

# **СОФИЯ – СКОПИЕ:** **културни модели и миграции**



# СОФИЯ – СКОПИЕ:

## Културни модели и миграции

издателство



ерове

София, 2019

София – Скопие: културни модели и миграции

© Ана Ашталковска Гајтаноска, Милан Мераков, Стамен Кънев,  
Виктор Трајановски, Маја Доновски Лукаревска, Надежда Иванова,  
Марина Яниславова, Божидар Първанов, Елена Вединчар, Андони  
Андреев, Мирјана П. Мирчевска, автори, 2019

© Надежда Иванова, Стамен Кънев, Марина Яниславова, Божидар  
Първанов, съставители, 2019

© Виктория Видевска, художествено оформление, 2019

© Академично етнологско сдружение, 2019

© Издателство Ерове, 2019

ISBN 978-619-7313-13-0

## СЪДЪРЖАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| Предговор.....   | 7   |
| Македонско-бугарски академски односи во времето на социјализмот: според примери од списанието „Македонски фолклор“ / Ана Ашталковска Гајтаноска.....   | 13  |
| Дейност на Сдружението на бежанците от Егейска Македонија на страниците на неговиот орган „Глас на егейците“ (1950 – 1954) / Милан Мераков.....        | 42  |
| Дейност на македонските братства в град София (крајт на XIX – началото на XX век) / Стамен Кънев.....  | 64  |
| Современ Османлиски изглед на Скопје / Виктор Трајановски.....   | 85  |
| Симболички набој на просторот – плоштад „Македонија“ / Маја Доновски Лукаревска.....   | 111 |
| Преселници от Македонија в софийскиот квартал „Лозенец“ и паметта за тях / Надежда Иванова.....  | 131 |
| Храната како символ и елемент на идентичноста (по примери на македонски мигранти в България и Скандинавия) / Марина Яниславова, Божидар Първанов.....  | 159 |
| Христо Вакарелски и Македонија. „Патриотична мечта“ и „Протест“ на едно преселване / Елена Водичар.....  | 179 |
| Есенната празничност в НР Македонија на страниците на в. „Нова Македонија“ (1955 – 1956 г.) / Андони Андреев.....                                      | 193 |
| Антропологија на религијата и јавниот простор во постсоцијалистичко Скопје (на примерот на прославата на Водичи во Скопје) / Мирјана П. Мирчевска..... | 218 |
| Приложение.....  | 246 |



## ПРЕДГОВОР

Значителна част от съвременното население на България е съставена от наследници на бежанци, много от които идват в страната в края на XIX и първата половина на XX век от цялата територия на историко-географската област Македония, разположена в днешна Гърция, България, Северна Македония, Сърбия, Косово и Албания. Българската държава и нейното население приемат бегълците и правят всичко възможно да им осигурят подслон и препитание въпреки сериозните икономически и политически проблеми, които изпитва страната. В много градове се създават цели квартали с бежанци от Македония. Множество човешки животи и съдби коренно се променят. Въпросът за миграционните процеси и културния обмен между Република България и Република Северна Македония е актуален и понастоящем, разглеждан в контекста както на историческите събития, така и на съвременните отношения между двете държави.

Настоящият сборник е в резултат от работата по проекта „София – Скопие: културни модели и миграции“, осъществен по програма „Култура“ на Столична община през 2019 г. Предварително поставените задачи и цели се реализираха на няколко етапа. Първоначално усилията на екипа се насочиха по издирване на документи в архиви и библиотеки, отнасящи се до движението на мигриращо население от Югозапада към вътрешността на България. Последва широкообхватно теренно етнографско изследване в различни части на София сред наследниците на стари преселници

от географската област Македония. През месец май 2019 г. беше организирана тематична научна конференция, на която бяха представени както резултатите от работата до момента, така и доклади на близка тематика от историци и етнологичари от България и Северна Македония. Материалите от този научен форум стоят в основата на предложения тук сборник.

В хода на работа по проекта се реализираха всички заложи задачи и цели. Теренните изследвания обхващаха софийските квартали „Лозенец“, „Света Троица“ и „Гевгелийски“. Събраният материал е основно от наследници на преселници, живеещи в различни части на София, както и от граждани на Северна Македония, които са се установили в столицата. Документираната информация обхваща следните тематични полета:

- История на преселенията и съвременни миграционни процеси в географска област Македония и България, XIX – началото на XXI век;
- Македонски организации в България в миналото и днес;
- Бежански организации в Югославия и Република Северна Македония;
- Преселнически колонии и общности;
- Урбанизационни процеси в столиците София и Скопие;
- Аспекти на културния обмен между Република България и Република Северна Македония;
- Културни модели на всекидневието;
- Празници в София и Скопие;
- Културно наследство и родова памет на преселниците и бежанците;



– Преселнически вълни и техните следи в архиви и медии.

Освен основния работен екип на проекта, съставен от докторанти, в етнографското теренно изследване взеха участие и студентите Йоан Дянков, Биляна Тодорова и Ирина Милкова от катедра „Етнология“, на Софийския университет „Св. Климент Охридски“.

Успешно бе изпълнена една от основните цели на проекта – да се съберат учени от различни направления на етнологията и историята от Република България и Република Северна Македония, за да обединят усилията си по разглеждане на поставените теми, и така да търсят отговори на широк кръг от проблеми. Резултат от проведените творчески обсъждания и дискусии е настоящият качествен научен продукт. В статиите има изразени както съвпадащи си, така и разминаващи се позиции по широк спектър от проблеми. Читателят има възможност да се запознае с техниките и методите на изследване, които използват учените от двете държави. Целият проект е израз на стремежа за осъществяване на по-плодотворна съвместна работа, постигане на достоверни и по-задълбочени научни резултати.

В периода от края на XIX в. до края на 40-те години на XX в. се наблюдава активно преселническо движение от цялата територия на географската област Македония към различни селища на България. След Освобождението и избирането на София за столица градът започва своето бурно развитие и се превръща в притегателен център за хора от различни краища. Част от преселниците са дейци на ВМОРО и по-късно ВМРО – родени в Македония или другаде, участвали във въстанията за нейното освобождение

(Кресненско-разложко, Илинденско). Тук те намират политическо убежище от османските, а по-късно от сръбските и гръцките власти. Така София събира елита на освободителното движение в Македония – обстоятелство, което изиграва важна роля по отношение на състава на последващите вълни на преселение. Големият брой и различният социален състав на преселниците, тяхното минало и настоящо историческо, социално и културно наследство обуславя необходимостта от подобен тип межкултурно, интердисциплинарно научно изследване.

Проектът задава разнообразни посоки за бъдещи проучвания и би могъл да намери своето естествено продължение. Не на последно място по важност трябва да се отбележи, че сборникът е резултат от теренни изследвания, които са присъщи за етнологията на града.

От съставителите





**Македонско-бугарски академски односи во времето на социјализмот: според примери од списанието „Македонски фолклор“**

Ана Ашталковска Гајтаноска

**Macedonian-Bulgarian academic relations: illustrated by the examples of the journal „Macedonian folklore“**

Ana Ashtalkovska Gajtanoska

***Abstract:** Volumes of the journal „Macedonian folklore“, published by the Institute of Folklore during socialism, contain important implications concerning academic relations between Macedonian and Bulgarian folklorists. Research of these folkloristic narrations enables to identify the state of ethnology and folkloristic studies as national disciplines in both countries, with a special emphasis on the practice of nationalizing folk culture, during socialism.*

***Keywords:** folklore, nationalizing folk culture, national scientific disciplines.*

**Вовед**

Универзитетски професори и академици „го поткреваат гласот“ за заштита на македонскиот национален идентитет. Овие титули од општестествените и хуманистичките дисциплини кои се занимаваат со различни аспекти кои во јавноста се поврзуваат со националниот идентитет, треба да понудат научни аргументи за актуелните историско-политички прашања во полза на вековно и актуално угнетуваниот македонски идентитет. Политичките процеси засновани на договорите со соседите нанесуваат штети и подразбираат уда-

ри врз македонскиот национален идентитет, а академиците кои реагираат на нив манифестираат политички патриотизам. Ова е кратко резиме на еден новинарски текст со наслов „Академиците го поткреваат гласот“ во врска со недоволната гласност или будност на овие институции за Преспанскиот договор со Грција<sup>1</sup> и договорот за добрососедство со Бугарија<sup>2</sup> за можните штети врз македонскиот национален идентитет (Павловска 2019).

Повеќе од една деценија македонското општество е длабоко поларизирано по линијата на оние кои го бранат македонскиот национален идентитет и оние кои му наштетуваат. Во времето на владеењето на десно ориентираната партија ВМРО-ДПМНЕ бранителите на идентитетот буквално го преплавуваа јавниот простор со традиционалните тези во оваа смисла. Во актуелниот момент се случуваат обиди за разнишување на традиционалните концепти и за актуализирање на критичкиот пристап кон проучувањето на идентитетите. Сè уште поларизацијата по овие прашања е силно изразена со оглед на интензивните и турбулентни политички случувања кои ги подразбираат меѓусоседските договори споменати погоре. Конзервативните пристапи всушност остануваат многу гласни и покрај незадоволството на новинарката во однос на инертноста на научниците од „соодветните национални“ дисциплини и институции чија должност е да се грижат, да го бранат, да го негуваат итн. македонскиот национален идентитет. Споменатите меѓусоседски дого-

<sup>1</sup> Конечна спогодба за решавање на македонско-грчкиот спор за името и стратешко партнерство, потпишана во 2018 година, според која новото име на државата е Република Северна Македонија.

<sup>2</sup> Договор за пријателство, добрососедство и соработка меѓу Република Македонија и Република Бугарија потпишан во 2017 година.

вори предизвикаа бурни рекации и кај соседите исто така, следејќи го истиот конзервативен пристап кон проучувањето на националниот идентитет. Во оваа смисла и покрај сите меѓусоседски несогласувања во контекст на идентитетските теми, конечно може да зборуваме за она што нè поврзува – романтичарскиот, етноцентричен, националистички, есенцијалистички, површен итн. пристап кон проучувањето на „сопствениот“ национален идентитет и уште повеќе оној на „соседот“ како долготрајна константа во македонско-бугарските академски односи. Во овој текст се осврнувам на почетоците на овој однос користејќи ги впечатоците на македонската страна кои секако се многу индикативни за бугарската академска позиција во комунистичкиот период низ примери од фолклористиката.

### **„Македонски фолклор“**

Изворот за проучување на македонско-бугарските академски односи во фолклористиката во комунистичкиот период е списанието „Македонски фолклор“ во издание на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“. Институтот за фолклор е формиран непосредно по создавањето на македонската држава во рамките на југословенската федерација, во 1950 година. Преку својата работа и своите изданија Институтот е задолжен институционално да го собира, чува и зачувува, да го презентира, одразува и изразува македонското народно творештво како потврда на етничкиот, културниот и националниот идентитет на Македонците. Оваа заложба на Институтот може да се сретне низ многу текстови објавени во списанието. Списанието „Македонски фолклор“ е едно од списанијата со најдолга традиција во Македонија кое се за-

нимава со различни области од народната култура. Првото издание на списанието е објавено во 1968 година и оттогаш следат 48 броеви објавени во разгледуваниот период, до 1991 година, што подразбира многу плодна и ангажирана активност на авторите од овие дисциплини. Југословенскиот период е избран поради тоа што тогаш всушност се етаблираат овие дисциплини во македонски контекст така што добиваме увид во самите почетоци и еволуцијата на научниот дискурс на дисциплините поврзани со различни аспекти од народната култура. Поентата е дека додека македонско-бугарските академски односи во разгледуваниот период се одбележани преку тензиите и несогласувањата околу овие прашања, тие всушност се потпираат на истите методолошки позиции во однос на народното творештво. Конфликтите на бугарската и македонската страна, парадоксално, на крај ја одразуваат нивната согласност околу национализирањето на фолклорот како една од суштинските задачи на фолклористиката во разгледуваниот период во двете држави.

### **Фолклористички романтични нарации за народната култура**

Истражувачите од фолклористиката и етнологијата на Балканот традиционално се занимаваат со сопствената, главно, селска народна култура, со реконструкција на нејзиното минато, практикувајќи го позитивистичкиот пристап, занемарувајќи ја теоријата, објаснувањето, анализата на сметка на дескрипцијата, работејќи под големо влијание на градењето на нациите и на комунистичката идеологија (види Ѓаро 2014: 56). Заради овие карактеристики, фолклористиката, етнологијата и другите сродни дисциплини од Централна и Југо-



источна Европа се третира како застарени и заостанати кои нема што да понудат на западната антропологија (види Ѓаро 2014). Мора да се нагласи дека оваа етикета не може да се примени на сите поединечни дисциплини од овој широк простор зашто секако дека постојат понекогаш големи варијации во оваа смисла. За жал, според основните карактеристики на овие дисциплини во македонски и бугарски контекст во комунистичкиот период, може да се констатира дека етикетата во случајов е целосно применлива.

