, се чини, само кај оние од женски пол), веројатно требало да стимулира некаква плодносна хиерогамија како предуслов за повторното раѓање. Истовремено, разгранетиот стожер на „гроzdовидните приврзоци“ асоцира на Космичката оска, или уште посспецифично - на Космичкото дрво, со помош на кое се изведува „патувањето меѓу световите“. Притоа, антропоморфниот лик на нивниот врв би го претставувал богот-медијатор, психопомп, кој ги води душите на умрените до другиот свет. Тоа го остварува благодарение на неговото мистично знаење за таквиот пат, затоа што и самиот тој е „богот кој умира и повторно се раѓа“, потенцијално сфатен и како „првиот мртовец“ на светот. ¹⁷²³

¹⁷¹⁸ Чаусидис 2017, 627-631.

¹⁷¹⁹ Чаусидис 2017, 74-130.

¹⁷²⁰ Чаусидис 2017, 131-143.

¹⁷²¹ Чаусидис 2017, 381-444.

¹⁷²² Чаусидис 2017, 57-63.

¹⁷²³ Чаусидис 2017, 167-271.

За крај, не треба да се изостави функцијата на „македонските бронзи“ да произведуваат звук, главно преку меѓусебно удирање, кога се нишаат закачени заедно на облеката и телото. Тие истовремено можеле да се комбинираат во сложени ритуални гарнитурни наменети за нишање при разни церемонии, вклучувајќи ги тука и погребите. Во таков контекст, нивното свечкање и клопотарење се јавува како аудитивен симбол на животот - спротивен на немата тишина на смртта. Дури и самиот антропоморфен лик на „гроздовидните приврзаци“ покажува одредени релации со митските музичари и поети.¹⁷²⁴

3.5. Килибарни мониста и стаклени мониста

Накиот претставува една од најзастапените категории на гробни прилози во археологијата и тоа на глобално ниво, вклучувајќи ги и пронајдоците на локалитетите од I милениум пр. н. е во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион. Нема сомнежи дека и во овој дел на Балканот, накиот не бил ограничен само на погребната сфера, туку активно носен и во текот на животот - често од естетски или социолошки, но неретко и од помистични магиско-религиски причини. Кај некои категории накиот, поради материјалот на изработка и иконографијата, нивното магиско-религиско значење се пренесувало и во „задгробниот свет“ - преку депонирање во гробовите. Секако, не треба да се исклучи можноста дека некои форми на накиот биле изработувани наменски со токму таква цел.

Во следните неколку пасуси, нашето внимание ќе го насочиме кон два материјали користени за изработка на накиот - килибарот и стаклото, коишто биле увезувани и во нашиот езерски регион. Од нив биле моделирани мониста со кои потоа, преку нанижување на конец или жица, се изработувале различни типови накиот - пред сè ѓердани, а можеби и белегии, бројаници, амајлии и слично. Сосема е веројатно дека тие биле носени и во текот на животот, иако најголемиот број нам познати примероци потекнуваат од гробни контексти, поради што и ги разгледуваме во оваа глава. Притоа, ќе се обидеме да понудиме некакво магиско-религиско и симболичко толкување кое би можело да го оправда нивното депонирање во гробовите, покрај другите социоекономски симболички импликации кои можеби тие ги имале (како увезен материјал и индикатор на личното материјално богатство на индивидуата).

3.5.1. Килибар

Килибарот претставува фосилизирана растителна смола, најчесто со жолтеникава или црвеникаво-кафена боја (иако во таа смисла постои и поголема разновидност). Во предисториска Европа, тој главно се експлоатирал во регионот околу Балтичкото Море, а оттаму, преку разни трговски патишта, се пренесувал до сите краишта на континентот. Трговијата со килибар особено се засилила со настапувањето на бронзеното време, кога веројатно биле воспоставени и таканаречените „Патишта на килибарот“ помеѓу северните и јужните брегови на Европа. На тој начин, тој во поголеми количини почнал да се пренесува до басенот на Јадранското Море, а оттаму

¹⁷²⁴ Чаусидис 2017, 143-152, 229-231, 269-271.

да се пробива на запад и на исток - во внатрешноста на Апенинскиот Полуостров и Балканскиот Полуостров.¹⁷²⁵

Најраните наоди на килибар во езерскиот регион потекнуваат од доцното бронзено време, конкретно од тумуларната некропола кај Барч, и тоа пред сè од женски гробови.¹⁷²⁶ Во рамки на истиот период, килибарни зрна се откриени и во соседниот Колоњски Регион во Северен Епир (денешна Јужна Албанија), поточно во тумуларните некрополи кај Луарас и Рехово (исто така во женски гробови).¹⁷²⁷ Веројатно се работело за ширење на овој увозен материјал паралелно со други културни импулси од микенскиот свет, за време на формирањето во езерскиот регион на т.н. „Деволска културна група“ (по течението на реката Девол). Со падот на Микена, се чини дека замира и увозот на килибар во Северен Епир и езерскиот регион.

Врз основа на досегашните истражувања во југозападните делови на денешна Албанија (Маличко, Корчанско, Колоња), се наметнува заклучок дека со раното железно време настапил хијатус во увозот на килибарен материјал. Новиот импулс на таков увоз доаѓа со полното железно време, а особено се засилува во доцното железно време, односно архајскиот период. Килибарни наоди од железното време се откриени повторно во Барч, но исто така и во вториот тумул кај Куч-и-Зи датиран во доцното железно време (T.CLXXX: 2).¹⁷²⁸ Токму од доцното железно време т. е. архајскиот период потекнуваат најбројните и најбогати наоди на килибар во езерскиот регион, и тоа од некрополата кај Требениште и од гробовите кај Горна Порта во Охрид.¹⁷²⁹ Во Требениште, килибар е откриен во речиси сите „богати“ гробови (T.CLXXX: 1 - килибарни зрна од Гроб IX), како и во дел од таканаречените „сиромашни“ гробови. Најголемиот број од парчињата се аморфни и полигонални, додека помал број се обработени во облик на розета, цилиндар или како минијатурни сатчиња (од типот „кожна торбичка за вино“).¹⁷³⁰

На југ во Колоња, килибарни предмети се откриени во железнодобната тумуларна некропола кај Рехово, но и во рамната, веќе архајска, некропола кај Борово - од каде потекнуваат и најголемиот број килибарни наоди.¹⁷³¹ Значајни примероци на килибар се исто така откриени во источното соседство на езерскиот регион, во Пелагонија, поточно на архајските локалитети во близина на Беранци.¹⁷³² Сепак, мора да се напомене, дека количеството на откриен килибар во регионите на Северен Епир, Дасаретија и Пелагонија е значително помало отколку во Илирија (северна Албанија, Косово, Црна Гора и Босна). Всушност, наодите од езерскиот регион и неговото непосредно соседство покажуваат поблиски релации со наодите на исток - во Централна Македонија. Иако се чини дека двете килибарни групи водат исто потекло од јужноиталските работилници, тие веројатно продирале по различни патишта - од една страна по „дубровничкиот“ и „скадарско-призренскиот“ пат во Илирија, а од друга

¹⁷²⁵ Опширно на оваа тема: Палавестра и Крстић 2006.

¹⁷²⁶ Andrea 1974, 404; Kurti 2012; Bejko 2016, 79.

¹⁷²⁷ Kurti 2012; Bejko 2016, 80.

¹⁷²⁸ Andrea 1977; Kurti 2012.

¹⁷²⁹ Palavestra 2018; Kuzman 2018.

¹⁷³⁰ Palavestra 2018.

¹⁷³¹ Aliu 1994; Kurti 2012.

¹⁷³² Микулчић 1966а.

страна по „кандавскиот“ пат (т. е. подоцнежната Виа Игнација) во Македонија. Меѓутоа, не би требало да се исклучат ни меѓусебните врски и трговската размена помеѓу двете посочени културни средини, и тоа пред сè по долините на реките Дрим и Вардар. Значајно е да се истакне дека во архајскиот период килибарни предмети се откриваат во гробови на индивидуи од обата пола, иако се чини дека опстојува тенденцијата тие да бидат нешто почести во женските погребувања.¹⁷³³

Веќе со преминот кон раните историски периоди, односно класичниот и хеленистичкиот период, трговијата со килибар значително опаѓа, а повторно ќе се активира со поголем интензитет нешто подоцна, во римско време. При такви културно-историски услови, во археолошката литература се забележуваат одредени контрадикторности кога станува збор за присуството на килибар во материјалната култура на раноантичките заедници во езерскиот регион. Имено, кај одредени автори можат да се сретнат ретки референци за килибарни наоди од ова време (како додаток кој се вметнувал во златен накит), но кај други автори, во однос на сосема истите предмети, наводниот „килибар“ се опишува како карнеол или стакло. Веројатно се работи за погрешно препознавање или забуна и најчесто мешање на килибарот со силициумскиот карнеол кој, поради примесите на железен оксид, има слична црвеникаво-кафена боја како него.¹⁷³⁴

Митската и магиска симболика на килибарот

Меѓу архаичните заедници во Источна и Југоисточна Европа, килибарот имал нагласен соларен симболизам, односно бил сметан за материјал кој во себе има концентрирано дел од сончевата енергија.¹⁷³⁵ Во самиот балтички регион, каде што воглавно се експлоатирале предисторискиот и античкиот килибар, истражувачите имаат забележано летонски народни песни кои споменуваат некаква митска планина изградена од килибар. Зад неа се раѓало Сонцето, истовремено претставувајќи го престојувалиштето на боговите, рајот и земјата на мртвите. Според една легенда, килибарните зрна настанале тогаш кога врховниот бог-громовник Перкунас го разрушил својот килибарен дворец, и тоа во состојба на гнев поради тоа што неговата ќерка и божица на морето Јурата довела смртник во нивниот свет. Можеби затоа, старите Летонци ги изработувале своите килибарни амајлии во облик на секира - оружјето на Громовникот и симбол на молњата. Исто така, како дел од народната носија на летонските жени се забележани апликации изработени од килибар и декорирани со соларни симболи. Кај Словените, како соседи на балтичките народи,

¹⁷³³ Палавестра и Крстић 2006, 50-68; Kurti 2012.

¹⁷³⁴ Во однос на еден златен ѓердан од Гроб 141 во Дебој-Охрид (3 век пр. н. е.) се наведуваат додатоци од „килибар“ (Арџанлиев 2013, 68), односно „карнеол“ (Битракова-Грозданова 1987, 65; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, кат. бр. XV; Кузман и Почуча Кузман 2014, 215 (кат.бр. 295)). Во однос на едни исти примероци на златни обетки со црнечки глави, од локалитетите Дебој, Требенишко Кале и Црвејнца (од хеленистичкиот период), се зборува за додатоци од „јантар“, „стаклена паста“ или „карнеол“, притоа укажувајќи на аналогии со „јантарот“ од источнојадранските локалитети (Битракова-Грозданова 1987, 71-73; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 14-16; Битракова-Грозданова 2017, 114, 115). Меѓутоа, во најскорешниот и најдетален каталогски преглед на златниот накит од Охридскиот Регион, кај овие обетки се посочува присуството на „стаклена паста“ и „карнеол“, но не и на „јантар“ или „килибар“ (Кузман и Почуча Кузман 2014).

¹⁷³⁵ Опширно за митскиот и магискиот симболизам на килибарот: Палавестра и Крстић 2006, 20-29.

килибарот бил сметан за „сончев камен“, проследен со верување дека штити од зло и болести - и тоа пред сè од жолтица и болести на грлото.¹⁷³⁶

Во древногрчкиот јазик, килибарот бил нарекуван „електрон“, истовремено означувајќи ја природната легура на злато и сребро која има слична жолтеникава боја како некои видови килибар.¹⁷³⁷ Уште во античко време биле забележани електростатичките својства на килибарот, поттикнувајќи го филозофот Талес Милетски (6 век пр. н. е.), а потоа и Аристотел (4 век пр. н. е.), тоа да го земат како аргумент во нивната теорија за хилозоизам - дека сета материја е жива и анимирана.¹⁷³⁸ Римскиот проучувач на природата Плиниј Постариот (1 век н. е.) посветил најмногу внимание на претпоставените лековити својства на килибарот, наведувајќи дека тој најмногу се користел за болести на грлото, но исто така можел да помогне и во случаи на нервни заболувања и болести на уринарниот тракт. Притоа, килибарот можел да се носи како амајлија или да се консумира издробен и растворен во течност.¹⁷³⁹

Надоврзувајќи се на претходните верувања за соларниот карактер на килибарот, треба да се истакне и античкиот медитерански мит за неговото настанување кој во најцелосна форма ни го пренесува Овидиј. Според оваа легенда, сончевиот бог Хелиос имал син по име Фаетон кој побарал од својот татко дозвола да ја управува неговата кочија во текот на еден ден. Откако овој прифатил, Фаетон се покажал како лош управувач - де летал превисоко и ги разгоруval свездите де летал прениско и предизвикувал пожари и пустош на земјата. Гледајќи што се случува, громовникот Севс го удрил со својата молња и овој паднал во реката Еридан - каде што се удавил. Неговото тело го пронашле и погребале хесперидските нимфи, додека мајка му Климена и сестра му Хелијада започнале неутешно да тагуваат. Тие биле толку обземени од жалост, што боговите решиле да ги преобразат во тополи крај брегот на Еридан, при што нивните солзи се претвориле во она што ни е познато како килибар. Реката ги носела нивните килибарни солзи до разни краишта, за на крајот - римските невести од нив да ги изработуваат своите свадбени ѓердани.¹⁷⁴⁰

Поради недостатокот на пишани извори, можеме само да претпоставиме дека слични верувања за митскиот и магиски симболизам на килибарот биле застапени и меѓу народите на Средниот Балкан, вклучувајќи го тука и нашиот езерски регион.

3.5.2. Стаклени мониста

Стаклените мониста започнуваат масовно да се произведуваат на Блискиот Исток уште во 2 милениум пр. н. е. Најраните наоди на стаклени мониста во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион потекнуваат од доцното бронзено време, согласно пронајдоците во женски гробови од Тумулот 1 кај Барч, и тоа најверојатно како увезени предмети заедно со друг микенски импорт.¹⁷⁴¹ Во текот на полното железно време,

¹⁷³⁶ Палавестра и Крстић 2006, 26.

¹⁷³⁷ Палавестра и Крстић 2006, 21.

¹⁷³⁸ Палавестра и Крстић 2006, 25.

¹⁷³⁹ Палавестра и Крстић 2006, 26-28.

¹⁷⁴⁰ Овидиј, *Метаморфози*, II. 152-340 (според: Палавестра и Крстић 2006, 22).

¹⁷⁴¹ Andrea 1974, 404; Bejko 2016, 79.

откриени се по едно стаклено монисто во гробовите 38, 45, 122 и 124 од Тумулот 1 кај Куч-и-Зи (8 - 7 век пр. н. е.).¹⁷⁴²

Распространетоста на стаклени мониста и воопшто стаклени производи во езерскиот регион се интензивира во доцното железно време, односно архајскиот период, а продолжува натаму и во текот на целата антика. Причината за тоа веројатно треба да се бара во воспоставувањето на широка и испреплетена комуникациска мрежа помеѓу медитеранските земји, благодарение на која се пренесувале готови стаклени производи, но и самата технологија на топење и моделирање стакло. Во тоа, претпоставуваме, важна улога имале вештите занаетчи и трговци од Феникија и феникиските колонии во Источниот и Западниот Медитеран кои, впрочем, биле нашироко познати по своите стаклени производи.

За нас, во контекст на симболите на смртта, од особено значење се полихромните стаклени мониста со претстава на мултиплицирани стилизирани очи, коишто се јавуваат во Египет уште во 2 милениум пр. н. е.,¹⁷⁴³ додека на територијата на Балканот и во Македонија стануваат нашироко распространети помеѓу 6 и 4 век пр. н. е. (најчесто, но не и секогаш, поврзани со женски погребувања).¹⁷⁴⁴ Вообичаено се работи за сферични предмети со мали димензии во доминантно сина до црна боја, врз чија површина се изведени повеќе кружни мотиви во бела или жолтеникава боја, така што асоцираат на очни зеници (T.CLXXX: 3, 4). Такви мониста, во езерскиот регион се откриени во Тумулот 2 кај Куч-и-Зи, во архајските некрополи кај Требениште и Радолишта, како и на островот Голем Град во Преспанското Езеро.¹⁷⁴⁵

Според контекстот на пронаоѓање, треба да се истакне случајот со гробот број 1 при Тумулот 2 во Куч-и-Зи (6 - 5 век пр. н. е.). Имено, покрај останатите примероци на вообичаен бронзен накит (конусни обетки, белегии, алки, прстени и една фрагментирана игла), во гробот бил откриен и збир од 72 мониста, и тоа: 42 биконични стаклени мониста во зелена и жолта боја, 15 стаклени мониста во црна боја со стилизирани очи во бела боја; 12 аморфни килибарни зрна, 2 цилиндрични мониста од рог, како и 1 златно монисто со сферичен облик и вертикални канелури. Сите биле пронајдени во пределот на рамената на претпоставената покојничка, алудирајќи дека биле нанижани на конец за да формираат ѓердан (T.CLXXX: 2).¹⁷⁴⁶

Иако мноштвото вакви мониста потекнуваат од погребен контекст, на нивното носење и во секојдневниот живот укажува еден наод од Голем Град. Таму, покрај горениот примерок од раноатничката некропола (5 - 4 век пр. н. е., веројатно од растурена кремација), откриено е уште едно монисто и тоа во гарежот покрај хеленистичката кука број 2 (веројатно запалена кон крајот на 2 век пр. н. е.).¹⁷⁴⁷ Доколку се прифати дека вториов примерок бил контекстуално поврзан со посочената

¹⁷⁴² Andrea 1976b.

¹⁷⁴³ Eisen 1916.

¹⁷⁴⁴ Примери од Синдос кај Солун: Δεσποίνη 2016c, 140-142; од Седес кај Солун: Γυναικάδου & Χατζηνικόλαου 2002; од Архонтико кај Пела: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 311, 356; од Дрен-Дељан кај Дупница: Mihaylov & Tzankova 2022; од повеќе локалитети во Пелагонија: Микулчић 1966a.

¹⁷⁴⁵ Куч-и-Зи: Andrea 1977; Требениште: Chacheva & Vasileva 2018; Радолишта: Кузман 1988; Голем Град: Битракова-Грозданова 2011, 172, 173.

¹⁷⁴⁶ Andrea 1977, 129, 137, 138, 148 (Tab. I: V.1), 154 (Tab. VII: 1).

¹⁷⁴⁷ Битракова-Грозданова 2011, 172, 173; Битракова-Грозданова 2015, 77, 78.

градба, тогаш би се работело за најдоцнежното најдено такво монисто досега во езерскиот регион.

Митската и магиска симболика на стаклените мониста со стилизирани очи

Во археолошката наука постои генерален консензус дека ваквите стаклени мониста со стилизирани очи биле депонирани во гробовите поради апотропејска намена, односно со цел да му обезбедат магиска заштита на покојникот.¹⁷⁴⁸ Надоврзувајќи се на таквото значење, сметаме дека тие треба да се разгледуваат во контекст на архетипскиот културен феномен познат како „урокливите очи“.

- Урокливи очи

„Злото око е можеби најраспространетиот комплексен систем на верувања во светот и во историјата, но сепак, за секој кој не е дел од културата на Злото око, тоа претставува енигма.“¹⁷⁴⁹

Феноменот на „урокливите очи“ (или „злите очи“), според Џ. Х. Елиот, може најпросто да се дефинира како *„верување дека одредени поединци (луѓе, богови, демони, животни и митолошки фигури) поседуваат такво око чиј што моќен поглед може да му наштети или да уништи кој било предмет, жив или нежив, врз кој паѓа.“* Притоа, мора да се нагласи дека, според ваквите верувања, урокливите очи можат да дејствуваат по волја, но и без волја на нивните поседувачи. Тие се способни да го *„повредат, ослабнат или уништат здравјето и животот, средствата за одржување на животот и егзистенцијата, семејната чест, како и личната благосостојба на нивните несреќни жртви. Се верува дека погледот на Злото око им штети на доилките и нивните бебиња, мајчиното млеко, овошните дрвја, посевите по полињата, животните кои даваат млеко и спермата на мажите“* - објаснува Елиот. Најподложни на напад од урокливите очи се децата, убавите и успешните луѓе, како и оние работи што се најценети и најсуштински за опстанокот: *„колку е предметот попривлечен, поубав, расцут и извонреден, толку е поголема веројатноста за напад од Злото око“.*¹⁷⁵⁰ Покрај митските, магиски и религиски аспекти на урокливите очи, се претпоставува дека верувањата поврзани со нив имаат и несвесни социолошки импликации. Имено, одредени психолошки истражувања укажуваат на тоа дека верувањето во „уроклив поглед“ го ограничува надменото однесување кај најуспешните членови на заедницата, т. е. ја поттикнува нивната подготвеност за помагање на оние „понесреќните“ од нив, и тоа поради страв од зависта на вториве - сфатена како емоција која го предизвикува негативното дејство на „урокливите очи“.¹⁷⁵¹

Со цел спротивставување на урокливиот поглед, во разните култури биле создавани и користени различни магиски средства - визуелни, вербални, дејствени или

¹⁷⁴⁸ Γυναιάδου & Χατζηνικόλαου 2002, 70; Битракова-Грозданова 2015, 78; Δεσποίνη 2016с, 140.

¹⁷⁴⁹ Gravel P. B., *The Malevolent Eye: An Essay on the Evil Eye, Fertility and the Concept of Mana* [American University Studies, Series 11. Anthropology and Sociology 64], New York: Lang, 1995, 3 (според: Elliott 2015, 22).

¹⁷⁵⁰ Elliott 2015, 22, 23.

¹⁷⁵¹ van de Ven & Zeelenberg & Pieters 2010.

звучни.¹⁷⁵² На првата категорија веројатно припаѓале и стаклените мониста со стилизирани очи коишто се тема на ова поглавје. Во нивниот изворен древноегипетски контекст, тие можеби се асоцирале со заштитничкото влијание на окото на богот Хорус (кое фигурирало и како засебен симбол - *wedjat/udjat*) (T.CLXXXI: 4). Меѓутоа, во следните векови и милениуми, тие биле општоприфатени ширум Медитеранот како средство против „уроковите очи“, дотолку што се претпоставува дека претставуваат претходници на сините стаклени очи (арапски: *نَظَر/nazar*= „вид/поглед“; грчки: *μάτι/máti* = „око“) кои до денес се користат како популарни амајлии и талисмани во медитеранските и блискоисточните култури (T.CLXXXI: 11).¹⁷⁵³

За нас е особено интересно, од дијахрониски аспект, што слични традиции поврзани со „уроковите очи“ се посведочени и во етнографските записи од раниот 20 век кои се однесуваат на заедниците од горниот тек на реката Бистрица (т. е. околината на градот Костур) - во непосредното југоисточно соседство на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион.¹⁷⁵⁴ Меѓу разните амајлии и талисмани, М. М. Харди го забележува и носењето мониста, иако не дава подетален опис за нивниот изглед. Меѓутоа, во еден случај, таа наведува пример со дете од селото Богатско коешто носело ѓердан составен од наизменични сини, бели и сребрени мониста (кои наводно самите по себе немале заштитничко значење), на кои дополнително во интервали биле обесувани неколку очигледни магиско-апотропејски и религиски симболи: „*канџа на мршојадец поставена во сребро, грубо обликувано монисто од лапис лазули, мало пакетче стипса, слика на Свети Стилијан, крст и пакетче со полжав во лушпа од орев*“. Неколку постари браќа и сестри на детето веќе починале, па овој магиски ѓердан требало да стави крај на низата смртни случаи во семејството.¹⁷⁵⁵

- Асоцијации со митски ликови

Дека кружните мотиви на посочените стаклени мониста означуваат очи, а не нешто друго, укажува еден друг тип на полихромни стаклени мониста т. е. приврзоци со цилиндричен или овоиден облик. На нив е транспарентно прикажан човечки лик со назначени коса, брада, уста, нос и секако - очи, коишто по облик и боја се исти на претходните. Вакви предмети се откриени ширум Медитеранот и Европа, вклучувајќи го тука и Балканскиот Полуостров (од јадранскиот до црноморскиот брег, од Дунавската Долина до егејските острови). Нивното потекло вообичаено се бара во феникиските работилници низ Медитеранот (пред сè оние во Северна Африка) или пак во Црноморскиот Регион (поради големиот број таму откриени примероци). Овие предмети во најголем број се датираат помеѓу 6 век пр. н. е. и 1 век н. е.¹⁷⁵⁶

За нас е интересно што во некои случаи, прикажаниот лик е мултиплициран, најчесто тројно, што ја наметнува можноста дека овие мониста прикажувале некаков триглав митски лик или митски лик со три лица (кој според досегашните

¹⁷⁵² Elliott 2015; Elliott 2016a; Elliott 2016b; Elliott 2017.

¹⁷⁵³ Elliott 2015, 161, 162; Elliott 2016a, 231-237.

¹⁷⁵⁴ Hardie 1923.

¹⁷⁵⁵ Hardie 1923, 162.

¹⁷⁵⁶ Детално за овој тип мониста: Seefried 1982. Дополнителна литература за нивното присуство на Балканот: Stipčević 1981, 135, 135; Balen-Letunić 1990; Popović 2007; Čelhar & Kukoč 2014; Чаусидис 2017, 544; Mladenović & Jovičić 2023.

интерпретации има сеприсутен поглед и владее со вселената).¹⁷⁵⁷ Полихромните стаклени мониста со три лица, најчесто се откриваат во северните предели на Балканот, односно североисточното крајбрежје на Јадранското Море (T.CLXXXI: 1, 2), долината на реката Дунав и северозападното крајбрежје на Црното Море. Географски најблискиот ваков наод до нашиот езерски регион е стакленото монисто од Кале-Кршевица во денешна Јужна Србија (веројатно град основан од пајонските Агријани) (T.CLXXXI: 3). Истражувачот на локалитетот, П. Поповиќ, го поврзува наодот со наводно келтско присуство во 2 - 1 век пр. н. е.¹⁷⁵⁸ Цилиндрични мониста со стилизирани очи, но без други јасно назначени антропоморфни белези, се откриени и во некрополата кај Седес во близина на Солун (датирани во 5 век пр. н. е).¹⁷⁵⁹ Со оглед на тоа што претходно претставените сферични мониста вообичаено имаат стилизирани очи во парен број (четири, шест или осум), може да се претпостави дека и тие требало да алудираат на некаков митски лик со повеќе лица или глави (две, три или четири).

На Блискиот Исток, каде што согласно досегашни сознанија биле произведени прототиповите на ваквите мониста, се забележани повеќе митски ликови со повеќе лица или глави. Во древната египетска култура тоа е богот Банебцедет, прикажуван со четири овнешки глави, првично сфатен како душата на Озирис, а потоа како споената душа на Ра, Шу, Геб и Озирис (односно првите четири богови што владееле со Египет).¹⁷⁶⁰ Тука треба секако да го споменеме и Хорус, поради симболичката важност на неговото магиски моќно око (T.CLXXXI: 4). Неговата потенцијална многуликост се манифестира преку четири синови - Имсети, Хапи, Дуамутеф и Кебехсенуеф, сфатени како заштитници на смртниците во задгробниот свет. Тие се идентификувале со четирите страни на светот, но исто така и со четири витални органи на човекот: црниот дроб, белите дробови, желудникот и цревата (кои се ваделе од телото при мумификацијата и се чувале во садови со ликовите на соодветните четири божества).¹⁷⁶¹ Окоето на Хорус (прикажано како лево око, изедначено со Месечината) е слично на окоето на сончевиот бог Ра (десно око) кој, патем, важи за најголемиот непријател на хтонската змија Апофис/Апеп - поседувачот на парадигматичните урокливи очи во египетската митологија.¹⁷⁶²

Во Канаан се откриени фигурини на митски ликови со повеќе лица, дел од кои би можеле да се идентификуваат со небескиот бог Баал (T.CLXXXI: 5).¹⁷⁶³ Во месопотамските традиции, како дволик се прикажувал Исимуд/Усуму, гласникот на водниот бог Енки/Еа, а потенцијална дволикост се препознава и во случајот на асирскиот соларен бог Асур (за кого во некои текстови се наведува дека имал четири уши и четири очи).¹⁷⁶⁴ Повеќеглави митски ликови и митски ликови со повеќе лица се застапени и во старите ирански култури на бронзениот, железниот и античкиот период.

¹⁷⁵⁷ Stipčević 1981, 135, 135; Чаусидис 2017, 544.

¹⁷⁵⁸ Поповиќ 2007.

¹⁷⁵⁹ Γυντιάδου & Χατζηνικολάου 2002.

¹⁷⁶⁰ Pinch 2002, 114, 115; Wilkinson 2003, 192, 193.

¹⁷⁶¹ Pinch 2002, 204, 205; Wilkinson 2003, 88, 89.

¹⁷⁶² Детално за урокливите очи во египетската култура: Elliott 2015. Конкретно за урокливите очи на Апофис: Borghouts 1973.

¹⁷⁶³ Chausidis 2022, 482. Фото од повеќелика фигурина идентификувана со Баал: Wilkinson 2003, 101.

¹⁷⁶⁴ Chausidis 2022, 480-482.

Во нашиов контекст е особено интересен ликот на светлоносниот и праведлив бог Митра, кој според текстовите на Авеста имал „илјада уши и десет илјади очи“.¹⁷⁶⁵

Според посочената многуокоост, Митра може да се спореди со Аргос Паноптес од древногрчката митологија, којшто се прикажувал со две лица и мноштво очи раштркани врз неговото тело (T.CLXXXI: 6). Согласно неговата дволикост, тој е споредлив со богот на студените северни ветрови Бореас.¹⁷⁶⁶ Од друга страна, според епитетот *Panoptes/Πανόπτης* („Оној кој гледа сè“), тој се доближува до врховниот небески бог Севс кој исто така бил ословуван со посочениот епитет, но и со епитетот *Eroptes/Ερόπτης* („Набљудувачот“). Интересно е што во градот Аргос постоела култна слика на Севс со три очи.¹⁷⁶⁷ Во овие компарации треба да го вклучиме и ликот на светлоносниот Аполон, кој бил опишуван со четири раце („Tetracheir“) во Лаконија, односно со четири уши („Tetraōtos“) во Спарта.¹⁷⁶⁸ Во оваа насока се особено индикативни монетите на градот Истрос, лоциран кај устието на Дунав во Црното Море (ковани во 5 и 4 век пр. н. е.). На нивниот аверс вообичаено биле прикажувани две споени младешки машки глави, од кои едната е превртена наопаку. Прикажаните ликови, според неколку интерпретации, се идентификуваат со Диоскурите, Аполон, Аполон-Хелиос или некои претпоставени митски основачи на градот.¹⁷⁶⁹ Една ваква монета на Истрос на некој начин доспеала и до локалитетот Градиште-Вајтос кај струшкото село Окиси во нашиот езерски регион (T.CLXXXI: 7).¹⁷⁷⁰

Во древногрчкиот културен круг и соседните региони под негово културно влијание се познати повеќе претстави на два човечки лика споени со тилските (претставени во форма на камени скулптури, керамички садови или исковани на монети). Најчесто се работи за комбинација на постар машки лик со помлад машки лик, или пак за комбинација на машки со женски лик (T.CLXXXI: 8 - 10). Притоа, претставените ликови вообичаено се поврзуваат со култот на Дионис и останатите ликови од неговиот митолошки циклус.¹⁷⁷¹ На ова место треба да се спомнат и керамичките пехари од типот киликс, на коишто се прикажани по два пара предимензионирани очи (T.CLXXXII: 1, 2). Ним најчесто им се припишува апотропејско значење, и тоа со цел заштита на пијалакот кој го содржеле или на луѓето кои го консумирале истиот. Овие циновски очи вообичаено се поврзуваат со Дионис, членови на неговата придружба (сатири, менади), но исто така и со Горгона.¹⁷⁷² Во една инстанца, К. Ишлер-Керењи посочува дека: „реципроцитетот на гледање и да се биде

¹⁷⁶⁵ Детално за повеќеглавите и повеќелики митски ликови во иранските традиции и нивните потенцијални реалации со други божества од Европа и Азија: Chausidis 2022, 445-582. Конкретно за Митра: Chausidis 2022, 461, 561.

¹⁷⁶⁶ Chausidis 2022, 487. Претстава на Аргос Паноптес на црвенофигурален лекит од Афитос на Халкидик: Misailidou-Despotidou 2012.

¹⁷⁶⁷ Burkert 1983, 167, 168, 183.

¹⁷⁶⁸ Chausidis 2022, 485.

¹⁷⁶⁹ Panait Bîrzescu 2005; Panait Bîrzescu 2016.

¹⁷⁷⁰ Ќушкоски 2004, 113. Сметаме дека монетата се нашла тука или по пат на трговија, или пак можеби со војската на Александар III која се враќала од Дунавската кампања за да ги пресретне побунетите илирски сили во 335 г. пр. н. е.

¹⁷⁷¹ Chausidis 2022, 482-491.

¹⁷⁷² Isler-Kerényi 2007, 171-176, 202-206; Chausidis 2022, 487-489.

гледан го конституира јадрото на дионисиското мистериско искуство“.¹⁷⁷³ Секако, не смеаме да заборавиме дека фалусот и итифаличността, како нагласени атрибути на Дионис и неговите машки придружници, во античките медитерански култури се сметале за силно оружје против дејството на урокливиот поглед.¹⁷⁷⁴ На тоа би укажувале и керамичките киликси кои, покрај диновските очи, имаат пластично изведен фалус и насликани еротски сцени (T.CLXXXII: 2).¹⁷⁷⁵

Во овој дионисиски контекст треба да посочиме и неколку наоди од Охридскиот Регион. Прв е предметот од слонова коска со мали димензии, изведен во форма на човечка глава со две гримасни лица - интерпретирани како театарски маски (T.CLXXXII: 3). Таквото толкување е поткрепено со археолошкиот контекст на овој наод, откриен при истражувањата на Античкиот театар во Охрид. Поврзаноста на театарот со дионисиската религиска сфера е добро документирана во археолошката наука, на што во локалниот охридски контекст укажуваат и релјефните претстави на музите и на Дионис со неговата свита (од доцниот хеленистички или раниот римски период) (T.CCXX).¹⁷⁷⁶

Враќајќи се неколку векови наназад, нашето внимание го предизвика еден керамички киликс откриен во Гробот X во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.).¹⁷⁷⁷ На неговото тело е насликана низа од мултиплицирани двојни палмети т. е. две обратно свртени и споени палмети (T.CLXXXIII: 1, 2). Во просторот на нивното спојување се наоѓаат два кружни елементи, веројатно волути на палметите, коишто истовремено асоцираат на стилизирани очи. Впрочем, целата „двојна палмета“ потсетува на стилизиран човечки лик со бујна коса, брада и нагласени очи (спореди со други палмети од Требениште - T.CLXXXIII: 5, 6). Доколку ја прифатиме ваквата интерпретација, тие се споредливи со машките ликови на цилиндричните полихромни монисти од стакло со кои всушност го започнавме овој преглед (T.CLXXX: 1 - 3).

Поаѓајќи од овој заклучок, надоврзан на нашите претходни согледувања за антропоморфната превртена палмета, изнесени во претходната глава на овој труд, се навраќаме и на триножникот од Гробот VIII во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.).¹⁷⁷⁸ На него се мултиплицирани три вакви „антропоморфни палмети“, поставени помеѓу тројно повторениот лик на Горгона, фланкирана од пар кучешки фигури (T.CLXXXIII: 3, 4). Нејзиниот лик го дискутираме детално во четвртата глава, и тоа во божеска улога на некаква „Господарка на кучињата“ која има хтонски предзнак и ја надгледува иницијацијата на младите машки војни. Според начинот на кој е претставена Горгона на требенишкиот триножник (тројна и придружена од кучиња), таа може да се спореди со хтонската божица Хеката (T.LXXIV: 2, 3). Горгона, исто така, претставува парадигматичен пример на лик кој го поседува „урокливиот поглед“ (т. е. може да скаменува со него), но истовремено и да штити од него. Од друга страна, тројно повторената „антропоморфна палмета“ помеѓу Горгоните на требенишкиот триножник

¹⁷⁷³ Isler-Kerényi 2007, 174.

¹⁷⁷⁴ Детално за „урокливите очи“ во класичната антика: Elliott 2016a.

¹⁷⁷⁵ Isler-Kerényi 2007, 190-193.

¹⁷⁷⁶ Битракова-Грозданова 2017, 241-246.

¹⁷⁷⁷ Вулић 1933, 21, сл.53-54; Ardjanliev et al. 2018, 316 (cat. no. 199).

¹⁷⁷⁸ Вулић 1932, 19-24, сл. 31-38; Ardjanliev et al. 2018, 291 (cat.no. 134).