Според анализите на списанието „Македонски фолклор“ може да се посведочи промоцијата на романтичниот национализам како прилично долготрајна тенденција во текот на целиот југословенски период. Романтичниот национализам инспириран од Хердер оставил свои траги особено во Централна и Источна Европа. Оттаму е фасцинацијата со фолклорот и страствените фолклористички анализи за повторно откривање на славното минато кое сега се става во функција на градење на нациите. Митовите за минатото, традицијата и фолклорот подразбираат историски континуитет и тие ги обликуваат посебните национални заедници сфатени како органски структури со посебен национален дух. Фолклорот се третира како експресија на националниот дух и како архив на националноста (Wilson 1973). Според примерите од списанието „Македонски фолклор“ и неговите изданија во југословенскиот период очигледно е дека постои силен консензус меѓу истражувачите околу нивната главна задача – утврдување на националната припадност на народното творештво, и од овој концепт речиси и да не постојат отстапувања. Во таа оптовареност со националното, македонскиот народ како „нашиот народ“ е важната и неразделна

компонента од научната дејност на фолклористиката со што се потенцира и грижата на науката за „својот“ народ. Македонската фолклористика има тенденција да го глорифицира народното творештво во прилог на македонскиот национален идентитет, особено револуционерниот или историскиот фолклор. Авторите неуморно трагаат по единствени, општо-народни карактеристики за темите што ги истражуваат, а нивните специфики во најголем број случаи зависат од префиксот етно. Во објавените текстови постои силно изразена мисија да се подвлече оригиналната, самобитна, чиста македонска народна култура. Сите споменати карактеристики на македонската фолклористика во анализираниот период повеќе подразбираат застапништво на „својот народ“ од страна на авторите во етноцентричен стил отколку „објективна“ наука во позитивистичка смисла на зборот која е декларативно потенцирана како избраниот пристап од повеќе автори. Институтот за фолклор според тоа има специфична мисија и зазема активистичка позиција во однос на докажувањето, потенцирањето, зачувувањето и зајакнувањето на македонскиот национален идентитет со посредство на фолклорот.

За истиот принцип на романтизирање и идеализирање на селската народна култура со посредство на фолклорот и во функција на бугарскиот национален идентитет зборува и Милена Савова – Махон Борден. Таа вели дека бугарското селанство во комунистичкиот период станува извор за романтизација и симбол за бугарската национална чистота недопрена од цивилизацијата. Поради тоа фолклористичките студии, етнографијата и дијалектологијата биле силно поттикнувани на бугарските универзитети. Главната цел на овие истражувања била да се потенцира древноста на

бугарското селанство кое се третира како сржта на бугарската нација (Borden Savova-Mahon 2001: 80, 81).

Карамихова зборувајќи за историјата на овие дисциплини во бугарски контекст вели дека бугарската етнологија и фолклористика го почнуваат својот развој од средината на 19. век со бугарската преродба и од овој период бугарската етнологија и фолклористика и понатаму го задржува својот статус на алатка во градењето на нацијата. Повеќе од еден век бугарската етнологија останала фокусирана на „бугарската сопствена“ селска култура следејќи ги националистичките и романтичарските тенденции од средината на 19. век до доцниот 20. век (Karamihova 2017: 72).

Николај Вуков зборувајќи за замислувањето на нациите во етнографските музеи во Централна и Југоисточна Европа ги анализира и главните аспекти на овие национални дисциплини во Бугарија. Тој вели дека националното минато се третира преку „автентичноста“ и „оригиналноста“ на фолклорните традиции пришто се очигледни влијанијата на Хердеровите идеи во процесот на градењето на националниот идентитет користејќи ги репрезентациите на фолклорното наследство. Во овие репрезентации традицијата на која се повикуваат од далечното минато се третира како идентично зачувана во сегашноста и на тој начин се потенцира етничката специфичност и покрај бројните варијанти и споделените карактеристики меѓу регионите и етничките групи. Во комунистичкиот период фолклорот се слави не само како вредно наследство од минатото, туку и како фактор во градењето на современата култура преку неговиот популарен и „масовен“ карактер и како врска меѓу владејачката идеологија и народот. И во комунистичкиот период овие национал-

ни дисциплини остануваат и понатаму доследни на етноцентричниот, а понекогаш и националистички дискурс (Vukov 2011: 331, 333, 339, 340).

### **Фолклористиката и народната култура во прилог на историјата и политиката**

Милена Савова-Махон Борден вели дека македонското прашање е многу важно за да се разбере бугарскиот национализам генерално, а особено национализмот за време на комунизмот. Бугарскиот национализам го оспорува постоењето на посебен македонски етнички идентитет кој се базира на историја, култура и јазик и го става под прашање легитимитетот на македонската нација. Во исто време бугарските фолклористи и етнографи се обидуваат да го докажат бугарскиот етнички карактер на македонската култура во минатото и во сегашноста. Најголем дел од истражувањата биле спроведени од Бугарската академија на науките, а акцентот бил ставен на научни докази од Пиринска Македонија. Тодор Живков, раководителот на Институтот за фолклорни студии, тврдел дека секоја нација има своја етничка историја и култура која е наследена, а не е создадена. Тој тврдел дека усната, пишаната и музичката традиција во Пиринска Македонија целосно припаѓа на бугарската култура. Бугарските научници страствено аргументирале дека Македонија не може да се потпира на посебна етничност и дека пред Втората светска војна не постоела македонска нација (Borden Savova-Mahon 2001: 198, 245, 246). Чавдар Маринов во извонредната студија за „Македонското прашање од 1944 до денес. Комунизмот и национализмот на Балканот“ зборува за политичко-историографските националистички дебати

меѓу двете држави во времето на комунизмот кои се потпираат на оспорувањето и одбраната на историјата (Маринов 2013). Историјата станува седиштето на академските и политичките битки околу македонското прашање. Во оваа смисла може да се објаснат мноштвото историски интерпретации на фолклористите во списанието „Македонски фолклор“ кои во поетичен и патетичен стил се обидуваат да ја одбранат историјата на македонскиот народ од бугарските оспорувања. Силниот фокус на фолклористичките анализи на историското народно творештво е веројатно во согласност со потребите на младата македонска нација и обидите да се консолидира нејзината историска приказна. Така фолклористиката ја третира историската песна како исклучително важна за македонскиот национален идентитет: *„Националниот карактер на народните песни за Востанието се изразува пред сè во директното истакнување на националните идеи и идеали како цели на Востанието. Борбата се води за слобода на Македонија, за славна Македонија, за нашата Македонија; востаниците се: момци Македонци, браќа Македонци, млади Македонци. Од секоја песна како од своја трибина секој поединец и народот во целост ги искажал националните чувства и стремежи. Нагласеното изразување на песните на националните чувства е во исто време и протест против туѓинското ропство и желба за национално самоутврдување“* (Најчески, 1969: 86). Вниманието што фолклористиката го посветува на народното творештво поврзано со револуционерната историја на македонскиот народ и соодветните херои од тоа минато се должи меѓу другото и на национализирањето на истите историски настани и личности од страна на бугарската наука и политика. Во оваа страте-

гија потенцирањето на македонското како исклучиво и ексклузивно, понекогаш излегува од рамките на прифатливото и како да станува симптом на сериозна академска фрустрација, забележлива дури и за некои македонски фолклористи од истата „школа“: *„Забележан е низ целиот текст напорот на авторот да го покаже и истакне самобитниот, македонскиот карактер на нашата народна поезија. Низ текстот дури необично често ги среќаваме термините: Македонец, Македонка, националниот македонски и др. Но, зачестената употреба на овие термини не придонесува многу за самобитниот и националниот карактер на нашата народна поезија. Националната обоеност на терминологијата само надворешно остава впечаток за спецификата на нашата народна поезија, но не делува убедливо затоа што недостасуваат суштински одлики, идејно-тематски содржини и специфични тенденции со кои нашата народна поезија се разликува од народната поезија кај другите, соседните словенски народи“* (Најчески 1968: 194). Секако, во тенденциите да се трага по специфични, исклучиво македонски карактеристики кои треба да го потврдат самобитниот карактер на македонскиот фолклор има многубројни анализи на неисториски теми кои заради оваа тенденција неизбежно повторно се вплеткуваат во историските толкувања. По прашањето на идентитетот на Македонците бугарските истражувачи во овој период ја следат веќе воспоставената националистичка позиција, од порано национализирајќи ги историските настани, личности, како и фолклорот со бугарска припадност. Тоа пак, кај македонските фолклористи се третира како присвојување на туѓ фолклор од страна на бугарската фолклористика, а протестите низ списанието „Македон-

ски фолклор“ најмногу се сретнуваат во делот резервиран за критики, коментари и рецензии на книги. Во следниот цитат протестот е насочен кон изданието „Бугарско народно творештво“ во кое македонските фолклористи идентификувале македонски народни песни кои тука се објавени како бугарски. Токму заради ваквата мисија на националните научници од областа на фолклористиката, покрај македонскиот народ, од присвојувањата на македонското народно творештво, особено навредени се чувствуваат македонските фолклористи. Во прилог на идеализирањето на македонското народно творештво, присвоените македонски песни се најубавите примероци во изданието така што тие всушност го претставуваат неговиот квалитет. Бугарските фолклористи кои се дрзале да ги присвојат македонските песни се идентификувани како ограбувачи на македонското културно наследство, а нивната постапка е чудовишна: *„Меѓутоа не само бројното застапување на македонските народни умотворби во едисијата БЪЛГАРСКО НАРОДНО ТВОРЧЕСТВО го привлекува нашето вчудоневидување и протест; исто толку е значајно што застапените народни умотворби на Македонците всушност се одликуваат и по своите естетски квалитети: тие спаѓаат меѓу најубавите фолклорни примероци во оваа едисија, сочинувајќи го нејзиниот најрепрезентативен дел. (...) Присвојувањето на туѓото не можело да се изврши и без тенденција односните текстови на македонските народни умотворби да се преоблечат во бугарско јазично руво. Треба да се обележи дека таа туѓа јазична глазура врз македонските народно-поетски текстови е поставена мошне дискретно, внимателно, со цел да биде присутна, но не многу воочлива, забележлива. (...) Несомнено ваквата чудовиш-*

*на постапка на тие ограбувачи на културното наследство на македонскиот народ претставува голема навреда за македонската самобитност, за нашиот народ воопшто и за македонските фолклористи посебно. Во заклучок ќе констатираме: без вклучувањето на македонските фолклорни примероци во едицијата БЪЛГАРСКО НАРОДНО ТВОРЧЕСТВО таа ќе беше далеку победна не само со квантитетот, туку – што е многу позначајно – и со квалитетот“ (Саздов 1968: 293, 294).*

Бугарските истражувачи го третираат македонскиот фолклор како бугарски дури и кога користат народни умотворби од областите кои влегуваат во рамките на Социјалистичка Република Македонија, како и оние објавени во Македонија, а тоа секако е неприфатливо за македонските фолклористи. Македонските фолклористи упатуваат критики и на советските и други истражувачи кои некритички ги користат бугарските изданија каде македонските народни умотворби се идентификувани како бугарски. Одлика на професионалност, пак, е строгото разграничување меѓу македонскиот и бугарскиот фолклор, меѓу двете национални култури и меѓу Македонците и Бугарите како народи и нации. Уште поголема професионалност манифестираат оние автори кои ја третираат целокупната етничка територија на Македонија без оглед на современите разграничувања и поделеноста по 1912 година и оваа етничка Македонија ја третираат како различна во однос на соседните етнички региони: *„Тука се прави реска граница меѓу македонската и бугарската народна песна, помеѓу македонската и бугарската национална култура, помеѓу Македонците и Бугарите како народи и нации. Тука се третира целокупната етнич-*



ка територија на Македонија, без обзир на денешните државни граници и поделеноста по 1912 год., како единствена целина, како единствена културно-национална опитност, различна од соседните етнички региони: се даваат примери од Костурско, демирхисарско и Серско (во Егејскиот дел на Македонија), од Гостиварско и др. места (од СР Македонија) и дури од Банско, Благоевградско и др. (во Пиринскиот крај на Македонија). Тука не само што се признаваат како македонски песните објавени од современи фолклористи во Македонија, во Србија и во Бугарија (Фирфов, Василевиќ и Црнушанов), туку се признаваат како такви и оние што објавувале македонски народни песни во XIX и почетокот на XX век“ (Ристовски 1973: 123). Македонските фолклористи преку своите критики стануваат коректори на грешките на странските, особено на советските истражувачи кои веројатно не се докрај запознаени со замрсените етнички маркери на овој дел од Балканот. „...никако не можеме да дозволиме македонските песни (од Гостивар) да се третираат како бугарски, уште повеќе – врз основа на нив да се извечуваат заклучоци за ‘бугарската’ култура и етногенеза! Дали знае авторката Кондатрјева дека, сакајќи да придонесе за разјаснувањето на руско-бугарските етногенетски односи, таа всушност придонела за согледувањето на руско-македонските? И, најпосле, што мисли угледниот Институт за славистика и балканистика во Москва за ваквите ‘научни’ резултати?“ (Ристовски 1973: 124). Странските автори кои некритички ги користат бугарските изданија честопати паѓаат во заблудата да ги идентификуваат македонските преродбеници како Бугари, а народното творештво што тие го собрале да го третираат како бугарско. И покрај тоа што на-

словот на зборникот на браќата Миладиновци гласи “Бугарски народни умотворби“, на странските истражувачи треба да им се укаже „дека само по насловот на дадениот зборник не е доволно да се оцени и националната припадност на материјалот што го содржат ваквите зборници“ (Вражиновски 1974: 289). Поради овие битки во национализирањето на фолклорот, стануваат вообичаени и логични изразите на македонските фолклористи за фолклорот кој има национална припадност.

Во рамките на фолклористичките академски битки за национализирање на фолклорот често пати влегуваат собирачите на народни умотворби од втората половина на 19. век кои денеска се идентификувани како македонски, односно бугарски преродбеници. Како што може да се види од цитатите, бугарската идентификација на некои од денеска славените македонски просветители се прифаќа како факт од македонските фолклористи, но тие исто така нудат образложенија за ваквата ситуација која историски ја користи бугарската наука: се работи или за бугарофили или пак причината се бара во објавувањето на македонските народни умотворби во Бугарија заради неможноста тоа да го прават преродбениците во своја македонска држава: *„Карактеристично е дека во целата наша запишана и објавена народна поезија до Пулевски (како впрочем и во индивидуалната до тоа време!), наполно отсуствува македонското национално обележје, па не се среќава дури ни името Македонија. Објавените песни и по Пулевски сè до крајот на XIX век не ја изменуваат традицијата. Но со оглед на тоа што речиси сите македонски народни песни се објавувани во тој период или во Бугарија или од автори што биле бугарофилски ориентирани, возможно*

*е и свесно да не се дозволил продорот на тие такви песни во јавноста“* (Ристовски 1976: 93). И покрај овие толкувања сепак меѓу другото преродбениците кои денеска ги идентификуваме како македонски се заслужни зашто „*го претставија пред Европа етнографскиот лик на Македонецот и на Македонија од тоа време“* (Ристовски 1979: 7). Врската меѓу народното творештво и етничката односно националната припадност останува силна и во вакви околности.

Собирачите на народните умотворби од втората половина на 19. век од перспектива на современите автори добиваат задачи или намери кои веројатно повеќе кореспондираат со авторското толкување на нештата, отколку со изворните намери на самите собирачи. Така Цепенков и неговата работа има значење за македонската културна и национална историја зашто во умотворбите што тој ги собрал е претставен македонскиот народ со сите елементи на она што се подразбира под етничката посебност (јазик, духовен живот, вековни обичаи, обреди, верувања и преданија) која е порамнета со национална посебност, а кога овие елементи се така евидентирани прераснуваат во докази кои ќе послужат како заштита од соседните присвојувања на македонското. „*Сепак, она по што Цепенковото дело има фундаментално значење за македонската културна и национална историја се секако Марковите многубројни записи на народните умотворби, со кои уверливо и илустративно е претставен поробениот Македонец, неговиот колоритен јазик, неговиот духовен живот, исполнет со вековни обичаи, обреди, верувања и преданија, како и неговите погледи на животот и светот. Предочувајќи ги основните белези на националната самобитност на нашиот народ, собирачки-*

*от опус на Марко Цепенков беше цврста и сигурна заштита од освојувачките посегања и асимилаторските обиди спрема Македонците, пројавувани мошне упорно во минатото“.* Затоа денес, делото на Марко Цепенков, „*поттикнувајќи со своето комплексно значење за целокупната наша национална историја кон нови признанија и согледувања, стои како вечен споменик на еден достоино изоден животен пат на еден вистински патриот, поникнат од народните низини, но искачен до врвовите на заслужен преродбеник“* (Саздов 1970: 122). Собирачите како Марко Цепенков во таа смисла се идентификувани како вистински патриоти, а таквата патриотска должност на научниците од фолклористиката во социјализмот ја има истата вредност. Особено се интересни интерпретациите за оние значајни личности поврзани со народното творештво со изразено контраверзни изјави во врска со сопствената етничка припадност и сопствените политички заложби, како што е на пример случајот со Димитар Матов. Неговиот портрет авторот го започнува со вовед за значењето на народното творештво за националното буђење и самоидентификување што според авторот е научно докажано во Хердеров манир. Димитар Матов го вбројува меѓу видните Македонци од преродбенскиот калибар. Неговото бугарско скршнување пак секако дека има врска со политичките интереси на најстрвната и најжестока Бугарија, „добриот сосед и душегрижник“, лицемер и интригант во обидите за приграбување на Македонија. Истовремено бугарското скршнување може да има и лични мотиви во обидите да напредува во кариерата. Сепак за авторот овие критични моменти од биографијата на Матов не претставуваат пречка тој да биде ставен во редот на личностите кои значај-

но придонеле за македонскиот народ, претставувајќи го неговото скршнување повеќе како тажна македонска судбина отколку како проблематичен потег: „*Секако тука се бројните трудови за македонското прашање, како авторово слепило и само негова лична задача на денот што како научник не им соодветствува на националистичко-политичките интереси на најстрвната и најжестока Бугарија во крвавењето и делбите на Македонија. Но, така останати на едно место тие, веруваме, претставуваат драгоцен материјал кој уште кога бил собиран и подоцна публикуван како научна вистина ја надживеал лагата и измамата на ‘добриот сосед и душегрижник’, лицемер и интригант, та во идните времиња потоа, сметаме, станал, уште позначаен и подрагоцен. Меѓутоа, вистината може да се забави, но таа никогаш не може да се скрие. Токму на таквите многубројни нерамнини и недоразбирања, а згора на тоа желбата да се добијат сите највисоки места, звања и почести, настојувачката како цел сами за себе да се успее и да се биде авторитет, го совладале и победиле учениот и способен Димитар Матов“ (Тоциновски 1990: 90, 91).*

Освен во писмена форма, македонските и бугарските фолклористи имале многу можности да се конфронтираат лично, преку присуствата на различни конгреси и симпозиуми каде жестоките конфликтни ситуации биле вообичаена појава. Во следнава секвенца од еден извештај за присуство на меѓународна конференција на словенски етнографи, може да се види дека конфликтот се води врз база на веќе востановената матрица. Бугарските истражувачи се противат на рефератите на македонските истражувачи кои го лоцираат развитокот на македонската нација и култура во вто-

рата половина на 19. век и кои зборуваат за тројна поделба на народот во трите македонски дела. Интересна е позицијата според која македонските истражувачи се занимаваат со историски и фолклористичко-етнографски факти ограничени на македонската национална култура што автоматски ги става аргументите на бугарската страна од дискусијата на спротивната страна на фактите. Според тоа е логично што бугарските оспорувања во оваа смисла не наишле на одобрување од ниту еден учесник на конференцијата, за разлика од громогласните аплаузи кои ги добиле македонските застапници на фактите: *„Меѓутоа нашите излагања беа достатен повод за да се појави во дискусијата и директорот на Институтот за етнографија на БАН д-р В. Хаџиниќолов и со мошне остри и заканувачки зборови пред овој еминентен аудиториум да ги нападне нашите тези што се темелат врз историски и фолклористичко-етнографски факти и ја тангираат само македонската национална култура и историја. (...) Дискутантот се обиде да ги побие наводите на референтот Б. Ристовски за развитокот на македонската нација и култура од половината на минатиот век наваму и дури изјави: ‘Во овие обиди да се докажува македонска свест до 1912 година – гледам барање ревизија на националните граници! И кај другиот референт – продолжи Хаџиниќолов – се зборува за поделба, и за тројна поделба на народот... Тоа е чисто политичко прашање! Овие прашања ја замрсуваат нашата работа!... На идните наши симпозиуми не треба да се допушта такво нешто! По тој пат Etnologia Slavica нема да има вистинско етнографско значење! Нам ни е потребно сплотување на нашите редови и со тоа да одиме напред!’ Со ваквиот настап на најистакнатиот претставник од НР*

*Бугарија, дојдоа и излагањата и репликите од двајца други софиски референти што наполно ја наелектризираа атмосферата. По опстојниот одговор од наша страна, претседателот проф. д-р Ј. Буришта ја заклучи дискусијата и конференцијата заврши со мачен впечаток за словенското единство. Карактеристично е дека ниеден учесник од друга земја не ги заштити ставовите на софиските колеги, а нашите излагања беа пречекани со громогласен аплауз и со бучни манифестации по заршувањето на конференцијата. Сето тоа ги натерало нашите опоненти да изјават дека нема да ги предадат своите реферати да се печатат во предвидениот зборник – заедно со нашите!“ (Б. Р. 1974: 304).*

Национализирањето на истите историски настани и личности и национализирањето на народните песни за нив, ги зацврстува позициите на македонските и бугарските истражувачи кои едни наспрема други се поставени како опоненти во еден прилично долготраен период на практикување на истите методолошки позиции.

### **Македонски академски национализам во југословенскиот период**

Чавдар Маринов вели дека Титовиот режим имал многу помек однос кон македонскиот национализам, за разлика од строгата контрола на „големите национализми“ како српскиот и хрватскиот, кои претставувале посериозна закана за единството на федерацијата (Маринов 2013: 241). Љупчо Арсов, претседател на Претседателството на СРМ, во својот поздравен говор по повод 30-годишнината од основањето и работата на Институтот за фолклор меѓу другото го вели и следново: „Во својата историја, македонскиот народ мину-

ва низ разни фази на вековната борба за национална и социјална слобода и за своја држава. Низ таа борба, отстојувајќи им на тешкото османлиско ропство и на другите туѓински великодржавни аспирации и асимилаторски обиди, тој ги оформи, зачува и натаму ги развива белезите на сопствениот национален идентитет. И повеќе од тоа. Во тој долготраен и макотрпен процес на национално оформување, огромно е влијанието на народното творештво за будење, созревање и развивање на националната свест на македонскиот народ, за неговата самобитност како народ, со сите свои национални својства. А како што знаеме, сите посегања од страна, имале за цел не само да ги присвојат неговите материјални туку и духовни добра и на тој начин да ги задушат стремежите на еден народ да застане во редот на слободните европски нации. Сепак попусти беа и останаа туѓите обиди да се попречи неговата борба, да се присвои неговата култура, да се фалсификуваат неговите национални белези, па и неговото фолклорно богатство. Од пазувите на овој народ, во екот на неговата национална преродба, се појавија силни личности како Марко Цепенков, Кузман Шапкарев, браќата Миладиновци и др. – кои со своето преродбеничко дело го заштитуваа од грабежи националното ракотворно и умотворно наследство на македонскиот народ“ (Арсов 1982: 7). Може лесно да се забележи дека говорот ги содржи фолклористичките тези за тешките историски ситуации на македонскиот народ, за асимилаторските обиди и посегања кои имале за цел да ги задушат стремежите за самостојност, за фалсификувањето и присвојувањето на фолклорното богатство од страна на соседите, како и за истрајната борба за самобитност на македонскиот народ во која



голема улога игра народното творештво како суштината на националната посебност. Овој цитат истовремено претставува добра илустрација за начинот на кој се синхронизирани изјавите на политичарите и изјавите на научниците, односно, како што вели Кит Браун „социјалистичките и националистичките импулси биле повеќе во дослух отколку во судир“ (Браун 2010: 301). Во јавноста опстојува впечатокот дека етноцентричниот научен дискурс во македонските национални науки низ историјата бил понеутрален, потивок или помалку агресивен за разлика од оној на соседните национални дисциплини. Според примерите поместени овде се покажува дека таквиот впечаток всушност е мит кој опстојува како резултат на недостатокот на систематски анализи на научниот дискурс од националните науки низ историска перспектива. Бугарскиот академски национализам рехабилитиран и зацврнат во комунистичкиот период тврди дека Македонците се етнички Бугари, македонската историја е дел од бугарската историја, а македонскиот национален идентитет е производ на српскиот национализам. Оваа бугарска националистичка академска позиција по македонското прашање останува актуелна и во современ контекст (види Маринов 2013: 86). Ваквите негации често пати служат за да се објасни потребата на македонските научници од националните дисциплини да заземат одбрамбена позиција продуцирајќи етноцентрични толкувања кои треба да го одбранат македонскиот народ од стратешките напади на неговиот идентитет особено од страна на бугарските научници (види Браун 2003: 204, 205, 206). Академските националистички позиции во двете држави во комунистичкиот период меѓу другото се поттикнати од државните или дипломатските потреби и стратегии и во оваа

смисла навистина може да се констатира дека „доаѓаме до еден прилично ненаучен приод кон македонското прашање“ (Гунарис, Михаилидис 2003: 173).

## **Заклучок**

Толкувањата ограничени на етничките есенцијализми кои се исклучиво валидни мерки на постоењето според академскиот национализам, ризикуваат да ја продолжат оваа „хаотична и какафонична мешавина од агресивни гласови, при што секој сака да го замолчи својот соперник со надеж дека ќе го има последниот збор“ (Браун 2010: 10). Третманот на етничкиот идентитет како фиксен, даден еднаш засекогаш и како непроменлива константа низ времето, третман кој не ги зема предвид специфичните контексти, ниту обичните секојдневни, проживеани искуства претставува сè уште актуелна и во извесна мерка традиционална стратешка позиција во политиката на академските национализми во македонско-бугарските академски односи. Во ваква атмосфера и во контекст на македонското прашање „потрагата по објективни книги и новински написи е сосема бесмислена. Постои изобилство литература за да го поткрепи кое било од гледиштата“ (Гунарис, Михаилидис 2003: 173, 174). Ние сè уште читаме слични текстови на оние цитирани погоре и сè уште ги доживуваме искуствата на конференциите како оние опишани погоре. Освен што се тоа непријатни лични искуства, тие дискусијата на крај ја прават целосно беспредметна зашто така остануваме заглавени во расправи за „есенцијалните“ карактеристики на една конкретна група што вклучува многу емоции, предрасуди и страсти, наместо да се посветиме на „механизмите кои со време, помогнале да се создаде и да се пресоздаде

определен степен социјална кохезија и групна солидарност“ (Рудометоф 2003: 17). Тоа е разликата меѓу конзервативниот, заостанат, примордијален пристап и критичкиот и конструктивен пристап кон проучувањето на идентитетите. Логиката илустрирана преку новинарскиот текст од почетокот на текстов ризикува сè уште да ги држи „националните“ општествени и хуманистички дисциплини во заложништво на национализмот. Наместо неа, неопходни стануваат „приоди ослободени од национализам“ (Гунарис, Михаилидис 2003: 173) за да можеме како што вели Кит Браун конечно „да мислиме надвор од нацијата“ (Браун 2014: 295).