може да се идентификува со некаков троен хтонски бог, веројатно сфатен како машки пандан или партнер на „Господарката на кучињата“. На ова би укажувала токму неговата тројна мултиплицираност, како вообичаена карактеристика на хтонските богови и суштества од индоевропските митологии. Како најпарадигматични примери можат да се посочат оние на келтските (богот Луг?) и словенските митски ликови (Триглав/Тројан) коишто се прикажувале со три лица или три глави (T.CLXXXII: 4; T.CLXXXIII: 7).¹⁷⁷⁹

Всушност, индоевропските митологии изобилуваат со повеќеглави божески ликови и божески ликови со повеќе лица. Па, освен тројните Луг и Триглав, особено вредни за истакнување се исто така и: римскиот дволик бог на премините Јанус, неговиот етрурски пандан Кулсанс, четвороглавиот врховен словенски бог со индикативно име Световид, како и четириглавиот индиски бог-создавач Брами. Во нордиската митологија, повеќеглавноста е главно резервирана за јотуните - џиновски суштества кои биле противници на боговите.¹⁷⁸⁰ Особено значаен е праџинот Имир, опишан како двоен (двополов, а можеби и дволик?). Од неговото тело бил создаден светот од страна на богот Один и неговите двајца браќа Вили и Ве.¹⁷⁸¹ Всушност, последниве можат да се сметаат за аспекти на Один, формирајќи уште едно божеско тројство т. е. троедин бог. Она што го прави Одина поразличен од другите е неговиот недостаток на едно око. Всушност, според митовите, тој го жртвувал едното око во Изворот на Мудроста (или бунарот на мудриот Мимир, во корените на Светското Дрво), со цел да се здобие со неприкосновена мудрост, знаење и мистичен увид во сферите на магијата и натприродното.¹⁷⁸² Токму поради овој мит, ликовните претстави на Один неретко го прикажуваат со едно оштетено т. е. ослепено око (T.CLXXXII: 5). Во контекст на нашево поглавје се особено интересни оние претстави кај кои од главата му излегуваат некакви свиени елементи („рогови“) коишто неретко завршуваат во облик на птичји протоми (асоцирајќи на гавраните Хугин и Мунин кои биле верни придружници на Один). Во тој случај, се добива „троглав“ лик со една човечка и две птичји глави. Кај некои предмети, пак, таквата претстава е удвоена (напред и назад), со што се добива човечка глава со две лица и двојно повеќе птичји протоми (T.CLXXXII: 6).¹⁷⁸³

Не ја исклучуваме можноста дека стаклените монисти со стилизирани очи (T.CLXXX: 3, 4) биле депонирани во архајските и раноантички погребувања на Балканот со слична намера - за стекнување божески увид и знаење во задгробниот живот. Да не забораваме дека и во орфичките традиции се јавува некаков „Извор на

¹⁷⁷⁹ Детално за тројноста како карактеристика на хтонските ликови во индоевропските митологии: Чаусидис 2005, 241-260; Chausicis 2022, 505-525. Подетално за келтските примери: Green 1989, 171-179. Подетално за словенските примери: Чаусидис 1994, 391-393.

¹⁷⁸⁰ Детален преглед на повеќеглавите и повеќелики божества и суштества во индоевропските митолошки традиции, со приложена литература: Chausicis 2022, 445-582.

¹⁷⁸¹ Davidson 1990, 197-202.

¹⁷⁸² *Стара Еда, Видението на волвата (Völuspá)*, 28 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009). Исто така види: Davidson 1990, 26, 146, 167; Price 2002, 98.

¹⁷⁸³ Bergqvist 1999, 199-211; Price 2002, 385-388; Helmbrecht 2008; Helmbrecht 2013, 22, Fig. 20.

Секавањето“, чија вода им овозможува на покојниците да се секаваат на нивните претходни животи.¹⁷⁸⁴

3.6. Златни погребни маски, ракавици, сандали и други апликации

Еден од највпечатливите погребни ритуали коишто во првиот милениум пр. н. е. се негувале во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, но и воопшто во поширокиот регион на Македонија, е несомнено покривањето на лицето и други делови од главата, телото и облеката на покојниците со предмети од златна фолија. Притоа, таквите златни покривки биле обликувани, а потоа и дополнети со ликовни претстави кои имитираат антропоморфни делови од телото или прикажуваат одредени геометриски, фитоморфни или зооморфни мотиви (преку употреба на техниките на исчукување, цизелирање и пунктирање). Во некои случаи, ваквите фолии имаат мали отвори на краевите, коишто укажуваат дека тие најверојатно биле аплицирани т. е. пришивани врз облеката на покојниците или врз некаква ткаенина со која потоа биле покривани откриени делови од нивното безживотно тело (во случајов лицето).

Во следните неколку поглавја, најпрво ќе се осврнеме на ваквите наоди во езерскиот регион, по што ќе се насочиме кон разгледување на нивните најдиректни аналогии во географска и хронолошка смисла, а потоа и на аналогите во поглобални рамки. Останатото внимание ќе го посветиме на најважното: зошто биле создадени од страна на живите, за да бидат наменети за мртвите?

3.6.1. Наоди од езерскиот регион

Во езерскиот регион, погребни златни фолии во јасен археолошки контекст се откриени на два локалитети: Требениште и Горна Porta во Охрид. Меѓу требенишките наоди, највпечатливи се секако таканаречените „маски“, односно фолии во форма на човечко лице со јасно назначени фацијални обележја - веѓи, очи, нос и уста. Такви просопоморфни фолии т. е. маски се најдени во гробовите I, V, VIII и IX (T.CLXXXIV: 1 - 4). Согласно досегашните анализи, последниот од посочените гробови ѝ припаѓал на жена, додека во другите три биле погребани мажи. Освен маската, во Гробот I е најдена и златна фолија во облик на десна човечка дланка (т.н. „ракавица“), додека пак во Гробот VIII е откриена уште една фолија на која е назначен обликот на десна дланка (T.CXCV: 5, 6). Во истиот гроб се откриени и две златни фолии во облик на човечки табани (т.н. „сандали“) (T.CXCVII: 3, 4), како и една ромбична фолија најверојатно наменета за покривање на човечка уста (епистомион), можеби наменета за друг покојник погребан во истиот гроб (T.CXCIV: 2). Уште една фолија во облик на сандала, овој пат од позлатено сребро, е откриена во гробот VII (T.CXCVIII: 1). Во истиот гроб е пронајден и златен надградник со полукружна т. е. потковичеста форма (T.XLIII: 3). Во Гробот VI, пак, се откриени два фрагменти од издолжена златна фолија со правоаголна форма (T.XLIII: 2). Други златни фолии со помали димензии, во различни форми, биле приложени во речиси сите од тринаесетте таканаречени „богати“ погребувања од

¹⁷⁸⁴ Janko 1984; Edmonds 2004; Graf & Johnston 2007; Bernabé & Jiménez San Cristóbal 2008.

Требениште. Гробовите се датираат во архајскиот период, односно во последните децении на 6 век пр. н. е. и првите децении на 5 век пр. н. е.¹⁷⁸⁵

На локалитетот Горна Порта во Охрид е откриена една златна маска и уште една минијатурна златна покривка во облик на маска без просопоморфни обележја („вотивна маска“), и тоа во двојниот Гроб 132 во кој најверојатно биле приложени останките на млад машко-женски пар (T.CLXXXIV: 5, 6). Во овој гроб е пронајдена и златна фолија во облик на десна човечка дланка (T.CXCV: 4), пар „сандали“ од сребрен лим (T.CXCVIII: 2), како и голем број други помали апликации од златна фолија. Во детскиот Гроб 167 (веројатно на девојче) била приложена златна покривка со „наочарест“ облик (за очите), со елипсовиден облик (за устата), со кружен облик и со издолжен лентест облик (за аплицирање врз облеката на телото?) (T.CLXXII: 2, 3; T.CXCV: 2). Во колективната Гробница 1 се откриени повеќе златни фолии со помали димензии, обликувани кружно и правоаголно. Сите посочени погребувања се датирани во почетокот на 5 век пр. н. е.¹⁷⁸⁶

Освен овие наоди, кои имаат јасен контекст на откривање, од езерскиот регион се познати уште неколку погребни фолии од нарушени археолошки целини. Таква е сребрената ромбоидна фолија, за покривање на уста, од растурениот војнички гроб кај Речица (6 - 5 век пр. н. е.) (T.CXCIV: 1).¹⁷⁸⁷ Во збирката на Завод и Музеј Охрид се наоѓаат уште неколку златни фолии со ромбични, правоаголни, лентести и листовидни форми кои потекнуваат од непотврдени локалитети. Се чини дека се работи за делови од дијадеми, апликации за облека и покривки за уста (T.XLI: 6, 7; T.CI: 5; T.CXCIV: 8, 9). Наодите се широко датирани од 5 век пр. н. е. до 3 век пр. н. е.¹⁷⁸⁸

Во ноември 2024 година, Министерството за култура на РС Македонија го соопшти откривањето на нова импозантна гробница од архајскиот период кај месноста Расница во близина на струшкото село Корошишта. Според првичните објавени фотографии, во гробот се исто така откриени повеќе златни фолии, од кои како најинтересен се истакнува еден „потковичест“ надградник и една трапезна фолија која можеби служела како „ракавица“. Надградникот е сличен на оној од Гробот VII во Требеништа (T.XLIII: 3), со пар симетрични лавови во средината и розети од типот „сонце/свезда“ од страните. Наодите треба допрва да се публикуваат и археолози да се вреднуваат.¹⁷⁸⁹

3.6.2. Непосредни аналогии

Најсоодветните аналогии на златните погребни фолии од езерскиот регион, како во смисла на географска блискост и датирање, така и во однос на контекстот на

¹⁷⁸⁵ Каталогски преглед на златните и останатите наоди од Требениште, со посочена изворна литература: Ardjanliev et al. 2018; со посебен осврт кон златните маски: Kuzman & Ardjanliev 2018; и нивната технологија на изработка: Penkova & Ilieva 2018.

¹⁷⁸⁶ За наодите од Горна Порта во Охрид: Kuzman 2006; Кузман 2013b, 447-464; Кузман и Почуча Кузман 2014, 57-122; Kuzman 2018.

¹⁷⁸⁷ Lahtov 1965b.

¹⁷⁸⁸ Кузман и Почуча Кузман 2014, 270-277.

¹⁷⁸⁹ *Корошишта 2024а; Корошишта 2024б*. Археолошките истражувања се изведуваат од страна на НУ Завод за заштита на спомениците на културата и музеј од Охрид, НУ Археолошки музеј од Скопје и НУ Музеј Д-р Никола Незлобински од Струга, под раководство на археолозите Перо Арџанлиев и Драган Танески.

наоѓање, технологијата на изработка и иконографијата, се откриваат на некрополите од архајскиот период во Македонија (датирани од средината на 6 век пр. н. е. до првите децении на 5 век пр. н. е.).

Просторно најблиски аналогии се засега двете маски од златна фолија откриени во Пелагонија. Првата е најдена во женски архајски гроб на локалитетот Петилеп-Беранци кај Битола и се карактеризира со комбинација на просопоморфни, геометриски и фитоморфни мотиви (T.CLXXXVII: 3).¹⁷⁹⁰ Втората е откриена кај Крушоради (Ахлада) во близина на Лерин и засега не е публикувана со подетални информации за нејзиниот археолошки контекст. Согласно приложените фотографии во популарниот печат, се работи за покривка за лице без просопоморфни обележја, туку со голема розета во средината (T.CLXXXVII: 4).¹⁷⁹¹ Во некрополата кај Крушоради се откриени уште неколку златни фолии со помали димензии, очигледно наменети за покривање на устата на покојниците (T.CXCIV: 10, 11).¹⁷⁹² Една „редуцирана маска“ со проширена покривка за уста и покривки за очите, заедно со други златни фолии, е откриена во архајскиот Гроб 25 на машки покојник од јужната некропола на долниот град на античка Едеса кај Воден (T.CLXXXVII: 5).¹⁷⁹³

Најбројни аналогии се секако примероците од некрополите Синдос кај Солун и Архонтико кај Пела во Централна Македонија. Во Синдос се откриени четири просопоморфни златни маски и уште една од позлатено сребро (T.CLXXXV: 1, 2, 4, 5).¹⁷⁹⁴ На истата некропола се најдени и неколку поголеми златни фолии без антропоморфни обележја, кои наместо тоа се дополнети со геометриски, фитоморфни и зооморфни мотиви, а биле користени за покривање на лицето (T.CLXXXV: 3, 6).¹⁷⁹⁵ Голем е бројот на помали фолии со ромбичен облик коишто биле наменети за покривање на устата (T.CXCIV: 3).¹⁷⁹⁶ Треба да се истакнат и оние фолии со трапезна или крушковидна форма, за чијашто функција сè уште постојат дилеми: дали дел од нив биле користени за покривање на дланките (како имитации на „ракавици“) или пак биле наменети за аплицирање врз облеката на покојниците (пред сè врз градите како „заштитници на срцето“) (T.CXCVI: 1, 2).¹⁷⁹⁷ Во Синдос не се откриени фолии со јасна форма на човечка дланка („ракавица“) или табани („сандали“).

Во Архонтико кај Пела се откриени вкупно седум маски од златна фолија - четири во машки гробови (бр. 145, 279, 280, 692) и три во женски гробови (бр. 198, 262, 458) (T.CLXXXVI). Според археолошкиот контекст, уште две правоаголни фолии со поголеми димензии, една златна (машки гроб бр. 131) и една од позлатено сребро (женски гроб бр. 505), биле користени за покривање на лицето. Дел од маските имаат јасен просопоморфен карактер (T.CLXXXVI: 1, 2), на други површината им е „орнаментална“ т. е. е исполнета целосно со геометриски, фитоморфни и зооморфни

¹⁷⁹⁰ Микулчић 1966а.

¹⁷⁹¹ *Αχλάδα* 2019; *Μυρτσιώτη* 2020; *Τσολάκη* 2021.

¹⁷⁹² Γκέλου & Σκρέκα 2019; Γκέλου 2022. Неколку се изложени во поставката на Археолошкиот музеј во Лерин (08.08.2022).

¹⁷⁹³ Χρυσόστομου 2013, 55, 56, 150 (Сл. 17).

¹⁷⁹⁴ Δεσποίνη 2016с, 14-18 (кат. бр. 1 - 5).

¹⁷⁹⁵ Δεσποίνη 2016с, 19-21 (кат. бр. 6 - 9).

¹⁷⁹⁶ Δεσποίνη 2016с, 22-31 (кат. бр. 10 - 35).

¹⁷⁹⁷ Δεσποίνη 2016с, 50-52 (кат. бр. 63 - 68).

мотиви (T.CLXXXVI: 6), а пак кај трети, анатомските просопоморфни обележја се комбинирани со „орнаментални“ мотиви како нивна алтернација (розети наместо очи, ромб наместо уста и слично) (T.CLXXXVI: 3, 4). На некрополата се исто така откриени голем број фолии кои служеле за покривање само на устата и очите (T.CXCIV: 5; T.CXCV: 1), фолии за покривање на градите, како и фолии со трапезна и крушковидна форма кои, се чини, биле употребувани со цел покривање на рацете т. е. дланките на покојниците (една од дланките поставена во пределот на градите и срцето) (T.CXCVI: 3, 4, 5). Во Архонтико не се откриени златни апликации во облик на „сандали“, иако се најдени фолии со помали димензии кои веројатно биле аплицирани на обувките или стапалата (T.CXCVIII: 5, 6).¹⁷⁹⁸

Најмалку две златни маски, заедно со бронзени шлемови, потекнуваат од непознати локалитети на Халкидик (T.CLXXXVII: 1, 2).¹⁷⁹⁹ Златни погребни фолии со помали димензии се исто така откриени и во архајската некропола на старата македонска престолнина Ајга (Вергина). Вредно е да се истакне дека оттаму потекнува и еден пар позлатени сребрени „сандали“, откриени во женски гроб на популарно наречената „Дама од Ајга“ (претпоставена сопруга на кралот Аминта I) (T.CXCVIII: 3, 4), како и фрагменти во уште два гроба.¹⁸⁰⁰

Златни фолии наменети за покривање на устата се откриени и на други архајски некрополи во Македонија, вклучувајќи ги оние кај Ајани во близина на Кожани (T.CXCIV: 6)¹⁸⁰¹ и кај Милци во близина на Гевгелија (T.CXCIV: 7).¹⁸⁰²

Покрај златните погребни фолии, сите посочени архајски локалитети споделуваат речиси идентична материјална култура во однос на накитот, оружјето, коропластиката и грнчаријата. Сето тоа укажува дека во 6 - 5 век пр. н. е. на територијата на регионот Македонија опстојувале слични културни вредности, вклучувајќи и слични погледи во однос на задгробната судбина на мртвите (Карта 8). Но, и покрај сличностите на златните погребни фолии, во смисла на материјалот, стилот, технологијата и иконографијата, овие предмети покажуваат и одредени локални обележја и преференции во поглед на композицијата и на одделните ликовни елементи што ја сочинуваат. На пример, охридските локалитети се карактеристични по маските со изразена просопоморфност и обиколни бордури, како и по фолиите за покривање на дланките и табаните кои транспарентно ја имитираат човечката анатомија. Од друга страна, пак, маските од Синдос покажуваат јасно изразена поделба на чисто просопоморфни и на чисто непросопоморфни т. е. орнаментални покривки за лице. Спротивно на нив, луѓето од Архонтико не го исклучувале директното комбинирање и алтернација на просопоморфни и непросопоморфни елементи на нивните погребни маски, покрај примерите кои се чисто анатомски или чисто „орнаментални“. Сето тоа

¹⁷⁹⁸ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 298-389; Chrysostomou & Chrysostomou 2012. Најбогатите гробови од Архонтико се изложени во Археолошкиот музеј во Пела, а имавме можност да ги посетиме и да дискутираме за нивниот карактер и намена при нашата студиска посета со историчарот Л. Дечков и ликовниот уметник В. Крстиновски на 27.10.2024.

¹⁷⁹⁹ Theodossiev 1998, 351 (nos. 11, 12), Figs 10, 11.

¹⁸⁰⁰ За наодите од архајскиот период во Ајга: Kottaridi 2013. За гробот на „Дамата од Ајга“: Kottaridi 2004. Предметите се изложени во Полицентричниот археолошки музеј на Ајга во близина на Вергина (26.10.2024). За фрагментите од „сандали“: Andronicos 1993, 38; Theodossiev 2000, 181.

¹⁸⁰¹ Караџић-Менџић 2008, 29, 71 (фото 50).

¹⁸⁰² Хусеновски 2015.

укажува на една традиција која била споделена на ниво на воопштена духовна култура, но истовремено припаѓала на заедници кои комуницирале и егзистирале децентрализирано (Карта 8). Се чини дека таквата ситуација се менува со воените дејствија предизвикани од персиското потчинување на Македонија помеѓу 492 и 479 г. пр. н. е. По заминувањето на Персијците од Македонија, на оваа територија остануваат ослабнати и осиромашени локални заедници кои една по една станувале мета на експанзионистичката политика на милитантното Македонско Кралство.

3.6.3. Глобални аналогии

Во досегашните анализи на златните погребни фолии од Македонија, со главен акцент на покривките за лице т. е. „маски“, тие биле најчесто споредувани со сличните традиции во Микена (16 - 15 век пр. н. е.) и оние во Тракија (5 - 4 век пр. н. е.). Ваквата споредба во основа се базира на нивната географска блискост со македонските примери. Но, во однос на микенските погребни маски (пет од злато и една од електрон) и другите златни апликации откриени во гробните кругови „А“ и „Б“ во Микена (T.CLXXXVIII: 1 - 6), проблематична е нивната голема хронолошка оддалеченост од македонските примери и тоа за околу 1000 години.¹⁸⁰³ Повеќе можности за проектирање на некакви културни релации даваат тракиските маски - засега три на број (од Шипка кај Казанлак, од Тополчане кај Сливен и уште една од приватната колекција на Васил Божков) (T.CLXXXVIII: 7, 8).¹⁸⁰⁴ Меѓутоа, и во однос на нив постојат неколку противаргументи: подоцнежни се за стотина години; познати се само во ограничен број, поврзани единствено со владетелите на Одризите; се карактеризираат со материјална масивност и погруба изработка; нејасна е нивната намена т. е. дали биле ставани врз лицето на покојникот или (барем некои од нив) имале функција на ритуални чинии (фијали). Тука треба да се спомне и една златна маска со нејасен археолошки контекст која наводно потекнува од Беотија, а се чува во Музејот Ашмолеан во Обединетото Кралство (T.CLXXXVIII: 9). Предметот се датира во 7 - 6 век пр. н. е., што како податок треба да се земе со голема доза на претпазливост.¹⁸⁰⁵ Слични по изглед, но со сосема друга намена, се вотивните просопоморфни плочки од злато, сребро и бронза откриени во светилиштето на Деметра во Зоне (Месембрија) на тракискиот егејски брег (4 век пр. н. е.) (T.CLXXXVIII: 10).¹⁸⁰⁶

Меѓутоа, претставените балкански примери не ја одразуваат целосната слика за погребувањето со златни маски во Источниот Медитеран. Во таа смисла се секако најпознати египетските погребни маски од злато и други (често позлатени) материјали кои се употребувале во континуитет од бронзеното време до хеленистичкиот период (T.CLXXXVIII: 11, 12).¹⁸⁰⁷ На островот Кипар, златните покривки за усти биле мошне популарни и тоа од бронзеното време (2 милениум пр. н. е.), па сè до класичната

¹⁸⁰³ За микенските маски: Blegen 1962; Hafner 1968, 44-47; Higgins 1981, 76, 152, 153; Whittaker 2006.

¹⁸⁰⁴ За тракиските маски: Fol 2009; Fol 2018; Димитрова 2011.

¹⁸⁰⁵ Theodossiev 1998, 355, 356, Fig. 12, No. 13.

¹⁸⁰⁶ Theodossiev 1998, 356, 357, Fig. 13; Чаусидис 2024.

¹⁸⁰⁷ Taylor 1994.

антика.¹⁸⁰⁸ Повеќе примери на златни погребни маски се исто така откриени на Блискиот Исток (во Левантот и Месопотамија), датирани во втората половина на 1 милениум пр. н. е. и првите векови на новата ера (T.CLXXXIX: 5).¹⁸⁰⁹

Но, се покажува дека ниту Источниот Медитеран не ги означува дефинитивните географски рамки на ваквите просопоморфни предмети од метал. Познати се повеќе примероци на маски од сребро и бронза откриени во фунерарен и нефунерарен контекст ширум континентална Европа (Италија, Австрија, Германија, Франција, Британија), датирани од 7 до 1 век пр. н. е. (T.CLXXXIX: 2, 3 - бронзени примери од Етрурија). Во музејот во Дојчландсберг во Австрија се чува и една златна маска од непознат локалитет, која во голема мера потсетува на македонските примероци (T.CLXXXIX: 1).¹⁸¹⁰ Номадските народи од евроазиските степи во текот на 1 милениум од новата ера исто така употребувале погребни маски, во некои случаи изработени од злато и сребро (T.CLXXXIX: 6).¹⁸¹¹ Најпозната е секако златната маска од Керч на Крим (3 - 4 век н. е.), која вообичаено му се припишува на босфорскиот крал Рескупорид (T.CLXXXIX: 4).¹⁸¹² На другиот крај од пространите степи - во регионот на Хималаите (Индија, Непал, Кина), се откриени повеќе златни погребни маски датирани од 2 век пр. н. е. до 5 век н. е. (T.CLXXXIX: 7 - 10).¹⁸¹³ Погребни златни фолии со просопоморфни обележја се откриени и во Виетнам, датирани кон преминот од старата во новата ера (T.CLXXXIX: 11, 12).¹⁸¹⁴ Во Индонезија, на самиот југоисточен крај на Азија, во 14 - 15 век н. е. е добро документирана употребата на златни погребни маски (T.CLXXXIX: 13) и други златни фолии за покривање на очите, устата и гениталиите.¹⁸¹⁵

Ако продолжиме кон Тихиот Океан и преминеме во Америка и кај „претколумбовските“ народи повторно ќе се соочиме со симболичката употреба на златото во погребни цели. За нас, во овој случај, најинтересни се погребните златни маски од Колумбија (култура „Калима“, 4 - 2 век пр. н. е.) и Перу (култура „Сикан“, 10 - 11 век н. е.) (T.CLXXXIX: 14, 15).¹⁸¹⁶

Разгледаните примери укажуваат дека овие погребни практики содржат одредена архетипска симболичка компонента чија генеза не може да се поврзува со некаква единствена култура, туку со суштината на човечкото восприемање на благородните метали. До истиот заклучок ќе дојдеме и доколку се вратиме на Балканскиот Полуостров и се осврнеме на уште неколку сродни дијахрониски примери - многу постари и многу понови од погоре претставените микенски, македонски и тракиски златни маски.

Во зародишот на човековата металуршка активност, во бакарното време, нашето внимание го насочуваме кон Варненската некропола (крај на 5 милениум пр. н. е.). Овој

¹⁸⁰⁸ Graziadio 2013.

¹⁸⁰⁹ Curtis 1976; Curtis 1995.

¹⁸¹⁰ Guštin 2009; Guštin 2014.

¹⁸¹¹ Benkő 1993.

¹⁸¹² Минасян 2013.

¹⁸¹³ Tong & Li 2016.

¹⁸¹⁴ Reinecke & Luyen 2009.

¹⁸¹⁵ Bougas 2007.

¹⁸¹⁶ Mitchell & Jones 1985; Jones & King 2002.

локалитет е светски познат по изобилството на златни предмети пронајдени во халколитските гробови.¹⁸¹⁷ Притоа, за нас е особено интересен случајот со симболичкиот Гроб (кенотаф) број 2, и тоа поради златните апликации поставени врз антропоморфната глава моделирана од глина (Т.СХС: 1). Идентична ситуација била констатирана и во симболичките гробови 3 и 15 од Варненската некропола.¹⁸¹⁸ Златни апликации сродни на оние од Варна се регистрирани и во Македонија, за што ни сведочат неколку случајно откриени предмети од околината на селото Обор (Арависос) кај Пела (денес во Археолошкиот музеј во Солун) (Т.СХС: 2).¹⁸¹⁹

Повеќе милениуми подоцна, ретки примери на погребни маски од благородни метали се посведочени и во фолклорните и христијанските традиции на новиот век. На пример, моштите на Св. Јован Руски во Нов Прокопиј (Евбоја, Грција) се покриени со златна маска и ракавица (Т.СХС: 3).¹⁸²⁰ Но, за нас најинтересниот ваков пример е маската на Св. Спаса Вишенска од селото Вишни кај Струга (во нашиот езерски регион во Македонија) (Т.СХС: 4). Наводно, се работи за локална жена која веројатно живеела кон крајот на 19 и почетокот на 20 век чии посмртни останки биле откриени во 1927 година во пештерната црква „Св. Спас“ кај Вишни. Притоа биле собрани во кутија и покриени со сребрена маска, па на таков начин се чуваат и денес во селската црква во Вишни. Локалното население им припишува чудотворно дејство, со верување дека кај невестите поттикнуваат рожба, а на болните им овозможуваат исцелување. Забележан е ритуал при кој, на празникот Спасовден, овие мошти се мијат, додека следното утро - група млади девојки започнуваат свечена процесија во текот на која ја носат сребрената маска низ куќите во селото. Реликвиите вообичаено ги носи најстарата немажена девојка, која бара помош во пронаоѓањето сопруг. Вишенската светица Спаса беше официјално канонизирана од Македонската православна црква дури во 2024 година.¹⁸²¹ Овој пример јасно покажува дека во нашиот езерски регион древните симболички концепции за благородните метали, но и посмртните маски изработени од нив, опстојуваат до денешни дни. Дали архајските заедници од овој регион негувале слични верувања за сопствените посмртни маски, како и нивните просторни наследници од Вишни многу векови подоцна? На ова прашање ќе се обидеме да одговориме во следните поглавја.

3.6.4. Досегашни согледувања

за златните погребни апликации од архајскиот период во Македонија

Во блесокот на сјајниот метал, имагинацијата на широката јавност е веќе долго време плената од златните погребни маски и други вредни археолошки наоди од архајскиот период откриени во Требениште кај Охрид, но и во останатите делови на Македонија. Врз таквиот интерес несомнено влијае истогодишната фасцинација на

¹⁸¹⁷ Slavchev 2010.

¹⁸¹⁸ Marazov et al. 1998, 140 (cat. no. 65); Маразов 1999, 55.

¹⁸¹⁹ Grammenos 2004, 62.

¹⁸²⁰ Јован Руски 2015.

¹⁸²¹ Ќушкоски 2004b; Блажевска 2024.

професионалните истражувачи со овие енигматични наоди на кои тие, наменски или просредно, во своите стручни трудови им посветиле многу страници.¹⁸²²

Во мноштвото од досегашните анализи и согледувања за златните погребни апликации од архајска Македонија, најмногу внимание е посветено на етничката определба на нивните носители. Надоврзувајќи се на таа тема, во духот на застарената „културно-историска“ археологија, следниот чекор се состоел во определувањето на културно-историските врски на архајските заедници од територијата на Македонија - како помеѓу себе, така и со други културни средини од поширокото и подалечното опкружување. Главното прашање, обременето од идејата на дифузионизмот, било: од каде воопшто дошол таквиот погребен обичај кај нив, небаре самите биле неспособни да го смислат. Најчестите предложени одговори акцентираат некакво влијание од некоја подалечна „супериорна“ култура. Па така, во рамки на досегашните дискусии за златните погребни апликации од Охридскиот Регион, нивните носители, како и културните средини кои влијаеле врз нив, се изразени разни етнички и етно-културни атрибуции: енхелејски, дасаретски, илирски, македонски, бригиски, пајонски, тракиски, хеленски, микенски, критски, египетски, етрурски, келтски и така натаму. Впрочем, еден критички осврт на сите овие теории, како оној на Ц. Клементи, покажува дека овие наоди се обременети со многу националистички и политички тонови.¹⁸²³

Можеби најправилен пристап кон ова прашање има Н. Теодосиев, кој се одлучува за локалните етнички имиња на сите заедници кај кои вакви предмети се откриени: „Дасарети, Пелагонци, Мигдонци, Беотијци“.¹⁸²⁴ Иако тука ги вклучува и Беотијците, нивното место во оваа група е дискутабилно и тоа поради неколку причини. Како прв проблем се јавува големата географска оддалеченост од останатите посочени етноси. Притоа, нивното вклучување во групата се заснова на само една златна маска со мали димензии, недоволни за покривање на лицето на возрасен човек. Исто така, предметот е откриен во нејасен археолошки контекст и има сомнително датирање (порано од македонските примери). Но, со откритијата во Архонтико, местото на Беотијци во посочената група би можеле да го заземат слично именуваните Ботијаи.¹⁸²⁵ Дополнително, со откритијата кај Крушоради (Ахлада), свое место секако заслужуваат и Линкестите. Впрочем, при обработката на ова прашање треба да се земе предвид дека во периодот на 6 - 5 век пр. н. е., на територијата нам позната како Македонија, се формира една група локални етноси кои, поради нивните очигледни

¹⁸²² Filow 1927; Васић 1928; Вулић 1932; Вулић 1933; Вулић 1934; Korošec 1953; Κεραμόπουλλος 1953; Цермановић 1956; Popović 1956; Lahtov 1965; Поповић 1966; Палавестра 1984; Vasić 1987; Bouzek & Ondřejová 1988; Фол 1991; Fol 2009; Fol 2018; Papadimitriou 1995; Кузман 1997; Kuzman 2006; Кузман 2013b; Кузман и Почуча Кузман 2014; Митревски 1997; Митревски 2021a; Соколовска 1997; Theodossiev 1998; Theodossiev 2000; Stibbe 2003; Бабиќ 2004; Babić 2018a; Кузманов & Филипова 2004; Gergova 2006; Proeva 2006; Proeva 2007; Proeva 2018; Despini 2009; Guštin 2009; Guštin 2014; Чаусидис 2010; Chausidis 2024a; Битракова-Грозданова 2013; Verger 2014; Χρυσοστόμου&Χρυσοστόμου 2014; Chrysanthaki-Nagle 2015; Tweten 2015; Δεσλοινη 2016c; Saripanidi 2017; Ardjanliev et al. 2018; Ignatiadou 2018; Станковска-Самали 2019; Clementi 2019; Kottaridi 2020; Blečić-Kavur 2024; Gavranović et al. 2024; Giamakis 2024 и многу други.

¹⁸²³ Clementi 2019.

¹⁸²⁴ Theodossiev 1998.

¹⁸²⁵ Kottaridi 2020, 128-139.

културни сличности, може да се третираат како „македонски културен круг“ на архајскиот период.

Кога погребните златни фолии од Македонија ќе се стават на карта, станува впечатливо нивното речиси совршено совпаѓање со трасата на „Кандавискиот пат“, односно подоцнежната Виа Игнација, како една од главните комуникациски линии на Средниот Балкан (Крти 7 и 8). Всушност, најбогатите архајски некрополи (Требениште и Охрид од една страна и Архонтико и Синдос од друга страна), се лоцирани на два клучни премини од оваа траса. Тоа секако оди во прилог на теоријата за „заедници на портите“ кои ја контролираат економската размена, што С. Бабиќ ја има предложено во однос на Требениште и Синдос.¹⁸²⁶ Социо-економските аспекти на требенишката и соседните архајски некрополи во Македонија веќе ги претставивме во втората глава на овој труд, па тука нема повторно да се задржуваме на нив.¹⁸²⁷ Во контекст на богатите погребувања, како индикатор за социо-економското раслојување на заедницата, ќе го истакнеме само трудот на С. Вергер кој, анализирајќи ги тринаесетте богати погребувања во Требениште, нив ги дели во четири хиерархиски групи. Притоа, заклучува дека само три машки погребувања (I, V, VIII) можат да се сметаат за навистина „аристократски“, при што женскиот Гроб IX го става веднаш зад нив. Впрочем, ова се четирите гробови во кои се најдени златни погребни маски.¹⁸²⁸

По анализите за етничките, културно-историските и социо-економските аспекти на погребните златни фолии, мнозинството од досегашните истражувачи - на последно место, со најповршна аргументација - ги претставуваат и нивните есхатолошки или пошироките религиско-симболички вредности. Тука мора да напоменеме дека ние не ја негираме важноста на дискусиите за културно-историските и социо-економските теми. Напротив, сметаме дека тие можат да понудат значајни податоци за поширокиот контекст во кој се оформил овој културен феномен, што следствено придонесува и кон подобро разбирање на нивните религиско-симболички вредности. Меѓутоа, несиметричната и тенденциозна преокупација со некои од нив, ни покажува дека голем дел од досегашните истражувачи не биле искрено заинтересирани за самите луѓе кои се погребувале со овие предмети, туку барале начин како да ги (зло)употребат во пласирањето на сопствените идеолошки агенди.

Сосем е во право П. Кузман, кога во однос на требенишката некропола ќе каже дека таа е: „колку најконтроверзна, толку и најподатлива археолошка микрорегија за разгатување на најдлабоките филозофско-религиозни и уметнички пораки на времето и луѓето во рамките на највозбудливата хронолошка димензија на прагот од предисторијата и историјата“; на крајот заклучувајќи дека: „Веќе станува неважна долготрајната полемика во научните кругови за етничката припадност на овие припадници на човечкиот род. Тие, очигледно, ја одиграле умно улогата на животот

¹⁸²⁶ Бабиќ 2004, 14, 66-75, 149.

¹⁸²⁷ Социо-економските промени кои ги носи архајскиот период во Македонија се подетално анализирани од неколку автори во еден неодамна публикуван зборник (Gavranović et al. 2024) и во една монографија (Giamakis 2024).

¹⁸²⁸ Verger 2014.

во своето време бидејќи, иако безимени за нивните идни милениуми, успеале да се вградат во универзалното пространство на вредностите.“¹⁸²⁹

Следните неколку поглавја целосно ќе ги посветиме токму на религиозните и особено на есхатолошките значења на златните погребни фолии од архајско време во езерскиот регион, и тоа како дел од еден поширок културен феномен кој се одвивал на територијата на Македонија. Меѓутоа, пред да преминеме кон претставување на нашите согледувања, сакаме да истакнеме неколку автори за кои сметаме дека дале значителен придонес кон оваа тема.

Прв на таа листа е секако Н. Теодосиев, кој успеал да ги надмине етничките полемики и посуштински да се посвети на религиското значење на маските и на другите погребни апликации од златна фолија. Преку анализа на нивната иконографија и споредување со античките митолошки извори, тој заклучува дека посочената фунерарна практика во архајскиот период може да се поврзе со стремежот за хероизирање и обоготворување на покојниците, проследено со силна верба во задгробниот живот и повторно раѓање.¹⁸³⁰

Други автори се фокусирале на поединечни елементи од оваа погребна традиција. Па така, А. Цермановиќ и Д. Гергова си поставиле задача да ја разјаснат симболиката на златните фолии во облик на „сандали“,¹⁸³¹ додека М. Станковска-Самали се обидела да го стори истото во однос на мотивот „пчела“ присутен на златната погребна маска од Гробот I во Требениште.¹⁸³² Од друга страна, пошироката слика за архајските златни фолии како дел од македонски погребни традиции во 1 милениум пр. н. е. и нивната есхатолошка филозофија ја разгледуваат К. Хрисантаки-Нагли и Д. Игнатијаду.¹⁸³³ Во еден свој труд посветен на маските од Синдос, авторите М. Кузманов и И. Филипова нив ги споредуваат со нововековниот ритуал на „Обоена невеста“ практикуван кај муслиманското население во Бугарија. Обредот предвидувал боење и китење на лицето на невестата (т. е. аплицирање на еден вид маска), а истото се правело и при погребот на оние девојки, кои не ја доживеале својата венчавка. Се сметало дека вака маскираното лице ќе ја заштити покојничката т. е. нејзината душа од деструктивните сили на другиот свет, што авторите го предлагаат и како толкување во однос на архајските погребни маски.¹⁸³⁴ Во трудовите на В. Фол, пак, авторката ја акцентира поврзаноста на македонските и тракиските златни маски со „иницијациониот ритуализам“ и есхатолошките верувања на античките мистериски учења, пред сè со оние забележани во орфичките традиции.¹⁸³⁵ Потенцијалните врски на златните погребни маски со орфизмот се обработени во еден магистерски труд на Л. Твитен.¹⁸³⁶

Особено внимание заслужуваат скорешните истражувања на Н. Чаусидис, досега презентирани на неколку научни симпозиуми и во неколку пишани трудови. Во посочените студии, авторот ја обработува есхатолошката и космолошката симболика на

¹⁸²⁹ Кузман 2013b, 434, 447.

¹⁸³⁰ Theodossiev 1998; Theodossiev 2000.

¹⁸³¹ Цермановиќ 1956; Gergova 2006.

¹⁸³² Станковска-Самали 2019.

¹⁸³³ Chrysanthaki-Nagle 2015; Ignatiadou 2018.

¹⁸³⁴ Кузманов & Филипова 2004.

¹⁸³⁵ Fol 2009; Fol 2018.

¹⁸³⁶ Tweten 2015.