Во рамките на договорот за пријателство, добрососедство и соработка меѓу Бугарија и Македонија, работи и заедничка мултидисциплинарна експертска комисија за историски и образовни прашања чија цел меѓу другото е да се надминат ваквите националистички тонови во интерпретациите за минатото на двете земји. Комисијата расправа за соодветни интерпретации за важни настани и личности од историјата на двете земји кои веќе се национализирани како бугарски и македонски истовремено. Дискусиите на комисијата понатаму интерпретираани во медиумите во Македонија и Бугарија редовно предизвикуваат бурни реакции во јавноста на двете страни од дијалогот. Уште поважни од одедците во јавноста, се академските позиции на бугарските и македонските експерти кои за жал се во сериозен дисбаланс кога се работи за пристапите во проучувањето на идентитетите. Актуелните дискусии за Гоце Делчев предизвикаа интензивни реакции заради наметнатиот традиционален пристап според кој утврдувањето на „вистинската“ етничка припадност на Гоце Делчев е од примарна важност за науч-

ниците од бугарскиот дел на комисијата. Овие ситуации го потврдуваат коментарот на Рудометоф дека „дури и денес е мошне тешко да се најдат стручњаци од регионот кои се компетентни и подготвени за критичко преоценување на локалните историографии“ (Рудометоф 2003: 13).

### **Библиографија:**

**Арсов, Љ. 1982.** претседател на Претседателството на СРМ, Поздравен говор за 30-годишнината од основањето и работата на Институтот за фолклор, Македонски фолклор, година XV, број 27-28, Скопје, 7-9. [Arsov, Lj. 1982. Pozdraven govor za 30-godishninata od osnovanjeto i rabotata na Institutot za folklor, Makedonski folklor, godina XV, broj 27-28, Skopje, 7-9].

**Б. Р. 1974.** Втора меѓународна конференција на словенските етнографи, Познањ-Блажејевко, 11-12. X 1974, Македонски фолклор, година VII, број 14, Скопје 303-305. [B.R. 1974. Vtora megjunarodna konferencija na slovenskite etnografi, Poznanj-Blazhejevko, 11-12. X 1974, Makedonski folklor, godina VII, broj 14, Skopje 303-305].

**Вражиновски, Т. 1974.** Jozef Burszta, Kultura Ludowa – Kultura Narodowa, Szkice I rozprawy, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa, 1974, 373, Македонски фолклор, година VII, број 14, Скопје, 287-289. [Vrazhinovski, T. 1974, Makedonski folklor, godina VII, broj 14, Skopje, 287-289].

**Најчески, Д. 1969.** Илинденското востание во македонската народна поезија, Македонски фолклор, година II, број 3-4, Скопје, 83-90. [Najcheski, D. 1969. Ilindenskoto vostanie vo makedonskata narodna poezija, Makedonski folklor, godina II, broj 3-4, Skopje, 83-90].

**Најчески, Д. 1968.** Рецензија: Томе Саздов: Македонската народна поезија – краток преглед, Култура, Скопје 1966, Македонски фолклор, година I, број 1, Скопје, 194. [Najcheski, D. 1968. Recenzija: Tome Sazdov: Makedonska narodna poezija – kratok pregled, Kultura, Skopje 1966, Makedonski folklor, godina I, broj 1, Skopje, 194].

Павловска Јасминка, Академиците го поткреваат гласот. Договорите за добрососедство и можните штети врз Македонија го разбудија МАНУ, објавено на 25.07.2019, Нова Македонија, достапно на: <https://www.novamakedonija.com.mk/makedonija/%D0%B0%D0%BA%D0%B0%D0%B4%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D1%86%D0%B8%D1%82%D0%B5-%D0%B3%D0%BE-%D0%BF%D0%BE%D1%82%D0%BA%D1%80%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D0%B0%D1%82-%D0%B3%D0%BB%D0%B0%D1%81%D0%BE%D1%82/>, последен пат посетено на 20.07.2019. [Pavlovska Jasminka, Akademците go potkrevaat glasot. Dogovorite za dobrososedstvo i mozhnite shteti vrz Makedonija go razbudija MANU, objaveno na 25.07.209, Nova Makedonija].

**Ристовски, Б. 1973.** Три советски фолклористички зборника и еден нефолклористички проблем, Македонски фолклор, година VI, број 11, Скопје, 115-130. [Ristovski, B. 1973. Tri sovetski folkloristichki zbornika i eden nefolkloristichki problem, Makedonski folklor, godina VI, broj 11, Skopje 115-130].

**Ристовски, Б. 1976.** Македонската револуционерна народна песна од Пулевски до Рацин, Македонски фолклор, година IX, број 18, Скопје, 91-98. [Ristovski, B. 1976, Makedonskata revolucionerna narodna pesna pd Pulevski do Racin, Makedonski folklor, godina IX, broj 18, Skopje, 91-98].

**Ристовски, Б. 1979.** Уводно излагање на претседателот на Организациониот одбор на Симпозиумот, VI меѓународен симпозиум за балканскиот фолклор во Охрид /7 и 8 јули 1979/, Македонски фолклор, година XII, број 23, Скопје, 6-8. [Ristovski, B. 1979, Uvodno izlaganje na pretsedatelet na Organizacioniot odbor na Simpoziumot, VI megjunaroden simpozium za balkanskiot folklor vo Ohrid /7 I 8 juli 1979/, Makedonski folklor, godina XII, broj 23, Skorje, 6-8].

**Саздов, Т. 1968.** БЪЛГАРСКО НАРОДНО ТВОРЧЕСТВО. Т I – XIII, София, 1961-1965, Македонски фолклор, година I, број 2, Скопје, 287-294. [Sazdov, T. 1968. Balgarsko narodno tvorchestvo. T I-XIII, Sofia, 1961-1965, Makedonski folklor, godina I, broj 2, Skorje, 287-294].

Саздов, Т. 1970, Наш портрет: Марко К. Цепенков (1829-1920), Македонски фолклор, година III, број 5-6, Скопје 113-124. [Sazdov, T. 1970, Nash portret: Marko K. Cepenkov (1829-1920), Makedonski folklor, godina III, broj 5-6, Skorje, 113-124].

**Тоциновски, В. 1990.** Фолклористот Димитар Матов, Македонски фолклор, година XXIII, број 46, Скопје, 81-91. [Tocinovski, V. 1990. Folkloristot Dimitar Matov, Makedonski folklor, godina XXIII, broj 46, Skorje, 81-91].

### **Користена литература:**

**Браун, К. 2003.** Востание на кое треба да се смета: Илинден меѓу политиката и историјата во постјугословенска Македонија, во Рудометоф, В. (ур), Македонското прашање, култура, историографија, политика, Евро-Балкан Пресс, Скопје, 197-239. [Braun, K. 2003. Vostanie na кое treba da se smeta: Ilinden megju politikata i istorijata vo postjugoslovenska Makedonija, in: Ridometof, V. (ed.), Makedonskoto prashanje,

kultura, istoriografija, politika, Evro-Balkan Press, Skopje, 197-239].

**Браун, К. 2010.** Минатото под прашање. Модерна Македонија и неизвесностите на нацијата, Евро-Балкан Пресс, Скопје. [Braun, K. 2010. Minatoto pod prashanje. Moderna Makedonija i neizvesnostite na nacija, Evro-Balkan Press, Skopje].

**Браун, К. 2014.** Верни до смрт. Довербата и теророт во револуционерна Македонија, ФООМ, Скопје. [Braun, K. 2014. Verni do smrt. Dovernata i terorot vo revolucionerna Makedonija, FOOM, Skopje].

**Гунарис, В и Михаилидис, Ј. 2003.** Перото и мечот: Преглед на историографијата на македонското прашање, во Рудометоф, В. (ур), Македонското прашање, култура, историографија, политика, Евро-Балкан Пресс, Скопје, 137-195. [Gunaris, V, Mihailidis, J. 2003. Peroto i mehot: Pregled na istoriografijata na makedonskoto prashanje, in: Ridometof, V. (ed.), Makedonskoto prashanje, kultura, istoriografija, politika, Evro-Balkan Press, Skopje, 137-195].

**Маринов, Ч. 2013.** Македонското прашање од 1944 до денес. Комунизмот и национализмот на Балканот, ФООМ, Скопје. [Marinov, Ch. 2013. Makedonskoto prashanje od 1944 do denes. Komunizmot i nacionalizmot na Balkanot, FOOM, Skopje].

**Рудометоф, В. 2003.** Културата, идентитетот и македонското прашање: Вовед, во: Рудометоф, В. (ур), Македонското прашање, култура, историографија, политика, Евро-Балкан Пресс, Скопје, 1-34. [Rudometof, V. 2003. Kulturata, identitetot i makedonskoto prashanje: Voved, in: Ridometof, V. (ed.), Makedonskoto prashanje, kultura, istoriografija, politika, Evro-Balkan Press, Skopje, 1-34].

**Borden Savova-Mahon, Milena. (2001).** The Politics of Nationalism Under Communism in Bulgaria, Myths, Memories and Minorities, submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University College London, The School of Slavonic and East European Studies, University of London.

**Čapo, J. 2014.** Ethnology and Anthropology in Europe. Towards a Trans-National Discipline, *Cultural Analysis* 13, 51-76.

**Karamihova, M. 2017.** Teaching Bulgarian Ethnology During Post-Communist Period, in: Risteski Lj. and Ines Crvenkovska Risteska (eds.), *Against All Odds: Ethnology and Anthropology between Theory and Praxis*, IEA, Skopje, 71-80.

**Vukov, N. 2012.** Ethnoscripts and nationographies: imagining nations within ethnographic museums in East Central and Southern Europe, *Great Narratives of the Past. Traditions and Revisions in National Museums Conference proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen*, Paris 29 June – 1 July & 25-26 November 2011. (). Dominique Poulot, Felicity Bodenstern & José María Lanzarote Guiral (eds) *EuNaMus Report No 4*. Published by Linköping University Electronic Press, pp. 331-343, Retrieved 12 December 2018 from: [http://www.ep.liu.se/ecp\\_home/index.en.aspx?issue=078](http://www.ep.liu.se/ecp_home/index.en.aspx?issue=078)

**Wilson, W. 1973.** Herder, Folklore and Romantic Nationalism, *Journal of Popular Culture*, Vol. 6, Issue 4, 819-835.

### **Ана Ашталковска Гајтаноска**

вонреден професор, Институт за етнологија и антропологија, Природно-математички факултет, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, Република Северна Македонија.

*ashtalkovska@gmail.com*





**Дейност на Сдружението на бежанците от Егейска  
Македония на страниците на неговия орган „Глас  
на егейците“  
(1950 – 1954)**

Милан Мераков

**Activity of Union of the refugees from Aegean  
Macedonia on the pages of its paper “Voice of the  
Aegeans” (1950 – 1954)**

Milan Merakov

***Abstract:** This article depicts the existence of the „Union of the refugees from Aegean Macedonia“ organisation in Yugoslavia (1950 – 1954). The paper of the organization – „Glas na Egejcite“ (“Voice of the Aegeans”), was being published monthly in the period between September 1950 – May 1954. On its pages could be read information about all of the activities of the Union, which was connected with the settlement of the refugees in Yugoslavia, their cultural life and experiences and their activities in the fields of economics and politics. The epilogue of Unions’ activity was it’s struggle against the attempts of Athens to confiscate the refugees’ property in Greece and to chase their families away.*

***Keywords:** refugees, Greece, Yugoslavia, Aegean Macedonia, Aegeans*

Бежанският проблем в Югославия възниква поради бурните събития през Втората световна война (1939 – 1945) и свързаните политически трусове на Балканския полуостров непосред-

редствено след войната. Военните действия засягат Югославия и Балканите през пролетта на 1941 г. Във Вардарска Македония прииждат бежанци от южните части на Македония – по-известна като Егейска Македония, където има ожесточени сражения между окупационните части на Италия и Германия, гръцки правителствени и пробългарски милиции срещу гръцки националистически и комунистически партизани. Бежанците търсят спасение в областите, администрирани от България, най-вече заради народността си произход. В Егейска Македония към този момент живее компактно българско население, което по политически причини получава различни названия – „гърци славофони“ от гръцките власти, „славوماкедонци“ – от различни комунистически организации, а названието, което се налага непосредствено след Втората световна война и използвано като самоназвание, е „егейци“.

След изтеглянето на немските войски на север към Сремския фронт, през есента на 1944 г., и утвърждаването на властта на новото федеративно югославско правителство във Вардарска Македония (получила автономия със статут на федеративна република) остават хиляди бежанци от южните македонски области. През 1945 г. в Битоля, Щип и Прилеп живеят бежанци от Костурско, Леринско, Воденско, Ениджевардарско. През 1945 – 1946 г. по югославско искане България депортира 17 000 бежанци от Егейска Македония в Югославия, повечето от районите на Драма, Валовица и Сяр (Ангелов, 2018: 50).

Причината бежанският поток да се увеличава, вместо бежанците да се завръщат по родните си места, е усложняващата се политическа обстановка в Гърция. В основата на

политическата нестабилност са противоречията между комунистите, които доминират числено в почти всички гръцки области, и пробританското правителство в Атина, както и репресиите на етническа основа срещу негръцките народности (напр. действията на четата на известния гръцки сержант Андонис Фостеридис – Андон Чауш, действащ в Югоизточна Македония) (Даскалов, 1999: 667 – 688), (Даскалов, 2007: 25 – 37). Формиран е Главен съвет на бежанците от Егейска Македония<sup>1</sup>, а в градовете Битоля, Щип и др. негови клонове, които представляват бежанците пред югославските власти<sup>2</sup>. През пролетта на 1945 г. с югославска подкрепа в Егейска Македония се създава Народоосвободителният фронт (НОФ), който да организира т. нар. „славوماкедонци“ в Гърция на борба против правителството в Атина. Първоначално тази организация е в конфликт с Комунистическата партия на Гърция (КПГ), но по-късно се съюзяват и бойците на НОФ се присъединяват към Демократичната армия на Гърция (ДАГ).

Югославските власти не са много доволни от бежанския поток поради причини от различно естество. Освен икономическите затруднения, които създават, мнозинството от бежанците са несигурни политически. Те не са свързани по никакъв начин с югославската държава (за 25 години жителство в държава, основана на великосръбската идея, за жителите на Вардарска Македония новата форма на федеративна Югославия е нещо много по-приемливо от това, с което са свикнали) и единствено хората с комунистически нагласи биха били донякъде лоялни на държавата. Това означа-

---

<sup>1</sup> ДАРСМ: 996.5.35/69.

<sup>2</sup> ДАРСМ: 996.5.36/70; 996.6.29/79-82.

ва, че числото на бежанците, пребиваващи на югославска територия, се ограничава и не се концентрира географски на едно място. Най-важният аргумент за ограничаването на бежанския поток е геополитически. Югославия иска да задържи славяноезичното население в Егейска Македония като демографски ресурс във връзка със своя великомакедонски проект – т.е. разширяване на Народна република Македония (НРМ), съответно – на Югославия, за сметка на Гърция и България. Бежанците от Егейска Македония през 1946 г. са разпръснати из различни села и градове на НРМ, а за да се прехранват, извършват тежък физически труд на изключително занижени надници и най-вече на черно (Ангелов, 2018: 51). Някои групи са настанени компактно в бившите сръбски колонии в Овчеполието и Повардарието, но отново в много мизерни условия<sup>3</sup>.

През 1946 – 1947 г. във връзка с Гражданската война в Гърция (1946 – 1949) в Югославия се създават транзитни лагери по границата, където бежанците временно престояват, докато не бъдат настанени някъде из страната или не бъдат приети от някоя от другите социалистически държави. Югославия вече не се бори да приеме всички бежанци, както изисканите от България през 1945 г. 17 000 „егейци“, а търси помощ от съюзниците си. Бежанците са разселени в югославска Войводина (там има специален лагер под контрола на КПГ – Булкес) и Унгария. Създават се военни лагери – като този в Козле край Скопие, където се тренират нови бойци сред бежанците, които да бъдат пратени обратно в Егейска Македония, където да се бият за ДАГ (Кочов, 2019: 181).

---

<sup>3</sup> Пак там.

Между март и май 1948 г. НОФ и ГКП, със съдействието на страните от Коминформбюро, извеждат децата между 2- и 14-годишна възраст от териториите, контролирани от ДАГ. Децата – на брой около 30 000 – са настанени по детски домове в Югославия, България, Румъния, Чехословакия, Полша, Източна Германия. Няколко месеца по-късно Югославия е изключена от Коминформбюро и вече не е част от блока на социалистическите държави, макар държавният строй във ФНРЮ да не се променя. Лагерът Булкес във Войводина е закрит, а хиляди поддръжници на ГКП, Сталин и СССР преминават в Унгария и България. Създадени са нови лагери за „българофили“ и политически несигурни лица, повечето от които са преминали през територията на България по бежанския си път. Тези лагери се намират отново във Войводина – селата, населени дотогава с етнически немци, Гаково и Крушевце (Ангелов, 2018: 37 – 39, 62 – 72). Останала без основен съюзник, с нарушени линии за снабдяване, с многократно увеличен противник и морално изтощени бойци, ДАГ капитулира през август 1949 г. Хиляди партизани успяват да избягат в Албания и СССР, а по-малка част достига Югославия.

За белградското правителство става ясно, че бежанците, които към края на 1949 г. се намират на югославска територия, имат два пътя – да бъдат върнати в Гърция или да бъдат интегрирани в югославското общество. Въпреки че Белград подкрепя позицията на Съвета за сигурност на ООН за връщането на децата бежанци и даже през 1950 г. връща 800 деца при семействата им в Гърция (555 са предадени само от НРМ<sup>4</sup>) и помага за събирането на разделени семейства на

<sup>4</sup> „Глас на егејците“, бр. 23, юни 1952 г., с. 1.

гръцка територия, позицията на югославските власти е, че могат да се връщат деца само при условие, че ги предадат и на двамата им родители или на един, ако в случая той е единствено доказаният жив родител на детето. При разпръснатостта на семействата из различни държави за Югославия не остава друга възможност, освен да настани трайно и да интегрира бежанците на своя територия. Всички краткосрочни геополитически проекти са прекратени. От бежанците се иска да приемат югославско гражданство, но те оказват масов отпор. Мнозинството бежанци отказва да вземе паспорт чак до смъртта си и хората живеят като постоянно пребиваващи чужденци през целия си живот, а децата им взимат паспорти на Република Македония чак след разпадането на Югославия. През първата половина на 1950 г. югославските власти пристъпват към организиране на бежанските маси на територията на страната. Започва постепенното ликвидиране на „егейските“ села Гаково и Крушевце във Войводина и се определя „егейците“ да бъдат трайно настанени във Вардарска Македония – в Скопие и Положко, а най-непокорните са отново пратени в бившите сръбски колонии в Овчеполюето и Повардарието (Ангелов, 2018: 39, 90).

Правят се различни действия, целящи усядане на бежанците на територията на НРМ. За целта първо се създава Сдружение на бежанците от Егейска Македония (СБЕМ). Основен орган на сдружението е Главен одбор (Централен съвет – ЦС), а местните структури се ръководят от районни съвети. ЦС се състои от 45 членове, а изпълнителен орган на Съвета е Секретариат с 5 до 7 членове, има и контролен орган – Надзорен съвет от 5 членове. Районните съвети се състоят от 15 до 30 членове. Мандатите на избираемите

длъжности са двугодишни, затова и съобщенията за изборни събрания са доста често<sup>5</sup>. На 2 юли 1950 г. се провежда събрание, на което се избира ЦС, както и почетно председателство<sup>6</sup>. Начело на организацията застават Наум Пейов (председател и представител на МКП), сменен по-късно от Димитър Търповски – Мичо (син на дееца на ГКП Лазар Търповски), Христо Янкуловски, Тодор Симовски и др. Симовски става и главен редактор на официалния печатен орган на Сдружението – „Глас на егейците“, наследен година по-късно от Михаил Керемидчиев. В екипа на вестника влизат още Христо Андоновски, Динко Делевски, Георги Петричевски – Гого и др. Водещите фигури в Сдружението са млади комунисти, произхождащи предимно от проюгославската организация НОФ, закрыта от ГКП предходната година. Именно Пейов, Керемидчиев, Илия Димовски и Вангел Аяновски застават начело на НОФ след югославско-съветския разрыв през 1948 г. По-надеждните кадри – като Наум Пейов – след известно време са издърпани от властите на по-високи длъжности.

В бр. 1 на „Глас на егейците“ от септември 1950 г. са изложени уставът и програмата на Сдружението на бежанците от Егейска Македония. Уставът или т.н. Правила на Сдружението е в 26 члена. Според устава членове могат да бъдат бежанците, живеещи във ФНРЮ. Седалището на СБЕМ е в гр. Скопие. Основните задачи на Сдружението са да събере всички бежанци от Егейска Македония във ФНРЮ в една организация, да помага във финансовото и икономи-

---

<sup>5</sup> „Глас на егейците“, бр. 13, август 1951 г., с. 3; „Глас на егейците“, бр. 24, юли 1952 г., с. 1.; „Глас на егейците“, бр. 42, януари 1954 г., с. 2.

<sup>6</sup> „Глас на егейците“, бр. 1, септември 1950 г., с. 1.



ческото обезпечаване живота на бежанците, културно-просветното им издигане, да включи членовете си в социалистическото изграждане на Югославия. Като задача се поставя да се издават вестници, списания, да се провеждат събори и конференции и да се поддържат връзки с емиграцията в Америка, Австралия и др<sup>7</sup>.

На 12 май 1951 г., събота, се образува Културно-художествено дружество (Културно-уметничко друштво КУД) „Егей“ (този тип институция съществува в Югославия и страните, възникнали след разпада на държавата; в България подобна институция е читалището). За председател на КУД е избран Динко Делевски. От няколко месеца ЦС, т.е. ръководството на Сдружението, работи за събиране чрез градските и околийските си подразделения на певчески и танцови групи, както и групи, занимаващи се с други изкуства<sup>8</sup>. При формирането на културното дружество на „егейците“ са обособени четири секции: 1. танцови групи на илинденци (т.е. ветерани) и младежи; 2. певческа група; 3. театрална и музикална секция; 4. спортна секция с отбори по волейбол, футбол и баскетбол. КУД „Егей“ трябва „да развие националната народна култура“ и „да съхрани борческата славна история“<sup>9</sup>. След известно време КУД „Егей“ се сдобива с една зала за представления и една за библиотека, шахмат, тенис на маса и други културни дейности. В залата за представления се провеждат както дейностите на самото културно дружество, така и проявите на Сдружението на бежанците от Егейска Македония за гр. Скопие. КУД „Егей“ развива и малки филиали

<sup>7</sup> „Глас на егејците“, бр. 1, септември 1950 г., с. 2.

<sup>8</sup> „Глас на егејците“, бр. 10, юни 1951 г., с. 4.

<sup>9</sup> „Глас на егејците“, бр. 1, септември 1950 г., с. 1.

в Битоля (КУД „Мирка Гинова“ преминава към дружеството „Братство-единство“, за да ползва залата му<sup>10</sup>), Щип и др. Културната дейност на КУД се следи от органа на Сдружението, чиито членове са и членове на културното дружество. „Егейците“ постигат значителни успехи с драматичната секция и танцовата група<sup>11</sup> и изнасят представления в Скопие, Битоля, Гаково, във Войводина, в селски стопанства и на военни събирания. Отпуска се и държавен кредит от 500 000 динара за закупуване на носии за танцовата група, музикални инструменти, спортни съоръжения и ремонт на залите в културния дом на „егейците“ в Скопие<sup>12</sup>.

Продължавайки на вълните на успеха, културните достижения на СБЕМ не стихват и на следващия ден<sup>13</sup>. На 13 май 1951 г. – неделя – по инициатива на Сдружението над 300 „егейци“ от Скопие посещават руините на древния град Стоби, предвождани от преподавателите във Философския факултет на Скопския университет – д-р Перо Лисичар, професор по стара история и класическа археология, и декана на факултета Димче Коце. Двамата професори разясняват на „егейците“ „историята и значението на Стоби като развит стратегически и транспортен център на Македония, преди идването на славяните“. След лекцията по антична история „егейската“ група продължава екскурзията си с хора и почивка, обяснени в статията като „всестранно образование“ и „културно издигане“. Материалът завършва с констатацията, че такива екскурзии трябва да се организират и по други

<sup>10</sup> „Глас на егейците“, бр. 18, януари 1952 г., с. 6.

<sup>11</sup> „Глас на егейците“, бр. 20, март 1952 г., с. 4.

<sup>12</sup> „Глас на егейците“, бр. 17, декември 1951 г., с. 5.

<sup>13</sup> „Глас на егейците“, бр. 10, юни 1951 г., с. 3.

места, където има „егейци“, за да могат да се направят срещи между бежанците. По-късно СБЕМ организира и две посещения в скопския музей и една екскурзия до Вранска баня за членовете си. Общият брой на участниците в организирани екскурзии е ок. 800 души<sup>14</sup>.

Същият брой на вестника разказва за непрестанния интерес на „егейската“ емиграция в САЩ към бежанците във ФНРЮ. „Глас на егейците“ информира в почти всеки брой за контактите на „егейците“ с преселниците от Южна Македония в САЩ, Канада, Австралия, както и за контактите на югославската държава с различни европейски страни. Блокът на социалистическите държави се заклеява от голям брой статии като враг на „егейците“, който се опитва да погълне техните събратя бежанци. Ясно се очертава бъдещата посока, в която ще се разпростре влиянието на Скопие като културен център на емиграцията от Македония – да работи основно с изселниците в страните зад океана, въпреки че по-късно ще има неколкостотни опити за пробив и сред „егейците“ в страните от Източна Европа. В последните броеве на „Глас на егейците“ през 1953 – 1954 г. се наблюдава постепенно отдалечаване от западните страни и приближаване до страните от Третия свят – все по-често се пише за Индия, испанските комунисти, Хо Ши Мин и т.н., а срещу САЩ се отправят обвинения – в съзвучие с общата югославска външна политика.

На 16 март 1952 г. се провежда пленум на ЦС на Сдружението на бежанците от Егейска Македония. На пленума отново е поднесен подробен доклад от председателя Наум Пейов за дейността на СБЕМ, а след обсъждане на докла-

---

<sup>14</sup> „Глас на егейците“, бр. 20, март 1952 г., с. 3.

да накрая се приема резолюция с бъдещите задачи на Сдружението и се изпраща поздравителна телеграма до министър-председателя на НРМ Лазар Колишевски<sup>15</sup>. На пленума не са казани много нови неща за Сдружението, отчита се вече свършената работа и тази, за която вече е известно, че предстои, потвърждават се задачите, поставени от Учредителното събрание. Новост е критиката към регионалните организации на СБЕМ, които според ЦС не работят активно и не поддържат комуникация с ЦС. Като местна организация, която трябва да послужи за модел на другите, е представена Прилепската и работата на околийския и градския ѝ съвет<sup>16</sup>.

В началото на 50-те години в Скопие има 7000 – 10 000 „егейци“. Бройката нараства непрекъснато заради завръщащите се от Войводина: в района на Велес – между 2300 и 3000; Битолско – между 1580 и 2000; Прилепско – ок. 1500; Светиниколско – 1300; района на гр. Щип – 1490; Кочани – 1000; „егейци“ все по-често биват премествани в Положкия район – основно в градовете Тетово и Гостивар и някои близки села, с цел да се увеличи делът на славяноезичното население в този регион; бежанци има и в Куманово, Тиквешко, Радовиш. Общо в НРМ към средата на 1954 г. „егейците“ са близо 30 000 души. През юни 1951 г. ЦС на СБЕМ изпраща отворено писмо до министъра на външните работи Едвард Кардел с молба за защита на сънародниците си в Егейска Македония от опити на гръцкото правителство да ги прогони в емиграция. Писмото според изпращачите представлява 30 000 „егейци“ в Югославия<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> „Глас на егејците“, бр. 20, март 1952 г., с. 1 – 3.