архајските погребни апликации од златна фолија - интерпретирани како целина, но и како поединечни ликовни мотиви кои претставуваат нивен составен дел.¹⁸³⁷ Овие истражувања претставуваат основа за неговата нова монографија која детално ќе ја анализира иконографијата и семиотиката на златните погребни фолии од Македонија.¹⁸³⁸

3.6.5. Наши согледувања за симболиката на златните погребни апликации од архајскиот период во езерскиот регион и во Македонија

Во следните неколку страници ќе ги претставиме нашите основни согледувања за есхатолошката симболика на златните погребни фолии од архајскиот период во Македонија, со акцент врз наодите од Охридскиот Регион.

Металуршки парадигми за посмртна преобразба

Златните фолии откриени во архајските некрополи ширум Македонија биле наменети за покривање на делови од телото и облеката на покојниците. Највпечатливи се секако златните покривки за лица т. е. маски кои се ставале врз лицето на покојниците (T.CLXXXIV; T.CLXXXV; T.CLXXXVI; T.CLXXXVII). Со комбинацијата на овие два елементи - златото и лицето, се наметнува заклучокот дека идејата била да им се даде нов „златен“ идентитет на починатите (поаѓајќи од перцепцијата на лицето како основен визуелен индикатор за личниот идентитет на индивидуата). Самиот факт што не постојат две целосно исти погребни маски досега откриени во Македонија укажува на тоа дека и покрај сличната концепција, тие сепак одразувале некаков индивидуализам. Идејата за симболичко „позлатување“ на покојниците е уште поевидентна во примерите од езерскиот регион, каде што имаме и други „анатомски“ обликувани златни апликации - во форма на човечки дланки и табани (т.н. „ракавици“ и „сандали“) (T.CXCV: 4 - 6; T.CXCVII: 3, 4; T.CXCVIII). Но, суштинското прашање е зошто тогашните жители на Македонија се одлучиле да го поврзат посмртниот идентитет на нивните најистакнати членови токму со златото.

На најопшто ниво, таквата нивна одлука може да се поврзе со реалните физички својства на овој благороден метал. На прво место се наметнува својството на златото да не кородира, со надеж таквото својство да се транспонира врз покојникот со што и тој би станал „вечен“ и „бесмртен“. Следното клучно обележје би било хемиското прочистување на златото со секое следно претопување (согледливо преку унапредувањето на неговите физички својства), и тоа условно сфатено како „усовршување“ на покојникот. Ова би го подразбирало и „усовршувањето“ на неговата животна есенција, (условно неговата „душа“) кое би се случувало со секоја смрт и секое „повторното раѓање“ и тоа во овој или во некој друг (задгробен) свет. Во слична насока може да се толкува и блескавата жолтеникава боја на златото, доколку таа се поврзе со Сонцето и со светлината (коишто повторно се „раѓаат“ со секој нов ден).

¹⁸³⁷ Chausidis 2024a; Chausidis 2024b; Chausidis & Rujak 2024; Чаусидис 2024.

¹⁸³⁸ Чаусидис 2025.

Последното од потенцијалните основни значења би било културно условено, т. е. би произлегувало од економската вредност на златото во рамки на заедницата и во пошироките трговски односи со други заедници (поради неговата реткост). Не треба да се занемари дека врз последново значење влијаеле и претходните симболички перцепции на златото.

Сметаме дека посочените потенцијални значења на златото содржат во себе и одредена архетипска компонента, универзална за целото човештво. На тоа би укажувала и глобалната распространетост на златото во погребните обичаи ширум светот, вклучително и изработката на златни погребни маски - како што, впрочем, беше претставено во погорниот преглед на нивните глобални аналогии. Овој заклучок може да се илустрира со сличните симболички и магиско-религиски толкувања на златото во разни културни средини низ светот, за кои е речиси сигурно дека немале никакви посуштински заемни комуникациски врски.

Во Египет, каде погребувањето со златни маски имало милениумска традиција (T.CLXXXVIII: 11, 12), се сметало дека сончевиот бог Ра имал месо од злато, коски од сребро и коса од лапис лазули.¹⁸³⁹ Патувањето на покојниците во задгробниот свет било споредувано со неговата нокна пловидба во подземјето, коешто тој го осветлувал со своето блескаво златно лице.¹⁸⁴⁰ Во некои староегипетски химни кои се пееле при зазорувањето, Ра се опишувал како „златно дете кое произлегува од лотосот“.¹⁸⁴¹ Во химните посветени на Птах, богот кој ја обликувал вселената и бил сметан за патрон на занаетчиите, се зборува дека тој за кралевите изработувал тела од електриум (легура на злато и сребро), бакар и железо, во кои требало да се вселат нивните души по смртта и преселбата во светот на боговите.¹⁸⁴²

Со слични толкувања за златото се соочуваме и на „другиот крај од светот“ - во Америка каде што (на територијата на денешните Перу и Колумбија) се откриени повеќе златни погребни маски (T.CLXXXIX: 14, 15). Според Инките во Перу, златото ја претставувало „потта на Сонцето“, додека Ацтеките во Мексико него го изедначувале со „изметот на Сонцето“. Некои приморски народи во Перу веруваат дека машките владетели произлегуваат од златно јајце, нивните жени од сребрено, додека обичните луѓе се родени од бакарно јајце. За народот Коги од северна Колумбија, златото е поврзано со машката плодност, наследена од Сонцето кое го замислуваат како маж со златна маска и голем кружен надградник. Зраците кои произлегуваат од овие златни предмети го внесуваат животот во вселената, при што златото и Сонцето постојано си ја разменуваат енергијата. Затоа, нивните свештеници ги изложуваат своите златни реквизити на сончевите зраци, со цел да се наполнат со божеска енергија. Народот Ембера, од западна Колумбија, го замислувал Сонцето како човек со голема златна шапка.¹⁸⁴³

Во многу претколумбовски култури ширум американскиот континент било распространето верувањето дека светлината го рефлектира натприродниот свет на

¹⁸³⁹ Pinch 2002, 74.

¹⁸⁴⁰ Taylor 1994, 179, 180.

¹⁸⁴¹ Pinch 2002, 158.

¹⁸⁴² Pinch 2002, 62, 63.

¹⁸⁴³ Falchetti 2003.

„духовите“, па сите сјајни материјали, вклучувајќи ги металите и пред сè златото, биле сметани за моќни предмети полни со духовна енергија.¹⁸⁴⁴ Браќајќи се повторно во Стариот Свет, се соочуваме со ликот на Гајомард кој, според иранската митологија, е „Првиот човек“ и прародителот на човечкиот род чијашто циновска антропоморфна фигура зрачи со светлина. По смртта, од неговото тело ќе произлезат сите метали, додека од душата или семето (т. е. неговата животната есенција) ќе се создаде златото. Од истото тоа семе потоа ќе се изродат првиот маж и првата жена.¹⁸⁴⁵

Претставените транскултурни паралели укажуваат на една архетипска парадигма која потсвесно ја наметнува споредбата на металуршкиот процес со животниот циклус. Притоа, рудата се идентификува со ембрионот во утробата на Мајката-Земја, којшто оттаму се откопува (= раѓање), за да се издоби и растопи (= умирање), со цел потоа - во прочистена форма - да се лее т. е. моделира во поусовршен предмет (= повторно раѓање). Па така, секој циклус од металуршките претопувања и моделирања може да се сфати и како нов циклус на раѓање, умирање и повторно раѓање.¹⁸⁴⁶

Како најдобра митолошка илустрација на ваквиот концепт може да се земе мистериозната жена Гулвејг (Gullveig) од нордиската митологија која вообичаено се толкува како персонификација на златото (од коренот *“gull”* со значење на „злато“ и *“veig”* во значење на „моќ“ или „опиеност“). Таа била испратена од Ваните (условно „земски богови“) како подарок за Асите („небески богови“). Бидејќи нејзиното присуство започнува кај вториве да предизвикува раздор, врховниот бог Один решил да ја уништи. Меѓутоа, и покрај прободувањето со мноштво копја и трипати изложување на оган т. е. „горење“, таа секој пат повторно оживувала (= тројно претопување на златото). Оттука, боговите ја нарекле Хејд (Heiðr = „Блескава“) и ја прифатиле меѓу себе како моќна маѓосница. Поради неа, Асите решиле да се одмаздат и започнале војна против Ваните која, следствено, ќе доведе до мешање и спојување на двете групи богови.¹⁸⁴⁷ Некаков старобалкански пандан на Гулвејг може да се побара во божицата Хриса (Χρύση = „Златна“), која се асоцирала со хеленската Атина во рамки на култот кон Кабирите. Слично како Атина, поради нејзината девственост, таа морала да ја вложи својата вродена творечка способност во некој друг креативен процес. Етимологијата на нејзиното име и поврзаноста со кабирскиот култ сугерира дека тоа се однесувало на металургијата и пред сè на обработката на златото.¹⁸⁴⁸

Посочената металуршка парадигма за претопувањето на златото, транспонирана врз животниот циклус на луѓето и нивното потенцијално воведување во повисоки нивоа на постоење, може да се препознае и во нововековниот македонски фолклор.¹⁸⁴⁹ Па така, на пример, К. Шапкарев ни пренесува приказна за некој човек кој сакал да си го испече детето во фурна, но тоа оттаму излегло живо, пораснато и позлатено:

¹⁸⁴⁴ Saunders 2003.

¹⁸⁴⁵ Eliade 1978, 69, 70; Jung et al. 1988, 200.

¹⁸⁴⁶ Eliade 1978.

¹⁸⁴⁷ *Стара Еда, Видението на волвата (Völuspá)*, 21-24 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009).

¹⁸⁴⁸ Маразов 2011, 165-169.

¹⁸⁴⁹ Стојановиќ 1999.

„Тој, домакино, станал, отфорил фурната да видит, та да ја извајт печеницата, ако је печена. Ама кога отфорил, што да видит? - Се почудил и се уплашил от чудото: фурната и света кука болснала от сфетлината што излегла от детето; тепцијата и детето сфе биле злато, та сфетело како с'нце; детето седело на тепцијата, како некое големо момче, убаво весело, сфетло и здраво; на глаата му круна от бисер и бесценети камења; на појасот, при бедрата му, опасана сабја; во десната р'ка држело една книга со златно писмо, а во левата - сноп пчејница со полни класје и сфето сфетело посфетло и от огон, зашто сфе беше се сторило злато.“¹⁸⁵⁰

Поради погоре посочените симболички аспекти на металургијата, луѓето кои се занимавале со неа (ковачите) биле често третираны од заедницата како своевидны „маѓосницы“ со способност и знаење да ја трансформираат материјата. Токму поради тоа, во традициските општества, неретко им биле доделуваны и други симболичко-религиски функции, вообичаено поврзаны со сферите на транслиминалното.¹⁸⁵¹ Најиндикативен во оваа насока е можеби феноменот на погребување, но и жртвување луѓе во внатрешноста или во непосредна близина на печки (за метал и керамика), забележан во повеќе предисториски и архаичны култури во Европа, Азија и Африка.¹⁸⁵² Претходно во оваа глава заклучивме дека металуршката парадигма во погребувањето е можеби најизразена во случаите на кремација, којашто во Европа започнала засилено да се практикува токму со ширењето на металургијата.¹⁸⁵³ Всушност, некои археолози дури сметаат дека магиско-религиските аспекти биле поважни и повлијателны во развојот на раната металургија, отколку строго прагматичните, научно-технолошки и економски причини.¹⁸⁵⁴ Таков е ставот и на И. Маразов кој металуршката парадигма за бесмртноста, изразена преку симболот на златото и идејата за некаква задгробна „златна утопија“, ја зема како еден од основните религиски и идеолошки постулати на индоевропските општества.¹⁸⁵⁵ Во своите аргументации, авторот посветува големо внимание на предисториските и античките култури на Балканот. Во тие рамки се осврнува и на златните маски од Македонија, покрај микенските и тракиските, кои ги интерпретира како резултат на херојската идеологија на архајските аристократи и тогаш постоечките митовы за „златната раса“ на бесмртниците.¹⁸⁵⁶

Случајот со енигматичниот Гроб IX во Требениште

Во контекст на дискусијата за магиско-религиските аспекти на металургијата, како особено интересен се наметнува случајот со Гробот IX од Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.СХСІ: 1, 5).¹⁸⁵⁷ Посмртните останки на индивидуата биле веројатно инхумирани и дополнети со богаты прилози: маска од златна фолија (Т.СХСІ: 2),

¹⁸⁵⁰ Шапкарев 1976, книга 5, предание бр. 89, страна 151 (според: Стојановиќ 1999).

¹⁸⁵¹ Eliade 1978.

¹⁸⁵² Eliade 1978, 65-70; Наумов 2006, 76-78; Goldhahn & Oestigaard 2008.

¹⁸⁵³ За таквата корелација во Северна Европа: Kaliff & Oestigaard 2023, 83-108.

¹⁸⁵⁴ Budd & Taylor 1995.

¹⁸⁵⁵ Маразов 1999; Маразов 2021.

¹⁸⁵⁶ Маразов 2021, 516-524.

¹⁸⁵⁷ Вулић 1933; Stibbe 2003, 38-41; Ardjanliev et al. 2018, 295-304.

мноштво златен и сребрен накит (обетки, игли, приврзоци, белегзии, фибули и прстени - многу повеќе од што би носел еден човек), голем број на килибарни зрна, бронзен триножник, бронзени садови, стаклен амфорискос, керамичка хидрија и две алатки од железо - лопатка и клешти, вообичаено интерпретирани како „ковачки“ (Т.СХСІ: 3, 4). Според досегашните толкувања, се претпоставува дека гробот припаѓал на индивидуа од женски пол, во прилог на што се зема присуството на гробни прилози со „женски“ предзнак и индициите за ориентација на посмртните останки во насоката од исток кон запад – вообичаена во тој период за женските погребувања. Случајот не би бил толку енигматичен доколку од него отсутствувале железните алатки, но тие се сепак тука и нивните импликации не смеат да се занемаруваат.

Во хиерархиската класификација на богатите гробови од Требенипте, С. Вергер го вклучува Гробот IX во „вториот ранг“, веднаш зад трите „навистина аристократски“ гробови I, V и VIII. Впрочем, токму во овие четири гробови се најдени златни погребни маски, со таа разлика што во гробот IX не бил приложен целосен симпозијастички комплет при што токму тој се определува како женски, додека другите три коишто се сметаат за машки имаат целосен симпозијастички комплет. Приложените железни алатки авторот ги интерпретира како металуршки при што посочените специфичности на гробот ги оправдува со неговата припадност кон некаков период на слабеење на заедницата: *„Слабеењето на заедницата во оваа фаза е означено со релативното осиромашување на нејзиниот погребен инвентар, со исчезнувањето на нејзините воени водачи, со деградацијата на една од нејзините компоненти, со појавата на женски гробови и со фактот дека највисоко рангирана личност, која можеби имала власт над целото „племе“, самата морала да биде жена (покојничката во Гробот IX, која носи златна маска поврзана со орудијата на металургот).“*¹⁸⁵⁸

Согласно достапниот материјал, сметаме дека не постојат соодветни аргументи во прилог на изнесената претпоставка од Вергер. Според нас, гробот е релативно едновремен со останатите богати гробови, одразувајќи ја економски најсилната фаза на требенишката архајска заедницата. Притоа, не гледаме зошто општествената улога на покојничката се разгледува единствено во контекст на некакво политичко лидерство или авторитет. Сметаме дека е многу поверојатна интерпретацијата на С. Бабиќ, која предлага металуршките алатки да се толкуваат како „обележја на специјалист кој се занимава со лиминалниот свет“. Авторката натаму објаснува: *„Неговиот/нејзиниот статус не произлегува од економските прерогативи, ниту пак подразбира улога на лидер, туку поседување специјализирани знаења и способности. Сепак, овие вештини не подразбираат само совладување на технологијата туку, уште повеќе, способност за безбедно движење меѓу световите. Фактот што оваа специјализација е означена преку средства со очигледна практична употреба, не треба да ги засени нејзините ритуални аспекти“*.¹⁸⁵⁹

Она што во овој случај внесува одредена недоумница е присуството во гробот на женски покојник (мошне веројатно според прилозите и ориентацијата), во асоцијација со ковачките алатки, бидејќи вообичаено, па дури и стереотипно, археолозите ја

¹⁸⁵⁸ Verger 2014.

¹⁸⁵⁹ Babić 2018a; Babić & Palavestra 2018 (цитат на стр. 191).

поврзуваат металургијата со сферата на „машките дејности“. Таквиот пристап бил особено популарен во старата археолошка литература, базиран на ставот на В. Г. Чајлд дека металургијата е „премногу тежок процес“ кој го вршат специјалисти кои „немаат време“ за одгледување храна или деца¹⁸⁶⁰ - стереотипно сфатени како активности кои припаѓаат на „женската сфера“. Сосема оправдано, предрасудните ставови во однос на раната металургија биле предизвикани од повеќе истражувачи во натамошниот развој на археолошката теорија. Па така, П. Бад и Т. Тејлор во 1995 објавуваат значаен труд кој ги акцентира магиско-религиските аспекти на раната металургија, наспроти доминацијата на дотогашното нејзино толкување исклучиво од прагматски аспект, како дејност која припаѓа исклучиво на технолошките и економските сфери, при што нејзиниот развој е мотивиран само од таквите потреби на човекот. Тие истовремено не гледаат априори причина зошто во раните металуршки активности не би учествувале и жените, па и цели семејства – почнувајќи од собирањето руда, преку нејзината обработка, па сè до преобразбата на добиениот метал во готови производи.¹⁸⁶¹ На нивниот труд се повикува и С. Бабиќ, кога го анализира Гробот IX од Требениште.¹⁸⁶²

Сепак, од друга страна, не можат да се занемарат обемните трансккултурни етнографски истражувања кои покажуваат дека металургијата кај прединдустриските општества е главно поврзана токму со мажите. Во таа насока, Г. П. Мурдок и К. Провост објавуваат студија во која заклучуваат дека од 86 анализирани заедници, дури кај 85 од нив металургијата била третирана како исклучиво машка активност, односно како доминантно машка во преостанатиот еден случај.¹⁸⁶³ Подоцна, Х. Хауард, како дел од нејзиниот докторски труд, спроведува уште пообемна анализа (на глобално ниво) на 200 прединдустриски општества, при што извлекува повеќе генерализирачки заклучоци, вклучувајќи го и оној дека „речиси сите обработувачи на метал се мажи“.¹⁸⁶⁴ Нотирајќи ги ваквите забелешки, Л. Вебли, С. Адамс и Ј. Брук сепак сметаат дека е проблематична употребата на етнографски паралели како „доказ“ за практиките во предисторијата. Потоа даваат сопствени етнографски примери кои укажуваат на учеството на жени во металуршките активности.¹⁸⁶⁵ Притоа, главниот акцент го ставаат на примерите од Африка, каде што навистина се забележани заедници кои во металуршкиот процес вклучуваат и жени или пак нагласуваат на одредени „женски“ ритуални и симболички аспекти на металургијата.¹⁸⁶⁶ Но, во Африка исто така постоеле заедници во кои жените биле строго исклучени од металуршките активности (и тоа токму од магиско-симболички причини, сметајќи ја женската плодност како закана за „плодноста“ на металуршкиот процес).¹⁸⁶⁷

На територијата на Европа, археолошки се откриени стотици погребувања во кои биле приложени ковачки орудија. Најголемиот број се атрибуираат на заедници од периодот „Ла Тен“ во Централна Европа, потоа на „римско-варварските“ заедници од

¹⁸⁶⁰ Childe 1958 [1936], 14.

¹⁸⁶¹ Budd & Taylor 1995, 137, 138.

¹⁸⁶² Babić 2018a, 221.

¹⁸⁶³ Murdock & Provost 1973.

¹⁸⁶⁴ Howard 1983, 58-133.

¹⁸⁶⁵ Webley & Adams & Brück 2020, 6, 7.

¹⁸⁶⁶ Mtetwa et al 2017.

¹⁸⁶⁷ Reid & MacLean 1995.

северните погранични региони на Римската Империја, како и на скандинавските заедници од „викиншкиот“ период (ран среден век). Мнозинството од овие гробови се третираат како машки, можеби и стереотипно, иако таквата атрибуција е релативно сигурна во случајот кога покојниците се погребани и со оружје (иако постојат истражувачи кои ова би го спореле).¹⁸⁶⁸ Вреден за истакнување е реткиот случај со еден гроб од Бодин кај Мекленбург во Германија, датиран во раните фази на културата „Јасторф“ (5 - 4 век пр. н. е.), во кој била откриена мала железна наковална. Притоа, согласно остеолошките анализи на зачуваните остатоци од долгите коски и черепот, се претпоставува дека наковалната ѝ била приложена на индивидуа од женски пол (на возраст помеѓу 30 и 40 години).¹⁸⁶⁹ Од Средна Европа се познати уште неколку гробови на жени и деца, овој пат датирани во бронзеното време, покрај кои биле приложени метални длета (како алатка која потенцијално може да се употребува за обработка на метал).¹⁸⁷⁰ Во средновековните култури по течението на реката Волга, кои припаѓаат на заедниците со финско-угриски етнички обележја, се откриени поголем број гробови на женски покојнички покрај кои биле приложени металуршки алатки наменети за леене на предмети (пред сè накит) од обоените метали. Покрај занаетчискиот аспект, се претпоставува дека овие жени исто така имале значајна улога во спроведувањето на ритуални активности поврзани со магиската заштита на заедницата.¹⁸⁷¹

Можеби и во Гробот IX во Требениште била погребана жена која се занимавала со обработка на метал, а богатиот златен и сребрен накит приложен со неа бил токму дело на нејзините вешти раце. Истовремено, согласно магиско-религиските аспекти на металургијата, таа учествувала или изведувала некакви религиски обреди кои биле важни за заедницата, на што се должела и нејзината висока позиција во локалната општествена хиерархија. Во крајна инстанца, можеби токму таа била изработувачот на погребните маски и другите апликации од златна фолија наменети за требенишките „аристократи“ и членовите на нивниот најтесен круг.

За крај, треба да разгледаме уште една можност: дека не се работи за жена, туку за маж кој идентитетски преминал во жена како дел од неговата лиминална ритуално-религиска функција во заедницата. Всушност, токму П. Бад и Т. Тејлор во погоре посочениот труд алудираат на постоењето „машки трансвеститни шамани“ во предисториските култури на Европа, кои имале посебна ритуална или религиозна функција проткаена со метало-обработувачка дејност. Притоа, таквата можност ја искажуваат конкретно во контекст на сребрениот котел од Гундеструп во Данска (за кој, во претходните глави од нашиов труд видовме дека вклучува и старобалкански т. е. тракиски елементи во својата иконографија).¹⁸⁷²

Практиките на трансвестизам и трансродовост не претставувале необичен феномен во древните култури ширум Европа, Азија и остатокот од светот. Всушност, постојат повеќе историски и етнографски посведочени примери на религиски заедници,

¹⁸⁶⁸ Pleiner 2006, 72-74.

¹⁸⁶⁹ Keiling 1972; Pleiner 2006, 73; Jockenhövel 2018, 274, 275; Armbruster et al. 2019, 169.

¹⁸⁷⁰ Jockenhövel 2018, 274, 275.

¹⁸⁷¹ Голубева 1984; Голубева 1988; Седов и др. 1987; Никитина и Ефремова 2012а; Никитина и Ефремова 2012б; Зеленцова 2024.

¹⁸⁷² Budd & Taylor 1995, 139. Ваквата опција е предложена од Т. Тејлор и претходно: Taylor 1992, 88.

свештеници и шамани кои, иако биолошки мажи, доброволно преземале симболички женски идентитет. Такви биле свештениците на фригиските Кибела и Атис, на сириската божица Атаргатис, на месопотамските божици Инана и Иштар, свештениците кај Германите, свештениците на Херакле од островот Кос, свештениците на кипарската Афродита, шаманските свештеници наречени „Енареи“ кои биле тесно поврзани со скитската „Афродита“, потоа шаманите во Кореја, шаманите на сибирските Чукчи, шаманите кај народот Дајак од Борнео, заедницата позната како „хиџра“ од Индија и Пакистан и така натаму.¹⁸⁷³

Некои автори, како М. Хацопулос и Н. Проева, го детектираат постоњето на трансвестивни практики и во ритуално-религиските традиции на Античка Македонија. Притоа, тие сметаат дека ваквите постапки биле тесно поврзани со култот на Дионис, којшто во Македонија бил ословуван и со епитетите: Pseudanor/Ψευδάνωρ („лажен маж“, преносно „женовиден маж“), Erikyptos/Ερίκρυπτος („Сокриен“) и Agrios /Αγριος („Див“). Кај античките Македонци, обредниот трансвестизам, односно преправањето во жени, веројатно било практикувано во текот на иницијацијата т. е. воведувањето на машките адолесценти во заедницата на зрели и полноправни мажи.¹⁸⁷⁴

Имајќи предвид дека иницијацијата во многу традиционални заедници се сметала за симболичка смрт на „старата“ личност (пред нејзиното воведување во новата етапа од животот), интересно е да се спореди претпоставениот македонски ритуален трансвестизам со еден дел од Платоновитиот „Тимај“ (4 век пр. н. е.) кој се однесува на реинкарнацијата на душите: *„Оној пак што доблесно го поминал животното доба, ќе се врати назад да престојува на својата ѕвезда и ќе води среќен живот каков што заслужува, а оној што не ќе успее во тоа, при второто раѓање ќе добие женска природа; и доколку не се воздржи од злото, тогаш соодветно на порокот во кој живеел, постојано ќе се преобразува во таква животинска природа која најмногу прилега на тој вид порок.“*¹⁸⁷⁵ И во двата случаи се соочуваме со концепт кој „женската природа“ ја предвидува како преодна состојба кон крајната цел - во едниот случај воведување во заедницата на мажи, а во другиот - враќањето назад кон вечното престојувалиште.

Фактот што во Гробот IX од Требениште не се зачувани остеолошки остатоци на покојникот, ќе го остави (можеби и вечно) отворено прашањето, дали таму била погребана жена или пак маж со идентитет на жена. Во секој случај, се чини сосем извесно дека се работело за личност мошне важна за требенишката заедница, чиешто лице заслужувало по смртта да биде „позлатено“.

Златни луѓе во старобалканската митологија

Во старобалканските митолошки традиции можат да се сретнат неколку впечатливи наводи за „златни луѓе“, коишто во географска и хронолошка смисла може да се сметаат за најрелевантни во интерпретацијата на архајските погребни апликации

¹⁸⁷³ Roscoe 1996; Ustinova 1999, 37, 38, 76-79, 82, 106; Eliade 2004, 125 (фуснота 36), 168, 258, 351, 352, 395, 461; Green 2004, 76-84.

¹⁸⁷⁴ Hatzopoulos 1994, 63-85; Проева 2004, 132; Проева 2014, 115, 116, 185, 186.

¹⁸⁷⁵ Платон, *Тимај*, 41-42 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005).

од златна фолија во Македонија.¹⁸⁷⁶ На прво место е секако описот за „Златниот род“ на првите луѓе, пренесен од Хесиод во делото „Дела и дни“ (8 - 7 век пр. н. е.), на којшто укажавме и погоре во оваа глава:

*„Златен најнапред пород на простосмртните луѓе
створија боговите вечни што имаат дворој на Олимп;
во тоа време Крон на небото господар беше.
Налик на боговите живот и безгрижна имаа душа,
далеч од секој напор, без страдања, ниту пак мачна
старост им тежеше, туку во раце и нозе си беа
секогаш еднакво силни и весели на гозби; без зла.
Смртта им идеала слично ко сонот, а имале добра
секакви: Земјата на нив им раѓаше од себе сама
обилно плодови многу, а тие пак спокојни мошне
убав си имале живот сред изобилие разнo,
големи стада имајќи, на боговите блажени мили.
Потоа, откако овој род човечки земја го покри
прерасна в дајмони свети, земни наречени уште,
чувари добри од зла, закрилници на луѓето смртни
вардачи оти се тие над праведни дела ил' дрски,
в магла обвиткани сосем по земјата талкаат ширум;
богатство даруваат уште, а царска им должност е тоа.“¹⁸⁷⁷*

Иако нивната „златност“ вообичаено се толкува метафорично од денешните истражувачи (како „совршеност“), сметаме дека не треба да се исклучи можноста дека тогашните луѓе ја сфаќале оваа и други слични митски концепции доследно и фактички - особено доколку се прифати претпоставката дека митската свест тежнее да ги восприема работите во буквална смисла.¹⁸⁷⁸

Друг пример е митолошкиот циклус за фригискиот крал Мида, кој наводно поседувал градини во подножјето на планината Бермион во Македонија (вообичаено идентификувана со Каракамен Планина). Поради гостопримството спрема Силен кој му заскитал во градината, Дионис одлучил да го награди кралот и да му исполни една желба - способност да претвора во злато сè што ќе допре. На крајот, таквата моќ се покажала како „проклетство“, бидејќи Мида повеќе не можел да јаде и да пие без да ги претвори намирниците во злато, та Дионис го подучил да нурне во една река и да се ослободи од својот позлатувачки допир. Приказната за Мида вообичаено се толкува како поучен алегориски пример против човековата алчност. Поврзаноста на овој митски лик со Македонија може да се следи наназад до пишувањата на Херодот во 5 век пр. н. е.¹⁸⁷⁹

Следните два наводи се многу подоцнежни и потекнуваат од доцната антика (5 век н. е.). Во еден дел од поемата „Делата на Дионис“, епскиот поет Нониј од

¹⁸⁷⁶ Детално за „златните луѓе“ како митска парадигма кај старобалканските народи: Маразов 2021.

¹⁸⁷⁷ Хесиод, *Дела и дни*, 109-126 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, 1996).

¹⁸⁷⁸ За обележјата на митската свест: Чаусидис 1994, 38-67.

¹⁸⁷⁹ За Мида, со посочени литературни извори: Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 484, 485.

Панополис се осврнува на патешествијата на јунакот Кадмо и неговиот следствен брак со Хармонија. Таа најпрвин не го прифаќа бидејќи го смета за сиромав, но нејзината божеска мајка Афродита (престорена во некоја сосетка на Хармонија) ја убедува, така што го споредува Кадмо со Аполон Фојбос (Φοῖβος = Светлиот): „*Но, ќе кажеш, Фојбос има златна дијадема. Па, Кадмо е златен во целото тело!*“¹⁸⁸⁰ Овој навод е интересен поради митографската поврзаноста на Кадмо со Енхелејците, коишто вообичаено се лоцираат во езерскиот регион (каде што видовме дека досега се откриени пет златни маски во Требениште и во Охрид).

Меѓутоа, за уште поважен го сметаме еден извадок од коментарот на Платоновитиот дијалог „Кратил“, напишан од страна на филозофот Прокло (5 век н.е.):

*„Со добра причина тој сега го етимологизира “Аполон” по “Персефона”; зашто има многу заедничко помеѓу овие две серии [на лексеми], мислам на онаа што се однесува на Кора и онаа на Аполон. Првата, на крајот на краиштата, го означува единството на средната тријада на Принципите и ги проектира животиноносните моќи од себе, додека вториот ги враќа сончевите Принципи назад во едното единствено и “го содржи трокрилештиот Принцип”, како што вели Пророчицата. На Сончевите принципи, сепак, им е доделено да постојат во ранг веднаш по оние што носат живот. Затоа, според Орфеј, Деметра го кажува следново, додека го предава кралството на Кора: “Но, искачувајќи се до полниот со живот кревет на Аполон, ќе ги родиш блескавите деца со пламтешки огнени лица”.*¹⁸⁸¹

Иако во овој извадок не се споменува директно златото како материјал, посочените „огнени лица“ би можеле да се споредат со блескавоста на златните погребни маски, особено имајќи ја предвид вообичаената асоцијација на златото со Сонцето.¹⁸⁸² Проблемот, меѓутоа, се појавува во големата хронолошка разлика од околу 1000 години помеѓу посочениот филозофски коментар и практиката на погребување со златни маски во Македонија. Таквата празнина може посредно да се премости со неколку аспекти од традициите на орфизмот, коишто несомнено влијаеле врз Прокло, а според некои истражувачи, се поврзани и со златните погребни фолии од архајскиот период (како што видовме погоре). Во таа насока, сметаме дека имплицитната хиерогамија помеѓу Аполон и Персефона, спомената во извадокот на Прокло, може да се поврзе со типичната формула на орфичките златни таблички, наменети за претставување на умрените во задгробниот свет, која гласи: „*Јас сум чедо на Земјата и*

¹⁸⁸⁰ Нониј, *Делата на Дионис*, IV, 106-107 (според англискиот превод на W. H. D. Rouse, Loeb Classical Library, 1940).

¹⁸⁸¹ Прокло, *За Кратил на Платон*, 174 (според англискиот превод на Brian Duval, London/New York: Bloomsbury Academic, 2014, 96). Трите главни тријади на кои се алудира во текстот се составени од Севс - Посејдон - Хад, Деметра - Реја - Кора и трокрилештиот Сончев принцип на Аполон, кој го поврзува споменатиот бог со проектираната светлина на Сонцето, но во крајна инстанца и со светлината на првородениот орфички бог Фан (Duval & Tarrant 2014, 168, забелешка 393). Репликата на Деметра се класифицира како „Орфички фрагмент бр.194“ според Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 1922: „*αὐτὰρ Ἀπόλλωνος θαλερὸν λέχος εἰσαναβῆσα / τέξεται ἀγλαὰ τέκνα πυρὶ φλεγέθοντα πρόσωποις.*“

¹⁸⁸² Theodossiev 1998, 362.

на свезденото Небо, но мојат род е Небески.“¹⁸⁸³ Секако, при споредбата на овие наводи, земскиот принцип би бил изедначен со Персефона/Кора, додека небескиот - со Аполон. Во случајов, покојниците од „родот Небески“ би биле чедата со „огнени лица“.

Следната релација би можела да се воспостави помеѓу светлината на Аполон, неговиот „трокрилест Сончев принцип“ и орфичкиот првороден бог Фан.¹⁸⁸⁴ Да не заборавиме дека ова негово име во буквален превод значи „Светлоносец“ или „Блескав“. Притоа, во едното од неговите најрани литературни појавувања под другото име Ерос („Копнеж“), во драмата „Птици“ на Аристофан (5 век пр. н. е.), тој се опишува со „крилја златни“ што му „блескотат“ на грбот, личејќи на „вртлози брзи“.¹⁸⁸⁵ Во овој лик, истражувачите исто така го препознаваат вселенскиот Создател (Демијург) на Платон, каков што е пренесен во космолошкиот дијалог „Тимај“ (4 век пр. н. е.).¹⁸⁸⁶ Во посоченото дело се наведува дека на секоја створена душа, Создателот ѝ доделил по една звезда на небото. Потоа на душите им вродил стремеж за ослободување од кругот на постојани реинкарнации, со цел да се вратат кон своето небеско престојувалиште, но само доколку водат доблесен живот.¹⁸⁸⁷ На овие компарации ќе се навратиме повторно во натамошниот текст на оваа глава.

Космички човек

Посочената хиерогамија на Аполон и Персефона, односно Небото и Земјата, се надоврзува на една долга индоевропска митолошка традиција. Имено, единството на небескиот и на хтонскиот принцип, согледани низ призмата на човечката сексуалност како некаков машко-женски пар (во кој Небото е „татко“, а Земјата е „мајка“), преставува митологема која може да се следи низ целиот индоевропски ареал.¹⁸⁸⁸ Слично како што орфиците во последните векови на I милениум пр. н. е. им се претставувале на подземните божества со: „Јас сум чедо на Земјата и свезденото Небо, но мојат род е Небески“, ¹⁸⁸⁹ така ведските Индијци, околу еден милениум претходно, барале заштита од сопствените божества: „О оче Небо, невина мајка Земјо, о брате Агни, и вие Васи, благословете нè. Дарувајте ни ја, о Адити и вие Адити, сите едноумни, вашата повеќекратна заштита.“¹⁸⁹⁰

Меѓу златните погребни фолии од архајска Македонија, ликовната композиција на издолжената правоаголна аплакација од Гробот VI во Требениште ни се чини како најевидентна претстава на некаков хиерогамиски концепт (Т.XXXII: 2).¹⁸⁹¹ Да се потсетиме, во горниот дел на оваа фолија е прикажан медалјон обиколен со цветни ливчиња со пар симетрични лавови во неговата внатрешност. Претходно предложивме дека овој мотив ја претставува Мајката-Земја. Во долниот дел на фолијата се наоѓа друг

¹⁸⁸³ Janko 1984.

¹⁸⁸⁴ Duvick & Tarrant 2014, 168, забелешка 393.

¹⁸⁸⁵ Аристофан, *Птици*, 693-702 (според македонскиот превод на Даниела Тошева-Николовска, 2013).

¹⁸⁸⁶ Santamaría Álvarez 2016.

¹⁸⁸⁷ Платон, *Тимај*, 41-42 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005).

¹⁸⁸⁸ West 2007, 181-185. Во ликовниот медиум: Чаусидис 2005, 374-383.

¹⁸⁸⁹ Janko 1984.

¹⁸⁹⁰ *Ригведа*, 6. 51. 5 (според англискиот превод на Ralph T. H. Griffith, 1896). Агни е бог на огнот, Васи се божества на огнот и светлината, Адитиите се група на небески божества, а Адити е нивната мајка.

¹⁸⁹¹ За апликацијата, без предложената интерпретација: Filow 1927, 16; Ardjanliev et al. 2018, 254 (cat. no. 60).