<sup>16</sup> „Глас на егејците“, бр. 20, март 1952 г., с. 1.

<sup>17</sup> „Глас на егејците“, бр. 11, юни 1951 г., с. 1.

До края на 1952 г. в НРМ започва строителството на жилища на близо 600 семейства, като половината се строят в Скопие<sup>18</sup>. СБЕМ формира „режиски одбор“ – комисия, която да разходва средствата, които се отпускат на различни строителни предприятия за строеж на жилища, чрез държавен заем от 800 милиона динара. Бежанците успяват да се сдобият с жилище – най-вече по програмата за кредитиране с 80% безвъзмездна държавна помощ (чрез „режиския одбор“) и персонален 20% държавен кредит, изплащан безлихвено за 30 години<sup>19</sup>. Един апартамент, построен по проекта в началото на 50-те години, излиза между 1 000 000 и 1 650 000 динара<sup>20</sup>. Със съдействие на СБЕМ много бежанци получават социални помощ и работа<sup>21</sup>. Доходите на „егейците“ непрекъснато растат. Пристигайки в градовете, те поемат най-трудната, но по-високоплатена работа. Този осигурителен доход след години води и до високи пенсии, освен пенсиите, отпускани на „егейците“ като ветерани от войните (включително Гражданската война в Гърция). Промяната в отношението на югославската държава към тях е драстична, спрямо това от втората половина на 40-те години. Всичко това става за сметка на частично приемане на югославско гражданство (от 3000 – 4000 паспорта, издадени до началото на 1952 г., през юни с.г. вече са 6050)<sup>22</sup>. Освен пари за жилища „егейците“ получават и дърва за огрев, хранителни помощи, стипендии за образование, пенсии като ветерани от

<sup>18</sup> „Глас на егејците“, бр. 23, юни 1952 г., с. 1 - 6.

<sup>19</sup> „Глас на егејците“, бр. 41, септември 1951 г., с. 1.

<sup>20</sup> „Глас на егејците“, бр. 45, април 1954 г., с. 6.

<sup>21</sup> „Глас на егејците“, бр. 5, януари 1951 г., с. 2.

<sup>22</sup> „Глас на егејците“, бр. 23, юни 1952 г., с. 2.

войните и др. От 1945 г. до средата на 1952 г. – според министър-председателя на НРМ Лазар Колишевски – югославското правителство е похарчило за бежанците 1 милиард динара<sup>23</sup>. Друг важен елемент от югославското отношение е, че поради емиграция в други страни и реемиграция в Гърция на повечето от етническите гърци, власи и албанци в НРМ остават предимно славяноезични „егейци“.

„Глас на егейците“ следи жилищния въпрос на бежанците от Егейска Македония. В почти всеки брой на вестника има информация за развитието на най-важния въпрос за „егейците“ – жилищния. С участие на СБЕМ се формират комисии по места, които търсят по-добри временни жилища за нуждаещите се бежанци<sup>24</sup>. В различни градове на НРМ се появяват малки жилищни кооперации, наричани „егейски сгради“, също така бежанци получават и апартаменти в други сгради<sup>25</sup>. Такива се строят най-много в различни квартали на Скопие – най-вече в Мичурин, Гьорче Петров, Автокоманда, Аеродром<sup>26</sup>. Жилища за бежанците се строят и във Велес, Радовиш, Тетово, Битоля, Кавадарци, Щип и др<sup>27</sup>. „Режиският одбор“ формира „колаудационна“ комисия, която работи като строително-инвеститорски контрол. Комисията проверява качеството на строежите и налага финансови санкции в случай на установени нарушения, като такива има в Скопие и Куманово<sup>28</sup>. През юни 1953 г. предвид финансови-

<sup>23</sup> Пак там.

<sup>24</sup> „Глас на егейците“, бр. 8, април 1951 г., с. 2.

<sup>25</sup> „Глас на егейците“, бр. 2, октомври 1950 г., с. 2.

<sup>26</sup> „Глас на егейците“, бр. 15, октомври 1951 г., с. 3.

<sup>27</sup> Пак там.

<sup>28</sup> „Глас на егейците“, бр. 45, април 1954 г., с. 6.

те затруднения, свързани с външните изпълнители на строителните работи, „режиският одбор“ поема функциите и на строително предприятие със своя техника и персонал<sup>29</sup>, т.е. бежанците извършват сами довършителните работи по завършените на груб строеж апартаменти, за което получават някакво заплащане от комисията.

„Егейците“ получават достъп до висше образование в НРМ. Властите примамват най-ценните кадри със стипендии и те получават образование в различни направления, най-вече – в хуманитарните. Целта е да се формира интелигенция, която да насочи умовете на обърканите бежанци, които попадат в тежки идейно-политически и идентичностни колебания. Първият завършил студент от Егейска Македония е Тодор Симовски – главният редактор на органа на СБЕМ „Глас на егейците“, който се дипломира като историк от Философския факултет на Скопския университет „Св. св. Кирил и Методий“<sup>30</sup>. В две технически училища в Скопие през 1952 г. учат 35 гимназисти, вземащи по 400 динара месечна стипендия<sup>31</sup>. Историките и студентите работят по поставената от СБЕМ цел да се работи по написване на историята на „народоосвободителната борба“ (НОБ) – т.е. периода от началото на диктатурата на ген. Метаксас през 1935 г. до края на Гражданската война в Гърция през 1949 г. Страниците на „Глас на егейците“ са залети със спомени, дати, статистика и друга информация за този исторически период.

<sup>29</sup> „Глас на егейците“, бр. 36, юли 1953 г., с. 2.

<sup>30</sup> „Глас на егейците“, бр. 12, юли 1951 г., с. 2; „Глас на егейците“, бр. 45, април 1954 г., с. 6

<sup>31</sup> „Глас на егейците“, бр. 6, февруари 1951 г., с. 1.

В бр. 11 на „Глас на егейците“ от юни 1951 г., който е извънреден брой на вестника, се съобщава за разширено пленарно заседание на Сдружението на бежанците от Егейска Македония, проведено на 10 юни 1951 г. в залата на КУД „Егей“. Поместен е дълъг реферат<sup>32</sup>, прочетен на заседанието от председателя на Сдружението Наум Пейов, носещ името „За положението на нашия народ в Егейска Македония. Мерки за бежанците и нашите задачи“. Положението, за което говори Наум Пейов, е състоянието на непрекъснатата етническа подмяна на населението в Южна Македония, провеждана целенасочено от гръцките правителства от 1913 г. нататък. Славяноезичното население на тази област, определящо се като българско до Втората световна война (1939 – 1945), и чието официално гръцко название е „елини славофони“, е подложено на всевъзможни затруднения и репресии в езиково, религиозно, икономическо и културно отношение от гръцките власти, принуждавано е да емигрира и е включвано в изселнически спогодби. На негово място са заселени голям брой представители на различни етнически групи, които са лоялно настроени спрямо гръцката държава и се смятат за част от гръцката нация.

След като отчита моментното състояние на славяноезичните жители в Южна Македония като демографска катастрофа, Пейов извежда активни мерки за интеграция на бежанците в Югославия и съставя план в седем точки. Мерките включват увеличаване на финансовата помощ от страна на държавата за усядане на бежанците и включването им в икономическия и обществения живот на страната, като привежда много цифри, които подлежат на изпълнение. Планът

---

<sup>32</sup> „Глас на егейците“, бр. 11, юни 1951 г., с. 1-4.



със седемте точки повелява приемането от страна на „егейците“ ФНРЮ, и по-специално – НРМ, за свободно отечество, както и скоростно изпълнение на плана за решаване на жилищните им нужди, посредством заема от 800 милиона динара, отпуснат от държавата. Трета и четвърта точка гласят, че понеже единствено в Югославия „егейците“ са в свободно отечество, то те трябва да изградят връзки с емиграцията както в западните, така и в източните държави. Петата точка от плана предвижда да се състави история на „егейците“, обхващаща периода 1939 – 1949 г., т.е. героичната епоха и преместването на ядрото в Югославия. Шеста точка отново повтаря, че „трябва да се живее с реалността на Югославия“, а седма точка определя ролята на вестника като много важна, защото се чете както в Югославия, така и от бежанците в чужбина.

В същия брой на „Глас на егейците“<sup>33</sup> е поместен по-кратък реферат на Мичо Търповски, озаглавен „За дейността на нашето Сдружение“, който повтаря вече казаното от Наум Пейов. В отделна колонка се съобщава и за формиране на републикански съвет, който ще разпределя парите за строеж на „егейски“ жилища. Михаил Керемидчиев е разяснил на заседанието, че най-важното условие за усвояването на жилищния кредит е „приемането на македонско, респективно югославско гражданство“, както се изисквало до този момент, и за „напредването на нашия кадър по разни държавни функции“. Речта на Христо Андоновски пред събраниято отчита, че единствено в НРМ „егейските“ деца могат да учат на майчин език, т.е. на официалния език, формулиран в Скопие през 1945 г., и „само в НРМ се изгражда истин-

<sup>33</sup> „Глас на егейците“, бр. 11, юни 1951 г., с. 4.

ска македонска народна интелигенция, която заедно с македонския народ изгражда македонска национална култура“. Накрая на заседанието се изпраща поздравителна телеграма до външния министър на ФНРЮ Едвард Кардел и изселниците в САЩ, Канада и Австралия.

„Егейците“ не могат да свикнат с новата държава, в която живеят. Те предпочитат да се обръщат по най-различни дребни проблеми към „своите“, към Сдружението, вместо към „народната власт“ – т.е. държавните институции и македонската комунистическа партия (МКП/СКМ). Югославските власти влизат в конфликт със Сдружението, защото то желае да бъде посредник между властта и „егееца“. Стига се дотам, че в статия, подписана от главния редактор Тодор Симовски, „Глас на егейците“ призовава бежанците да се обръщат към „надлежните органи на властта“ относно своите питания, предвид проблемите, създадени на СБЕМ с властите<sup>34</sup>.

На 28 февруари 1953 г. Югославия, Гърция и Турция сключват договор за приятелство и сътрудничество. Договорът предизвиква силна тревога сред „егейците“, които подозират, че е възможно да останат без защита пред гръцките власти. СБЕМ се опитва да успокои напрежението, като провежда специални събрания, за да се подкрепи югославската външна политика<sup>35</sup>. Въпреки това дейността на СБЕМ става неудобна за властите в Белград във връзка с новите геополитически процеси, които се развиват в Югоизточна Европа. Конфликтът между СБЕМ и Скопие/Белград е най-вече заради непримиримата позиция на Сдружението относно имо-

<sup>34</sup> „Глас на егейците“, бр. 17, декември 1951 г., с. 6.

<sup>35</sup> „Глас на егейците“, бр. 33, април 1953 г., с. 6.

тите на бежанците в Егейска Македония. В края на лятото на 1953 г. се подготвя нов законопроект в парламента в Атина, според който се одържавяват имотите на всички бежанци от Гражданската война и престояли повече от 3 години в чужбина (минали са повече от 3 години от окончателния разгром на ДАГ, което автоматично означава, че се взимат имотите на всички бивши партизани), без значение дали са ги продали след това, или са ги оставили в наследство. Законът се отнася за повторно заселване на пограничните области и по-важен елемент е не толкова отнемането на имуществото от партизаните, а това, че се прогонват семействата им или дори купувачите на имотите им, а се заселват колонисти, определени от администрацията, и които нямат право да напускат имота за повече от 6 месеца<sup>36</sup>. Законът важи само за областта на Северна Гърция, т.е. Егейска Македония, Западна Тракия и Южен Епир, което означава подмяна на етническият състав на населението, защото именно в тези области са концентрирани етническите малцинства в Гърция. СБЕМ моментално обвинява Гърция в етническо прочистване и организира протестни митинги в Скопие, Битоля и др<sup>37</sup>. През 1952 г. гръцкото правителство разглежда мерки за конфискация на имуществото на бежанците от Гражданската война. СБЕМ реагира остро против действията на гръцката държава. Проведени са пленарни събрания в Скопие и градовете, където дружеството има филиали. Събранията приемат протестни декларации, които са изпратени до ЦС на Сдружението, който на свой ред да изпрати общо протестно писмо против гръцките действия. СБЕМ се опитва да обедини новия

<sup>36</sup> „Глас на егејците“, бр. 38, септември 1953 г., с. 1 – 3.

<sup>37</sup> Пак там.

проблем за „егейците“ с този на турското малцинство в Западна Тракия<sup>38</sup>. Проведени са пленарни събрания в Скопие и градовете, където дружеството има филиали<sup>39</sup>. Събранията приемат протестни декларации, които са изпратени до ЦС на Сдружението, който на свой ред да изпрати общо протестно писмо против гръцките действия.

Веднага след августовския шок, свързан с новия гръцки закон, органът на СБЕМ „Глас на егейците“ започва да издава информационни поредици като: „Съществува или не Македонски въпрос за Гърция, за Егейска Македония?“ от Христо Андоновски<sup>40</sup>, „Защо побягнахме без паспорт...“ от Наум Пейов<sup>41</sup> и др. Пишат множество статии за тежкото икономическо положение в Гърция, за насилие и терор на гръцките власти над цивилно население, а през май 1954 г. „Глас на егейците“ съобщава и за подготвяна конфискация на земеделската собственост на бежанците<sup>42</sup>. Тази реторика вече влиза в конфликт с Белград и органът на Сдружението е спрян след 46-и брой. Брой 47 от юни 1954 г. така и не излиза от тираж. Сдружението на бежанците от Егейска Македония е разтурено от властите, включително и културните институти към Сдружението са прехвърлени към други организации. На 9 август 1954 г. в словенския курорт Блед Югославия, Гърция и Турция подписват Договор за съюз, политическо сътрудничество и взаимопомощ или окончателно е завършен т.н. Втори балкански пакт.