медалјон со мотивот сонце/свезда во внатрешноста, кој веројатно го претставува обожественото Сонце или Небо. Двата медалјони се поврзани со две паралелни вертикални низи на наизменично распоредени лотосови цветови, коишто може да се протоклкуваат како претстава на Космичката оска или уште поконкретно - на Космичкото дрво што ги поврзува Земјата и Небото. Сметаме дека целокупниот иконографски аранжман истовремено може да се интерпретира како раѓање на Сонцето/Небото од Земјата, но и како нивно следствено спојување со цел изродување на животот. Во прилог на ваквото толкување го приложуваме теогонискиот след на настани опишан од Хесиод (8 - 7 век пр. н. е.), според кого Гаја (Земјата) прво го родила Уран (Небото), за потоа со него да ја отпочне низата на сите богови: „... и Земјата најпрво го роди свезденото Небо, еднакво на себе, за да ја покрие од секоја страна и да биде секогаш сигурно место за престој на блажените богови ...“¹⁸⁹²

Но, ова сосем извесно не е единствениот примерок со космолошка иконографија меѓу архајските златни фолии од Македонија. Впрочем, на нив можат да се забележат бројни ликовни мотиви со космолошки предзнак. За истакнување е златната маска од женскиот Гроб 458 во Архонтико кај Пела (T.CLXXXVI: 4, 5). Според описите на П. Хрисостому и А. Хрисостому, маската е: „обработена од горе и од долу со гијоша [низа од мултиплицирани мотиви]; врз очите има релјефна претстава на четирикраки свезди (сонца), во пределот на устата се наоѓа релјефен ромбичен устовиден елемент, декориран со лисја во аглиите, со спротивставени животни од семејството на мачките во средината и со делфини одгоре и оддолу, како обележја кои укажуваат на небото, земјата и морето.“¹⁸⁹³

Со космичкиот карактер на ликовните мотиви кои ги красат златните маски се согласува и Н. Чаусидис, истакнувајќи ја посочената маска од Архонтико како највпечатлив и најтранспарентен пример на космоизација на покојникот. Според него, очите се идентификуваат со сонцето, устата со земјата, носот со космичката оска, а веѓите и косата со небеските води. Чаусидис смета дека: „изедначувањето на покојникот со вселената е ставено во есхатолошки контекст и тоа во релација со еден исто така архетипски мит за создавањето на вселената од примордијалниот прв човек“. Во прилог на таквата интерпретација укажува на примерите со индискиот Пуруша, иранскиот Гајомард, скандинавскиот Имир и балканскиот орфички Севс, сфатени како типични претставници на митологемата за „Космичкиот човек“ од чии делови на телото или со чие расчленување и жртвување се создадени сите космички елементи. Согласно таквите митови, авторот заклучува дека, во есхатолошките концепции на македонските архајски заедници, предуслов за воскреснувањето и бесмртноста на покојникот било тој да се вклучи во процесот на рекосмизација т. е. повторно изедначување со вселената. Локалната парадигма на овој концепт би можела да се базира врз митот за титанот Бизалт, епонимниот херој на Бизалтите (како еден од носечките етноси на ваквите погребни практики), којшто бил сметан за син на Земјата и

¹⁸⁹² Хесиод, *Теогонија*, 116-210 (според англискиот превод на Hugh G. Evelyn-White, 1914). Исто така види: Kerényi 1951, 18, 19; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 172-174; 790, 791.

¹⁸⁹³ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 386, 389; Chrysostomou & Chrysostomou 2012, 503; Chrysostomou & Chrysostomou 2012b, 374, 375.

на Сонцето.¹⁸⁹⁴ Во друг текст, Чаусидис разгледува уште една можност: дека златните маски всушност го изедначуваат лицето на покојниците со она на Мајката-Земја (аналогна на Деметра), и тоа веројатно сфатена како покровителка на мртвите кои се внесуваат во нејзиното тело, за оттаму да бидат повторно родени.¹⁸⁹⁵

Поединечни ликовни мотиви на архајските погребни фолии од Македонија

Претходната дискусија го наметнува прашањето за важноста на одделните ликовни елементи кои се прикажувале на златните погребни фолии од архајскиот период. Сметаме дека нивното поединечно анализирање и интерпретирање има суштинска важност во толкувањето на иконографската композицијата што ја конституираат, односно на погребните фолии набљудувани како целина. Нивниот репертоар на целата територија на Македонија е преголем за да биде тема на овој труд. Таквата детална анализа е претставена од Н. Чаусидис во неговата монографија посветена на златните погребни апликации од Македонија.¹⁸⁹⁶ Согласно границите на нашево истражување, во оваа пригода ќе се осврнеме само на ликовните елементи на погребните фолии откриени во Охридскиот Регион. Некои од нив веќе беа предмет на подетална анализа во контекст на претходните глави од овој труд посветени на симболичките парадигми поврзани со космичките елементи, односно со женскиот и машкиот принцип. Затоа, на ова место ќе ги претставиме само нашите основни заклучоци кои се однесуваат на нив. Листата на вакви мотиви ја сочинуваат следните ликовни елементи:

- **бордура од типот „плетенка/двојна спирала“** (Т.СХСII: 1) – симбол на континуираното движење, непрестајноста и вечноста, условени од комплементарноста на природните принципи. Може да го означува движењето на космичките води или на небеските тела како што е Сонцето. Може да алудира и на некаква змија т. е. космички змеј како нивни симбол т. е. застапник.
- **бордура од типот „меандер“** (Т.СХСII: 2) – симбол на континуираното движење, непрестајноста и вечноста. Може да алудира на космички води.
- **бордура од типот „висечки триаголници“** (Т.СХСII: 3) – симбол кој може да означува планини или пак уште поверојатно - светлосни (сончеви) зраци.
- **розета од типот „сонце/свезда“** (Т.СХСII: 4) – симбол на утринското сонце или утринската свезда, преносно сфатени како космички парадигми на „новиот живот“. Би можела да се поврзе со Божицата на Зората или со младиот Бог-Сонце.
- **цветна розета** (Т.СХСII: 5) – симбол кој веројатно означува „исполнетост“ со живот во најразвиената форма на егзистенција, т. е. потполна животна „раскошност“. На космичко рамниште би била изедначена со зенитот на Сонцето. Исто така би можела да фигурира како атрибут на некоја божица од типот „Голема Мајка“.

¹⁸⁹⁴ Chausidis 2024a. Подетално за овој концепт: Чаусидис 2025, глава А.

¹⁸⁹⁵ Чаусидис 2024.

¹⁸⁹⁶ Чаусидис 2025.

- **лотосов цвет** (Т.СХСII: 6) – симбол на новото раѓање т. е. на „новиот живот“, веројатно изедначен со младиот Бог-Сонце.
- **палмета** (Т.СХСII: 7) – симбол на животната раскошност. Веројатно фигурирала како атрибут или фитоморфна епифанија на Божицата Мајка-Земја.
- **птица со раширени крилја** (Т.СХСII: 8) – симбол на медијација помеѓу земските и небеските предели. Веројатно се изедначувала со душата на покојникот која требало да се издигне на небото.
- **симетричен пар лавови** (Т.СХСII: 9) – симболички застапници на комплементарните сили во природата, раководени од страна на Божицата Мајка-Земја.
- **симетричен пар сфинги** (Т.СХСII: 10) – застапници на Божицата „Голема Мајка“, чија улога веројатно била да го чуваат преминот кон задгробниот свет.
- **Горгонејон** (Т.СХСII: 10) – гротескна епифанија на Божицата „Голема Мајка“ со амбивалентна природа, покровителка и заштитничка на мртвите, која истовремено го овозможува повторното раѓање.

Посочените ликовни мотиви можат да се забележат на архајските погребни апликации откриени во езерскиот регион, но исто така и на другите локалитети ширум Македонија. Таквиот факт упатува на заклучокот дека и покрај некои нивни локални специфики, генералниот есхатолошки концепт им бил сепак споделуван и од страна на соседните архајски заедници во поширокиот географски регион. Но, кога сме веќе кај спецификите, на една од требенишките маски се наоѓа ликовен мотив кој е засега уникатен во иконографскиот репертоар на архајските погребни апликации од златна фолија.

- **двокрилен инсект (пчела или мува)**

На златната маска од Гробот I во Требениште, веднаш над носот, односно во пределот на челото, е прикажан двокрилен инсект (Т.СХСIII: 1, целата маска: Т.СХСIII: 1). Според досегашните истражувачи, овој мотив вообичаено се интерпретира како „пчела“, ¹⁸⁹⁷ а поретко и како „мува“. ¹⁸⁹⁸

Како најблиски географски и хронолошки аналогии можат да се посочат златните апликации во форма на двокрилни инсекти (според обликот најверојатно пчели), откриени во „кнежевското“ погребување кај Атеница во близина на Чачак во денешна Западна Србија (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.СХСIII: 2). ¹⁸⁹⁹ Од нешто подоцнежнo време треба да се спомне златниот приврзок со претстава на двокрилен инсект од Пела во Централна Македонија (4 век пр. н. е.) (Т.СХСIII: 3). ¹⁹⁰⁰ Во 4 век пр. н. е. е датирана и една теракотна фигурина на пчела, откриена во гроб кај Акантус на Халкидик. ¹⁹⁰¹ Сепак, највпечатливата аналогија е несомнено една погребна дијадема од злато, која што денес се чува во Британскиот музеј, а веројатно била откриена во околината на Чанаккале (Троада, Турција) (Т.СХСIII: 4). Дијадемата е оформена во вид на дабов

¹⁸⁹⁷ Васић 1928; Поповић 1966, 27; Соколовска 1997, 45; Theodossiev 1998, 346, 361, 362; Проева 2004, 130; Проева 2014, 190; Кузман 2013b, 428; Ardjanliev et al. 2018, 226 (cat. no. 1); Станковска-Самали 2019.

¹⁸⁹⁸ Filow 1927, 13 (no. 1); Чаусидис 2024.

¹⁸⁹⁹ Палавестра 1984, 35, 36, 86. Фотографија во боја: *Atenica bees* 2017.

¹⁹⁰⁰ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 134.

¹⁹⁰¹ Според Theodossiev 1998, 362, наодот се чува во Археолошкиот музеј во Полигеро.

венец, слично како онаа од гробницата на Филип II Македонски во Ајга (датирана исто во втората половина на 4 век пр. н. е.). Меѓутоа, една клучна разлика е присуството на три инсекти на малоазискиот примерок. Притоа, во средината на дијадемата, односно во делот кој стоел на челото, е преставена пчела. На двата краеви на венецот, пак, се наоѓа по една фигура на цикада во поголеми димензии.¹⁹⁰² Очигледно дека овој инсект имал важни есхатолошки конотации, па во продолжение ќе разгледаме неколку можни симболички значења и митско-религиски релации.

Според М. Станковска-Самали, која досега ја има спроведено едната од најдеталните семиотички анализи на инсектот од требенишката маска, тој треба да се идентификува како „пчела“. Притоа, таа заклучува дека ова животно ја симболизира душата на покојникот и нејзината способност да „трансцендира“, односно функционирањето како „врска помеѓу надземниот и подземниот свет“ што, следствено, требало да води кон „обновувањето на животот“.¹⁹⁰³

Одејќи наназад во времето, истражувањата покажуваат дека инсектите (пеперутки, пчели, оси и други) имале значајно место во митско-религискиот систем на Минојската култура од бронзеното време, и тоа главно како симболи на трансформацијата и регенерацијата поврзани со некакво женско божество од типот „Голема Мајка“.¹⁹⁰⁴ Во исто време, пчелата се сметала за застапничка на „Мајката-Божица“ и кај Хетитите во Мала Азија. Забележан е мит според кој нејзиниот син исчезнал и така предизвикал неплодност ширум земјата. Мајка му испратила пчела која го пронашла заспан. Таа го боцнала и со неговото будење ја вратила плодноста на земјата.¹⁹⁰⁵ Оваа хетитска легенда покажува одредени сличности со подоцнежниот мит за Деметра и Персефона, чиешто свештенички во некои извори се нарекуваат „пчели“ (μέλισσαι/melissai). На истиот начин биле ословувани и свештеничките на Артемида Ефеска. Нејзината поврзаност со пчелите оди дотаму што овој инсект ќе стане еден од главните симболи на градот Ефес, инаку главен центар на нејзиниот култ (Т.СХСIII: 5).¹⁹⁰⁶ Релацијата на пчелата со женските божества е можеби најизразена во случајот со двете електриумски плочки од Камирос на Родос (7 век пр. н. е.) (Т.СХСIII: 6). На нив е прикажан крилест хибриден лик со горна половина на жена и долна половина на пчела, фланкирана од две розети. Не треба да се исклучи можноста дека претставениот хибриден лик ја означувал токму Артемида.¹⁹⁰⁷

Освен поврзаноста со женските божества, пчелата покажува одредени митолошки релации и со Севс и Дионис. По раѓањето од утробата на Реја, малиот Севс бил негуван од нимфи во една пештера на Крит, коишто го хранеле со млеко и пчелин мед (истовремено една од најважните супстанции за течна жртва во класичната антика). Штом пораснал, Севс употребил медовина за да го опие и победи неговиот суров татко Кронос. Некои сметаат дека во старобалканските култури медовината како алкохолен пијалак му претходела на виното, а по неговото појавување и преовладување - медот

¹⁹⁰² *Gold wreath 2024.*

¹⁹⁰³ Станковска-Самали 2019.

¹⁹⁰⁴ Gimbutas 1982, 181-190; Marinatos 1993, 195.

¹⁹⁰⁵ Burkert 1979, 123-125.

¹⁹⁰⁶ Cook 1895; Elderkin 1939. Фотографија од монета на Ефес со претстава на пчела: *Ephesus coin 2024.*

¹⁹⁰⁷ Cook 1895, 11, 12. Фото: *Bee-goddess plaques 2006.*

започнал да се додава во него. Во тој контекст, и првиов пијалак (а не само виното) се доведува во врска со Дионис како бог на екстатичните состојби. Според некои извори, овој бог во младоста бил хранет со мед - слично како татко му Севс. Во антиката се сметало дека пчелите се создаваат спонтано од мртвото тело на машки говеда кои, патем, биле сметани за „свети животни“ на Дионис (па дури и негови зооморфни епифании). Поради нивната способност за „автогенерирање“, пчелите биле третираны како соодветни симболи на „новиот живот“.¹⁹⁰⁸

Поради антибактериските својства на медот, очигледни при неговата примена за спречување на распаѓањето на органските материјали, оваа намирница била користена и за мумифицирање на човечки тела, пред сè во Египет, а во поретки случаи и на Балканот. Оваа постапка била применета за конзервирање на телата на спартанските кралеви Агесиполид и Агесилај кои починале во туѓина - едниот на Халкидик во Македонија, а другиот при враќањето од Египет.¹⁹⁰⁹ Тука треба да се споменат и посмртните маски (портрети) од пчелин восок коишто се изработувале кај Римјаните, а биле чувани во домовите на римските семејства за да се одржи сеќавањето кон предците (*imagines maiorum*).¹⁹¹⁰ Во овој контекст е интересно да се разгледа и еден пример од Македонија. Се работи за артефакт составен од слоеви на пурпурна ткаенина или боја, минералот хунтит, глина, пчелин восок и борова смола. Констатиран е во внатрешноста на златниот ларнакс од комората на Гробницата II во Вергина (4 век пр. н. е.), ставен врз кремираните останки на Филип II. Според Д. Игнатијаду, би можело да се работи за остатоци од посмртната маска на погребаниот крал.¹⁹¹¹

Иако сите овие митско-религиски и обредно-погребни примери одат во прилог на идентификувањето на инсектот од требенишката маска како „пчела“, не треба да ја занемариме интерпретацијата дека всушност се работи за „мува“. Според Н. Чаусидис, прикажаната мува во требенишкиот случај би ја претставувала самата смрт, односно зооморфната епифанија на богот на смртта или уште поверојатно - душата на покојникот во момент на напуштањето на неговото тело.¹⁹¹² Ваквата интерпретација може да се спореди со месопотамските традиции, каде што мувата најверојатно се сметала за симбол на Нергал - богот на смртта. Исто така, во месопотамската верзија на Потопот, телата на мртвите луѓе (што лебделе по водата) се споредуваат со муви.¹⁹¹³

Златни покривки за уста и очи

Иако златните маски се највпечатливата манифестација на архајските погребни обреди кои вклучуваат покривање на телото на починатите со златни фолии, мора да се истакне дека нивниот број на македонските архајски некрополи е релативно мал во споредба со другите вакви апликации. Всушност, од достапниот материјал, се чини дека најчестата, па според тоа и најзначајна и најсуштествена, компонента на таквите обреди е покривањето на устата на покојникот со златна фолија односно епистомион

¹⁹⁰⁸ Cook 1895; Kerényi 1996, 29-51. За верувањето во спонтано создавање на пчелите: McCartney 1920.

¹⁹⁰⁹ Проева 2004, 130; Проева 2014, 190.

¹⁹¹⁰ Bartůňek 2019.

¹⁹¹¹ Ignatiadou 2018, 309, 310.

¹⁹¹² Чаусидис 2024.

¹⁹¹³ Black & Green & Rickards 1992, 84, 85.

(T.CXCIV), а веднаш по неа таквите фолии наменети за очите на покојникот (T.CLXXXVII: 5; T.CXCV: 1 - 3). Употребата на златни покривки за уста е всушност едниот од најистрајните и долготрајни погребни обреди во Македонија, практикуван од архајскиот до хеленистичкиот период.¹⁹¹⁴ Во Охридскиот Регион, по една златна фолија за уста е откриена во Гробот VIII во Требениште (T.CXCIV: 2) и во Гробот 167 кај Горна Порта во Охрид (T.CXCV: 2), како и една сребрена фолија за уста од Речица (T.CXCIV: 1).¹⁹¹⁵ Освен овие наоди, датирани во архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.), во збирката на охридскиот музеј се наоѓаат уште неколку златни апликации, од непознати локалитети, датирани широко меѓу 5 и 3 век пр. н. е. (T.CXCIV: 8, 9). Судејќи според ромбичната или елипсовидна форма, се чини сосем веројатно дека барем дел од нив биле ползувани како епистомиони.¹⁹¹⁶

Согласно достапните извори и истражувањата кои се однесуваат на древнохеленските есхатолошки верувања, веројатно како дел од некаков поширок древнобалкански културен комплекс, се верувало дека, во моментот на смртта, душата на починатиот ($\psi\upsilon\chi\eta$ /psyche) го напушта неговото телото низ устата (така што „одлетува“ со последниот здив). Притоа, за неопходна се сметала постапката веднаш потоа да се затвори неговата уста, за да се спречи враќањето на душата назад во телото на мртвиот.¹⁹¹⁷

Затворањето на устата по смрт е посведочено и во левантските извори. Во таа насока е особено интересен натписот на мермерниот саркофаг на Батноам, мајка на кралот Азбаал од Библос (4 век пр. н. е.), кој гласи: *„Во овој сандак лежам, Батноам, мајка на кралот Азбаал, кралот на Библос, син на Палтибаал, свештеник на Господарката, во наметка и со дијадема на главата и златна узда на мојата уста, како што било обичај со кралските жени што биле пред мене“*. Споменатата „златна узда“ се објаснува како предмет што ги затвора усните на покојничката, веројатно со цел да се спречи влегување на некакви демони т. е. зли духови во нејзиното тело. Во прилог на тоа се посочуваат други натписи во кои се споменува некаква заштитна „узда“: *„Велам, ќе ги чувам патиштата свои, за да не грешам со својот јазик. Ќе ја заштитиувам устата своја со узда, додека злобниот се наоѓа пред мене“*.¹⁹¹⁸

Покривањето на устата со златна фолија има долга традиција на островот Кипар и тоа од бронзеното време, па сè до класичниот период.¹⁹¹⁹ Важно е тука да се напомене дека тој бил една од клучните географски точки кои укажуваат на контактите помеѓу древнохеленските и левантските културни и религиски традиции. Во Левантот се откриени и голем број погребни амулети кои се врзувале околу вратот на покојниците, а содржеле златни и сребрени фолии со „заштитни“ пишани пораки. Некои истражувачи сметаат дека овие амулети извршиле влијание врз развојот на

¹⁹¹⁴ Chryssanthaki-Nagle 2015.

¹⁹¹⁵ Од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 275 (cat. no. 101); Горна Порта: Кузман и Почуча Кузман 2014, 99 (кат. бр. 94); Речица: Lahtov 1965b.

¹⁹¹⁶ Кузман и Почуча Кузман 2014, 270-277 (кат. бр. 371, 375, 380 и 381). Не треба да се исклучи можноста дека некој од нив се и постари (за ваквата можност види кај Чаусидис 2025).

¹⁹¹⁷ За погребниот обред: Ковачева 2009, 69-71. За претставите за душата: Burkert 1985, 195, 196; Ковачева 2009, 92, 93.

¹⁹¹⁸ Dixon 2013, 178, 179.

¹⁹¹⁹ Graziadio 2013.

подоцнежните „златни орфички таблички“ и нивната пишана содржина. Притоа, за нас е особено важно што вториве предмети неретко се ставале во самата уста на покојниците (Т.ССIII: 3).¹⁹²⁰

Со златните фолии наменети за ставање врз устата или вметнување внатре во устата на покојникот може да се спореди и античкиот обред на положување паричка во устата на мртвите. Притоа, вообичаената интерпретација е дека се работи за платежно средство наменето за митскиот бродар Харон кој ги превезувал умрените души до задгробниот свет.¹⁹²¹ Практиката на ставање паричка во устата на покојникот опстоила до нововековниот македонски фолклор, и тоа со намера да се спречи неговото повампирување т. е. непреминување кон „оној свет“.¹⁹²² Составен дел од античките погребни обичаи било и затворањето на устата на покојникот и нејзиното врзување со марама од лен за да се спречи враќањето на душата во телото. Оваа практика се среќава и кај современите балканските народи, вклучувајќи го и македонскиот кој верува дека отворената уста на мртовецот може да претскаже нова смрт во семејството.¹⁹²³

На сличен начин се оправдува и постапката на затворање на очите на покојникот - преку верувањата дека неговите отворени очи би значеле „лошо претскажување и кобење на нова смрт во семејството“.¹⁹²⁴ Сметаме дека ова верување во суштина може да се разгледува во рамки на комплексот за „урокливите очи“, којшто веќе беше предмет на дискусија во нашиов труд. Токму во таа насока ја интерпретиравме и златната покривка со „наочареста“ форма од Гробот 167 кај Горна Porta во Охрид, со која биле покриени очите на инхумираното девојче (со спирален мотив) (Т.СХСV: 2).¹⁹²⁵ Слична „наочареста“ погребна апликација е откриена кај Крушоради (Ахлада) во близина на Лерин (со две цветни розети на местото на очите) (Т.СХСV: 3).¹⁹²⁶

Меѓутоа, освен стравот од урокливиот поглед на мртвите, како потенцијална причина за покривањето на нивните очи со златна фолија треба да се земе уште една опција. Според неа, условното „позлатување“ на очите треба да му овозможи на мртвиот „совршена“ способност за гледање, истовремено „осветлувајќи“ го неговото движење во „темниот“ задгробен свет. Не треба да се исклучат ни одредени конотации за стекнување на некаков „натприроден увид“, сфатен како мистично знаење за „вистинскиот“ поредок на вселената и делувањето на оностраниите ентитети. Нешто вакво препознаваме во мистериските култови на Деметра и Персефона, каде воведувањето во култот означувало и добивање на некаква нова и „вистинска“ способност за гледање. Конкретното ритуално дејство кое симболички го означувало тој момент е нејасно. Од една страна би можело да се работи за покажување т. е. гледање на претходно сокриени свети реквизити т. е. реликвии. Од друга страна, пак, би можело да се работи за сокривање на видното поле на иницијантот преку превивање на неговите очи со марама, поставување маска или нешто слично, со чие отстранување

¹⁹²⁰ López-Ruiz 2015.

¹⁹²¹ Chryssanthaki-Nagle 2015, 29, 30.

¹⁹²² Спировска & Вражиновски 1988, 8; Пенушлиски 1992, 425; Вражиновски 1995, 94; Вражиновски 2015, 213.

¹⁹²³ Ковачева 2009, 70.

¹⁹²⁴ Ковачева 2009, 67.

¹⁹²⁵ За наодот, без посочената интерпретација: Кузман и Почуча Кузман 2014, 98 (кат. бр. 93).

¹⁹²⁶ *Αχλάδα* 2021.

тој повторно „прогледувал“. Во оваа насока е индикативно што истовремено, покрај нејзините други функции, божицата Деметра била почитувана и како исцелителка на слепите.¹⁹²⁷

Златни ракавици

Архајските погребни апликации од златна фолија откриени во Охридскиот Регион се карактеризираат по тенденцијата за претстава на јасно оформени анатомски елементи т. е. човечки лица, дланки и табани. Во ова и следното поглавје ќе се осврнеме на последните две категории предмети, условно наречени „ракавици“ и „сандали“, коишто веројатно се аплицирале врз дланките и стапалата на покојниците (можеби пришиени на подлога од органско потекло како текстил или кожа).

На охридските некрополи од архајскиот период се откриени три примероци на „ракавици“ од златна фолија, и тоа во гробовите I и VIII од Требениште (на мажи, највисоко категоризирани во хиерархијата на некрополата) и во Гробот 132 од Горна Порта во Охрид (во кој биле погребани маж и жена) (Т.СХСХV: 4 - 6). Во сите три случаи се работи за ракавици во облик на десна дланка со целосно оформени или само назначени прсти. Во сите три случаи, на покојниците им бил приложен и златен прстен, којшто веројатно бил наденет на еден од прстите.¹⁹²⁸

На некрополите кај Синдос и Ахронтико во Централна Македонија се откриени фолии со трапезна и крушковидна форма кои веројатно биле исто така користени за покривање на дланките, но таквата намена не може да се потврди со апсолутна сигурност поради нивниот неанатомски облик (Т.СХСХVI: 1 - 5).¹⁹²⁹ На пример, според предлогот на А. Деспини би можело да се работи за некаков вид надградници т. е. „штитници за срцето“ („кардиоφύλακα“).¹⁹³⁰ Доколку сепак се прифати теоријата дека биле користени како „ракавици“, археолошкиот контекст (барем кај примерите од Архонтико) укажува на нивното аплицирање на една од дланките - десна или лева, но секогаш поставена врз градите т. е. срцето на покојникот (Т.СХСХVI: 4, 5). Во секој случај, употребата на златни фолии како „ракавици“ е анатомски најтранспарентна кај досега откриените требенишки и охридски примери - сите оформени како десни дланки. Со оглед на рамката на нашево истражување, во продолжение ќе се фокусираме на овие наоди, односно нивното значење и намена (Т.СХСХV: 4 - 6).

Врз основа на нашите согледувања и анализи, сметаме дека можат да се понудат две основни теории за значењето на златните ракавици. Првата од нив се однесува на концептот за „посмртното ракување“ (δεξιωσις/dexiosis = „да се подаде десна рака“), како еден од најчестите мотиви кој се прикажувал на античките надгробни споменици во Јужниот Балкан и во Италија. Ваквите сцени, од една страна, се толкуваат како чин на збогување со живите роднини, а од друга страна - како чин на поздравување со мртвите предци или боговите кои на покојникот му посакуваат добредојде во

¹⁹²⁷ Kerényi 1991, 95-102; Маразов 1999, 109; Chausidis & Rujak 2024.

¹⁹²⁸ Од Требениште: Ardjanliev et al. 2018, 227 (cat. no. 2), 274 (cat. no. 100). Од Горна Порта: Кузман и Почуча Кузман 2014, 60, 61 (кат. бр. 2); Ardjanliev et al. 2018, 364 (cat. no. 333). За хиерархијата во требенишката некропола: Verger 2014.

¹⁹²⁹ За ваквите фолии од Синдос: Δεσποινη 2016с, 50-52 (кат. бр. 63 - 68); од Архонтико: Chrysostomou & Chrysostomou 2012, 505.

¹⁹³⁰ Δεσποινη 2016с, 50.

задгробниот свет. Посмртното ракување започнало да се прикажува уште во доцниот архајски период, при што најпрво се однесувало на хероите, како што се Херакле и Тезеј, кои се поздравуваат со боговите и тоа како симбол на нивната апотеоза и дивинизација. Меѓутоа, почнувајќи од класичниот, па сè до римскиот период, чинот на посмртно ракување започнал да се прикажува и во контекст на „обичните смртници“.¹⁹³¹

Мотивот на посмртното ракување е присутен и во Македонија, за што сведочат надгробните споменици од Ајга/Вергина и Дебреште кај Прилеп (од доцниот класичен до доцниот хеленистички период) (Т.СХСХVI: 6, 7),¹⁹³² односно сликаната декорација на гробницата кај Свети Атанасиј во близина на Солун (крај на 4 век пр. н. е.) (Т.СХСХVI: 8).¹⁹³³ Иако не ни се познати споменици од езерскиот регион на кои е директно прикажано посмртното ракување, треба да се посочат два примери на кои се акцентира човечката дланка (датирани во римскиот период). Па така, во тимпанонот на еден надробен споменик од Делогожда е релјефно прикажана човечка дланка (Т.СХСХVII: 1) додека на другиот, од околината на Струга, прикажани се претстави на жена, маж и дете, чиешто десни дланки се подигнати и раширени во пределот на градите (Т.СХСХVII: 2).¹⁹³⁴ Во оваа прилика треба да се спомене и еден многу поран предмет од железното време. Се работи за фрагмент на мат сликана керамика од локалитетот Малиќ, датиран во 8 - 7 век пр. н. е. На него е прикажана антропоморфна фигура со високо подигната лева дланка со раширени прсти (Т.СХСХVI: 9).¹⁹³⁵ Иако не се работи за гробен наод, иконографските и семиотички анализи на овој тип ликовни претстави се толкуваат како поздрав упатен кон Сонцето или Небото т. е. кон соодветните божества поврзани со нив.¹⁹³⁶

Во контекст на оваа дискусија, сметаме дека треба да се укаже на уште еден интересен и индикативен момент поврзан со погребните обичаи констатирани на хеленистичките некрополи во Охридскиот Регион. Имено, паричката наменета за патувањето во задгробниот свет, која на други места вообичаено била оставана во или врз устата на мртвите, во Охридскиот Регион се ставала во нивната десна дланка, и тоа кај обата пола.¹⁹³⁷

Враќајќи се назад во архајскиот период, ни се чини сосем веројатно дека позлатените дланки кај високо рангираните покојници од Требениште и Охрид алудираат на нивниот посмртен поздрав со предците или уште поверојатно, со боговите од задгробниот свет. Таквиот поздрав, според архајските сфаќања, веројатно требало да го означува нивното воведување во светот на хероите, а можеби и издигнувањето меѓу небеските богови или полубогови. Во следните векови на антиката, идејата за посмртниот поздрав ќе ја опфати и пошироката заедница, но без асоцијациите за хероизација и дивинизација. Па така, наместо златната дланка на архајските „херои“, во

¹⁹³¹ Davies 1985.

¹⁹³² Од Ајга: Kottaridi 2013, 124; од Дебреште: Битракова-Грозданова 1987, 120, Т. II-4.

¹⁹³³ Tsimbidou-Avloniti 2007; Gorzelany 2019, 55 (Fig.26), 62.

¹⁹³⁴ Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 72, 73 (Сл. 25, 26).

¹⁹³⁵ Andrea 2005, 29, 30, 57 (Tab. XVI, 1).

¹⁹³⁶ Чаусидис 2017, 274-280.

¹⁹³⁷ Арџанлиев 2013, 97, 134; Ardjanliev 2017, 141.

десната рака започнала да се става паричката со која се плаќал преминот кон задгробниот свет – можеби не кај дивинизираниите, туку кај „обичните“ семејни предци.

Со патувањето во задгробниот свет може да се поврзе и нашата втора теорија за значењето на златните ракавици од Требениште и Охрид, оформени како десни дланки. Поаѓајќи од функцијата на раката да покажува т. е. да го упатува погледот кон некаде или кон нешто, не треба да се исклучи можноста дека таа требало да го потсети покојникот на нешто кое за време на патувањето кон задгробниот свет требало да се најде од неговата десна страна. Тука пред сè го имаме предвид парадигматичниот текст на „златните орфички таблички“, каде што во еден дел се вели: *„Ќе најдеш од десната страна во салите на Адот извор, а покрај него стои сенишно дрво од чемпрес, каде што мртвите души што се спуштаат ги измиваат своите животи“*.¹⁹³⁸ Иако посочените таблички и нивниот текст се датираат неколку векови подоцна од архајските златни ракавици, не може да се исклучи постоењето на слични верувања и препораки и во пораните периоди. Притоа, веруваме дека двете посочени теории за интерпретација на златните ракавици не се исклучуваат помеѓу себе, туку можеле да егзистираат и паралелно, па дури и да се надополнуваат.

Златни сандали

Патувањето во подземјето е еден од најчестите есхатолошки мотиви во античките религии, вклучувајќи ги тука и оние „мистериските“ како орфизмот.¹⁹³⁹ Впрочем, патувањето на покојниковата душа на „оној свет“ е тема присутна и во нововековниот македонски фолклор, што укажува на нејзината архетипска димензија.¹⁹⁴⁰ Веројатно во некој таков контекст треба да се разгледува и значењето на златните табани т. е. „сандали“ присутни во архајските погребувања од Македонија.

Еден пар „сандали“ од златна фолија се откриени во Гробот VIII во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.), со претстава на симетричен пар сфинги над кои стои главата на Горгона фланкирана од две птици со долги вратови (Т.СХСVII: 3, 4).¹⁹⁴¹ Уште една „санда“ од позлатено сребро е откриена во Гробот VII од истата некропола. Нејзината декорација се состои од една поголема „цветна“ розета, под која е претставена една помала розета од типот „сонце/свезда“ од која надолу се протегаат две симетрични низи на наизменично распоредени лотосови цветови (Т.СХСVIII: 1).¹⁹⁴² На локалитетот Горна Порта во Охрид и тоа конкретно во Гробот 132, е откриен пар сребрени „сандали“ без ликовна орнаментација (почеток на 5 век пр. н. е.) (Т.СХСVIII: 2).¹⁹⁴³ Најблиската аналогија на овие наоди од езерскиот регион се парот позлатени сандали од сребрен лим откриени во гробот на „Дамата од Ајга“ во Вергина (претпоставена сопруга на македонскиот крал Аминта I, околу 500 г. пр. н. е.) (Т.СХСVIII: 3, 4).¹⁹⁴⁴ Златни фолии со помали димензии и во различни облици, кои можеби биле аплицирани

¹⁹³⁸ Janko 1984.

¹⁹³⁹ Edmonds 2004.

¹⁹⁴⁰ Ристески 2020.

¹⁹⁴¹ Булић 1932, 9, 10, Сл. 4, 5, 6; Ardjanliev et al. 2018, 272, 273 (cat. nos. 98, 99).

¹⁹⁴² Filow 1927, 24, 25 (no. 28); Ardjanliev et al. 2018, 265 (cat. no. 83).

¹⁹⁴³ Кузман и Почуча Кузман 2014, 81 (кат. бр. 65); Ardjanliev et al. 2018, 370 (cat. no. 391).

¹⁹⁴⁴ Kottaridi 2004, 144.

на стапалата т. е. обувките, се констатирани и кај неколку покојници во Архонтико (Т.СХСVIII: 5, 6) и Синдос.¹⁹⁴⁵

Врз основа на наодите од погребувањето на „Дамата од Ајга“, А. Котариди вели дека: „красиците и аристократските дами се симнувале во Подземјето одејќи врз златни ѓонови“.¹⁹⁴⁶ Во својата студија за симболичкото значење на златните „сандали“ од Требениште, разгледани во дијахрониски контекст на есхатолошките традиции на древниот Египет (Т.СХСIX: 1), Медитеранот и Европа, А. Цермановиќ заклучува дека тие требало да го „штитат“ покојникот и да му помогнат да дојде на „оној свет“.¹⁹⁴⁷ Во уште поширок индоевропски контекст, златните архајски „сандали“ од Требениште ги разгледува Д. Гергова. Таа ги споредува со традициите на будизмот, поточно со ликовниот мотив „Стапките на Буда“ (*Buddhapada*), коишто ја означуваат последната трага од неговото присуство на „овој свет“ (Т.СХСIX: 2). Авторката не ја исклучува можноста дека на сличен трансцендентен начин треба да се интерпретираат и златните сандали од Средниот Балкан, можеби во контекст на орфизмот.¹⁹⁴⁸

Мора да го изразиме нашето согласување со претпоставките според кои овие наоди требале да го олеснат задгробното патување на покојникот. Притоа, во четвратата глава на овој труд (посветена на женскиот принцип), се осврнавме подетално на иконографијата присутна на двете златни „сандали“ и на златната „ракавица“ од Гробот VIII во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.СХСII: 10; Т.СХСV: 6; Т.СХСVII: 3, 4).¹⁹⁴⁹ Се работи за сцена составена од две симетрични сфинги, ориентирани една кон друга, над кои се надвиснува главата на Горгона фланкирана од две помали розети и птици со долги вратови. Сфингите стојат врз некаква платформа составена од ред „листовидни“ сегменти насочени нагоре. Целата сцена е обрамена во поле со рамна основа и засводена горна страна, обиколена со бордура на меандер. Сметаме дека се работи за своевидна патоказна „мапа“ која го објаснува задгробното патување на покојникот - од земјата кон небото. Сфингите се веројатно присутни како чувари на преминот кон задгробниот свет, коишто ја оценуваат достоинството на душата, така што ѝ поставуваат прашања или некаква гатанка. Доколку покојникот одговори точно, тогаш го овозможуваат неговиот премин кон „Големата Мајка“ на Небото, во овој случај престапена преку ликот на Горгона фланкирана од птици. Платформата од „листовидни“ сегменти би можела да означува помошно средство за премин, можеби некаков мост преку митската река што го одделува светот на живите од оној на мртвите.¹⁹⁵⁰ Како примери на митски мостови може да се посочат нордискиот Бифрост (што ја поврзува Средната земја на луѓето со светот на боговите Асгард) и иранскиот Чинват (кој ги поврзува светот на живите и светот на мртвите). Првиот имал форма на виножито и бил чуван од богот Хајмдал, додека пак вториот имал променлив изглед и

¹⁹⁴⁵ За фолиите од Архонтико: Chrysostomou & Chrysostomou 2012; од Синдос: Δεσποινη 2016c.

¹⁹⁴⁶ Kottaridi 2013, 90.

¹⁹⁴⁷ Цермановиќ 1956. Фотографија од египетски примерок на златни сандали: *Gold sandals Egypt 2024*.

¹⁹⁴⁸ Gergova 2006. Детално за иконографијата на „Стапките на Буда“: Quagliotti 1998.

¹⁹⁴⁹ Вулић 1932; Ardjanliev et al. 2018, 272-274 (cat. nos. 98, 99, 100).

¹⁹⁵⁰ Чаусидис 2025.

широчина во зависност од праведливоста на оној што требало да го премине, а го чувале две четворооки кучиња.¹⁹⁵¹

Останува отворено прашањето колку архајските златни „сандали“ можат да се доведат во врска со садовите во облик на обувки или човечко стапало кои се откриваат на предисториските и античките локалитети на Балканот, неретко и во погребен контекст.¹⁹⁵² На пример, две керамички шишенца во облик на лево стапало со сандала се откриени во архајските гробови 280 и 283 во Архонтико кај Пела (6 век пр. н. е.), впечатливи по присуството на мотивот „сонце/свезда“, односно „палмета“ на задната страна (Т.СХСІХ: 5, 6).¹⁹⁵³ Сличен предмет е најден и на Плаошник во Охрид, овој пат обликуван како десно стапало со сандала (Т.СХСІХ: 3). Се датира неколку векови подоцна - во хеленистичкиот период, а според В. Битракова-Грозданова станува збор за „ламба“ која би можела потенцијално да се поврзе со култот на Серапис.¹⁹⁵⁴ Најсличен на охридскиот пример е еден наод од хеленистичката населба кај Петерско (Петрес), на брегот на епонимното езеро во близина на Лерин (Т.СХСІХ: 4). Според П. Адам-Велени, предметот служел за „цедење вино“.¹⁹⁵⁵ Во контекст на ова поглавје, ја поставуваме дилемата дали ваквите предмети биле користени во религиски цели или уште поспецифично - во погребни цели, наменети за супстанции кои требале да им послужат на покојниците при нивниот премин во задгробниот свет.

Златни коцки

Меѓу златните наоди од архајскиот период во Охридскиот Регион, по својата уникатност се издвојуваат двете коцки од тенок златен лим откриени во двојниот машко-женски Гроб 132 кај Горна Порта во Охрид (почеток на 5 век пр. н. е.) (Т.СС: 1). Коцките се шупливи, а на шесте страни, со димензии 0,9 x 0,9 сантиметри, се изведени крукчиња во соодветен број од еден до шест.¹⁹⁵⁶ Нивната најблиска аналогија е откриена во исклучително богатиот машки гроб број 25 во Синдос кај Солун (околу 545-535 г. пр. н. е.), како единечен примерок (Т.СС: 2). Во овој случај се работи за нешто поголема коцка со рабови од 1,6 сантиметри. Што се однесува до ознаките, на три страни дијагонално се вкрстени по две низи од 8 и 7 точки, додека пак на другите три страни - вкрстени се низи составени од 7 и 6 точки. Збирот на спротивните страни кај вообичаените коцки (нумерирани од 1 до 6) е секогаш 7, а истиот број фигурира и на секоја страна од синдоската коцка. Според А. Деспини, не треба да се исклучи можноста дека овие нумерички комбинации имале некакво симболичко значење.¹⁹⁵⁷

Како што забележува споменатата авторка, приложувањето на коцки како гробни прилози (најчесто изработени од керамика) се среќава уште во доцниот геометриски период на Крит, а вакви случаи во Атика се најрано забележани во 7 век

¹⁹⁵¹ За Бифрост: Dumézil 1973, 130; Davidson 1990, 26, 29, 38, 193; Davidson 1993, 69. За Чинват: Zaehner 1955, 87, 90, 199, 203, 275, 335, 338; Chausidis 2022, 366, 461, 610, 672.

¹⁹⁵² Детално за распространетоста, контекстот и значењето на ваквите предмети: Чаусидис 2020.

¹⁹⁵³ Lilibaki-Akamati et al. 2011, 342; Chrysostomou & Chrysostomou 2012, 495.

¹⁹⁵⁴ Битракова-Грозданова 2017, 394-396.

¹⁹⁵⁵ Adam-Veleni 2000, 71, 72 (Pl. 58).

¹⁹⁵⁶ Kuzman 2006, 546, 553, Ph. 7.1; Кузман и Почуча Кузман 2014, 64 (кат. бр. 7, 8); Ardjanliev et al. 2018, 366 (cat. nos. 338, 339).

¹⁹⁵⁷ Δεσποινη 2016c, 85, 86 (cat. no. 159).

пр. н. е. Секако, постојат и примери од подоцнежните периоди.¹⁹⁵⁸ Можеби најзначајни од територијата на Античка Македонија се остатоците од табли за игра и нивни реквизити, откриени во гробови од 4 и 3 век пр. н. е. (во Дрвени кај Солун, во Арбаути/Севасти кај Катерини, во античка Пидна итн.) (Т.СС: 3, 4).¹⁹⁵⁹ Во неколку од овие случаи се откриени и коцки, но изработени од коска. Коскени коцки се пронајдени и на Плаошник во Охрид, но датирани во времето на доцната антика (4 - 6 век н. е.) (Т.СС: 5).¹⁹⁶⁰

Како објаснување за депонирањето коцки за игра во гробовите, А. Деспини се повикува на еден фрагмент од античкиот поет Пиндар (6 - 5 век пр. н. е.) каде што тој вели дека мртвите во задгробниот живот, исто како и живите, уживаат да играат табла (παισσοίς).¹⁹⁶¹ Наводот на Пиндар се однесува конкретно на оние индивидуи кои живееле праведен живот и заслужуваат место меѓу хероите во Елисејските полиња. Друштвената игра на која се алудира е веројатно слична на онаа прикажана на повеќе од 150 керамички садови од доцниот архајски период (6 - 5 век пр. н. е.), кои прикажуваат две машки фигури што играат на некаква табла. Вообичаено, тие се идентификуваат, а во некои случаи и директно се сигнирани, со имињата на митските јунаци Ахил и Ајакс (Т.СС: 6).¹⁹⁶² Анализите на литературните извори и ликовните претстави со ваква тематика ги навело досегашните истражувачи да го толкуваат играњето друштвени игри како типична активност во секојдневниот живот на аристократите, односно како симбол на нивниот општествен статус. Од друга страна, пак, депонирањето на друштвени игри или на реквизити поврзани со нив во гробовите, се толкува како симболичко средство за хероизација на покојниците. Сумирајќи ги досегашните анализи може да се заклучи дека станува збор за аристократска активност која достоините покојници ќе продолжат да ја играат во задгробниот живот, со останатите таму присутни херои.¹⁹⁶³ Ваквата интерпретација би соодветствувала со вообичаените теории за архајската македонска практика на аплицирање златни фолии врз телата на покојниците, како обред насочен кон нивна „хероизација“ и „дивинизација“.

Но, архајските коцки од Горна Порта и Синдос се разликуваат од останатите синхрони примери во овој дел од светот по една суштинска компонента - материјалот и начинот на коишто се изработени. Поради нивното оформување како шупливи предмети од тенок златен лим (лесно кршливи), сосем е сигурно дека тие не можеле да се употребуваат за игра во секојдневниот живот, туку биле исклучиво симболички предмети со ритуална намена - во случајов погребна - со оглед на контекстот на

¹⁹⁵⁸ Δεσποινη 2016с, 85, 86.

¹⁹⁵⁹ Детален преглед на ваквиот откритија: Ignatiadou 2019. Прва публикација на таблата за игра од Дрвени: Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 87 (B118). Фотографии од реквизити за игра од Дрвени и Арбаути/Севасти: Grammenos 2004, 187, 256.

¹⁹⁶⁰ Коцките се изложени во витрина бр. 28 во „Куќата на Робевци“ при Музејот во Охрид (19.07.2024). Не е наведено дали истите потекнуваат од населбински или гробен контекст.

¹⁹⁶¹ Δεσποινη 2016с, 86. Посочениот фрагмент од Пиндар (бр. 129 + 130 според Otto Schröder; бр. 114 според Cecil Maurice Bowra) е пренесен од Плутарх, *Моралија*, *Утеха за Апологиј*, 35 (согласно англискиот превод на Frank Cole Babbitt, *Moralia*, Vol. II, Loeb Classical Library, 1928).

¹⁹⁶² Woodford 1982; Romero Mariscal 2011. Фотографија во боја од најпознатиот примерок на сликарот Егзекија (540-530 г. пр. н. е.): *Exekias amphora* 2024.

¹⁹⁶³ Whittaker 2004; Lungu 2016.

нивното откривање. Притоа не би требале да се исклучат ниту другите нивни ритуално-симболички намени и значења. За да ги анализираме и нив, ќе се осврнеме на неколку древни митолошки извори во кои се зборува за некаква друштвена игра со златни реквизити.

Аполониј од Родос, во својата „Аргонаутика“ (3 век пр. н. е.), пренесува една епизода во која Ерос и Ганимед играат со златни ашици/астрагали (ἀστράγαλοι). Ерос ја злоупотребува својата божеска способност и го прелажува „тажниот“ Ганимед, смеејќи се гласно додека му ги собира сите ашици. Афродита го прекорува својот „алчен“ син и од него бара да исполни една важна задача: да ја предизвика љубовта кај Медеја кон јунакот Јасон. Божицата го убедува малиот Ерос да ѝ помогне така што му ја ветува златната топка на Севс: *„Дојди, биди спремен да ми ја извршиш задачата што ќе ти ја кажам, и ќе ти ја дадам преубавата играчка на Севс - онаа што му ја направи неговата драга негувателка Адрастеја додека тој сè уште живееше како дете, со детска нарав, во Идејската пештера - добро заоблена топка; подобра играчка нема да добиеш од рацете на Хефест. Од злато се сите нејзини зони, а околу секоја - двојни шевови се протегаат во круг; но шевовите се скриени, а темно сина спирала ги прекрива сите. Но, ако ја фрлиш со рацете, ете, како ѕвезда, таа остава огнена трага по небото“*.¹⁹⁶⁴

Во овој навод, играчките на божеското дете Ерос и малиот Севс се златни, при што топката на вториов, сосем извесно, има космолошка симболика (сфатена како небеската сфера, сонце, комета, ѕвезда или слично). Тука не можеме, а да не се присетиме на една приказна од македонскиот нововековен фолклор, која раскажува како биле создадени Сонцето, Месечината и ѕвездите. Според неа, малиот Христос си играл така што правел топки од земја и ги фрлал нагоре, додека пак неговиот татко Господ Бог ги застанувал на небото и ги „осветувал“ т. е. им давал способност да светат.¹⁹⁶⁵

Во контекст на овие јасни симболички манифестации на архетипот за божеското дете, не можеме да не го споменеме и случајот со малиот Дионис Загреј. Всушност, еден од најважните аспекти на орфичката митска традиција се играчките со кои божеското дете било намамено од страна на Титаните, за потоа тие да го убијат (како предуслов за неговото повторно раѓање). Дионисовите играчки се споменати од повеќе антички автори кои, во различни комбинации, меѓу нив ги вклучуваат следниве: астрагали, топка, вртелешка/тропалка, вртимушка/шишарка, кукли/марионети, волнено предиво, огледало и златни јаболка од градината на Хесперидите. Изворите алудираат дека овие играчки, согласно митот, биле исто така користени во ритуалните дејствија на античките орфици.¹⁹⁶⁶ Играчките се парадигматични симболи на детството, во случајов на малиот Дионис, при што неговите следбеници пред смртта се наоѓаат во истата ранлива позиција како самиот тој. Но, и покрај страшната судбина која неминовно следи, останува оптимистичката надеж (внатрешната детска наивност?) за позитивен исход во задгробниот живот. Во аналитичката психологија, детето се јавува

¹⁹⁶⁴ Аполониј Родоски, *Аргонаутика*, 3, 111-144 (според англискиот превод на R. C. Seaton, Loeb Classical Library, 1912).

¹⁹⁶⁵ Саздов 1999, 5-7.

¹⁹⁶⁶ Детален преглед и анализа на различните извори: Levaniouk 2007.

како симбол на себството во најчиста форма, во состојба на ранливост при соочувањето со сиот спектар на емоции - позитивни и негативни. Притоа, таквата состојба претставува неопходен чекор во надминувањето на стравовите и предизвиците на патот кон личен психички развој, односно растењето т. е. трансформацијата во ментално посилна личност.¹⁹⁶⁷

Преминувајќи од личното кон глобалното, во рамките на ова поглавје треба да се спомнат и неколку стихови од нордиската поема за „Видението на Волвата“ (13. век), каде се зборува за некаква златна табла на која играле боговите (Асите) во времето на мир и благосостојба што владеело веднаш по создавањето на светот: „*Се собраа Асите / на Идавол поле / храмови почнаа / високи да стројат, / не жалеа сили, / создадоа ризници, / исковаа клеити, / орудија разни. / На ливада, весели, / играа на табла, / сè на нив беше / само од злато, - / дури не се појавија / трите јотунки, / моќните моми / од Јотунхејм.*“ Потоа следувале војните, деструкцијата, потонувањето на светот и неговото повторно издигнување, по што преживеаните богови повторно ја нашле златната табла: „*Се сретнале Аси / на Идавол поле / за појасот на светот / беседат моќен / и се сеќаваат / на славните настани / и на древните руни / на Врховниот бог. / Да ја најдат пак / на ливадата треба, / во високата трева, / златната табла, / што за играње / им служеше дамна.*“¹⁹⁶⁸

Многу векови порано, во ведска Индија, е забележан ритуал на крунисување т. е. „жртвување“ и „осветување“ на кралот (Rājasūya), како дел од кој се играла и друштвена игра. По серијата обредни активности, избраниот владетел се превезувал со кочија до неговиот престол. Таму, пред него, во обележан ритуален простор, се расфрлале стотина и повеќе златни „коцки/ашици“ (Akṣa) во облик на плодови на дрвото Бибхитаки (санскрит: Vibhītaka; латински: Terminalia bellirica). Во играта учествувале четворица луѓе, односно по еден претставник на свештениците, на воената аристократија, на земјопоседниците и на работниците. Секој учесник заложувал дел од четиригодишна крава, симболички заменета со зготвен ориз. Свештеникот ги собирал „коцките“, победувал во играта и му подавал пет од нив на кралот - со следните зборови: „Овој (човек) стана крал на регионите“. Тој ги земал и ги враќал во купот.¹⁹⁶⁹ Се чини дека играта има космолошка димензија, така што симболички се означувала власта на кралот врз четирите страни на светот и небото (4 + 1), вклучително и врз четирите различни класи во општеството.

Реконструкциите на древните индоевропски иницијациски ритуали преку кои машки адолесценти биле воведувани во воените дружини, исто така го претпоставуваат постоењето на некаква игра на случајност, условно „коцка“, при изборот на водач на дружината.¹⁹⁷⁰ Поради елементот на случајност присутен во игрите со коцки, луѓето, речиси архетипски, нив ги поврзуваат со некаков концепт на „среќа“ на кој му се придава натприродно значење - кој дури се толкува и како „волја на боговите“. Во

¹⁹⁶⁷ Jung & Kerényi 2002, 29-118.

¹⁹⁶⁸ *Стара Еда, Видението на волвата (Völuspá)*, 7, 8, 60, 61 (според македонскиот превод на Весна Ацевска, 2009).

¹⁹⁶⁹ Heesterman 1957, 140-157.

¹⁹⁷⁰ Kershaw 1997, 402-427.

некои култури среќата се персонифицира во вид на посебно божество, како што е случајот со Тихе и Фортуна во древнотеленската и римската митологија.

Имајќи го предвид сето изнесено погоре, не треба да ја исклучиме можноста златните коцки, депонирани во Гробот 132 кај Горна Порта во Охрид и во Гробот 25 кај Синдос, истовремено да ја симболизираат политичката власт на покојниците - доделена од заедницата, согласно „волјата“ на боговите. Самиот факт што се работи за погребувања со исклучително богати прилози, меѓу најбогатите во заедницата, тие би можеле да се земат како индикатор на високиот општествен статус на покојниците.¹⁹⁷¹

Екскурс: Минијатурни колички

На ова место ќе се осврнеме врз една категорија наоди кои, иако не се изработени од златна фолија, сепак се поврзани со архајските погребни обичаи присутни на територијата на Средниот Балкан. Се работи за предмети од тенки метални шипки и жици во облик на минијатурни колички т. е. кочии, со две или со четири тркала. Една таква количка со две тркала (двоколка), изработена од сребро, е пронајдена во двојниот Гроб 132 од Горна Порта во Охрид (Т.СЦИ: 1).¹⁹⁷² Во Гробот VIII во Требениште се откриени повеќе фрагменти на сребрени шипки со мали димензии кои, најверојатно, припаѓале на таква минијатурна кочија.¹⁹⁷³

Вакви минијатурни колички, вообичаено изработени од железо и бронза, се откриени во поголем број на повеќето архајски некрополи ширум Македонија, вклучувајќи ги Синдос кај Солун (Т.СЦИ: 3, 4), Архонтико кај Пела (Т.СЦИ: 5), Ајга кај Вергина (Т.СЦИ: 2), Пидна во Пиерија и Ајани кај Козани. Еден примерок на бронзена количка е откриен и во Михалици кај Превеза, во Епир.¹⁹⁷⁴ Анализите на истражувачите покажале дека двоколките биле приложувани во гробови на мажи, а четириколките во гробови на жени.¹⁹⁷⁵ Изнесена е и претпоставка дека двоколките требало да алутираат на борбени кочии, додека четириколките би биле поврзани со земјоделските активности.¹⁹⁷⁶ Во есхатолошки контекст, минијатурните колички би можеле да ги симболизираат реалните запрежни коли со кои биле превезувани телата на умрените при погребните процеси (*ekphora*) или пак имале магиска функција да го помагаат патувањето и преминот на покојниковата душа во задгробниот свет.¹⁹⁷⁷

Приложувањето на минијатурни глинени фигурини во облик на коњи, заедно со минијатурни двоколки во машките гробови број 59 во Синдос и број 9 во Архонтико

¹⁹⁷¹ За гробот 132 кај Горна Порта во Охрид: Kuzman 2006; Кузман 2013b, 447-464; Кузман и Почуча Кузман 2014, 57-97; Kuzman 2018. За гробот 25 во Синдос: Δεσποινη 2016a, 38-41.

¹⁹⁷² Kuzman 2006, 546, 553, Ph. 7.3; Кузман 2013b, 451, 452 (сл. 32); Кузман и Почуча Кузман 2014, 82 (кат. бр. 66); Ardjanliev et al. 2018, 371 (cat. no. 392).

¹⁹⁷³ Вулић 1932, 19, 20 (Сл. 28); Ardjanliev et al. 2018, 294 (cat. no. 138).

¹⁹⁷⁴ Од Синдос: Grammenos 2004, 86, 225; Δεσποινη 2016c, 212-231; од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 313; Chrysostomou & Chrysostomou 2012; од Ајга: Kottaridi 2004, 139; Kottaridi 2013, 163. За останатите локалитети, со посочена литература: Theodossiev 2000, 188-191.

¹⁹⁷⁵ Del Socorro 2013; Ignatiadou 2018, 303.

¹⁹⁷⁶ Ginouvès R. Akamatis I., *La Macédoine de Philippe II à la conquête romaine*, CNRS éditions, Paris, 1993, 34 (според: Del Socorro 2013, 56).

¹⁹⁷⁷ Theodossiev 2000, 190; Del Socorro 2013, 57.

(Т.ССИ: 4, 5),¹⁹⁷⁸ укажува на тоа дека нивната идеална парадигма била „кочијата влечена од коњи“. Во конкретниот контекст, присуството на овој ритуал во архајска Македонија може да се разбере како минијатурна т. е. симболичка варијанта на раноантички погребувања со реални кочи и коњи посведочени меѓу тракиските и пајонските заедници - веројатно наменети за машките претставници на нивното политичко и воено лидерство (иако во повеќето случаи се работи за четириколки)(Т.ССП: 1).¹⁹⁷⁹ Некои автори ги поврзуваат минијатурните двоколки од македонските некрополи со аверсната сцена од раните монети на Олинт, на кои е прикажана машка фигура качена во двоколка што ја влечат коњи. Слична претстава е присутна и на монетите на Дероните и Лајаите, при што во нивниот случај возачот има широка капа, а неговата двоколка ја влече говедо (Т.ССП: 2). И двете варијанти на монети се датираат во преминот од 6 кон 5 век пр. н. е., што ги прави хронолошки блиски или синхрони на посочените минијатурни колички од македонските некрополи.¹⁹⁸⁰ Одредени симболички врски со херојска конотација можат да се бараат и во претставите на женската божица на победата Ника, која вообичаено управува со квадрига од впрегнати коњи. Една таква претстава, во која крилестата божица и нејзината кочија се фланкирани од две машки фигури, може да се забележи на бронзениот дел од штитот откриен во војничкиот Гроб 131 во Архонтико (Т.ССП: 3), и тоа во комбинација со други сцени со митолошка и воена тематика. Покојникот бил погребан во овој гроб заедно со минијатурна двоколка од железо, со правоаголна златна фолија во функција на маска и со разни други вредни прилози.¹⁹⁸¹

Во однос на интерпретацијата дека минијатурните колички требало да го овозможат или помогнат преминот во задгробниот свет, не можеме а да не се осврнеме на претставите на грабнувањето на Персефона од страна на хтонскиот бог Хад. Оваа тема ќе стане популарна во Македонија за време на класичниот период (4 век пр. н. е.), кога таа ќе се прикажува во гробниците на неколку истакнати жени од македонската аристократија (некои од нив сосем веројатно во улога на кралици). Во таканаречената „Гробница на Персефона“ во Ајга/Вергина (претпоставено почивалиште на едната од сопругите на Филип II?), сцената е насликата на внатрешниот сид од гробницата (Т.ССП: 1).¹⁹⁸² Во претпоставената гробница на кралицата Евридика (мајка на Филип II), мермерниот ларнакс со нејзините кремирани останки биле поставени на мермерен погребен престол - под потпирачот на кој е насликана сцена на Хад и Персефона качени на квадрига (Т.ССП: 4).¹⁹⁸³ На подот од втората комора на монументалната гробница во тумулот Каста кај Амфипол (можното почивалиште на Олимпија, сопруга

¹⁹⁷⁸ Синдос: Δεσποίνη 2016с, 227, 228 (кат. бр. 420); Архонтико: Χρυσοστόμου&Χρυσοστόμου 2001, 483, 487 (εἰκ. 7); исто така види: Del Sordo 2013, 57.

¹⁹⁷⁹ Рабаджиев 2014, 50-52 (авторот во посочениот труд детално ја обработува улогата и симболиката на коњот и кочијата во тракиската култура). Подетално за едно погребување со кочија од Жданец во Скопје: Микулчиќ 1991.

¹⁹⁸⁰ Theodossiev 2000, 191.

¹⁹⁸¹ За штитот: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 306, 366-370; за гробот: Chrysostomou & Chrysostomou 2012, 493-495.

¹⁹⁸² Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 53-55; Kottaridi 2013, 280, 282-291.

¹⁹⁸³ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 60, 61; Kottaridi 2013, 141, 278-280.

на Филип II и мајка на Александар III) е изработен мозаик во впечатлива сина боја кој го прикажува грабнувањето на Персефона од страна на Хад (Т.ССIII: 2).¹⁹⁸⁴

Според К. Рабаџиев, овие претстави можат да се поврзат со традициите на елевсинскиот мистериски култ на Деметра и Персефона.¹⁹⁸⁵ Вторава божица, заедно со нејзиниот хтонски сопруг Хад, исто така имале важно место во есхатолошките пораки на орфичките златни таблички. Па така, во еден гроб од Пела (крај на 4 век пр. н. е.) е откриена златна фолија, во облик на лист од лавор или мирта, со која починатиот Посејдип требало да се претстави себе си пред Персефона како „побожен иницијант“.¹⁹⁸⁶ На друга фолија од еден хеленистички гроб во Ајга/Вергина, покојничката по име Филиста упатува „поздрав“ кон божицата Персефона (Т.ССIII: 3).¹⁹⁸⁷ Во контекст на овие „мистериски“ религиски асоцијации, треба повторно да се спомне еден навод од „Тимај“ на Платон (4 век пр. н. е.), каде се зборува дека Создателот на секоја душа ѝ одредил посебна ѕвезда и тие притоа се движат како да се качени на кола: *„Откако ја составил целината, тој ја разделил на еднаков број души колку што има и ѕвезди, ги распределил по една на секоја ѕвезда и откако ги качил како на кола, ја изложил природата на вселената и ги изрекол неизбежните закони“*.¹⁹⁸⁸

Блиска на минајтурните колички е уште една група предмети, изработени во форма на минијатурен мебел, и тоа застапен преку столчиња, масички и клинеа (Т.ССIII: 4). Во најголем број тие се присутни во архајските погребувања од територијата на Македонија. Слични предмети можат да се сретнат и на други локалитети во Егејскиот басен, со поширока хронологија, и тоа не само во фунерарен туку и во населбински контекст. Сепак, вакви предмети засега не се откриени во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, поради што нема да бидат претставени во нашиов преглед. Ваквите примери од архајска Македонија вообичаено се интерпретираат како симболи на погребната гозба (*kathedra*).¹⁹⁸⁹

Златните погребни апликации од Македонија и врските со орфизмот?

При прегледот на досегашните интерпретации за значењето на златните погребни апликации од архајскиот период во Македонија, забележавме дека повеќе истражувачи ја разгледувале можноста за некаква нивна поврзаност со орфичките религиски традиции или пак алудирале на неа. Очигледната индиција која упатува на оваа релација е дека обете традиции вклучуваат депонирање апликации од златна фолија во гробовите на покојниците, притоа упатувајќи на есхатолошки концепт кој предвидува „живот после смртта“. При презентацијата на нашите согледувања за симболиката на архајските златни фолии, но и на другите синхрони гробни прилози од македонските некрополи, и ние наидовме на евидентни паралели со орфичката

¹⁹⁸⁴ Chugg 2021.

¹⁹⁸⁵ Рабаџиев 2001; Рабаџиев 2002, 88-90; Rabadjiev 2013.

¹⁹⁸⁶ Graf & Johnston 2007, 42, 43 (no. 31); Lilibaki-Akamati et al. 2011, 163, 182, 316.

¹⁹⁸⁷ Graf & Johnston 2007, 46, 47 (no. 37); Kottaridi 2013, 136.

¹⁹⁸⁸ Платон, *Тимај*, 41 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005). Постои мислење дека Платоновите „Создател/Демиджур“ е инспириран од ликот на орфичкиот бог Фан/Протоген/Ерос: Santamaría Álvarez 2016.

¹⁹⁸⁹ За архајските минијатурни предмети од Македонија: Del Socorro 2013. За слични предмети од хеленистичкиот период: Andrianou 2007.

религиска и митографска традиција. Поради тоа, одлучивме овие компарации да ги сумираме тука во едно засебно поглавје.

Во продолжение ќе претставиме неколку воопштени споредби кои, иако не ја потврдуваат дефинитивно поврзаноста на архајските погребни ритуали со орфизмот, барем имплицираат на неа. Прифаќаме дека ваквиот преглед е дедуктивен и не може да се смета за непристрасен, но истовремено веруваме дека тој може да понуди насоки за идни поаргументирани истражувања на оваа тема кои во овој случај ги надминуваат границите на нашиот труд. Оттука сметаме дека е неопходно, на самиот почеток, да ја определеиме нашата позиција. Имено, ние не сметаме дека жителите на архајска Македонија биле следбеници на орфизмот, туку дека аспекти од нивните религиски верувања извршиле влијание врз неговото оформување и развој. Ако се земе предвид дека орфизмот вообичаено се толкува како спојница на екстатичките дионисиски мистерии од Мала Азија и питагорејската филозофија од Јужна Италија,¹⁹⁹⁰ тогаш не би било исклучено Македонија тука да се наметнала како своевиден географски мост – односно простор во кој се случило испреплетувањето на посочените религиски традиции. Индикативно е што токму во истото време кога се датираат првите изблици на орфизмот (6 - 5 век пр. н. е.), во Македонија бил прилично распространет обичајот на дополнување со златни фолии на телата на побогатите покојници. Сметаме дека воопшто не е случајно што во наредните векови Македонија ќе се наметне како еден од најзначајните центри на орфичките традиции, што е можеби највпечатливо илустрирано преку папирусот од Дервени (5 - 4 век пр. н. е.) и златните орфички таблички (4 – 2 век пр. н. е.).¹⁹⁹¹

Со оглед на темата и научниот интерес на овој труд, во продолжение приложуваме табеларен преглед на ваквите релации, но заснован само врз гробните прилози од нашиот езерски регион кој, покрај евидентните културни импулси од Егејскиот Регион, бил широко отворен и кон јужноиталските влијанија.

¹⁹⁹⁰ Bremmer 2014, 55-80.

¹⁹⁹¹ За археолошкиот контекст на Дервенскиот папирус: Θέμελης & Τουράτσογλου 1997, 28-30, 148, 149 (A122). За содржината на Дервенскиот папирус: Meisner 2018, 51-85. За орфичките златни таблички од Македонија: Graf & Johnston 2007, 40-47. За орфичките обреди одржувани од страна на македонските жени: Плутарх, *Напоредни животописи*, *Животот на Александар*, 2.

Илустративен гробен прилог (6 - 5 век пр. н. е.)		Орфички и сродни митографски извори	
	Златна маска Гроб 132, Горна Порта - Охрид (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„Златен најнапред пород на простосмртните луѓе створија боговите вечни што имаат двојој на Олимп“</i>	Хесиод, <i>Дела и дни</i> , 109-110 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, 1996).
		<i>„Но, ќе кажеш, Фојбос има златна дијадема. Па, Кадмо е златен во целото тело!“</i>	Нониј, <i>Делата на Дионис</i> , IV, 106- 107 (според англискиот превод на W. H. D. Rouse, Loeb Classical Library, 1940).
		<i>„Затоа, според Орфеј, Деметра го кажува следново, додека го предава кралството на Кора: “Но, искачувајќи се до полниот со живот кревет на Аполон, ќе ги родиш блескавите деца со пламтечки огнени лица“</i>	Прокло, <i>За Кратил на Платон</i> , 174 (според англискиот превод на Brian DuVick, London/New York: Bloomsbury Academic, 2014, 96).
	Златна апликација во облик на птица, Гроб VI, Требениште (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„В бескрајните пазуви тогаи на Ереб, црнокрилата Ноќ си најпрвин снесе ветровито јајце, од кое со текот на времето излезе Ерос што тера на копнеж, блескотејќи на грбот со крилјата златни, што личат на вртлози брзи. Тој тогаи се спари с' крилестиот, замрачен Хаос во широкиот Тартар и така сви гнездо нашиот род и прв на светлината дојде ...“</i>	Аристофан, <i>Птици</i> . 693-702 (според македонскиот превод на Даниела Тошева- Николовска, 2013).
	Златна апликација, Гроб VI, Требениште (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„... и Земјата најпрво го роди свезденото Небо, еднакво на себе, за да ја покрие од секоја страна и да биде секогаш сигурно место за престој на блажените богови ...“</i>	Хесиод, <i>Теогонија</i> , 116-210 (според англискиот превод на Hugh G. Evelyn- White, 1914).
		<i>„Јас сум чедо на Земјата и свезденото Небо, но мојат род е Небески“</i>	Вообичаена формула на орфичките златни таблички (Janko 1984)

	Златни апликации во облик на сонца/свезди, Гроб IV, Требениште (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„Откако ја составил целината, тој ја разделил на еднаков број души колку што има и свезди, ги распределил по една на секоја свезда и откако ги качил како на кола, ја изложил природата на вселената и ги изрекол неизбежните закони ... Оној пак што доблесно го поминал животното доба, ќе се врати назад да престојува на својата свезда и ќе води среќен живот каков што заслужува“</i>	Платон, <i>Тимај</i>, 41-42 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005).
	Златна апликација во облик на десна дланка Гроб 132, Горна Порта - Охрид (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„Ќе најдеш од десната страна во салите на Адот извор, а покрај него стои сенишно дрво од чемпрес, каде што мртвите души што се спуштаат ги измиваат своите животи“</i>	Од орфичките златни таблички (Janko 1984)
 	Пар симетрични сфинги на златна апликација во облик на сандала Гроб VIII, Требениште (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„Понатаму ќе најдеш студена вода што тече од базенот на Секавањето: над овој стојат чувари. Ќе те прашаат со остар ум што е твојата потрага во мракот на (?) смртоносниот Ад. Ќе те прашаат поради која причина си дојден. Кажу им ја целата вистина директно“</i>	Од орфичките златни таблички (Janko 1984)
	Златни коцки Гроб 132, Горна Порта - Охрид (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„Уште кога беше дете и Куретите играа околу него во вооружен танц, Титаните се прикрадоа лукаво и го намамија со детски играчки, и токму истите Титани го распарчија, иако беше уште бебе, како што вели Орфеј Тракиецот, поетот на иницијацијата“</i>	Климент Александриски <i>Протрептик</i>, 2.17-18 (според Levaniouk 2007)

	Минијатурна количка од сребро, Гроб 132, Горна Порта - Охрид (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„Откако ја составил целината, тој ја поделил на еднаков број души колку што има и ѕвезди, ги распределил по една на секоја ѕвезда и откако ги качил како на кола, ја изложил природата на вселената и ги изрекол неизбежните закони ...“</i>	Платон, <i>Тимај</i>, 41-42 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005).
	Сребрена белегзија и фибула, Гроб VIII, Требениште (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„Зашто водата беше почеток на сè, според [Орфеј], и од водата се формирала кал и од двете произлезло суштество, змија на која расте глава на лав [и друга на бик], а помеѓу нив лицето на бог по име Херакле и Хронос“</i>	Атенагора, <i>Молба за христијаните</i>, 18.4 (според Meisner 2018).
	Змијонога и крилеста Горгона со зрачести мотиви на градите, апликација на бронзен кратер, Гроб I, Требениште (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„В бескрајните пазуви тогаш на Ереб, црнокрилата Нок си најпрвин снесе ветровито јајце ...“</i>	Аристофан, <i>Птици</i>, 693-702 (според македонскиот превод на Даниела Тошева-Николовска, 2013).
		<i>„... кога Нокта со ѕвездена наметка ќе ја покрие неговата светлина ...“</i>	Есхил, <i>Окованиот Прометеј</i>, 18 (според англискиот превод на Herbert Weir Smyth, 1926).
	Бронзен кратер, Гроб VIII, Требениште (Ardjanliev et al. 2018)	<i>„Се свртел кон садот [кратѝра] во кој ја имал смешано душата на вселената и излеал од она што останало од порано мешајки го на ист начин, но не веќе чисто како тогаш, туку од втора и трета рака“</i>	Платон, <i>Тимај</i>, 41-42 (според македонскиот превод на Витомир Митевски, Скопје: Аз-Буки, 2005).

3.7. Прстенести обетки во облик на ритон со зооморфни и антропоморфни прототи

Помеѓу 4 и 2 век пр. н. е., на широк простор во Источниот Медитеран започнува изработката и употребата на златни обетки со прстенеста форма (Т.ССIV: 1, 4 - 7). Едниот крај им е зашилен, додека другиот, каде што се наоѓа ушката за закачување, е оформен во вид на конусно проширување дополнето со зооморфна или антропоморфна глава. Кај пораните типови, обетките биле целосно изработени од метал, додека главата била лавовска - реална или дополнета со фанатастични елементи. Кај подоцнежните типови, главата била изработувана од стакло, килибар или обоен камен, најчесто кучешка или човечка, вторава со темна боја, акцентирани усни, широк нос и кадрава коса (интерпретирана како приказ на Африканец, Етиопјанин, Пигмеец или воопштено како црномурест т. е. „негроиден“ човечки лик). Освен овие, во помал број, кај ваквите обетки се забележани и други зооморфни и антропоморфни глави или цели фигури.¹⁹⁹² На локалитетите во езерскиот регион, досега се откриени повеќе парови прстенести обетки со лавовски, кучешки и човечки глави, и тоа главно како гробни прилози - поради што ги разгледуваме во ова поглавје како форма на погребен накит.¹⁹⁹³

Се претпоставува дека корпусот на овие обетки требало да симболизира некаков ритон т. е. сад во форма на животински рог, од чијшто отвор т. е. устина излегува посочениот зооморфен или антропоморфен лик. Неговата предлошка е веројатно таканеречениот „Рог на изобилството“ (корнукопија, лат. *Cornu Copiae*). Се работи за парадигматичен симбол на плодноста, изобилството, богатството, богататта и прехраната. Впрочем, во рогот на изобилството истовремено може да се препознае и симболот на женските, но и машките репродуктивни органи (вулва т. е. утроба и фалус).¹⁹⁹⁴ Во сферите на религија, ритонот главно се поврзува со митските ликови и божества чијшто функции и домени на дејствување се тесно поврзани со посочените категории т. е. плодноста и богататта. Притоа, најчесто се работи за ликови од женски пол, со традиција која може да се следи наназад дури до старото камено време (најпознат е секако камениот релјеф со бремената „Венера“ од Лосел, Франција, околу 25 000 г. пр. н. е.) (Т.ССV: 1).¹⁹⁹⁵

Во античките медитерански религии, корнукопијата била иконографски атрибут на божиците Гаја (Т.ССIV: 8), Тихе, Фортуна, Изида и на нив сличните митски ликови со хтонски, плононосен или мајчински предзнак со кои тие често се синкретизирале (Реја, Деметра, Кибела).¹⁹⁹⁶ На пример, во Охридскиот Регион е пронајдена бронзена фигурина на Тихе/Фортуна (датирана во римскиот период) со корнукопија во левата

¹⁹⁹² Higgins 1961, 160-164; Битракова-Грозданова 1987, 68-73; Битракова-Грозданова и Маленко 1997, 12-16; Блажевска 2013, 708.

¹⁹⁹³ Наоди од охридско-струшките локалитети: Битракова-Грозданова и Маленко 1997; Кузман и Почуча Кузман 2014; Танески 2019. Наоди од Долно Селце кај Поградец: Korkuti 1971b, ill. no. 47; Ceka 1972, 165 (Fig. 11); Ceka 1988, 377 (nos. 291, 292).

¹⁹⁹⁴ Chevalier & Gheerbrant 1990, 291; Cirlot 1990, 6, 62.

¹⁹⁹⁵ Neumann 1963, Pl. 2; Чаусидис 1994, 94, 95, 97 (Т.ХIV-5); *Laussel Venus* 2024.