<sup>38</sup> „Глас на егейците“, бр. 39, октомври 1953 г., с. 3; „Глас на егейците“, бр. 43, февруари 1954 г., с. 3; „Глас на егейците“, бр. 46, май 1954 г., с. 3.

<sup>39</sup> „Глас на егейците“, бр. 42, януари 1954 г., с. 2.

<sup>40</sup> „Глас на егейците“, бр. 39 – 44, октомври 1953 – март 1954 г.

<sup>41</sup> „Глас на егейците“, бр. 43 – 44, февруари – март 1954 г.

<sup>42</sup> „Глас на егейците“, бр. 46, май 1954 г., с. 1.

Въпреки че дейността на СБЕМ е прекратена, бежанците от Егейска Македония остават във ФНРЮ, продължават и програмите за строителство на жилища, за социални помощи, за стипендии за образование и т.н. „Егейците“ са лишени от представителство като особена група в Югославия и са инкорпорирани в македонските федеративни институции. Под влияние на новоизградената и добре финансирана „егейска“ интелигенция бежанците са принудени да застанат на промакедонистични позиции. Още в началото на 50-те години „егейската“ интелигенция е заложено да се превърне в авангард на македонизма и водеща във външните отношения на НРМ, което става реалност в по-късен период. Това положение на „егейците“ предизвиква сериозна неприязън към тях от страна на местното население във Вардарска Македония и днес те все още са една „специална“ група население в съвременната независима република.

### **Библиография:**

**Ангелов, В. 2018.** За съдбата на прогонените от България във Вардарска Македония българи (1945 – 1956) – Документален сборник. София

[Angelov, V. Za sadbata na progonenite ot Balgariya vav Vardarska Makedoniya balgari (1945-1956) – Dokumentaleni sbornik. Sofiya, 2018.]

**Даскалов, Г. 2007.** Между реваншизма на Атина, македонизма на Белград и нихилизма на София. София: Македонски научен институт.

[Daskalov, G. Mezhdju revanshizma na Atina, makedonizma na Belgrad i nihilizma na Sofiya. Sofiya, 2007, Makedonski nauchen institut.]

**Даскалов, Г. 1999.** Участта на българите в Егейска Македония 1936 – 1946 (политическа и военна история). София [Daskalov, G. Uchastta na balgarite v Egeyska Makedoniya 1936 – 1946 (politicheska i voenna istoriya). Sofiya, 1999.]

**Кочов, Ст. 2019.** Битката на македонските генерации под Грција низ туѓите идеологии. Скопје: „Матица македонска“. [Kočov, St. Bitkata na makedonskite generacii pod Grcija niz tuѓite ideologii. Skopje, 2019, „Matica makedonska”.]

„Глас на егејците“, бр. 1 – 46, септември 1950 – март 1954 г. [„Glas na egejcite”, br. 1-46, septemvri 1950 – mart 1954 g.]

#### **Архивни единици:**

ДАРСМ [State Archives of Republic of North Macedonia]:  
996.5.35/69

ДАРСМ [State Archives of Republic of North Macedonia]:  
996.5.36/70

ДАРСМ [State Archives of Republic of North Macedonia]:  
996.6.29/79-82

#### **Милан Мераков**

докторант в катедра „История на Византия и балканските народи“, СУ „Св. Климент Охридски“;  
milan.merakov@abv.bg



**Дейност на македонските братства в град София  
(краят на XIX – началото на XX век)**

СТАМЕН КЪНЕВ

**Macedonian Fraternity Activities in Sofia  
(end of XIX – beginning of XX century)**

Stamen Kanev

***Abstract:** The period after the Liberation of Bulgaria (1878) and up to the end of the 1920s is filled with events leading to significant refugee waves of Bulgarians to the country. This situation creates difficulties for the official authorities. They are obliged to find a quick solution to the refugees' problems in regard to accommodation, provision of arable land, education etc. Some of the refugees decided to settle in Sofia. This text is aimed at finding the role of some Macedonian fraternity activities in Sofia in the life of migrants from Macedonia. In this publication I use part of the results of ethnological research that was held this year in several districts in Sofia. Also I attach excerpts of some archives from Central State Archives in Sofia.*

***Keywords:** Macedonia, Sofia, wars on the Balkans, fraternity, preservation of culture heritage*



*Братство, мн. –а, ср. 3. Група от хора с общи идеи, професия или с едно и също месторождение, образували съюз с някаква цел, сдружение<sup>1</sup>.*

През XIX в. се водят няколко руско-турски войни. Постепенно Османската империя е изтласкана от Балканския полуостров. Българите отдавна водят организирана борба за своя самостоятелна държава. Стига се до месец март 1878 г., когато е подписан предварителният Санстефански договор. Основава се автономно трибутарно Княжество България. Берлинският договор (13 юли 1878 г.), който е заключителен документ на Берлинския конгрес, разпокъсва териториите с българско население, като голяма част от него остава извън пределите на новосъздадената държава. Това предопределя политиката ѝ за няколко десетилетия напред. Започва епохата на Третата българска държава.

През 1879 г. на Учредителното събрание в Търново, след бурни дебати в първите дни на месец април, град София е избран за столица на Княжеството. Предложението е на видния български учен и държавник проф. Марин Дринов<sup>2</sup>. Доводите му са неоспорими: градът се намира в центъра на земите, които са населени с българи, лежи на най-важния път на Балканския полуостров, свързващ Европа с Азия, а

<sup>1</sup> Онлайн речник на българския език, Институт за български език: <https://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg>

<sup>2</sup> Проф. Марин Дринов (1938 – 1906) получава висшето си образование в Историко-филологическия факултет на Московския университет. Дринов е един от основоположниците на българската историография, член-съосновател и първи председател на Българското книжовно дружество (1869), днес – Българска академия на науките

Софийското поле дава възможност да се изгради достойна столица. В началото има колебания дали това е правилният избор. Кривите тесни улици, погълнати от прах и кал, хаотично построените и неугледни сгради подчертават ориенталския вид на града. Има и предложение да бъде изградено чисто ново селище в съседство, където да живеят по-заможните и управляващата класа. Идеята бързо е забравена и се пристъпва към създаване на първите градоустройствени и благоустройствени планове на София.

Периодът от Освобождението до края на 20-те години на ХХ в. е изпълнен със събития, които водят до големи бежански вълни на българи към България, които се заселват в различни краища на страната. Това създава редица трудности на властите. Трябва да се намери бързо решение на проблеми, свързани с тяхното настаняване, оземляване, препитание, образование и т.н. Някои решават да се установят в София, който е икономически, просветен и културен център и предоставя много възможности за развитие.

В експертните доклади и в медиите от онова време се говори за бежанска криза. За преодоляването ѝ са нужни много години, средства и целенасочени действия от всички. Хората осъзнават това. Създават се различни организации както в столицата, така и в други градове на страната, които помагат на изпадналите в беда преселници. Тук правя опит да разкрия значението на дейността на македонските братства в София за бежанците от Вардарска и Беломорска Македония и техните наследници. Използвам част от резултатите от проведеното в началото на годината теренно етнографско изследване в няколко квартала в столицата. Също така при-

лагам архивни материали от Централния държавен архив в София.

### **Исторически и демографски контекст**

Според данни за демографската характеристика на българите и земите, които населяват непосредствено преди Руско-турската освободителна война, те наброяват 5 120 000 души<sup>3</sup>. В изследването „Население на София: етнография и статистика“ от 1928 г. проф. Иширков цитира османски документи от времето преди Освобождението, според които в града е имало 3105 къщи, от които: 1396 турски и 1737 християнски и еврейски. Авторът продължава, че през декември 1880 г., когато се провежда първото официално преброяване, в София живеят общо 20 501 души (Иширков 1928: 65).

След образуването на Княжество България към страната се отправят множество хора, които търсят закрила и подслон. Според доклад на Българския червен кръст от 1925 г. бежанският поток се реализира в три етапа<sup>4</sup>. В края на XIX в. в Княжеството живеели около 80 – 85 хиляди българи, които дошли от неосвободените земи (Георгиев 1991: 93).

<sup>3</sup> Информацията е взета от таблица от експертния доклад на Българския червен кръст „Бежанският въпрос в България“, стр. 14. Там е посочено, че: „българското племе е разпределено така – в Мизия, Тракия и Македония: 4 396 000; Цариград и околията: 100 000; Румъния: 500 000; Русия – 97 000; Австрия: 27 000 (Доклад 1925: 14). Най-вероятно тези данни са цитирани от проучването на В. Теплов, което е направено в навечерието на войната (Георгиев 1991: 50 – 59).

<sup>4</sup> От Освобождението до 1910 г.; от Балканската война (1912 – 1913) до Първата световна война (1914 – 1918) и от края на войната до 1925 г.

Първият значителен поток от Македония пристига в България след потушаването на Кресненско-Разложкото въстание (1878 – 1879 г.). Прииждането на хора продължава и в годините след това. В спомените си за София журналистът и писател Христо Бръзицов пише, че през 1912 г. градът наброява 111 000 жители и се разполага върху 7 квадратни километра, докато при Освобождението – на по-малко от половин квадратен километър (Бръзицов, 1970, 33.). Според преброяването от 1920 г. в столицата вече живеят 126 737 българи – 82, 28 % от всички граждани<sup>5</sup>. От тях родените в Македония са 18 816 – 12, 22 % (Иширков 1928: 65 – 66.). За периода от 1878 г. до края на 20-те години на ХХ в. общият брой на бежанците, които са потърсили убежище и закрила в България, не е ясен. Според различни автори той варира от 650 000 до 800 000 души<sup>6</sup>.

Демографските процеси през първата половина на ХХ в. в България могат да се характеризират със сложност и динамика. Населението се увеличава както поради естествения прираст, така и заради наличието на бежански вълни (Георгиев 1999: 56 – 59), които продължават няколко десетилетия

<sup>5</sup> Статистиката сочи още: евреи (17 007), роми (2664), руснаци (1700), немци (1500). Има също арменци, чехи, гърци, французи, албанци, италианци, сърби. В това преброяване са включени и преселниците от Добруджа (1174) и Тракия (1001) (Иширков 1928: 66).

<sup>6</sup> В таблицата от доклада на БЧК за бежанците, тези от Тракия и Македония са посочени заедно. Според данните те общо наброяват 650 000 и за трите периода (Доклад БЧК 1925: 15). Ст. Райчевски твърди, че изготвените справки не включват малките деца, а и мнозина бежанци отсядат при свои близки от предишни изселвания и така остават нерегистрирани. Авторът смята, че към края на 20-те години на ХХ в. в България живеят около 800 000 бежанци от Македония (Райчевски 2015: 10 – 11).

с върхови моменти при различни исторически събития, свързани най-вече с въстания и войни. Затихва в края на 20-те години на XX век и съвпада с настъпването на тежка световна икономическа криза, която разтърсва из основи и Балканиите (Гребенаров 2006: 7). Бежанското движение от Македония непосредствено след 1878 г. се отличава с това, че обхваща преди всичко местната интелигенция, както и търговско-занаятчийските слоеве, т.е. най-активните и водещи социални среди (Георгиев 1991: 93).

Всъщност в основата на бурното развитие на миграционните процеси са поредица от събития. След Междусъюзническата война, която довежда до първата национална катастрофа, бежанците от Македония са 250 000, а след Ньойския договор, втората национална катастрофа – 300 000 (Райчевски 2015: 10). Заселват се предимно в западните райони на страната (Георгиев 1999: 56). Но точното число на бежанците може би никога няма да узнаем. От една страна, водените статистики от държавните или обществени органи се отнасят предимно за бежанци, оставили имуществото си и поради тази причина трябва да се настанят и да им се осигури поминък. От друга страна, в преброяването на населението от края на 1920 г. не присъства категорията „бежанец“ (Димитров 1985: 30). До голяма степен тези хора са разчитали на помощ от свои близки и познати. В българското общество се появяват земляческите дружества или македонските братства.

## Спомени и разкази за преселенията и дейността на братствата<sup>7</sup>

В годините след Освобождението в Княжество България започват да възникват организации, които имат предимно социални функции. Те се създават и развиват от различни хора. Ще се спра на тези, които са учредени и ръководени от бежанци от географската област Македония.

В книгата от 1979 г. „Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ 1877 – 1900“ проф. д.и.н. Георги Георгиев дава следното определение за тези организации и членовете им:

*Чувството им за общност по местораждане и произход се засилваше особено в началните етапи от пребиваването им в новото местожителство, когато все още не бе се реализирало сливането на отделните микросфери в една цялостна социална сфера, а всяка една продължаваше да бъде много тясно свързана с битовите, историческите или политическите специфики на региона, от който беше дошла. На*

<sup>7</sup> Благодаря на Йоан Дянков, Ирина Милкова и Биляна Годорова, които са студенти в катедра „Етнология“ към Историческия факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Екипът проведе полуструктурирани интервюта с наследници на бежанци от Македония в София. Във връзка с изследването успяхме да съберем официални архивни материали и известно количество стари семейни снимки. Направихме и снимки на съвременното състояние на столичните квартали, които са били населени с бежанци. Част от събраните истории и разкази на събеседниците прилагам тук и цитирам дословно, като „личен архив“, тъй като предстои материалите да бъдат официално заведени. В бележките под линия посочвам пола, годината и мястото на раждане, както и откъде произхожда родът.