¹⁹⁹⁶ За иконографијата на Гаја: Moore 1988; на Тихе: Villard 1997; на Фортуна: Rausa 1997; на Изида: Tran tam Tinh 1990.

рака, патера во десната и калатос на главата (Т.ССV: 2).¹⁹⁹⁷ Меѓутоа, не треба да се занемари фактот дека ритонот, вклучително со рогот на изобилството, се врзувале и за некои машки митски ликови со плодносни и хтонски аспекти, каков што е случајот со боговите Дионис (Т.ССV: 3), Плутос/Плутон, Серапис и Харопократ (од медитеранските религии), или пак Свантевит/Световид (од старословенската религија, последниов со одредени хермафродитни обележја - Т.ССV: 4).¹⁹⁹⁸

На митскиот „Рог на изобилството“ и реалните рогови т. е. ритони за пиење ќе се навратиме повторно во следната глава на овој труд. Во овој момент, нашето внимание го посветуваме на прстенестите обетки во форма на ритон со зооморфна или антропоморфна глава. На најопшто ниво, нивната иконографија може да се подели на три елементи кои сами по себе кодираат одредено симболичко значење, и тоа:

- општиот прстенест облик кој веројатно симболизира некаква цикличност;
- корпусот во форма на ритон т. е. „Рог на изобилството“ кој ги кодира плодносноста и богатата;
- зооморфната или антропоморфна глава која застапува некаков активен ентитет кој се чини дека произлегува од „Рогот на изобилството“ или пак него на некој начин го надополнува.

Кај најраниот тип вакви обетки (4 - 3 век пр. н. е.), главата што ја придружува корнукопијата е лавовска (Т.ЛI: 4; Т.ССIV: 1). Уште во третата глава на овој труд ја разработивме врската меѓу женските божества од типот „Голема Мајка - Земја“ и лавовите сфатени како нејзини зооморфни застапници. Укажавме дека се работи за митска парадигма која била распространета во Источниот Медитеран уште во бронзеното време, а продолжила да егзистира и во текот на железното време и раната антика. Притоа, предложивме дека лавовите ги симболизираат нескротливите принципи и сили на природата со кои раководи посочената божица. Во тој контекст ги споменавме и овие обетки, кои вообичаено се приложувале во женски гробови. Сметаме дека асоцијацијата на лавовите со „Рогот на изобилството“, како уште еден парадигматичен симбол на женските божества од типот „Голема Мајка - Земја“, само ја надополнува погоре предложената симболичка парадигма. Причината за приложувањето на ваквите обетки во гробовите веројатно треба да се бара во стремежот за повторно раѓање на покојниците, што треба да им биде овозможено од страна на наведената божица. Притоа, „Рогот на изобилството“ се наметнува како нејзин инструмент за остварување на таквата цел, кој истовремено може да се сфати како симболички супститут на нејзината мајчинска утроба. Всушност, судбината на покојниците треба да ја следи цикличната обнова на сета природа, што во случајов би било претставено преку „раѓањето“ на лавовите од устината на „Рогот“. Меѓутоа, не треба да се заборави дека лавовите се застапници на дивата и нескротена природа, која е заслужна не само за креативноста во светот, туку подеднакво и за деструктивноста. Токму овој дуален, односно комплементарен аспект ја одразува суштината на цикличниот принцип, кој во

¹⁹⁹⁷ Битракова-Грозданова 1999, 36-40, 52 (сл. 8а, б); Битракова-Грозданова 2017, 346, 347, 354 (сл. 6а, б).

¹⁹⁹⁸ За Дионис: Isler-Kerényi 2015, 205; за Плутос: Kerényi 1991, 31, 52, 152, 158, 165; за Серапис: Clerc & Leclant 1994; за Харпократ: Tran tam Tinh & Jaeger & Poulin 1988; за словенскиот Свантевит/Световид: Чаусидис 1994, 94-100.

случајов е дополнително акцентиран преку самата прстенеста форма на обетката. Во прилог на комплементарната симболика на овие предмети оди и нивната парна застапеност, обесени на двете бочни страни од главата на покојниците.

Во оваа прилика сакаме да изнесеме уште една спекулативна претпоставка во однос на идниот развој на опишаниот иконографско-симболички аранжман. Имено, не можеме, а да не ја забележиме визуелната сличност на овие обетки со Уроборос како симбол, но исто така и со митскиот лик Хнубис од магиските и „гностички“ традиции во римскиот период и доцната антика. Во првиот случај се работи за симболот на змија или змеј што си ја јаде сопствената опашка (Т.ССIV: 2), додека во вториот – станува збор за митски лик со змиско тело и глава на лав (Т.ССIV: 3).¹⁹⁹⁹ Доколку прифатиме дека навистина постои некаква врска помеѓу прстенестите обетки со лавовски протом и посочените подоцнежни митски слики, местото на нивна интерференција би требало да се бара во занаетчиските работилници од Египет и Источниот Медитеран каде што во текот на хеленистичкиот и римскиот период се случувале обемни процеси на религиска синкретизација.

Хтонскиот аспект на прстенестите обетки добива дополнителен акцент со развојот на следните два типа обетки со кучешки (Т.ССIV: 4) и со негроидни глави (Т.ССIV: 5 - 7), кои се датираат во 3 - 2 век пр. н. е. Првиот тип веќе го разгледавме во четвртата глава при анализата на „Господарката на кучињата“. Тогаш укажавме на симболиката на кучето како „лиминално“ животно, кое го чува преминот кон подземјето или ги придружува т. е. води душите на мртвите во задгробниот свет. И во тој случај, кучето го ставивме во релација со некаква хтонска божица, овој пат поврзана со воените сфери, која го надгледува процесот на преобразба и повторно раѓање на хероизираниите војни. Не треба да се исклучи можноста дека таквата нејзина „способност“ била почитувана и од пошироките слоеви на општеството, а не само од војните, поради што и ќе настанат обетките од овој тип. Иако примарната задача на претставените кучиња би била да ги водат душите во задгробниот свет, не треба да се исклучи и уште една нивна функција - да го спречат вампирењето на мртвите т. е. нивното враќање од „оној“ во „овој“ свет. Аналогија за ваквото верување може да се најде во нововековниот македонски фолклор, каде што постојат суеверија дека еден посебен тип „четворооки“ овчарски кучиња имаат способност да ги гледаат, напаѓаат, бркаат, па дури и уништуваат вампирите.²⁰⁰⁰

Последниот тип обетки кој го разгледуваме во ова поглавје е оној каде што во устината на ритонот се наоѓа негроидна човечка глава (Т.ССIV: 5 - 7). Овие предмети веќе биле дел од деталните иконографски и семиотички студии на Н. Чаусидис за црнечките ликови на археолошките наоди од Македонија. Согласно неговите анализи, ваквите ликови изведени на прстенестите обетки веројатно прикажувале некаков

¹⁹⁹⁹ За Уроборосот: Chevalier & Gheerbrant 1990, 716; Cirlot 1990, 246, 247; Pinch 2002, 89, 90; Assmann 2019. Една доцноантичка претстава на Уроборос е најдена и во Преспанскиот Регион: Ефтимовски 2019а. За претстави на Уроборос од Солун (3. век н.е.): Tsatsou 2015. За Хнубис и една негова претстава од Пела (ран 3. век н.е.): Tsatsou 2024. Случајно откриена гема со сигнирана претстава на Хнубис, веројатно од околината на Кукуш, е опишана во едно писмо на Д. Миладинов од 1858 година (Трайков 1964, 51-55, писмо 17 = ГБЛ, ф. 269 No. 2341.27).

²⁰⁰⁰ Спировска & Вражиновски 1988, 17; Вражиновски 1995, 95, 96, 98; Вражиновски 2015, 218.

хтонски божески лик кој бил замислуван со црн т. е. темен тен на кожата.²⁰⁰¹ Во релација со ритонот во кој се поставени, т. е. од кој „излегуваат“, како најдобар кандидат се наметнува богот Плутос, син на земската божица Деметра, кој и самиот е персонификација на богатството, изобилството и плодноста на природата.²⁰⁰² Во прилог на тоа одат допојасните ликовни претстави на божицата Земја (Гаја) во кои таа држи ритон („Рогот на изобилството“), на чиешто устие седи малиот Плутос (интерпретирани како сцени на неговото раѓање) (Т.ССIV: 8).²⁰⁰³

За крај е интересно да се посочи една забелешка на П. Кузман кој во некои од охридските примероци со црнечки глави гледа екстремно издолжување на долниот дел од лицето, со што наводно се доближува до кучешките муцки од претходниот тип обетки (Т.ССIV: 5, 7, спореди со 4). Тој смета дека ваквите примери упатуваат на одредени расистички и дехуманизирачки сфаќања кај тогашните жители на езерскиот регион спрема припадниците на црната раса („сфаќања за неприродна разлика меѓу расите“).²⁰⁰⁴ Иако таквите аспекти не можат целосно да се занемарат, сметаме дека постои уште едно објаснување - овој пат базирано на религијата. Имено, видовме дека и во двата случаи - кај зооморфните кучешки и кај антропоморфните црнечки глави - веројатно станувало збор за претстави на ентитети со хтонски предзнак. Следствено на тоа, може да се претпостави дека всушност се работело за две хипостази на еден ист ентитет, во случајот некаков бог на подземјето кој имал своја антропоморфна - во вид на црнец и зооморфна инкарнација - во вид на (црно) куче.

Предложената претпоставка може да се смета како надополнување на нашите претходни анализи на симболичката улога на кучето и волкот, но и на соодветните антропоморфни митски ликови поврзани со нив, во војничките традиции на старобалканските и пошироко, на индоевропските народи (види подетално во четвртата глава на овој труд). Во контекст на ова поглавје и на погоре изнесената претпоставка, како особено парадигматичен се наметнува египетскиот психопомп Анупис (Т.ССVI: 1),²⁰⁰⁵ но исто така и географски поблискиот етрурски „врколак“ - хибриден митски лик со тело на човек и глава на волк кој провејува во визуелната култура на италските Етрурци (Т.ССVI: 2, 3). Според анализите на истражувачите, тој се поврзувал со сферите на смртта и хтонските предели (можеби токму како бог на подземјето?).²⁰⁰⁶ Како индикации за постоењето на слични традиции на Балканот го сметаме фактот што најраните претстави на Св. Христофор со кучешка глава (инаку христијански свет воин близок на претхристијанските водичи на душите), се најдени токму во Македонија (Виница, 5 - 6 век, Т.ССVI: 5) и соседната Тесалија (Велестино, 7 - 8 век, Т.ССVI: 4).²⁰⁰⁷ Не ја исклучуваме можноста дека споменатиот светец се накалемил на порани старобалкански традиции кои вклучувале сличен митски лик со кучешка глава. Во таа насока е интересен и топонимот Кинокефали (Κυνὸς κεφαλαί / „Кучеглави“) во

²⁰⁰¹ Chausidis 2009; Чаусидис 2019; Чаусидис 2019b.

²⁰⁰² Kerényi 1991, 31, 52, 152, 158, 165; Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 641, 642.

²⁰⁰³ Moore 1988, 174 (no. 28).

²⁰⁰⁴ Кузман 2021, 291.

²⁰⁰⁵ Pinch 2002, 104, 105; Wilkinson 2003, 187-190.

²⁰⁰⁶ Richardson 1977; Elliott 1995; Krauskopf 2006, 73-75; Simon 2006, 57.

²⁰⁰⁷ Таневски и Ефтимовски 2021. За наодот од Виница: Ѓорѓиевски 2009, 118; Димитрова 2012, 231-241. За наодот од Велестино: Curta & Szmoniewski 2019, 57-60; Chausidis 2019, 372.

Тесалија, каде во 197 г. пр. н. е. се судриле двете спротивставени страни во Втората македонско-римска војна.

Смртта е најуниверзалното човеково искуство, но реакциите во однос на неа се разновидни во различни култури. Со ова поглавје се обидовме да направиме преглед на погребните форми, ритуали и прилози во културата на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион почнувајќи од доцното бронзено време, па сè до хеленистичкиот период. Нашата цел беше да понудиме еден увид во потенцијалните есхатолошки значења на погребните форми, ритуали и прилози, како прилог во разбирањето на тогашните луѓе и нивното соочување со смртта - вклучувајќи ги нивните аспирации и надежи за тоа што следува по неа. Сметаме дека дел од разгледаните културни манифестации јасно алудираат на некакво циклично сфаќање на вселената, обединувајќи ги животот, смртта и повторно животот во непрекината спирала на постоењето. Сличен редослед провејуваше и во содржината на нашиов труд, почнувајќи со елементарните симболи на животот, на женскиот и на машкиот принцип, за потоа да преминеме кон симболите на смртта и на крај - во наредната и последна глава повторно да се вратиме на животот.

VII. Светилишта, ритуални гозби и други симболи на заедништвото

Уште во првата глава на овој труд, каде ја изложивме теориско-методолошката рамка на нашево истражување, го нагласивме општествениот аспект на религијата. Споменавме дека Е. Диркем [1912] за „душа“ на религијата ја смета токму „идејата за општеството“.²⁰⁰⁸ Во својата дефиниција на религијата, тој посочува дека придржувањето до верувањата и практиките што го сочинуваат унифицираниот систем на една религијата, всушност го налага обединувањето на сите оние коишто се придржуваат до нив во „една единствена морална заедница“.²⁰⁰⁹ Еден век подоцна од Диркемовите основни согледувања за религијата, современите истражувачи сè уште го сметаат социјалниот аспект, односно „припадноста“, како еден од нејзините клучни димензии.²⁰¹⁰ Навистина и во претходните глави на нашиов труд, при анализирањето на различните митско-религиски симболички парадигми, моравме да се фокусираме и на одредени нивни социолошки аспекти. И во претходната глава посветана на смртта и мртвите, истакнавме дека задгробните верувања и погребните обреди се всушност примарно насочени кон оние припадници на заедницата кои се сè уште живи. Едноставно, се работи за испреплетен систем во кој верувањата мора да бидат проследени со одредени практики, додека пак двете категории - верувањата и практиките, се измислуваат/создаваат, зацврстуваат или модифицираат во контекстот на заедницата т. е. општеството и односите кои секојдневно и активно се случуваат во него. Затоа, последната глава на овој труд ја посветуваме на ритуално-симболичките парадигми на заедништвото, застапени меѓу жителите на Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион во првиот милениум пр. н. е. Нашите анализи ќе ги започнеме со темата за ритуалниот „свет“ простор.

1. Светилишта и храмови

Археолошкото детектирање и идентификување на светилишта кај архаичните култури е навистина тешка и деликатна работа, затоа што во суштина кај нив не постои јасна поделба помеѓу сферата на профаното и сакралното. Односно, сиот простор во кој живеат таквите заедници и во кој ги извршуваат своите активности е на некој начин проткаен со симболизмот на религијата, митологијата и магијата. Па така, може да се очекува дека секој еден дом бил своевидно светилиште само по себе, или пак во најмала рака имал посебен простор предвиден за сакрални активности (соба, сид, агол, олтар, огниште и слично). Според верувањата на луѓето од традициските култури, структурите како домот, селото и градот се еден вид микрокосмос кој треба да го

²⁰⁰⁸ Durkhem 1995, 421.

²⁰⁰⁹ Durkhem 1995, 44.

²⁰¹⁰ Saroglou 2011.

рефлектира универзалниот макрокосмос уреден од (нат)природните сили т. е. од боговите.²⁰¹¹

Сепак, постојат одредени простори, природни или изградени, коишто се сметаат за особено „потентни“ кога станува збор за некаква „натприродна“ енергија, односно претставуваат простор што може да ја олесни комуникацијата и интеракцијата на луѓето со боговите и други „онострани“ ентитети. Таквите сакрални простори со текот на времето можат да добијат и поконкретен карактер т. е. да бидат „посветени“ во форма на светилишта, жртвеници или храмови, односно места каде што се собираат луѓето од една заедница за да извршуваат некакви религиски ритуали, да ги даруваат натприродните ентитети, или пак да комуницираат со тие ентитети за кои се верувало дека „престојуваат“ во тој простор.

Иако сме убедени дека постоеле многу вакви свети простори во езерскиот регион, кои во текот на првиот милениум пр. н. е. служеле како собиралишта и биле активно користени од локалното население во религиски цели, нивниот број - потврден или индициран со археолошки наоди и контексти - е сепак малуброен.

1.1. Охрид

Во рамките на археолошкиот комплекс на Самоиловата тврдина во Охрид, на почетокот на 21 век, меѓу другите градби, откриен е и еден објект со кружна форма, со сидови градени од камен (Т.ССVII: 1, 2). Во неговата внатрешност биле откриени многубројни остатоци од керамички садови, дел од нив со религискиот симбол „сонце/свезда“ (Т.ССVII: 3), како и монети ковани во 3 век пр. н. е. коишто ја датираат затекнатата археолошка ситуација. Од страна на П. Кузман, посочената градба е определена како „цистерна-склад“ или „депо“.²⁰¹² Од друга страна, поради кружната форма на објектот и наодите откриени во неговата внатрешност, Н. Чаусидис ја предлага можноста дека се работи за некаков култен објект. Притоа, тој тоа го разгледува во контекст на култот на Кабирите, познат по кружните објекти во светилиштата во Самотраке и Теба.²⁰¹³

Дека постоел некаков кружен култен објект, условно храм, во античкиот Лихнид, сведочат трите конкавни плочи од Плаошник со текстуална посвета на боговите Дионис, Арес и Новиот Херакле - потпишани од името на Дасаретите (Т.СХIX). Иако овие наоди се датираат во римскиот период (2 век н. е.), тие би можеле да го сугерираат и пораното постоење на кружни култни објекти во Лихнид - како одраз на некаква подолготрајна традиција.²⁰¹⁴ Секако, постоењето на „пагански“ храмови на Плаошник, врз чии остатоци потоа биле подигнати христијанските и исламските храмови во средниот век, е претпоставено и од претходните истражувачи.²⁰¹⁵

Потенцијалната кружна форма на некој од претпоставените порани храмови воопшто не треба да изненадува. Во древните религии, и тоа на глобално ниво, кругот

²⁰¹¹ Подетално на оваа тема: Елијаде 2013.

²⁰¹² Кузман 2006.

²⁰¹³ Чаусидис 2012.

²⁰¹⁴ Бабамова и Кузман-Додевска 2021, 64-67.

²⁰¹⁵ Кузман и Димитрова 2010, 89-98; Чаусидис 2012.

се смета за една, ако не и најсовршената геометриска форма, при што кружните светилишта само треба да ја одразуваат претпоставената кружност на вселената.²⁰¹⁶ Градењето на кружни светилишта има долга традиција и на територијата на Македонија, што може да се следи наназад дури до бакарното и бронзеното време - пред сè преку примерите на предисториските светилишта на локалитетите Свети Атанасиј кај Спанчево и Коколов Рид кај Виничка Кршла.²⁰¹⁷ Од времето на Античка Македонија се познати неколку култни објекти со кружна форма, вклучувајќи ги светилиштето на Дарон²⁰¹⁸ и светилиштето на Деметра (Тесмофорион)²⁰¹⁹ во престолнината Пела. Тука исто така може да се истакнат ритуалните простории со кружна форма, коишто биле составен дел од владетелските палати во старата македонска престолнина Ајга²⁰²⁰ и во пајонската престолнина Билазора.²⁰²¹ Од соседството треба повторно да се споменат кружните објекти во кабирските светилишта во Теба и на островот Самоотраке.²⁰²² Второто посочено светилиште на „Големите Богови“ било особено значајно во поширок регионален контекст. Според историските извори таму наводно се запознале македонскиот крал Филип II и неговата идна сопруга Олимпија од Епир, за време на мистериските иницијациски обреди кои се изведувале на северноегејскиот остров.²⁰²³

Во контекст на оваа дискусија е интересен да се посочи и еден доцноантички навод на Макробиј (5 век н. е.), кој зборува за некаков кружен храм посветен на тракискиот бог Сабазиј, идентификуван со Сонцето:

*„Во Тракија, Сонцето и Либер ги сметаат за исто: го викаат Себадиј и го обожуваат во раскошен ритуал, како што пишува Александар [Полихистор], додека пак на ридот Зилмисус тие му посветуваат кружен храм, со центарот отворен кон небото. Кружната форма на храмот укажува на обликот на сонцето, а светлината се пропушта низ покривот за да се покаже дека сонцето ги прочистува сите нешта кога ќе заблеска од горе, и затоа што целиот свет се отвора кога сонцето изгрева“.*²⁰²⁴

Посочениот извадок може да се земе како појдовна точка за претпоставка (сè уште недоволно аргументирана) дека депонирањето на керамички садови со мотивот „сонце/свезда“ во кружниот објект на Самоилова тврдина во Охрид воопшто не било

²⁰¹⁶ Детално на оваа тема, со примери и посочена литература: Ефтимовски 2020, 147-159.

²⁰¹⁷ За Свети Атанасиј: Атанасова 2011; Атанасова 2012; Атанасова 2021; Spirova 2018. Светилиштето на Коколов Рид беше претставено од Ј. Иванова на XXIV Симпозиум на Македонското археолошко друштво одржан во 2019 година во Струга. Исто така види: *Коколов Рид 2015*.

²⁰¹⁸ Price 1973; Λιούλιας 2010, 118-130; Lilibaki-Akamati et al. 2011, 144, 164, 165.

²⁰¹⁹ Λιλιάκη-Ακαμάτη 1996; Lilibaki-Akamati et al. 2011, 165.

²⁰²⁰ Drougou & Saatsoglou-Paliadeli 1999, 18-23; Saatsoglou-Paliadeli 2001; Kottaridi 2013, 234.

²⁰²¹ Митревски 2016b, 40-42; Митревски 2018; Iliev 2018.

²⁰²² Wescoat 2012.

²⁰²³ Плутарх, *Напоредни животописи, Животот на Александар*, 2. 1 (според англискиот превод на Bernadotte Perrin, 1919). Според митологијата, на истиот остров се одржала и свадбата на Кадмо и Хармонија.

²⁰²⁴ Макробиј, *Сатурналии*, 1. 18. 11 (според англискиот превод на Robert A. Kaster, 2011). Во понатамошниот дел од текстот, Макробиј го дава видувањето на орфиците („според Орфеј“) коишто Сонцето го нарекувале, односно го изедначувале со Фан и Дионис.

случајно, туку направено со јасна намера вкоренета во некакви пошироки старобалкански религиски традиции.

Меѓутоа, не треба да се занемарат ни надворешните религиски влијанија кои во езерскиот регион пристигнувале од далечните земји. Па така, во низинскиот дел на Лихнид се откриени остатоци од правоаголна градба која според материјалните наоди, главно фрагменти од статуи, се чини дека служела како светилиште посветено на египетската божица Изиди. До денес останува нејасно дали објектот имал јавен карактер или функционирал како дел од приватна резиденција (Т.ССVII: 4). Од пронајдените наоди како најзначајни се истакнуваат двете мермерни торза на божицата, кои можат да се датираат во хеленистичкиот период (Т.ССVII: 5, 6).²⁰²⁵

Не се сомневаме дека во античкиот Лихнид егзистирале светилишта и храмови на повеќе божества, вклучително и на Севс кој бил очигледно почитуван од Дасаретите (види во петтата глава на овој труд), а чишто остатоци допрва треба да бидат откриени од страна на археолозите.

1.2. Симица

На локалитетот Градиште кај Симица, над западниот брег на некогашното Маличко Езеро, се откриени остатоци од градба од хеленистичкиот период која била значително девастирана од културните хоризонти на римскиот, доцноантичкиот и средновековниот период. Во нејзината внатрешност биле откриени мноштво фрагменти од теракотни бисти на женски лик, идентификуван со божицата Афродита (Т.ССVIII: 1). На тоа алудираат фрагментите од раце кои држат некаков сферичен предмет, определен како овошје или поточно како јаболко - препознатлив атрибут на споменатата божица. Ваквата ситуација го навела истражувачот П. Лера да го определи истражуваниот објект како „храм“.²⁰²⁶

1.3. Остров Свети Ахил

Иако третиот пример потекнува од римскиот период, односно излегува од хронолошките граници на нашево истражување, се решивме да го споменеме поради неговата документарна вредност (Т.ССVIII: 2, 3). Имено, при истражувањата на античката населба Лике на островот Свети Ахил во Малото Преспанско Езеро, археолозите откриле културен слој со остатоци од интензивно горење. Во североисточниот дел на археолошката сонда, во слојот со горење, била откриена концентрација на камења и градежна керамика со која биле покриени неколку интересни наоди: три речиси целосно зачувани керамички кадилници (тимиатериони) со траги од јаглен од нивната употреба (Т.ССVIII: 4, 5); остатоци од плитка чинија за риба (ихтија); груб керамички сад кој веројатно исто така служел како кадилник. Од металните наоди биле откриени следните: седум бронзени монети од времето на Антонините (2 век н. е.) (Т.ССVIII: 7); две сребрени плочки со релјефно изведена иконографија од кои едната со претстава на пар очи, а другата со приказ на човечка фигура и храм (Т.ССVIII: 6). Според И. Псара, која ги вршела ископувањата, се работи

²⁰²⁵ Маленко 1976; Битракова-Грозданова 1987, 127, 128; Битракова-Грозданова 1999, 66-70, 72-74; Битракова-Грозданова 2017, 396.

²⁰²⁶ Léra 1974; Léra 1992; Belisa 2012, Fig. 6-d.

за „остатоци од ритуално дејство“, односно „затворена група вотивни дарови кон некое божество“.²⁰²⁷

Од овој краток преглед може да се забележи скромниот карактер на досега археолошки констатираниите свети простори во езерскиот регион, кога станува збор за првиот милениум пр. н. е. Исто така е забележливо што сите тие се датираат во последните векови на милениумот, односно во првите векови од новата ера. Сметаме дека треба да се очекува зголемување на тој број, и тоа особено на сакрални локации индицирани со религиски натписи или скулптури од античкиот период. Во таа насока, на пример, би одела камената пластика од Добовјани (Т.ХХІІІ: 1; Т.СХХІV: 3) и од Калишта (Т.ЛХХІІІ: 3) кај Струга, односно од Козјак кај Ресен (Т.СХХ: 2). Истото треба да се очекува и во сите поголеми населби од античкиот период или пак во нивна непосредна близина. Тука не треба да се занемарат потенцијалните свети места изедначени со впечатливи природни локации, како планински врвови (на пример Пелистер на Баба Планина), пештери (како онаа кај Трен во близина на Малото Преспанското Езеро) или пак други острови (како Голем и Мал Град во Големото Преспанско Езеро). Најголем предизвик би било секако лоцирањето на свети простори од предисториските периоди, кога не би требало да очекуваме некаква монументална архитектура (?).

Во секој случај, светиот простор би бил „празен“ и „мртов“ без обредите кои ги изведуваат луѓето во него. Затоа, во продолжение ќе се осврнеме на неколку суштински компоненти кои веројатно ги поседувале религиските ритуали, празнувања и фестивали што биле чествувани во езерскиот регион во текот на 1 милениум пр. н. е.

2. Ритуална гозба

Колективното консумирање храна и пијалаци како симболички т. е. ритуален чин по одреден повод, во форма на „гозба“, „банкет“ или „симпозиум“, е архетипска карактеристика на човековиот „симболотворен ум“. Во претходната глава видовме како гозбата веројатно претставувала суштински дел од погребните обреди и концепциите за задгробниот живот кај заедниците што го населувале езерскиот регион, но и пошироко - Македонија. Посмртната гозба или банкет веројатно биле сметани за парадигматичен симбол на новиот живот што ги очекува покојниците на „оној“ свет, и тоа сосем веројатно како рефлексija на нивните навики од „овој“ свет.²⁰²⁸

Гозбените практики на старобалканските заедници од Средниот Балкан, пред сè нивното консумирање алкохол, биле тема и на античките и на современите историчари. Опишувајќи ги настаните од персиската инвазија на Балканот (крај на 6 и почеток на 5 век пр. н. е.), историчарот Херодот (5 век пр. н. е.) го цитира македонскиот крал

²⁰²⁷ Ψαρά 2001; Whitley et al. 2007, 48.

²⁰²⁸ Murray 1988; Carney 2007. Ликовни претстави на погребниот банкет кај античките Македонци: Tsimbidou-Avloniti 2007; Gorzelany 2019, 55 (Fig.26), 62; Kalaitzi 2016.

Аминта I кој на персиските пратеници им објаснува дека мажите и жените во Македонија по обичај седат одделно за време на гозбите, за разлика од практиката кај Персијците каде мажите се придружени од нивните сопруги и љубовници.²⁰²⁹ Ова го потврдува и фризот насликан на гробницата во Свети Атанасиј кај Солун (4 век пр. н. е.), каде гледаме шест овенчани симпозијастии - мажи во полулегната положба, но и две жени кои се тука присутни како дел од „придружниот“ персонал - во улога на музичарки со китара и авлос, заедно со уште една млада машка фигура со чинија и бокал во улога на пехарник (Т.СЦИХ: 1).²⁰³⁰ Поблиски на Персијците во поглед на родовата несегрегација се чини дека биле Илирите, каде мажите и жените исто така се гоштавале заедно.²⁰³¹ Не ни е познато каков бил обичајот во езерскиот регион, во контактната зона помеѓу Македонците и Илирите.

Најраната зачувана ликовна претстава на симпозијастии од езерскиот регион потекнува од богатите архајски погребувања кај Требениште (6 - 5 век пр. н. е.). Се работи за три бронзени фигури на мажи со долга коса, во полулегната положба, кои со левата рака држат чинија, а десната им е спружена покрај телото (Т.СЦИХ: 2). Аплицирани се на горниот обрач од триножникот откриен во Гробот XIII. Помеѓу трите симпозијастии се поставени и три пратоми на коњи, инаку сите свртени кон набљудувачот. Под секоја од трите човечки фигури, односно под обрачот на кој тие лежат, се наоѓаат раскошни палмети поставени на врвовите од ногалките.²⁰³² Според К. Стибе овој триножник бил импортиран од Лаконија, а служел за поддржување на динос-кратер или котел, при што неговото производство го датира околу 570 г. пр. н. е. (сугерирајќи дека се употребувал најмалку половина век пред да биде депониран во гробот).²⁰³³

И покрај тоа што предметот веројатно бил изработен во некој подалечен производствен центар, слични претстави на симпозијастии се познати од повеќе среднобалкански локалитети. Како аналогија по форма најблиска на требенишките симпозијастии може да се посочи една фигурина од Британскиот музеј, која наводно потекнува од Додона во Епир (Т.СЦИХ: 3). И во овој случај веројатно се работи за апликација за триножник, но датирана околу 530 - 500 г. пр. н. е., се чини исто така изработена во Лаконија. Претставениот симпозијаст покажува сличности со требенишките примероци во однос на позата, ликот и чинијата што ја држи.²⁰³⁴

Географски најблиската аналогија на требенишките симпозијастии потекнува од планината Алевица што се надвишува над селата Зеленград и Калевишта, на околу 25 километри југозападно од Костур и иста толкава оддалеченост на југоисток од Корча. Се работи за малечка бронзена фигурина на симпозијаст со брада и долга коса, кој овој пат во левата рака држи ритон т. е. рог за пиење (Т.СЦИХ: 4). Фигурината веројатно служела како апликација за триножник или некаков поголем бронзен сад од архајскиот период. Со оглед на тоа што наодот потекнува од локалитет на планински врв, со

²⁰²⁹ Херодот, *Историја*, V. 18 (според англискиот превод на A. D. Godley, 1920).

²⁰³⁰ Tsimbidou-Avloniti 2007; Gorzelany 2019, 55 (Fig.26), 62.

²⁰³¹ Теофраст, фрагмент 39 (според: Проева 2014, 188).

²⁰³² Вулић 1934, 90, 91.

²⁰³³ Stibbe 2003, 70.

²⁰³⁴ *Dodona Banqueter* 2024.

надморска височина од над 1 500 метри, изнесена е претпоставка дека би можело да се работи за некаква сезонска резиденција или пак за светилиште.²⁰³⁵ Теракотни аналогии синхрони на наодот од Алевица (симпозијаст со ритон), потекнуваат од Гробот 10 во Архонтико кај Пела (Т.ССIX: 5) и меѓу наодите од Артемизионот на островот Тасос (Т.ССIX: 6).²⁰³⁶ Според полулгенатата положба, слична на неа е и една женска фигурина од Синдос, меѓутоа без сад во раката и датирана нешто подоцна (460 - 450 г. пр. н. е.) (Т.ССIX: 7).²⁰³⁷

Од поширокото опкружување може да се спомене брадестиот симпозијаст од Кабејронот во Теба (Т.ССX: 1), кој држи кантарос - по тој основ споредлив со уште еден керамички примерок од Националниот музеј на Данска, веројатно изработен на Родос (Т.ССX: 2).²⁰³⁸ Не треба да се исклучи потенцијалната можност дека примерокот од Теба, откриен во светилиштето на Кабирите, требал да прикажува некое божество поврзано со симпозијастичките ритуали (Кабирос или Дионис). Митскиот карактер е потранспарентен во случајот на двете бронзени фигури од Олимпија на Пелопонез, кои прикажуваат два полулежнати Силени што држат ритони (6 век пр. н. е.) (Т.ССX: 4, 5).²⁰³⁹ На иконографско ниво, со нив може да се спореди сликаната претстава на Силен со ритон од Потидеја на Халкидик, иако датирана подоцна (4 век пр. н. е.) (Т.ССX: 3).²⁰⁴⁰ Меѓутоа, неговиот ритон завршува со протом на грифон, што пак е слично на еден од симпозијастите од фризот насликан во гробницата кај Свети Атанасиј во близина на Солун (4 век пр. н. е.) (Т.ССX: 8).²⁰⁴¹ Такви релјефни фигури се прикажани и на македонски надгробни споменици од хеленистичкиот период (Т.ССX: 6, 7).²⁰⁴² Реални примероци на вакви зооморфни ритони, изработени од скапоцени метали, се откриени во значителен број кај Персијците и Тракијците (датирани во класичниот и хеленистичкиот период) (Т.ССXI).²⁰⁴³

Два функционални ритони од сребро, со златни детали и алки на краевите, се откриени и во аристократските гробови I и VIII во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.ССXII: 2, 4).²⁰⁴⁴ Изработени се во форма на обични рогови, без зооморфни протоми, што ги доближува до синхроните ликовни претстави на симпозијастите што ги разгледаваме погоре. Токму овие два ритони се повод да ја прошириме дискусијата за овој вид садови во посебно поглавје.

²⁰³⁵ Τσοῦγγαρης 2001; Basakyrou 2022, 35, 36.

²⁰³⁶ Од Архонтико: Lilibaki-Akamati et al. 2011, 337. Од Тасос: Huysecom-Haxhi 2009, No. 551; Huysecom-Haxhi 2015, Fig. 11.

²⁰³⁷ Δεσποινὴ 2016b, 348, 349 (Cat. no. 480).

²⁰³⁸ За двата наоди: Huysecom-Haxhi 2015, Figs 12, 13.

²⁰³⁹ Hatzi 2008, 106.

²⁰⁴⁰ Grammenos 2004, 138, 139.

²⁰⁴¹ Tsimbidou-Avloniti 2007; Gorzelany 2019, 55 (Fig.26), 62.

²⁰⁴² Kalaitzi 2016.

²⁰⁴³ Примери од Персија: Curtis & Tallis 2005, 121-123. Од Тракија: Маразов 1978; Marazov et al. 1998.

²⁰⁴⁴ Filow 1927, 30 (No. 35); Вулић 1932, 13, 14 (No. 9); Ardjanliev et al. 2018, 232 (cat. no. 12), 288 (cat. no. 131).

2.1. Ритуали со ритони (рогови за пиење)

Од античките извори, најмногу податоци за употребата на рогови за пиење кај старобалканските народи дознаваме од граматичарот Атенеј (2 - 3 век н. е.), кој во неговото дело „Гозба на софистите“ (Deipnosophistai) се повикува на повеќе такви наводи запишани од неговите претходници.²⁰⁴⁵ Својот осврт на рогот како сад за пиење, Атенеј го започнува преку асоцијација со богот Дионис: „*Се вели дека луѓето првично пиеле користејќи говедски рогови; како последица на тоа, статуите на Дионис имаат рогови, а многу поети него го нарекуваат и бик. Во Кизик тој се почитува во форма на бик.*“ Авторот натаму бара етимолошка врска помеѓу зборот за рог (keras) т. е. рогови (kerades) и зборовите за мешање (kerasai) и измешано (kirnatai), во смисла на комбинацијата на вода и вино. Во овие релации го вклучува и самиот сад за мешање - kratēr, можеби изворно keratēr, со претпоставка дека измешаната супстанца се налевала во рогови. Атенеј потоа вели дека: „*роговите за пиење сè уште се произведуваат денес, иако некои луѓе ги нарекуваат ритони (rhuta/rhyta).*“

Античкиот граматичар натаму се осврнува на референците кон роговите за пиење во поезијата, споменувајќи го Пиндар и неговиот опис за митските кентаури коишто пиеле од сребрени рогови. Но, поинтересни за нас се некои од следните цитати на Атенеј, кои се однесуваат на вистинските антички народи. Па така, во однос на Тракијците, го пишува следново: „*Кога Ксенофон и неговите придружници влегле во куќата на [кралот] Севт, почнале да се поздравуваат еден со друг и пиеле рогови вино во чест еден на друг, во тракиски стил.*“ Атенеј го цитира Ксенофон и во врска со Пафлагонците од Мала Азија, за кои вели дека: „*Легнувале на кревети и вечерале, пиејќи од чаши направени од рог.*“ Во однос на Перебите, кои живееле меѓу Македонија и Тесалија, граматичарот вели дека користеле рогови како чаши, цитирајќи го притоа Есхил и неговите зборови дека тие пиеле од сребрени рогови со златни рабови. Атенеј потоа го цитира ораторот Ликург, кој вели дека кралот Филип (Македонски) пиел: „*здравици од рог во чест на луѓето кон кои бил добро наклонет*“. Од Теопомп го пренесува наводот дека кралевите на Пајонците изработувале чаши од циновските рогови на говедата во нивната земја, а потоа ги обложувале рабовите со сребро и злато. На крајот ги споменува и Атињаните, кои исто така некогаш во минатото изработувале сребрени рогови и пиеле од нив.²⁰⁴⁶

Од посочените наводи, може да се заклучи дека во времето кога разни други видови на чаши биле распространети и користени во секојдневието, роговите за пиење продолжиле да се употребуваат во посебни пригоди како што се симпозиумите, здравиците, приемот на гости и слично. Очигледно се работи за наследени традиции, кои опстоиле во контекст на активности со изразен симболички карактер, поради што роговите почнале да се произведуваат или украсуваат со благородни метали.

Со општата симболика на ритонот, односно рогот за пиење, се соочивме во претходната глава на овој труд, и тоа во контекст на парадигмата за „Рогот на

²⁰⁴⁵ Атенеј, *Гозба на софистите*, XI (според англискиот превод на S. Douglas Olson, Loeb Classical Library 274, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

²⁰⁴⁶ Атенеј, *Гозба на софистите*, XI (според англискиот превод на S. Douglas Olson, Loeb Classical Library 274, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

изобилството“ и неговата асоцијација со божиците и боговите кои ја застапуваат плодноста и благодатта. Притоа, споменавме како шупливите рогови за пиење, на најопшто симболичко ниво, може истовремено да се поврзуваат и со женските и со машките репродуктивни органи (вулва и утроба од една страна и фалус од друга).²⁰⁴⁷

Во класичната древнохеленска митологија постојат две главни приказни за тоа како настанал парадигматичниот „Рог на изобилството“. Според едната, малиот Севс бил одгледан од нимфата Амалтеја која го хранела со млекото на една коза што истовремено имала магични рогови: од едниот ѝ течел нектар, а од другиот - амброзија.²⁰⁴⁸ Кога козата случајно го скршила едниот рог, Амалтеја го украсила со цвеќиња и го исполнила со плодови, по што му го дала на Севс, кој пак рогот и козата ги пренел на небото - меѓу ѕвездите. Според друга варијанта, токму Севс ѝ го скршил рогот на козата додека си играл, а потоа ѝ го подарил на Амалтеја во знак на благодарност. Според некои преданија, Амалтеја е самата коза што го доела Севс.²⁰⁴⁹ Според втората приказна, рогот на изобилството бил создаден од рогот на речниот бог Ахелој (со змиско-биковска природа, сличен на Дионис), а му бил скршен од страна на богојунакот Херакле. Овој потоа му го подарил на својот тест Енеј, а според друга варијанта - му го вратил на Ахелој, кој потоа ѝ го подарил на Амалтеја.²⁰⁵⁰

Од врската на ритонот со Дионис, на која алудираше Атенеј, до погоре посочените митови со Севс и Амалтеја, односно Херакле и Ахелој, станува јасно дека рогот за пиење - како овоземна пројава на божескиот „Рог на изобилството“ - бил проследен и со одредени митско-религиски конотации кои ги „оправдувале“ наследените обредни традиции.

Во однос на конкретните примери - требенишките сребрени ритони, откриени во гробовите I и VIII (6 - 5 век пр. н. е.) (Т.ССХII: 2, 4), сметаме дека воопшто не е случајно што во истите гробови се откриени и раскошните бронзени кратери кои ги споменавме повеќепати во нашево истражување (Т.ССХII: 1, 3). Веруваме дека тие биле користени заедно, односно во роговите бил налеван пијалакот содржан во големите кратери - слично како што, на едно поопшто ниво, претпоставуваше и Атенеј. Визуелна илустрација на ваквите практики гледаме, на пример, на еден црнофигурален динос-кратер од Атинската агора (6 век пр. н. е.) кој прикажува некаква дионизиска симпозијастична церемонија. Како дел од неа, меѓу останатите фигури, гледаме кратер и луѓе со ритони што танцуваат околу него. Со целата церемонија веројатно раководи ликот со кантарос што стои веднаш до кратерот, придружен од музичар со авлос (Т.ССХIII: 1).²⁰⁵¹ Уште еден интересен пример е сцената на една камена гробна урна од Рибиќ, кај Бихаќ во Босна и Херцеговина (6 - 5 век пр. н. е.). Во овој случај се работи за претстава на два војни, во полна борбена опрема, кои подигаат ритони над голем сад т.

²⁰⁴⁷ Chevalier & Gheerbrant 1990, 291; Cirlot 1990, 6, 62.

²⁰⁴⁸ Спореди со митската коза Хејдрун од нордиската митологија, од чие виме течела медовината што ја пиеле умрените херои во дворецот на богот Один (види кај: Снори Стурлусон, *Прелажувањето на Гилфи* (*Gylfaginning*), XXXIX (според англискиот превод на Arthur Gilchrist Brodeur, 1916)).

²⁰⁴⁹ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 54, 55.

²⁰⁵⁰ Срејовиќ и Цермановиќ-Кузмановиќ 2016, 139, 140.

²⁰⁵¹ Isler-Kerényi 2007, 65-67, Figs 33, 34; Huysecom-Haxhi 2015, 75, 76, Fig. 8.

е. кратер поставен меѓу нив (Т.ССХIII: 2).²⁰⁵² Според Н. Проева, се работи за војни кои принесуваат „жртва леанка“.²⁰⁵³

Се чини дека ритонот имал значајна функција и во ритуалите на Скитите и Тракијците, од чии земји потекнуваат поголем број ликовни претстави во кои одреден машки лик со ритон или друг сад за пиење е прикажан до некаков женски лик со божеска природа. Претпоставената божица е неретко прикажана седната на престол, а со раката држи некаков сад, огледало или растение - и тоа веројатно како магиски средства кои го овозможуваат преминот меѓу световите или меѓу одредени состојби. Машкиот лик, пак, ѝ приоѓа на коњ, пеш или е клекнат пред неа (Т.ССХIV). Од страна на истражувачите досега се изнесени повеќе интерпретации за ваквата сцена: дека се работи за симболички ритуал во кој божицата ја легитимизира моќта на кралот-херој, дека се работи за свет брак на кралот и божицата на земјата, дека станува збор за чин на обоготворување или препородување на кралот или херојот кој се случува по неговата смрт итн. Во сите случаи, се работи за ритуал на воведување на машкиот лик во некаков повисок статус, и тоа овозможено преку моќта на божицата (или некоја жена што требало да ѝ биде застапничка на овој свет). Се чини дека изведбата на таквиот ритуал би била нецелосна без консумирањето на одреден свет пијалак со помош на прикажаниот ритон или на друг сад што го држи машкиот лик и тоа веројатно добиен од божицата т. е. од нејзината застапничка. Не е исклучено, статусот на нејзин застапник да го носел и самиот сад во кој бил содржан светиот пијалак. Секако, не треба да се исклучи ни можноста дека вакви ритуали биле изведувани периодично - годишно или календарски, според некој друг временски циклус, и тоа со цел „обновување“ на моќта или власта на кралот.²⁰⁵⁴ Кај Скитите се исто така познати сцени во кои два машки лика, заедно држат и веројатно пијат од еден голем ритон поставен меѓу нив (Т.ССХIV: 1, 2; Т.ССХV: 2). Ваквите сцени вообичаено се сметаат за илустрација на некаков обред на збратимување или склучување некаков договор.²⁰⁵⁵

Во контекст на потенцијалните календарски аспекти на ваквите ритуали, во овие споредби може да се вклучи и средновековиот обред на Словените од балтичкиот остров Риген (12 век). Обредот бил поврзан со четириглавиот дрвен идол на богот Свантевит/Световид, којшто стоел во неговиот храм во Аркона, при што во десната рака „држел“ ритон обложен со различни метали. Еднаш годишно, свештеникот на храмот го полнел ритонот со вино и врз основа на нивото на пијалакот ја прорекувал родноста на годината што следи.²⁰⁵⁶ Со посочениот опис на четириглавиот дрвен идол во Аркона може да се спореди и четиристраниот каменен идол од Збруч, кај кој еден од божеските ликови - веројатно епифанија на Свантевит/Световид - држи ритон во раката (Т.ССХV: 3).²⁰⁵⁷

²⁰⁵² Raunig 2004, 192, 198, 205, 232, 245 (Т.ХLV, 1).

²⁰⁵³ Проева 2009, 39 (сл. 5), 41, фуснота 62.

²⁰⁵⁴ Бессонова 1983, 104-107; Marazov et al. 1998, 180 (no.110); Cunliffe 2019, 278-282; Vertiienko 2021; Chausidis & Eftimovski 2024, 265.

²⁰⁵⁵ Cunliffe 2019, 216-218; Vertiienko 2021.

²⁰⁵⁶ Саксо Граматик, *Делата на Данците*, XIV, 39, 3-5 (според: K. Friis-Jensen (ed.), P. Fisher (trans.), *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum. The History of the Danes*, Volume II, Oxford, 2015, p. 1276-1279). Исто така види: Чаусидис 1994, 99; Chausidis & Eftimovski 2024, 258, 259.

²⁰⁵⁷ Чаусидис 1994, 94-100; Chausidis & Eftimovski 2024, 259.

Поаѓајќи од претходните примери, а со оглед на симболичките вредности на требенишките предмети - ритони и кратери (Т.ССХII), сметаме дека тие биле примарно наменети за некакви религиски обреди или сродни празнично-календарски церемонии што ги споменавме погоре. Сметаме дека врз основа на иконографијата на кратерите е можно дополнително прецизирање на карактерот на претпоставените обреди во кои тие биле користени.

Иконографијата на кратерот и комплементарниот триножник приложени во Гроб VIII од Требениште (Т.ССХII: 3) - со коњаниците помеѓу змијоногите Горгони и кучињата што ја фланкираат исправената крилеста Горгона (анализирани детално во четвртата глава на трудов), сугерираат дека тој бил ползуван во некакви војнички обреди на заедницата - можеби конкретно за иницијација на машките адолесценти во војничките дружини на полноправните мажи.²⁰⁵⁸ Сметаме дека симболичкиот покровител на таквите ритуали била некаква воена или хтонска божица која условно ја нарековме „Господарка на кучињата“, додека пак раководител на ритуалот бил некој воен старешина - можеби токму покојникот од аристократскиот гроб во кој кратерот бил депониран. Како илустрација на ваквите обреди приложивме една сцена од Гундеструпскиот котел (Т.ССХV: 1), при што сметаме дека во оваа воена сфера би можела да се вклучи и претставата од Рибик (Т.ССХIII: 2).

Интересно е што во истиот требенишки гроб, покрај бронзениот кратер, сребрениот ритон, трите сребрени пехарести чаши и други наоди, се откриени и остатоци од тенок сребрен лим, веројатно од огледало, со зачувани претстави на сфинга и лав (Т.ССХV: 4).²⁰⁵⁹ Од нашите претходни анализи видовме дека и двете суштества можат да се третираат како еминентни зооморфни застапници на „Големата Мајка-Божица“. Притоа, самото огледало, на магиско ниво, вообичаено се перципира како „граничник“ меѓу световите, додека пак сфингата се јавува како чувар на таквиот премин. Ова огледало го споменуваме заради потенцијални асоцијации со погоре претставените скитски ликовни примери - очигледно приказ на некаков ритуал. Во прикажаната сцена машки лик со ритон во раката приоѓа кон централно поставена божица која, седејќи на престол, држи во раката огледало (Т.ССХIV: 1 - 3).

Иконографијата на вториот кратер од Требениште, откриен во Гробот I, укажува на една поинаква религиско-обредна сфера. Имено, на неговиот врат, помеѓу змијоногите Горгони, не се наоѓаат коњаници, туку говеда - и тоа конкретно крави (Т.ССХII: 1). Поаѓајќи од претходните анализи за симболиката на кравите во старите медитерански култури, евидентно е дека овој кратер има изразена „плодоносна“ симболика.²⁰⁶⁰ Па така, сметаме дека тој бил користен во обреди кои се поврзани со сферата на земјоделството и плодородието, и тоа можеби конкретно на календарски определени денови т. е. празници. Како илустрација на вакви ритуали може да се посочи „дионизиската церемонија“ претставена на синхрониот динос-кратер од Атинската агора (Т.ССХIII: 1). Во категоријата на овој тип ритуали може да се вклучи и многу подоцнежниот пример со Свантевит од Аркона.

²⁰⁵⁸ Eftimovski 2022; Blečić-Kavur 2024.

²⁰⁵⁹ Вулић 1932, 12, 13, Сл. 10, 11.

²⁰⁶⁰ Чаусидис 2010.

Сличноста, но и комплементарноста на наодите од гробовите I и VIII од Требениште - инаку највисоко рангирани во хиерархијата на некрополата,²⁰⁶¹ би можела да укажува на одредени аспекти и од политичката организација на заедницата. Тука пред сè мислиме на концептот за диархија, односно двојно владеење. Најпознат таков пример од антиката е секако спартанската диархија, но анализите на К. Кристијансен и Т. Б. Ларсон укажуваат на можноста дека се работело за пораспространета индоевропска традиција од бронзеното време.²⁰⁶² Притоа, митско-религиската парадигма за таквото уредување би бил некаков комплементарен пар на божества од типот „Божески близнаци“, кон кои секако можат да се придадат и балканските Диоскури, индиските Ашвини, литванските Ашвенјаи, германските Алки и слични митски коњанички парови (неретко со небески космички предзнак).²⁰⁶³ Доколку ја прифатиме таквата можност за потенцијалниот требенишки пар, тогаш покојникот од Гробот I би можел да биде примарно задолжен за економскиот просперитет на заедницата, додека пак покојникот од Гробот VIII - за нејзините војнички потфати. Во таа насока, секој од нив би бил задолжен за соодветните ритуали од својот домен на владеење, што би кореспондирало со иконографијата на нивните соодветни кратери придружени со по еден сребрен ритон за налевање и пиење.

2.2. Куки како гозбени реквизити

Поради потенцијалната поврзаност со ритуалната гозба, и тоа како предмети за закачување на симпозијастички или други реквизити, во следните неколку пасуси ќе се осврнеме на една енигматична категорија наоди од архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.). Се работи за куки со три или повеќе свиени краци, изработени од метал и со релативно мали димензии, кои спорадично се откриваат како гробни прилози.

По една сребрена кука е откриена во гробовите II и VIII од некрополата кај Требениште, во кои веројатно биле погребани машки покојници (со можност за секундарно женско погребување во вториот случај?). Куката од Гробот II има четиристрано робустно тело со должина од 13,9 сантиметри, која на едниот крај завршува со четири издолжени и нагоре свиени сегменти т. е. кукасти краци изведени од тенка тордирана жица (зачувани се три краци, при што четвртиот е откршен) (Т.СХХVI: 1). Втората кука од гробот VIII, со должина од 17 сантиметри, има слично четиристрано робустно тело. На врвот се наоѓа лентеста алка, а пак на дното се изведени три кукасти краци од подебела жица и со конусни задебелувања на краевите (Т.СХХVI: 2).²⁰⁶⁴ Според известувањето на Н. Вулиќ, кој го ископувал гробот VIII, на оваа кука била закачена алката од сребрениот ритон спомнат во претходното поглавје (Т.СХХVI: 4). Меѓутоа, авторот не е сигурен дали двата предмети биле свесно и со намера депонирани на тој начин или се работи за случајно закачување кое настанало

²⁰⁶¹ Verger 2014.

²⁰⁶² Kristiansen & Larsson 2005, 271-282.

²⁰⁶³ Kristiansen & Larsson 2005, 258-270. Исто така види: Чаусидис 1994, 307-309; Чаусидис 2005, 362, 363; West 2007, 186-191.

²⁰⁶⁴ Ardjanliev et al. 2018, 239 (cat. no. 25), 278 (cat. no. 106).

подоцна под влијание на некој природен фактор.²⁰⁶⁵ Уште една сребрена кука е откриена во двојниот машко-женски Гроб 132 кај Горна Порта во Охрид, овој пат целосно изработена од тенки тордирани жици. На едниот нејзин крај е оформена кружна алка, додека на другиот се изведени три тенки кукасти краци со конусни завршетоци (Т.ССХVI: 3). Вкупната должина на предметот изнесува 21,2 сантиметри. Изнесени се предлози дека тој служел за закачување на други полесни предмети.²⁰⁶⁶ М. Тонкова смета дека овие куки веројатно имале „важно симболично значење“, при што укажува на одредени претпоставки според кои би се работело за „минијатурни верзии на предмети поврзани со кралскиот банкет.“ Поради алката на нивниот врв, таа смета дека куките од Гроб VIII од Требениште и Гроб 132 од Горна Порта се всушност некакви „приврзоци“.²⁰⁶⁷

Најблиската аналогича на куките од охридските локалитети потекнува од синхроната некропола кај Борово во Колоња (Јужна Албанија/Северен Епир).²⁰⁶⁸ Во богатиот машки Гроб 32 од оваа некропола е откриен издолжен предмет („палка“) од железо, со четворостран стожер кој на дното завршува со пирамидално проширување. На врвот од стожерот е изведена кружна лентеста алка, под која крстесто се разгрануваат четири кукасти краци со конусни завршетоци (Т.ССХVII: 1). Целиот предмет има должина од 120 сантиметри и бил поставен врз скелетот на покојникот - надолжно во оската на протегање на самиот гроб (од запад кон исток) (Т.ССХVII: 2).²⁰⁶⁹ Уште еден сличен предмет од железо бил откриен во соседниот Гроб 10 од истата некропола, кој пак отскокнува од другите гробови по својата ориентација (север-југ наместо исток-запад) и според ритуалот на погребување (кремација наместо инхумација). По средината на гробот исто така била надолжно поставена „палка“, овој пат со должина од 95 сантиметри (Т.ССХVII: 4). На едниот крај од нејзиниот стожер се наоѓа малечка алка, а на другиот крај се радијално распоредени осум свиени краци (Т.ССХVII: 3). Стожерот, на средината бил дополнително зацврстен со обвивка од железо, а притоа се детектирани и „јасни траги од плетено парче волна“ (“Në pjesët që u mblodhën, ruhen gjurmë të qarta të një cope tëthurur prej leshi.”). Во гробот е откриен и меч, кој алудира на можноста дека се работело за машки покојник (?).²⁰⁷⁰ Во контекст на наведените „палки“ треба да се посочи уште еден наод - од Гроб 34 (со ориентација исток-запад, со биритуален погреб, можеби на женски покојник?). Се работи за железен предмет со шупливо конусно тело („тулец“) и два издолжени и свиени сегменти на врвот. Предметот има вкупна должина од 18 сантиметри и веројатно бил наменет за насадување на дрвен стожер (Т.ССХVII: 5).²⁰⁷¹

Истражувачот на некрополата С. Алиу ги интерпретира овие наоди како симболички предмети, односно „скиптри“, коишто биле држени во раце. Во однос на палката од Гроб 32 (Т.ССХVII: 1), смета дека кружната лентеста алка на врвот го симболизирала Сонцето, а четирите крстесто поставени куки под неа - страните на

²⁰⁶⁵ Вулић 1932, 14.

²⁰⁶⁶ Кузман и Почуча Кузман 2014, 84 (кат. бр. 69); Ardjanliev et al. 2018, 373 (cat. no. 395).

²⁰⁶⁷ Tonkova 2018, 76.

²⁰⁶⁸ Aliu 1994.

²⁰⁶⁹ Aliu 1994, 18, 19.

²⁰⁷⁰ Aliu 1994, 14.

²⁰⁷¹ Aliu 1994, 19, 20.

светот. На тој начин, скиптарот го симболизирал целокупниот простор со кој владеел погребаниот „принц“. Во врска со „скиптарот“ од Гроб 10, со радијално распоредени краци на едниот крај (Т.ССXVII: 2), авторот смета дека тие веројатно ги симболизирале сончевите зраци.²⁰⁷²

Третиот предмет од Гроб 34 во голема мера потсетува на еден поран тип предмети од групата на македонските бронзи, главно датирани во 8 - 7 век пр. н. е.,²⁰⁷³ иако со извесни морфолошки разлики - како во однос на корпусот, така и во однос на краците (Т.ССXVII: 5, спореди со 6). Пораниве предмети веројатно исто така биле насадувани на дрвен стожер, при што е изнесена претпоставка дека можеби биле користени како фурки за предење волна (и тоа како предмети со изразен магиско-религиски симболизам во традиционалните култури).²⁰⁷⁴ Оваа претпоставка е интересна во релација со откриените траги од волна кај „скиптарот“ од Гроб 10 во Борово. Во однос на двокраката форма на предметот од Гроб 34, во овие компарации може да се вклучи и претпоставениот „скиптар“ на „Дамата од Ајга“ во Вергина. Се чини дека бил изработен од дрвен стожер, дополнет со апликации од килибар и коска коишто се фактички единствените зачувани остатоци од него. Нашето внимание во случајов го привлекува двокракиот, потковичест, коскен предмет кој веројатно стоел на врвот од овој предмет (Т.ССXVIII: 1).²⁰⁷⁵

Кукастите предмети од Охридско и Колоња исто така би можеле да се споредат со една категорија метални наоди познати како „куки за месо“ (“flesh-hooks”), застапени во материјалната култура на Европа и Азија во бронзеното и железното време. Според најчестите интерпретации, се работи за предмети со изразено симболичко значење кои се употребувале за сервирање месо (од котлите во кои тоа се варело) при ритуалните гозби и церемонии на религиската и политичката елита.²⁰⁷⁶ Во прилог на оваа интерпретација често се посочува и еден извадок од Стариот завет, каде што се вели: „... кога некој би принесувал жртва, би дошол свештениковиот слуга додека месото уште се вареше, со трирогова вилушка во рацете и забодуваше со неа во котлето или во грнецот, во садот за пржење или во чинијата, и што и да се закачеше на вилушката, го земаше свештеникот за себе.“²⁰⁷⁷

На оваа функција укажуваат и некои од археолошките контексти, во кои вакви куки се пронајдени заедно со котли и други садови. За нас е особено интересен случајот со тумуларното погребување на „крал“ и неколку негови „слуги“ во Солоха кај Никопол (централна Украина, 5 - 4 век пр. н. е.). Наводниот „крал“ бил погребан со голем број богати прилози на воена опрема и накит, но исто така и гозбен комплет кој вклучувал една железна кука/вилушка/вила („вилка“) пронајдена во внатрешноста на бронзен котел, заедно со уште два котли, бронзена црпалка, бронзен леѓен, ритон со

²⁰⁷² Aliu 1994, 37, 38.

²⁰⁷³ За сличните предмети меѓу македонските бронзи: Чаусидис 2017, 307-378.

²⁰⁷⁴ Чаусидис 2017, 356-378.

²⁰⁷⁵ Kottaridi 2004, 139.

²⁰⁷⁶ Needham & Bowman 2005; Трифонов и др. 2018; Варданиан & Семьян 2024.

²⁰⁷⁷ *Свето Писмо, Стар Завет, Прва книга Самоилова*, 2: 13-14 (според македонскиот превод од 1999 година).

сребрено устие и десет керамички амфори (Т.ССХVIII: 2).²⁰⁷⁸ Наодот се поврзува со известувањето на Херодот (5 век пр. н. е.) за крвните жртвени ритуали на Скитите и варењето месо од убиените животни во големи котли.²⁰⁷⁹

Контекстот од Солоха е споредлив со Гробот VIII во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) каде што, меѓу останатите вредни наоди, имаме сребрена кука со закачен сребрен ритон, во придружба на сребрени пехарести чаши, бронзен кратер со триножник и бронзена амфора (Т.ССХII: 3, 4; Т.ССХVI: 2, 4).²⁰⁸⁰ Всушност, остатоци од луксузни метални садови со различни форми и големини се откриени и заедно со куките во Гробот II во Требениште,²⁰⁸¹ како и Гробот 132 кај Горна Porta во Охрид.²⁰⁸²

Засага останува отворено прашањето дали овие предмети навистина се употребувале во некакви гозби и церемонии, или пак во гробовите биле приложени симболично - за да бидат употребувани на „оној свет“. Во секој случај, се чини сосем веројатно дека се работи за предмети со изразено симболичко значење и потенцијална практична функција поврзана со некакви обредни церемонии - без разлика дали биле користени за закачување на некакви гозбени реквизити, за сервирање месо или пак за закачување на други предмети од органски материјали како плодови и билки, ткаенини од волна, висулци од дрво или нешто слично.

2.3. Светиот пијалак и употребата на психоактивни супстанции

Ритуалните гозби се речиси секогаш проследени со консумирањето на некаков пијалак со изразена симболичка вредност, заснована пред сè врз можноста неговите психоактивни својства да ја менуваат менталната состојба на оние што го консумираат. Вообичаено се работи за разни видови алкохолни пијалаци, на кои неретко им се додаваат други состојки или се користат заедно со други супстанции што ги засилуваат нивните психоактивни својства. Некои од таквите пијалаци се карактеризираат со толку силна опојност, што тие се консумирале само во точно определени случаи и колични - и тоа главно по повод некакви обредни церемонии со сакрален карактер. Нивниот статус на „свети пијалаци“ е проследен и со соодветна митска парадигма, која вообичаено говори за некаква напивка на боговите какви што се индиските „сома“ и „амрита“, иранската „хаома“, нордиската „медовина на поезијата“ или пак древнохеленските „нектар“ и „амброзија“.²⁰⁸³

Основата на психоактивните пијалаци кај старобалканските народи веројатно била ферментацијата на житарки, грозје и мед. Со цел засилување на таквите својства можеле да се додаваат состојки како бршлен, буника, коноп или слично. Во историските изори се познати пијалаци на повеќе старобалкански народи. Па така, се споменува дека Таулантите подготвувале медовина, а Панонците својата медовина ја викале „медос“ (*medos*). Кај Илирите со пиело јачменово пиво познато како „сабајум“

²⁰⁷⁸ За наодите од курганот во Солоха: Манцевич 1987, конкретно за куката - „вилка“ види на стр. 23, 24, 36, 132. Исто така види: Cunliffe 2019, 251-253.

²⁰⁷⁹ Херодот, *Историја*, IV. 60-61 (според англискиот превод на A. D. Godley, 1920).

²⁰⁸⁰ Вулић 1932; Krstić 2018.

²⁰⁸¹ Filow 1927, 11 (Grab II. Abb. 4); Stibbe 2003, 20, 21.

²⁰⁸² Кузман и Почуча Кузман 2014, 57-97; Kuzman 2018.

²⁰⁸³ Детално за „светиот пијалак“, со акцент на старобалканските народи: Чаусидис 2017, 381-444.

(*sabaium*), што етимолошки може да се поврзе со старобалканскиот теоним Сабазиј. Аристофан исто така говори за вино наречено „сабазис“ кое предизвикувало пророчки соништа. Пајонците приготвувале некој пијалак од просо и конуса/оман наречен „парабие“ (*paraβin*), како и јачменово пиво наречено „бритон“ (*βρύτον*). Тие исто така имале напиток познат како „камон“ (*kamon*), што се доведува во врска со келтското пиво „камун“ (*camun*). Претходно споменатиот „бритон“ бил исто така приготвуван и од Тракијците и тоа под дејство на некаква габа. Кај последниве бил познат и одреден свештен пијалак што се правел од коноп, како и виното „апсинтитис“ (*apsintitis*) со додаток на пелин. Изворите споменуваат и некакво тракиско „зелено вино“ (*zilai, zeila, zelas*). Дарданците и Скордисците приготвувале пиво познато како „кервесија“ (*cervisia*), додека пак Скитите имале некаков пченичен напиток во кој додавале кисели јагодести плодови. Во рамките на мистериите на Деметра во Елевсина се конзумирал „кикеон“ (*κυκεών/kykeon*), приготвен од јачмен и вода со додаток на некакви билки. Според некои извори исто така се додавало и козјо сирење или мед. Постојат современи претпоставки дека психоактивните својства на кикеонот произлегувале од паразитската габа „ергот“ (*Claviceps purpurea*) која расте на житните култури.²⁰⁸⁴

Археоботаничките анализи на семиња од Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион го потврдуваат присуството на житарки, како: еднозрнеста пченица (*Triticum monococcum*), двозрнеста пченица (*Triticum diccoccum*), мека пченица (*Triticum aestivum*), јачмен (*Hordeum vulgare*) и просо (*Panicum miliaceum*) од крајот на бронзеното време до хеленистичкиот период.²⁰⁸⁵ Овие житарки лесно можеле да послужат како основа за производство на пиво. Исто така е потврдено и присуството на грозје (*Vitis*),²⁰⁸⁶ како основна состојка за производство на вино. На тоа укажува и една откриена алатка за закројување на винова лоза (Т.І: 10).²⁰⁸⁷ Како потенцијални додатоци кон ваквите пијалаци, пак, се јавуваат бозелот (*Sambucus*),²⁰⁸⁸ конопот (*Cannabis*)²⁰⁸⁹ и афионот (*Papaver somniferu*).²⁰⁹⁰

Поради своите наркотични својства особено се издвојуваат конопот и афионот, иако истите можеле да имаат и други практични намени. Имено, поради неговите долги влакна, конопот можел да се употребува за изработка на јажиња и текстил, додека пак и двете растенија можеле да се употребуваат за производство на масло за јадење без никакви наркотични својства. Од друга страна, пак, едната функција не ја исклучува другата, па тие истовремено можеле да бидат користени и поради нивните психоактивни својства - што е добро посведочено во историските извори кои се однесуваат на употребата на конопот и афионот во античките медитерански и евроазиатски култури.²⁰⁹¹

²⁰⁸⁴ За овие пијалаци, со посочена литература: Чаусидис 2017, 383-386.

²⁰⁸⁵ Léra 1983; Lera et al. 1996; Fouache et al. 2001; Allen 2002; Наумов и др. 2019.

²⁰⁸⁶ Наумов и др. 2019.

²⁰⁸⁷ Ceka 1972, 157, Tab. VIII, 7; Shpuza 2007, 227, 228, Fig.2.

²⁰⁸⁸ Allen 2002.

²⁰⁸⁹ Léra 1983, 212.

²⁰⁹⁰ Fouache et al. 2001; Allen 2002; Наумов и др. 2019.

²⁰⁹¹ Sumler 2023, 106-109, 112-117.

Најпознат е секако наводот на Херодот (5 век пр. н.) кој ни пренесува дека Скитите ја вдишувале пареата на конопови семки фрлени врз вжештени камења.²⁰⁹² Од друга страна, афионот и опиумот како негов продукт биле неретко користени во медицински цели и тоа во својство на аналгетик, додека пак во сферите на митологијата и религијата биле поврзувани со сонот и смртта, односно со разни божества со хтонски предзнак. Уште од бронзенodobната Минојска култура на Крит се познати претстави на некаква божица која носи дијадема со афионов и чушки на главата (Т.ССXVIII: 4, 5). Во античкиот период ова растение, во рамки на древнохеленската култура ќе биде особено поврзувано со Деметра и нејзините мистерии, додека во римската култура - со Манија, божицата на мртвите и духовите.²⁰⁹³

Во археолошката литература е предложена и потенцијална иконографска поврзаност на афионот со две категории наоди кои се откриваат и во езерскиот регион. Во првиот случај се работи за минијатурните сатчиња од групата македонски бронзи (8 - 7 век пр. н. е.) кои, според некои претпоставки, биле така оформени за да асоцираат на афионова чушка (Т.ССXVIII: 3). Предложено е дека во нивната внатрешност бил ставан опиумов катран (наводно потврден со хемиски анализи во некои случаи), со чие палење чашката се претворала во еден вид кадилници употребувани во религиски ритуали.²⁰⁹⁴ Според друга теорија, овие сатчиња требало да ја претставуваат стилизираната женска фигура на некаква макрокосмичка божица на животворните води, а во нивната внатрешност т. е. во утробата на „божицата“ се содржела некаква света напивка или друга течна супстанција (која можеби вклучувала и афионов екстракт?).²⁰⁹⁵ Од погоре претставените асоцијации помеѓу афионот и хтонските божества од женски род, може да се заклучи дека двете теории во суштина не се контрадикторни меѓу себе и потенцијално се надополнуваат една со друга (Т.ССXVIII: 3, спореди со 4). Други автори препознаваат афионова чушка и во задебелените елементи на неколку форми накит што се среќаваат на македонските некрополи од архајскиот период (6 - 5 век пр. н. е.), и тоа кај иглите со плочеста глава (на стожерот) и кај македонскиот тип фибули (на лакот) (Т.ССXVIII: 6 - 8).²⁰⁹⁶ Без разлика на ваквите индикации, во езерскиот регион за време на првиот милениум пр. н. е. засега немаме недвосмислена потврда за употребата на коноп или афион поради нивните психоактивни својства.

Во прилог на можното горење на некакви супстанции со ароматични (а можеби и психоактивни) својства оди бронзениот тиматиерион/канделабрум, придружен со триножник, од некрополата „Сува Чешма“ кај Требениште (6 - 5 век пр. н. е., откриен надвор од гробовите) (Т.ССXVIII: 9).²⁰⁹⁷ Во оваа насока треба уште еднаш да се спомне

²⁰⁹² Херодот, *Историја*, IV. 75 (според англискиот превод на A. D. Godley, 1920). Исто така види: Sumler 2023, 112, 113.

²⁰⁹³ Kritikos & Papadaki 1967; Kerényi 1991, 55, 74, 75, 142, 143, 180, 184; Kerényi 1996, 23, 24; Sumler 2023, 106-109.

²⁰⁹⁴ Митревски 1999; Проева 2014, 119; Чаусидис 2017, 57-63, 137-141; Хусеновски 2018, 110, фуснота 62.

²⁰⁹⁵ Чаусидис 2017, 74-137.

²⁰⁹⁶ Поповић 1966, 28, 29; Соколовска 1997, 59, 60.

²⁰⁹⁷ Ardjanliev et al. 2018, 361 (cat. no. 329).

и ритуалниот контекст документиран на островот Свети Ахил во Малото Преспанско Езеро, иако датиран подоцна - во римскиот период (2 век н. е.). Да потсетиме дека во состав на овој археолошки контекст, биле откриени и три речиси целосно зачувани кадилници со остатоци од горење во реципиентот, но и уште еден керамички сад со иста намера. Овие предмети биле придружени и со други вотивни прилози: монети, керамика и две сребрени плочки со релјефно изведена иконографија (T.CCVIII: 2 - 7).²⁰⁹⁸

2.4. Социо-политички аспекти на комуналната гозба и симпозиумот

Освен религиските аспекти на комуналната гозба, повеќето истражувачи се согласни дека таа вклучувала и одредени социо-политички аспекти, овозможувајќи им на домаќините демонстрација на богатство и моќ, а на учесниците простор за зајакнување на нивните меѓусебни лични врски и нудење можности за социјална мобилност. Почнувајќи од предисториските култури на континентална Европа²⁰⁹⁹ и раниот развој на древнохеленската култура,²¹⁰⁰ па сè до раниот средновековен период во Скандинавија²¹⁰¹ - комуналната гозба била ползувана како алатка за манипулирање со социо-политичките односи на една заедница.

Според некои мислења таа можела да се користи за зацврстување на постоечките социо-политички односи во една заедница. Зборувајќи за гозбите во кои организаторот се наметнува како „патрон“, М. Дитлер нив ги дефинира како: *„формализирана употреба на трпезариско гостопримство за симболично да се повторат и легитимираат институционализираните односи на нееднаква општествена моќ.“*²¹⁰² На овој начин, како што се надоврзува С. Исаксон, гозбата станува *„институционализација на храната како [форма на] моќ“*, претставувајќи исклучително значајна стратегија за постигнување на *„кооперативна акција во активацијата на некој ресурс“*, вклучувајќи ја тука и продукцијата на вишок храна: *„индивидуата која била сметана за подарежлива, полесно се стекнувала со приврзаници кои помагале во продукцијата на вишок [од некој ресурс т. е. додадена вредност - И. Е.]“*²¹⁰³

Од друга страна, пак, гозбата можела да придонесе кон „замаглувањето“ на општествените граници во рамки на една заедница. Имено, гозбата може да биде предмет на подражавање од страна на оние со понизок општествен статус кои сепак ја имале економската моќ за нејзино реализирање (богати земјоделци, занаетчии, трговци, војни итн.), сигнализирајќи ги на тој начин своите аспирации да бидат вклучени во „елитните кругови“.²¹⁰⁴ За оние кои веќе биле интегрирани или отпосле се интегрирале во „елитата“, гозбата служела како начин да ја изразат својата релативна „еднаквост“ меѓу себе - во смисла на нивниот општествен статус и моќ. Ваквите

²⁰⁹⁸ Παρρά 2001; Whitley et al. 2007, 48.

²⁰⁹⁹ Dietler 1996.

²¹⁰⁰ Węcowski 2011.

²¹⁰¹ Isaksson 2000.

²¹⁰² Dietler 1996, 96, 97.

²¹⁰³ Isaksson 2000, 59, 60.

²¹⁰⁴ Dietler 1996, 98.

процеси се особено евиденти во развојот на древнохеленскиот симпозиум (*συμπόσιον/sympósiōn*, буквално „здружено пиење“ или „пијанка“): „Интегративната моќ на виното и егалитарниот ефект на чисто симболичните натпревари е она што го направи симпозиумот совршен инкубатор за аристократијата во вистинска смисла на зборот, механизам кој продолжил да функционира повеќе или помалку ефикасно во текот на целиот архајски период“ – заклучува М. Венцовски.²¹⁰⁵

Кај среднобалканските народи, социо-политичките аспекти на комуналната гозба се најдобро документирани и анализирани во однос на симпозиумите кои ги приредувале македонските кралеви за нивните најблиски соработници.²¹⁰⁶ Веќе го споменавме наводот на Атенеј дека кралот Филип (II Македонски) пиел: „здравници од рог во чест на луѓето кон кои бил добро наклонет“.²¹⁰⁷ Во отсуство на формален совет, според Ј. Борза, симпозиумот бил начин на кој „луѓето се идентификувале како дел од внатрешниот круг на кралот“. Авторот понатаму објаснува дека симпозиумот бил: „општествен форум на кој секој се натпреварувал да го привлече вниманието на кралот за да си го определи својот статус на дворот. Се давале совети и се примале, но секој морал да внимава што говори во алкохолизирана состојба. Симпозумот бил арена на која биле звршувани понекогашните смртоносни политички игри на Македонците.“²¹⁰⁸ На ваквите заклучоци се надоврзува и Е. Карни, која истакнува дека: „Кралските симпозиуми му овозможувале на кралот простор за презентација на неговата моќ, но исто така биле и можност за другите елитни Македонци да се наметнат себе си, без разлика дали во однос на кралот или некој друг. Кралот бил главниот пијач, но бил и сопјаник. Кралските симпозиуми го отелотворувале интимниот, но и конкурентниот свет на македонскиот двор.“ Таа го акцентира количеството алкохол консумиран за време на ваквите настани, пред сè од страна на самите кралеви и тоа како демонстрација на нивната издржливост и сила: „Филип и Александар пиеле во херојски размери што потсетува на нивниот предок Херакле, сосема веројатно како свесна имитација на него. Титанската способност за пиење на македонските кралеви имала повеќе од митска резонанца. Нивното пиење помогало во зајакнувањето на нивната врска со Придружниците; тоа било дел од функцијата да се биде крал.“²¹⁰⁹

Во претходната глава на овој труд посочивме дека симпозиумскиот комплет, составен од сад за налевање и сад за пиење, станал вообичаен дел од гробниот инвентар на оние кои се погребувале во Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион и тоа од доцното железно време па сè до хеленистичкиот период.²¹¹⁰ Можеме само да претпоставиме дека ваквата погребна традиција била истовремено и рефлексija на една широко воспоставена култура на заедничко пирување меѓу живите, кои веројатно партиципирале во слични социо-политички односи како гореопишаните.

²¹⁰⁵ Węcowski 2011, 359.

²¹⁰⁶ Borza 1983; Борза 2004, 271-273; Carney 2007.

²¹⁰⁷ Атенеј, *Гозба на софистите*, XI (според англискиот превод на S. Douglas Olson, Loeb Classical Library 274, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

²¹⁰⁸ Борза 2004, 272, 273.

²¹⁰⁹ Carney 2007.

²¹¹⁰ Ardjanliev 2017, 139.

3. Музика и танц

Поаѓајќи од обемиот етнографски материјал за нововековните и современите култури, се чини дека музиката и танцот претставуваат неизоставен дел на празничните ритуали - без разлика дали се тие со „свет“ или „световен“ карактер. Сметаме дека истото може да се очекува и во однос на постарите периоди на кои се однесува нашиов труд. Впрочем, музиката и танцот имаат способност да влијаат врз менталната состојба на луѓето на таков специфичен и моќен начин што ја прави уникатна меѓу уметностите. Многу антички филозофи дури ја поврзувале музиката и со науката, пред сè со математиката, астрономијата и медицината, додека пак Питагора и Платон отишле дотаму што на музиката ѝ определиле суштествено космичко значење поврзано со хармонијата на сето постоење.²¹¹¹ Но, сепак, во оваа прилика, ќе мораме да ѝ пристапиме од еден попрizeмен - овоземски карактер.

Веќе споменавме дека дел од насликаниот фриз на гробницата во Свети Атанасиј кај Солун (доцен 4 век пр. н. е.) се и две жени во улога на музичарки, кои со китара и авлос им свират на шестте легнати симпозијаста (Т.СЦИХ: 1).²¹¹² Неколку децении пред изградбата на оваа гробница, атинскиот политичар Демостен зборува за „секојдневната неумереност во животот и пијанчењето и разблудните танци“ на македонскиот кралски двор на Филип II. Познатиот оратор тврди дека: „околу него [Филип] се разбојници и додворувачи и такви луѓе, кои, кога ќе се испијанат, играат такви некои танци, какви што ми е срам пред вас да ги кажам“, а потоа зборува за „такви луѓе, шотови и творци на срамни песни кои ги измислуваат за другарите, за да ги исмеваат, тие ги сака и ги има околу себе.“²¹¹³

Иако ваквите наводи на Демостен веројатно се преувеличени во контекст на негативната пропаганда против Филип и Македонците, тие сепак не би требало во целост да се отфрлат. Во прилог на тоа оди и биографот Плутарх кој исто така пишува за неумерените и неумесни богослужби и „баханатски ора“ на македонските жени и кралицата Олимпија (сопругата на Филип):

„Велат оти сите тамошни жени од дамнешни времиња ги почитувале орфичките обреди и ги празнувале празниците на Дионис, а се нарекувале Клодонки и Мималонки. Тие всушност, ги правеле истите нешта како и Едонките и Тракијките околу Хаемус, а од нив, ми се чини, се изродил и зборот со кој се одбележуваат неумерените и неумесни богослужби. Како и да е, Олимпија, која копнееа по восхит и го покажувала својот занес на премногу барбарски начин, во своите баханатски ора, земала и големи, но питоми змии, кои често излегувале од брилените и светите

²¹¹¹ Burkert 1972, 369-400.

²¹¹² Tsimbidou-Avloniti 2007; Gorzelany 2019, 55 (Fig.26), 62.

²¹¹³ Демостен, *Втор олинтски говор* (според македонскиот превод на Даница Чадиловска, Скопје: Култура, 1995).

коиници и се обвиткувале околу стаповите и венците на жените, та со тоа ги застрашувале мажите. ²¹¹⁴

Во оваа насока е интересно што во монументалната гробница Каста кај Амфипол, инаку претпоставеното почивалиште на Олимпија, е документирана сидна слика која прикажува некаков свет или жртвен бик со венец околу вратот (зооморфна хипостаза на Дионис?), фланкиран од две жени во поза на танц (менади?) (Т.ССХХ: 1). Во гробницата се наоѓа уште една сидна слика на која е претставен крилест женски лик (божицата Ника?), која на устата држи некаков дувачки музички инструмент (труба). Притоа, фланкирана е од еден голем сад и од триножник - веројатно во улога на некакви ритуални реквизити (Т.ССХХ: 2). ²¹¹⁵

Освен „баханатските ора“, во историските извори кои се однесуваат на Античка Македонија се зборува и за други видови на танци. Па така, во еден танц познат како *karrea/karria/karria* се имитирало крадење волови, во ритамот на некаква свиралка. Исто така е познат и некаков воен танц под името „телесија“, којшто наводно се играл со меч. ²¹¹⁶

За жал, немаме историски извори за музиката и танцот во пораните предисториски и протоисториски периоди од културниот развој во регионот Македонија. Но, тука се секако индициите кои ги дава археологијата. Па така, во гробот број 125 од некрополата Милци кај Гевгелија, датиран во 7 век пр. н. е., е откриен минијатурен бронзен предмет во облик на лира (Т.ССХХ: 3). ²¹¹⁷ Меѓу остатоците од ограбениот аристократски гроб од архајскиот период во Корешница кај Демир Капија (6 - 5 век пр. н. е.), ²¹¹⁸ откриен е коскен дувачки инструмент кој денес се чува во музејската збирка на Филозофскиот факултет во Скопје (Т.ССХХ: 5). ²¹¹⁹ Од архајскиот период потекнува и минијатурната бронзена фигурина на жена во поза на танц од Тетово, популарно позната како „Тетовска менада“, откриена во урнатините на монументална гробница (Т.ССХХ: 4). ²¹²⁰ Треба да се одбележи дека оваа фигурина, интерпретирана како менада т. е. следбеничка на Дионисовиот култ, има слична положба како „менадите“ од сидната слика од Каста кај Амфипол (Т.ССХХ: 4, спореди со 1).

Насочувајќи се (конечно) кон Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион, мора да констатираме дека археолошките наоди или ликовните претстави кои укажуваат на музика или танц се тука исклучително ретки и хронолошки доцнежни. Највпечатливи се трите релјефни камени плочи од Охрид - едната со претстава на дионисиска процесија (Т.ССХХ: 1), а другите две со претстава на Музите, на кои се прикажани женски ликови со музички инструменти (Т.ССХХ: 2, 3). Релјефот со Дионис е датиран

²¹¹⁴ Плутарх, *Напоредни животописи, Животот на Александар*, 2 (според македонскиот превод на Наде Проева даден во Проева 2004, 108; Проева 2014, 117).

²¹¹⁵ Chugg 2021, 79, 80, Figs. 21, 22.

²¹¹⁶ Проева 2004, 134. За танцот „карпеја“ исто така види: Маразов 1989.

²¹¹⁷ Хусеновски 2017.

²¹¹⁸ Кузман 2013b, 472, 473.

²¹¹⁹ Забележан при нашата посета на музејската збирка на Филозофскиот факултет во Скопје на 20.6.2023 година.

²¹²⁰ Радојчић 1933; Кузман 2013b, 470-472. Фото: *Тетовска Менада* 2015.

во доцниот хеленистички или во раниот римски период, додека двата споменици со претстава на Музите се датирани во римскиот период.²¹²¹ Помалку познат е примерот на една фрагментирана калапена чаша од Градиште-Симица кај некогашното Маличко Езеро, датирана во хеленистичкиот период (3 - 2 век пр. н. е.), на која релјефно се претставени неколку човечки фигури кои се држат за рака и чекорат во иста насока (Т.ССХІХ: 6).²¹²² Претпоставуваме дека се работи за приказ на некаков колективен танц (условно „оро“) кој се играл за време на некоја ритуална свеченост. Со оглед на фактот дека предметот е чаша која служела за пиење што, во принцип, спаѓа во доменот на Дионис, би можело да се работи токму за илустрација на некакво „баханатско оро“ - како оние што ги споменува Плутарх кај Македонците и сродните среднобалкански народи.²¹²³

4. Колективни игри

Меѓу археолошкиот материјал од Охридско-Преспанско-Маличкиот Регион датиран во првиот мелениум пр. н. е., можат да се издвојат два случаи кои подиректно алудираат на некаква друштвена т. е. колективна игра.

Првиот и поран случај се парот златни коцки од двојниот Гроб 132 кај Горна Порта во Охрид (ран 5 век пр. н. е.), коишто беа предмет на подетална анализа во претходната глава на овој труд (Т.СС: 1).²¹²⁴ Притоа заклучивме дека во основа се работи за симболички предмети кои индицираат на високиот статус на покојниците. Интересно е што во овој контекст, како и во случајот со симпозиумот, друштвената игра може да има двојна улога - ексклузивна и интегративна. Односно, од една страна се наментува како ексклузивна активност на „аристократијата“ и „хероите“, а од друга страна како активност што ја акцентира еднаквоста меѓу сите оние коишто партиципираат во неа - и тоа под покровителство на „божјата волја“ преку механизмот на „среќата“.

Другиот случај се однесува на 30-те пршлени од јагне, веројатно во функција на астрагали/ашици за игра, депонирани во детскиот Гроб 1 од античката некропола на улицата „Христо Узунов“ во Охрид (датиран во 2 - 1 век пр. н. е.).²¹²⁵ Се работи за еден од најчестите и најраспространети реквизити за игра во културната историја на овие простори, обединувајќи бројни генерации на деца низ времето, а „*времето е дете кое си игра детски, поместувајќи фигури на табла; кралството на детето*“.²¹²⁶

Играта претставува неизоставен дел на човековата култура. Всушност, културата во многу случаи се учи преку игра или пак нејзините строги правила безопасно и контролирано се нарушуваат преку игра како дел од психолошките

²¹²¹ Битракова-Грозданова 1999, 18-32; Битракова-Грозданова 2017, 340-344, 355-368.

²¹²² Léa 1992, 190, 204 (Tab. VI: 7).

²¹²³ Плутарх, *Напоредни животописи, Животот на Александар*, 2 (според македонскиот превод на Наде Проева даден во Проева 2004, 108; Проева 2014, 117).

²¹²⁴ Kuzman 2006, 546, 553, Ph. 7.1; Кузман и Почуча Кузман 2014, 64 (кат. бр. 7, 8); Ardjanliev et al. 2018, 366 (cat. nos. 338, 339).

²¹²⁵ Битракова-Грозданова 2017, 271, 272.

²¹²⁶ Хераклит, фрагмент В 52 DK (“αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πᾶσι θεῶν; παῖδός ἡ βασιλείη”). Анализа на фрагментот: Most 2012.

потреби на човекот (доведувајќи до функционална хармонизација меѓу спротивностите). Во античкиот свет, најдобра илустрација за ова се римските Сатурналии, кога сите општествени норми во текот на определен број денови се „превртуваат“, за така да се зацврстат по одминувањето на празничните денови. Во нововековниот македонски фолклор, сличен е концептот што стои зад таканаречените „некрстени денови“. Се создава краткотраен „хаос“, како предуслов за повторното воспоставување на „редот“ (космосот). На тој начин, се обезбедува календарско т. е. годишно обновување на космогонијата.²¹²⁷ Но, ваквите традиции имаат и длабока психолошка и семиотичка основа.

„Тоа што го доживуваме како стварност не е „самата ствар“, таа е секогаш веќе симболизирана, конституирана, структурирана по пат на симболички механизми - а проблемот лежи во фактот дека симболизацијата на крајот секогаш доживува неуспех, дека никогаш не успева потполно да го „покрие“ стварното, дека секогаш вклучува некој неотплатен, неподмирн симболички долг“ - објаснува С. Жижек, надоврзувајќи се на Ж. Лакан. Посочениот „неподмирн симболички долг“ се враќа во улога на „сениште“, на „фантазија“, како услов за „симболичката фикција“ да ја одржи својата контрола. Притоа, „симболичката фикција“ е токму оној дел од „стварноста“ која е симболички т. е. „социјално“ изградена.²¹²⁸

Сметаме дека играта се наметнува како една од парадигматичните „фантазии“, која им овозможува на децата, но и на возрасните, успешно да се справуваат со „неподмирените симболички долгови“ на општествените структури. Па така, играта не само што претставува неизоставен дел на човековата култура, како што претпоставивме погоре, туку таа е истовремено и услов за нејзино учење, одржување и опстанок. На индивидуално ниво, играта ја прави културата и воопшто животот да бидат подносливи.

Токму затоа не треба да нè изненадува големото значење што старите орфици ѝ го доделувале на играта, и тоа конкретно - играта на божеското дете Дионис - двојниот и трипати роден - по чиј пример и самите тие сакале да „доиграат“ до вечноста. Токму во еден таков орфички дух, по повод својот 75-ти роденден, К. Г. Јунг ќе ја состави следната композиција од различни митолошки извори:

*„Времето е дете кое си игра детски, поместувајќи фигури на табла; кралството на детето. Ова е Телесфор, кој талка низ темните предели на овој космос и свети како ѕвезда од длабочините. Тој го покажува патот кон портите на Сонцето и кон земјата на соништата.“*²¹²⁹

²¹²⁷ Елијаде 2007; Елијаде 2013.

²¹²⁸ Жижек 2020, 31-61 (цитат на стр. 57).

²¹²⁹ Jung 1989, 227.

Човекот се стреми да се издвои од природата која го создала, како единствен природен начин да се соочи и помири со физичките и психолошките предизвици кои таа му ги наметнува, иако не може да ги победи. Уште со самото раѓање е соочен со елементарните стихии на неговата околина, кои ги симболизира во обид да ги разбере. Разбирајќи ги нив, почнува да се разбира и себе си. Се соочува со сопствените мисли и нагони, преточувајќи ги во симболички конструкти според кои ја организира својата заедница. Но, неговите идеали, како и самиот тој, се несовршени и ранливи кога ќе се спротивстават на суровата реалност на природата. Единствено што му останува е да танцува и игра како дете - до конечното соочување со „Големата Мајка“. И нашиов труд го следеше истиот редослед, обидувајќи се да ги разбере луѓето крај езерските брегови на едно парче земја, во едно одамна одминато време, во обид да придонесе кон разбирањето на универзалната човечност - неограничена од простор и време.

РЕЗИМЕ

Регионот околу Охридското и Преспанското Езеро се издвојува како посебна географска и културна целина во рамките на Средниот Балкан, со богата хидрографија и висок релјеф како негови највпечатливи геоморфолошки карактеристики. Тие довеле до развојот на специфичен езерско-планински еколошки амбиент којшто, следствено на тоа, го условил и културниот развој на човековите заедници што ја населувале посочената територија. Во општа смисла, тешката достапност на населбите позиционирани на ридските врвови и планинските падини, од една страна, сугерира определена конзервативност во развојот на локалната култура односно прифаќањето на некакви надворешни влијанија. Но, од друга страна, положбата на регионот во пошироки балкански рамки, во корелација со речните сливови на Девол, Шкумба, Дрим, Вардар и Бистрица, нужно ја наметнува и неговата улога на комуникациска крстосница во која се пресекувале културните влијанија од повеќе насоки. Притоа, времето на I милениум пр. н. е., кој го опфаќа преминот од предисториските кон историските периоди, претставува одлична можност за истражување на двете тенденции - локалната и интернационалната - и нивното заемно дијалектичко дејство врз културните обележја и културниот развој на регионот. Имено, ваквиот карактер на Охридско-Преспанскиот простор е евидентен, од една страна, преку изразитите локални или регионални (среднобалкански) културни појави, и од друга страна преку откриените артефакти кои потекнуваат или биле изработувани согласно предлошките на влијателните прекуморски занаетчиски, економски и политички центри. Како примери, во првата група можат да се истакнат големите тумули и мат сликаната керамика од железното време, златните погребни фолии од архајскиот период и монументалните сидани или делкани во карпа гробници од раноантичкиот период. Втората група е застапена, меѓу останатото, преку бројни форми на керамички и бронзени садови, килибарен и стаклен накит, разни типови оружје и воена опрема, монетарна циркулација и друго.

Поради својата исклучителна научна вредност и општа јавна репрезентативност, археолошките наоди од Охридско-Преспанскиот Регион привлекле значително внимание кај истражувачите во последните стотина години, посветувајќи им бројни статии, монографии и изложби. Притоа, досегашните трудови биле главно насочени кон анализа на културно-историските и социо-економските аспекти на материјалната култура. Меѓутоа, со развојот на современата археолошка теорија која во преден план ги истакнува симболичките вредности на културата, сметаме дека археолошките наоди од Охридско-Преспанскиот Регион заслужуваат едно ново интерпретирање. Овој пат, тоа треба да биде согласно оние теориски принципи и научни методи кои ќе го овозможат откривањето на нивните симболички, религиски и идеолошки аспекти. Токму во таа насока е предвиден и придонесот на нашата докторка дисертација, што е, впрочем, зацртано и во нејзиниот наслов *„Симболичките парадигми отсликани во материјалната култура на Охридско-Преспанскиот регион во I милениум пр.н.е.“*

Имено, преку анализа на материјалната култура од посочената територија и временска рамка (како предмет на истражувањето), ние се обидовме да понудиме одговор на поставеното научно прашање: *„Кои биле идеолошко-религиските и симболички парадигми што ја обликувале културата на луѓето населени во Охридско-Преспанскиот Регион во текот на I милениум пр. н. е.“*. Согласно тоа, главните истражувачки цели на трудот беа: **идентификација, анализа и интерпретација** на основните симболички парадигми кои го условиле развојот на материјалната култура во Охридско-Преспанскиот Регион во текот на првиот милениум пр. н. е.

Структура на трудот

Докторската дисертација се состои од околу 500 страници текст кој се повикува на над 1200 библиографски единици, 8 географски карти и 220 табли со илустрации проследени со соодветен каталог. Трудот е поделен на 7 основни глави, дополнително расчленети на поглавја и потпоглавја кои заокружуваат определена тематска целина. Во првата глава е изложена теориско-методолошката рамка на истражувањето, додека во втората се разгледува општиот контекст на Охридско-Преспанскиот Регион во I милениум пр. н. е., и тоа од географско-еколошки, социо-економски и културно-историски аспект. Во третата глава се истражуваат елементарните симболи на крајезерските заедници, базирани на нивниот геоморфолошки и еколошки амбиент. Четвртата и петтата глава се посветени на антропоцентричните симболички парадигми, и тоа засновани на женскиот, односно машкиот биолошки принцип. Во шестата глава се разгледуваат симболичките парадигми поврзани со смртта и верувањата кои се однесуваат на задгробниот живот. Седмата глава нè враќа назад во светот на живите, разгледувајќи ги комуналните симболички институции и активности во кои партиципирале заедниците околу Охридското и Преспанското Езеро во текот на I милениум пр. н. е.

Теориски принципи и применети научни методи

Основните теориски принципи и постулати на истражувањето произлегуваат од таканаречената „контекстуална археологија“, чиј најистакнат претставник е англискиот археолог Јан Ходер. Овој теориски модел на археологијата претпоставува дека сета материјална култура има одредено симболичко значење кое, од своја страна, е условено од контекстите во кои ќе се најдат соодветните артефакти. Поради тоа, едни исти предмети имаат потенцијал за повеќе значења кои, притоа, можат да бидат намерни (препознаени) или ненамерни (непрепознаени). Бидејќи сета човекова култура и дејствување се конструираат интерпретативно, археологијата има задача да ја интерпретира материјалната култура од минатото во согласност со контекстите кои ги проучува. Ваквото видување на културата, во основа, произлегува од делата на германскиот филозоф Вилхелм Дилтај посветени на неговата „херменевтика“, како теориско-методолошки пристап кон разбирањето на т. н. „изрази на животот“.

На теориските принципи на „контекстуалната археологија“ се надоврзуваат и методолошките модели на „семиотичката археологија“, изложени пред сè во делата на Никос Чаусидис и Роберт В. Прусел. Притоа, ваквите модели своето потекло го водат

од теориите за семиотиката т. е. начините на кои се создава и восприема значењето, разработени од страна на швајцарскиот лингвист Фердинанд де Сосир и американскиот филозоф и математички логичар Чарлс Сандерс Пирс. Како особено применлив за археологијата го сметаме семиотичкиот модел на вториов, затоа што го зема предвид интерпретативниот потенцијал за „повеќебезначноста“ на знаците и објектите.

Како што укажавме погоре, принципот на повеќебезначноста ја вклучува и можноста за разни „ненамерни“, „непрепознаени“ или „потсвесни“ значења на културата. Со цел да допреме и до овие аспекти, во теориско-методолошката рамка на нашето истражување ја зедовме предвид и теоријата за архетиповите и архетипските слики на швајцарскиот аналитички психолог Карл Густав Јунг. Според него, архетиповите се несвесни психолошки манифестации на инстинктите, кои заедно со нив го формираат колективното несвесно. Меѓутоа, овие архетипови не можат да се согледаат директно, туку само имплицитно - преку симболичките идеи и претстави што ги произведуваат, наречени архетипски слики, преку кои потсвеста комуницира со свеста. Овие слики добиваат специфична форма под влијание на различни фактори од „внатрешниот“ и „надворешниот“ свет на човекот. Освен колективното несвесно, својствено за сите луѓе, несвесното на секој поединец го комплементира личното несвесно, формирано од лични психолошки содржини, искуства, мисли и чувства. Во крајна инстанца, според Јунг, умот на луѓето има три нивоа: свест, лично несвесно и колективно несвесно, а сите овие нивоа влијаат врз создавањето и разбирањето на знаците, па меѓу нив и на симболите.

Освен К. Г. Јунг, симболичкиот карактер на културата е прифатен и од мноштво други истражувачи од хуманистичките науки, особено оние кои своето внимание и труд го насочиле кон проучување на религијата и идеологијата. Всушност, интердисциплинарните проучувања на религијата покажуваат дека таа е основната идеологија на предисториските и подоцнежните, па и современи архаични заедници, та дури и дека стои во самата основа на човечноста. За подобро разбирање и образложување на овие аспекти во рамки на темата на нашиот научен интерес, ги зедовме предвид и делата на повеќе знаменити автори од областа на хуманистичките науки. Тука пред сè ги истакнуваме социологот Емил Диркем и антропологот Мирча Елијаде, како и класичарите Карл Керењи и Валтер Буркерт, антрополозите Питер Меткалф и Ричард Хантингтон, психолозите Ерих Нојман и Василис Сароглу, филозофот Славој Жижек, но и ред други автори кои оствариле значаен придонес кон истражувањето на религијата и идеологијата.

Конечно, за исполнување на зацртаните цели на нашето истражување (идентификација, анализа и интерпретација на основните симболички парадигми кои ја обликувале културата на Охридско-Преспанскиот Регион во текот на I милениум пр. н. е.), определивме низа специфични логичко-методолошки постапки. Па така, за идентификација и класификација на основните симболички парадигми го применивме индуктивниот метод. Потоа, за анализа на идентификуваните парадигми искористивме комбиниран дедуктивно-индуктивен логички модел (т.н. „метод на симболичка анализа“). Третата цел - интерпретација на симболичките парадигми - беше остварена преку методот на синтеза, разгледувајќи како тие парадигми се вклопуваат во општиот локален контекст на Охридско-Преспанскиот Регион во текот на I милениум пр. н. е. Проверката на донесените интерпретации беше извршена со примена на индуктивниот метод на интердисциплинарна и дијахрониска компарација.

Општ контекстуален осврт

Согласно принципите на контекстуалната археологија и одлучноста за посеопфатно исполнување на истражувачките цели на трудот, како неопходност ни се наметна потребата од разгледување на општиот географско-еколошки, социо-економски и културно-историски контекст во кој егзистирале крајезерските заедници во текот на првиот милениум пр. н. е.

Во првиот дел на ова поглавје беа разгледани орографијата и хидрографијата на Охридско-Преспанскиот Регион, со осврт на природните комуникациски траси кои го поврзуваат со соседните територии. Потоа продолживме со социо-економскиот контекст, и тоа преку дискусија за организацијата на населбите. Во овој сегмент го нотиравме постепеното напуштање на крајезерските наколни живеалишта, населувањето на високите ридски позиции, нивното утврдување, централизација, урбанизација, а на крај и повторното спуштање на населението во низинските предели - сето тоа во текот на првиот милениум пр. н. е. Натаму беа разгледани основните стопански гранки на локалните заедници, вклучувајќи ги: шумарството, ловот и риболовот, земјоделството, сточарството, керамичарството, рударството и металургијата. Накратко се осврнавме и на развојот на трговијата и монетарната циркулација.

Поголемо внимание посветивме и на социо-економските услови и односи во рамки на локалните заедници, и тоа пред сè согледани преку погребувањата. Притоа, забележавме тенденција за премин од некаков предисториски „колективизам“ кон поголем „индивидуализам“ во општествената идеологија, како процес кој кулминирал во средината на милениумот т. е. во архајскиот период. Заклучивме дека дијалектичкиот процес што следел, а ги опфатил двете претходно посочени концепции, во втората половина на милениумот ќе доведе до развој на раноантичките кралства од Средниот Балкан. Во овој дел исто така се осврнавме и на родовите општествени односи, нагласувајќи ја строгата диференцијација помеѓу мажите и жените во културата на крајезерските заедници од тоа време. Дополнително беа претставени и одредени палеодемографски анализи кои главно се однесуваат на стапките на смртност кај различни возрасни категории, и тоа како потенцијални индикатори за квалитетот на живот во даденото време.

Последниот дел од општиот контекстуален осврт го посветивме на историските процеси кои го опфатиле Охридско-Преспанскиот Регион во првиот милениум пр. н. е. Притоа, понудивме наш осврт и согледувања околу прашањата за етничката определба на жителите на езерскиот регион во тоа време. Врз основа на достапните историски извори, разгледавме три етнички групи кои од страна на истражувачите вообичаено се лоцираат во Охридско-Преспанскиот Регион, и тоа Бриги, Енхелејци и Дасарети. Заклучивме дека жителите на овој регион, согласно нивната самоидентификација, е најправилно да се ословуваат како Дасарети. Притоа, другите два називи би можеле да претставуваат егзоними кои се однесуваат на истата популација. Во однос на пошироките етнички, јазични и културни врски на Дасаретите, заклучивме дека тие биле најблиски на северноепирските и горномакедонските етноси, а со текот на времето биле инкорпорирани во поширокиот македонски културен круг на раната антика. Притоа, се чини дека одредено влијание врз нивниот културен развој извршиле и заедниците од јужноилирските области.

Наоди и резултати на истражувањето (идентификувани, анализирани и интерпретирани симболички парадигми)

По изложувањето на теориско-методолошката рамка на студијата и општиот контекстуален осврт на Охридско-Преспанскиот Регион во I милениум пр. н. е., следните пет глави на трудот ги посветивме на конкретни типови симболички парадигми кои произлегоа како резултат на нашето истражување.

Првата од овие пет глави, односно трета во рамки на целиот труд, беше посветена на „елементарните симболи“, односно оние симболички парадигми кои произлегуваат од географскиот и еколошкиот амбиент на Охридско-Преспанскиот Регион. Нашиот осврт го започнавме со потенцијалните тотемски импликации на етнонимот Енхелејци (т. е. „луѓе-јагули“), како еден од етносите кои историските извори ги нотираат во езерскиот регион. Следниот дел беше посветен на симболичките и иконографски претстави на природниот елемент „вода“, како дел од хтонскиот космички принцип, а воедно и клучен фактор во екологијата на Охридско-Преспанскиот Регион. Притоа, разгледавме повеќе геометриски и зооморфни симболи на водата и хтонските предели. Особено внимание посветивме на змијата како парадигматичен застапник на земскиот принцип, на нејзиното комбинирање со други иконографски мотиви, како и метаморфозирањето во фантастични суштества од типот на „змејови“ и „ламји“. Потоа ја проследивме анализата на симболичките парадигми на небескиот и соларниот принцип, со посебен акцент на кружните и радијални иконографски мотиви како што се тркалото и разните видови на розети (цветни, стеларни и со свиени краци). Четвртиот и последен дел на оваа глава е посветен на потенцијалните комбинирани слики на космосот, вклучувајќи ги тука: декорацијата на западномакедонската мат сликана керамика од железното време; симетричниот пар лавови на златните погребни фолии од архајскиот период; македонскиот тип лачни фибули од раната антика; и значењето на етимологијата и визуелните симболи на градот Лихнид.

Следните две глави на трудот се посветени на антропоморфните симболички парадигми отсликани во материјалната култура на Охридско-Преспанскиот Регион во I милениум пр. н. е. Од нив, првата е посветена на симболите на женскиот принцип, при што идентификуваме три основи митско-религиски предлошки со женски предзнак, и тоа: „Змијонога божица“ - макрокосмички лик кој раководи со природните циклуси; „Господарка на кучињата“ - хтонски лик со значаен удел во воената сфера; и „Птичја божица“ - митски лик кој истовремено има хтонски и небески карактеристики, а остварувала значајна функција во есхатолошките концепции на луѓето. Секоја од посочените митско-религиски парадигми се анализира и интерпретира согласно визуелните претстави на женски фигури и ликови застапени во достапниот археолошки и историски материјал. Притоа, развојот на овие симболички обрасци се следи од нивните предисториски основи, преку јасно оформените и поливалентни манифестации во античкиот период, до потенцијалните реминисценции во средниот и новиот век.

Во петтата по ред глава на трудот (втората од комплементарниот пар на антропоморфните симболички парадигми) се осврнуваме на симболите на машкиот принцип. Притоа, првиот дел е посветен на „Итифаличкиот бог“, односно парадигматичен митски лик кој ја персонифицира машката плодоносна енергија.

Освртот започнува со анализа на итифаличката фигура присутна на гроздовидните приврзници од железното време, следејќи го нејзиниот развој и разделување на „стар“ и „млад“ машки бог (со функција на некаков комплементарен пар) во архајскиот и раноантичкиот период. Оваа анализа потоа преминува во преглед на конкретните машки божества забележани на археолошките наоди од езерскиот регион во периодот на антиката. Во вториот дел на главата ги разгледуваме симболичките манифестации на војничкиот идентитет, како една од основните идеолошки и социјални категории што ги опфаќала мажите од езерскиот регион во текот на првиот милениум пр. н. е. Во тој контекст анализираме повеќе археолошки наоди со војничка иконографија, вклучувајќи и опширни анализи на два исклучителни предмети на воена опрема: бронзениот шлем од Гробот VIII во Требениште (6 - 5 век пр. н. е.) и посребрената појасна тока од Гробницата 3 во Долно Селце (3 век пр. н. е.). Третиот сегмент на петата глава нуди осврт на зооморфните симболи на машкиот принцип (овен, јарец, петел и грифон). Притоа, особено внимание е дадено на овенот кој, со оглед на неговата нагласена застапеност во локалната култура, евидентно послужил како мотив за изразување на различни симболички концепти од особена вредност за населението на езерскиот регион. Последниот и четврти дел на оваа глава е посветен на потенцијалните средновековни и нововековни реминисценции на предисториските и античките симболички обрасци на машкиот принцип кои беа разгледани претходно.

Шестата глава на трудот ја посветивме на симболичките парадигми поврзани со смртта и преобразбата, опфаќајќи ги погребните форми, обреди и дарови забележани во Охридско-Препанскиот Регион во I милениум пр. н. е. Во првиот дел на оваа глава, посветен на гробните форми, понудивме симболичко толкување за колективните тумуларни погребувања - концепт типичен за првата половина на милениумот, односно за индивидуалните гробови карактеристични за неговата втора половина. Како посебни типови ги издвоивме монументалните гробници од раноантичкиот период - сидани од камени блокови или делкани во карпа - наменети за најмоќните членови на заедницата. Нашето истражување потоа го продолживме со анализа на погребните ритуали, посветувајќи особено внимание на симболичките концепции поврзани со двата основни ритуали на погребување констатирани во езерскиот регион - инхумацијата и кремацијата. Понатаму се осврнавме и на останатите аспекти на погребната церемонија. Во третото и најголемо поглавје од оваа глава спроведовме симболичка анализа и интерпретација на неколку специфични типови предмети кои, вообичаено, се откриваат како гробни прилози, и тоа: садови како поединечни дарови или симпозијастички комплекти; двојноспирални фибули и двојни секири; минијатурни бронзени приврзници од групата „македонски бронзи“; накит од килибарни и стаклени мониста; апликации од златна фолија; минијатурни колички; и прстенести обетки со зооморфни и антропоморфни прототи. Меѓу нив, најмногу страници посветивме на погребните маски, ракавици, сандали и други апликации од златна фолија, како највпечатлив израз на македонскиот културен круг во архајскиот период.

Во последната глава на трудот, седма по ред, се осврнавме на симболичките форми поврзани со комуналните собири на заедницата, како практичен израз на нивниот колективен идентитет. Во првото поглавје ги разгледавме досега констатираниите археолошки остатоци од разни „свети простори“, вклучувајќи ги храмовите, светилиштата или други простори наменети за изведување ритуални дејствија. Второто поглавје го посветивме на ритуалната гозба, како најсилен

симболички израз на заедништвото во рамки на заедниците од овој период. Во него ја разгледаваме употребата на некои типови археолошки предмети (кратери, ритони и куки) во функција на гозбени реквизити. Потоа се осврнавме и на разните пијалаци и други супстанции со психоактивни својста кои потенцијално биле консумирани за време на гозбите и религиските обреди. Овој дел го завршивме со осврт на социо-политичките аспекти на комуналната гозба и симпозиумот. Следното поглавје го посветивме на музиката и танцот како неизоставни делови на празничните ритуали, по што завршивме со поглавјето посветено на друштвените игри и нивната неопходна улога во човековата култура.

Заклучок и значење на трудот

Врз основа на обемен археолошки материјал и јасно определена теориско-методолошка основа, спроведеното истражување нуди детален осврт на религиските и идеолошките симболички парадигми коишто влијаеле врз развојот на културата во Охридско-Преспанскиот Регион во текот на I милениум пр. н. е. Надоврзувајќи се на претходните истражувања на бројни други автори посветени на социо-економските и културно-историските услови, кои исто така го обликувале животот на крајезерските заедници, трудот има комплементарна вредност и овозможува заокружен преглед на културните состојби и текови што го опфатиле Охридско-Преспанскиот Регион во првиот милениум пр. н. е.

Освен тоа, тој нуди можност за поширока регионална контекстуализација на Охридско-Преспанскиот Регион и неговите заемни културни влијанија и односи со соседните области на Средниот Балкан, и тоа во временски распон од падот на бронзенodobните цивилизации до освојувањата на Римската Империја. Таквата контекстуализација покажува дека Охридско-Преспанскиот Регион имал исклучително значајна улога во преносот на културни вредности од јадранските кон егејските приморски заедници и обратно, како и во ширењето на тие вредности во внатрешноста на Балканскиот Полуостров. Во однос на прекуморските влијанија, особено се истакнуваат врските со Мала Азија на исток и Јужна Италија на запад. Меѓутоа, истовремено, езерскиот регион во некои случаи покажува доза на конзервативност и континуитет во негувањето на локалните традиции, дури и во бурниот период на премин од предисторијата кон историјата. Во други случаи, пак, неговите жители покажуваат инвентивност и оригиналност во реинтерпретацијата и креирањето на нови културни вредности, со кои потоа и самите влијаеле врз соседните области. Во суштина, со унапредувањето на нашето знаење за Охридско-Преспанскиот Регион, ние исто така го унапредуваме нашето разбирање на пошироките меѓукултурни врски на Средниот Балкан во текот на првиот милениум пр. н. е.

Во тој поглед се наметнува и уште едно значењето на нашиот труд - неговото функционирање како теориско-методолошки модел кој го овозможува деталното прочување на духовната култура на една локална заедница, врз основа на нивната материјална култура. Преку создавањето мрежа на слични истражувања за повеќе соседни заедници од определен период, ние всушност можеме да оформиме посеопфатна слика за културните односи на поширок географски простор во дадено време.

Со оглед на интердисциплинарниот карактер на применетиот теориско-методолошки модел, согледувањата и заклучоците кои произлегуваат од ваквите истражувања ја актуализираат важноста на археологијата и нејзините научни резултати во рамки на поширокото семејство на хуманистичките науки и нивниот развој - вклучувајќи ги тука антропологијата, историјата, социологијата, психологијата и филозофијата.

Сметаме дека не би требало да се занемарат ни можностите за општо-популарната примена на резултатите од ова истражување, кои би придонеле кон доближувањето на археологијата и културните вредности стари повеќе од два милениуми кон денешниот читател и тоа на нему блиско ниво. Веруваме дека истражувањето претставено во овој труд успеа да допре и до определени општочовечки, трансисториски и транскултурни симболички парадигми чиито манифестации читателот ќе може да ги препознае и во современата култура која го опкружува.