*по-късен етап се изграждат стройни организационни системи със събрания, изборни ръководства, отчети, понякога и знамена, а и клубове, които най-често бяха някой магазин, ресторант, кафене или кръчма. (Георгиев 1979: 80).*

Друго определение на братствата гласи, че те са:

*...създадени от българи – бежанци от Македония след Кресненско-Разложкото въстание през 1878 г., Илинденско-Преображенското въстание през 1903 г., Междусъюзническите войни, Първата световна война, към които се вливат и бежанците след Втората световна война. Те се създават на чисто земляческа основа с цел взаимно подпомагане и опазване на родовите корени. (Райчевски 2016: 449).*

И двамата автори, които работят с впечатляващ обем архивни материали и исторически данни, са единомдушни, че бежанците от Македония в Княжество България основават своите братства скоро след Освобождението. Така още в края на XIX век бежанците се самоорганизират и оформят своя среда, в която да преодолеят трудностите.

Българските историци отдавна разглеждат въпросите за структурата, вътрешните и външните отношения на бежанските организации в периода от Освобождението до края на Втората световна война (Георгиев 1979; Гоцев 2006; Гребенаров 2006; Райчевски 2016 и др.). В статията отбелязвам спомена за тяхната дейност. Той се пази както във фондовете на Централния държавен архив и неговите регионални клонове, така и в разказите на наследници на бежанци от раз-

личните краища на област Македония. Фокусът ми попада върху София<sup>8</sup>. Тези организации възникват и разгръщат дейност в повечето български градове.

Дружества се появяват още в началото на 80-те години на XIX в. (Куманов 1993: 152). В началото членовете им се събирали по домове, дюкяни и магазини, при някой изтъкнат земляк, който има авторитет и изпълнява свързваща функция. В края на столетието братствата вече имат ясна система от събрания, изборни ръководства, отчети, а понякога притежават общ магазин, ресторант, кафене или кръчма. Например в кафене „Македония“, което се намирало срещу Баня Башъ джамия, се събирали участници в Илинденско-Преображенското въстание, които са избягали от гоненията след потушаването му (Бръзицов 1970: 37). Според архивите в самото начало на XX в. македонските братства в София наброяват 16 с общо над 2650 членове, а през 1933 г. – близо 40 организации, като за цялата страна по официални данни са 200 (Райчевски 2016: 451, 459). Поставят си редица цели и задачи. Благотворителната и културно-просветната дейност постепенно стават първостепенни.

Братствата първи откликват, посрещат и помагат на бежанците от Македония, които пристигат в България след войни, въстания и гонения. След първата национална катастрофа голяма вълна от бежанци нахлува в България. Хората търсят подслон и препитание в десетки градове и села. Държавата изпитва затруднения да се справи със ситуацията. Няколко хиляди от тях се настаняват в София. В продължение на месеци повечето бежанци живеят в училищата. Тази ситуация усложнява началото на учебната година и Общинският съвет търси бързо решение на проблема. Така-

---

<sup>8</sup> Прява уговорката, че изследването не е изчерпателно, а очертава възможностите пред бъдещи по-големи проучвания по темата.



ва е обстановката в цялата страна (Трифонов 1987: 189 – 190). За да илюстрирам положението на бежанците, които търсят убежище след края на Междусъюзническата война, ще цитирам наши събеседници:

*Моят род е от Кукуш. Те са избягали през 913-а г. Какво да Ви кажа, дошли са до София голи и боси... Всичко, вика [бабата, бел. авт.] сложих в едно сандъче, свалих го и го сложих под стълбата. Ще ми тежи ли, вика, да го нося. И като тръгват, тя (бабата, авт. ред.) е тръгнала с една рокля. И какво казва: „Свалям си роклята и оставам по комбинезон, за да я пера, свалям комбинезона. Ето това е било – голи и боси. И пристигат...”<sup>9</sup>*

Предоставя им се известна помощ от страна на властта. В началото са им отпуснати малко парични средства, а по-късно са оземлени, като са им предоставени безвъзмездно парцели в различни краища на страната. За това свидетелства разказът на друг събеседник. Той е наследник на бежанци, които също са се преселили през 1913 г. в София:

*Направо тук, в Захарна фабрика. Това е било точно извън София. Отиват там тогавашната община, организации и [представители на, бел. авт.] държавата и дават право на тези заселници. – Ако можеш да вдигнеш една стая за една нощ и покриеш покрива, ти дават акт за собственост. И те получават. Вдигат една стая, после още една, после още една и то са къщи с тоалетната отвънка. Пър-*

<sup>9</sup> Жена, р. 1949 г. в София. Родът ѝ е от Кукуш, днес – на територията на Гърция (Егейска Македония) (личен архив).

*вата къща е стигала, защото децата са малки. Голям глад, много пъти.*<sup>10</sup>

Местната управа осигурява разрешение и узаконяване на малка паянтова постройка. На по-късен етап – кредитира жилище и закупуване на стоки от първа необходимост и животни<sup>11</sup>. Така населението и размерите на София и други градове се увеличават.

С течение на времето членовете на бежанските братства осъзнават, че трябва да обединят силите си и да достигнат до повече хора. Затова, след множество раздори и междуособици сред братствата, се взима решение и през 1920 г. се създава Съюз на македонските братства в България (СМББ) със седалище – София (Гребенаров 2012: 498 – 500). Според устава съюзът обединява македонските бежанци в страната – без разлика по народност, вяра и политически убеждения – в културно-благотворителни братства. В братствениците е записано, че основните цели са: организиране на бежанците и развиване на културно-просветна и благотворителна дейност. За съюзен патронен братствен празник е определен денят на Свети Дух<sup>12</sup>.

Съпричасността и помощта не стихват. Пример е писмо, с което млад преселник от гр. Прилеп моли председате-

<sup>10</sup> Мъж. р. 1953 г. в София. Родът му е от с. Мачуково (дн. Евзони), обл. Централна Македония, Гърция (личен архив).

<sup>11</sup> В средата на 1914 г. според Централната комисия за бежанците, създадена от правителството година по-рано, „главата на всяко семейство има това, което по-рано е притежавал един стопанин от средна ръка в съответното село“ (Трифонов 1987: 216).

<sup>12</sup> Свети Дух, Духовден е на 51-ия ден след Великден (понеделник). Той поставя началото на Русалската седмица, която е изпълнена с обреди за здраве, плодородие и почитане на мъртвите души.

ля на Прилепското братство за помощ при отпускане на кредит за създаването на дърводелски цех<sup>13</sup>. Явно бежанците от Македония, които вече са намерили сигурен подслон в София и други български градове, търсят начин трайно да се установят в страната. Македонските културно-благотворителни братства изпълняват функциите на хуманитарни организации, които са помагали морално, материално и логистично сънародниците си. Разполагали с човешки и финансов ресурс, за да могат да си позволят такъв род помощ, но и с добро ниво на вътрешна комуникация.

Широката културно-просветна дейност обхваща голяма част от бежанците и техните наследници. Това, както вече стана ясно, заляга в уставите на организациите<sup>14</sup>. През годините се събират средства в специални фондове за изграждането на сгради с различни функции, като например – на официални седалища, читалища и храмове. Така се изгражда църквата „Св. Троица“ в столичния кв. „Гевгелийски“<sup>15</sup>. Наши събеседници от квартала разказаха, че техните баби, дядовци, майки и бащи купуват 54 дка за целта. Строещът е в периода 1926 – 1928 г. Когато я завършват, ѝ дават същото име, каквото е името на църквата им в Гевгели. Така запазват връзката с родното място<sup>16</sup>.

Според уставите на повечето братства част от членските вноски и даренията се използват за организиране на празнични мероприятия. Те са най-различни, като вечеринки, театрални представления, излети сред природата, про-

<sup>13</sup> Вж. Приложение 1.

<sup>14</sup> Вж. Приложение 2.

<sup>15</sup> Кварталът е обособен и изграден след края на Първата световна война от преселници от гр. Гевгели, дн. Северна Македония.

<sup>16</sup> Жители на кв. „Гевгелийски“ (личен архив).

веждане на годишен празник и други. Например във в-к „Вечерна поща“ от 1 юни 1904 г. има съобщение за организирано от Женското македонско дружество в София благотворително градинско увеселение. То се провежда в днешната градска градина пред Народния театър „Иван Вазов“ и е в полза на македонски сираци. Празненството е за всички. На забавлението има „чудесни илюминации – хвърляне на ракети, горящи звезди, осветление с разноцветни бенгалски огньове“ (Василева 2002: 415). Организирането на подобни събития не спира. В края на 1909 г. в седмичника „Дебърски глас“<sup>17</sup> е поместена дописка за вечеринката на Дебърското просветително дружество в София. Прави впечатление, че „повечето от присъстващите дебрани и дебранки бяха в дебърска носия“ (Василева 2002: 433). Показателно в това отношение е и писмото на Настоятелството на Прилепското благотворително братство до министъра на железниците, пристанищата и съобщенията, с което се моли отстъпка за пътуване с Българските държавни железници<sup>18</sup>. Тази активна организационна дейност поддържа чувството за общност и съпричастност към съдбата на бежанците не само сред самите тях, но и сред по-голямата част от местното население.

## Обобщение

Вследствие на клаузите на Берлинския договор голяма част от българите остават извън пределите на Княжество България. Обединението става главна цел. Основен аргумент за избора на София за столица е именно, че се намира в географския център на територии, които са населени с бълга-

<sup>17</sup> Вестникът е културно-просветният орган на българските емигранти от Дебър и Дебърско, дн. Северна Македония. Излиза в периода 1909 – 1911 г. (Куманов 1993: 81).

<sup>18</sup> Вж. Приложение 3.

ри. Въоръжената борба поражда бежански вълни от Добруджа, Тракия, Вардарска и Егейска Македония, които заливат цялата страна. Значителен брой преселници се установява в столицата. Местната управа ги разселва в различни квартали или им отпуска средства за създаването на нови жилищни зони. Това е една от причините София да увеличи населението и територията си.

В периода от Освобождението до края на 20-те години на XX в. много преселници от Вардарска и Егейска Македония се установяват в София. Основават братства. Това са организации от сънародници (земляци), които имат свои устава, управително тяло, печатни органи и добре изразена вътрешна йерархия. Финансират се чрез членски вноски и дарения. Дейността им е активна и засяга голяма част от бежанците и жителите на града.

Македонските братства са изградени върху идеята за взаимопомощ, сътрудничество и опазване на културното и историческо наследство на членовете си. За дълго време се запазват връзките между съграждани и сселяни. През годините успяват да изградят множество читалища, училища и църкви, които са безспорно доказателство за културно-просветната дейност на тези организации.

## Приложения

### Приложение 1:

До Господина  
Председателя на Прилепското  
Благотворително Братство

Заявление  
От Васил Илиев, родом от град  
Прилеп, Македония, живущ на  
Ул. „Овче поле“ № 30. На 25 години

Господине Председателю,

Въз основа на тук приложеното махленско свидетелство, подписано от трима прилепчани, моля нареждането Ви да ми се издаде друго такова, от което да се вижда, че аз съм упражнявал професията си дърводелец в родния си град 9 години, от които 6 години като работник и 3 години на самостоятелна работа и че по настоящем работя във Фабрика „Струг“. За напред искам да упражнявам занаята си самостоятелен и като не разполагам с нужния кредит то моля да ми се отпусне кредит от 30 000 лева / тридесет хиляди лева / от Българската Земеделска Банка.

София

5 юли 1921 г.

С почит: / подпис /

(ЩДА, Ф. 847К, оп. 9, а.е. 3, л. 319)

## Приложение 2:

Част от устава на Прилепското братство в София от 1920 г.

I. Организация и цел

Чл. 1. Емигрантите от Прилеп и околията без разлика на народност, вяра, пол и политически убеждения, се организират в сдружение под името: Прилепско братство, което влиза в състава на организацията на македонските братства в България, представлявани от Изпълнителния Комитет.

Чл. № 2 е записано, че „Целта на братството е:

А. Да поддържа тесни връзки с гр. Прилеп и околията и с всички емигранти, гдето и да се намират те;

Б. Да се грижи за техния напредък в културно-просветно отношение;

В. Да подпомага морално и материално нуждаещите се прилепчани от града и околията, както и техните семейства;

Г. Да събира и съхранява исторически документи по освободителното дело и

Д. Да образува фонд за изграждане и издържане дом и читалище на Прилепската колония и Македонската емиграция въобще в София и Техническо училище в гр. Прилеп.

## II. Средства

Чл. 3. Братството постига целта си:

А. Чрез издаване брошури и бюлетини за осветление членовете си и общественото мнение в странство и България по Македонския въпрос;

Б. Чрез устройване научни беседи и публични събрания за популяризиране на целта си;

В. Чрез събиране членски вноски, волни пожертвувания и устройване вечеринки, представления, семейни забавления и др.

### VIII. Празника на братството

Чл. 36. Годишният празник на Братството е 28/8 септември – празника Рождество на Пресвета Богородица.

Чл. 38. Настоящият устав е първо изменение, а устава на Прилепската Спомагателна Дружба в гр. София от 1905 г.

(ЦДА, Ф. 264 К, оп. 5, а.е. 701, л. 2-9.)

### **Приложение 3:**

ПРИЛЕПСКА  
СПОМАГАТЕЛНА ДРУЖБА

№ 382

14 юли 1920 год

Гр. София

До Господина  
Министъра на Железниците, Пристанищата и съобщенията

ТУК

Господин Министре,



Настоятелството на Прилепското Благотворително Братство – Тук, урежда за членовете си и за тия от Младежкия Македонски Сговор излет до с. Владая в неделя 19 т.м.

По тоя случай, същото, най-почтено Ви моли да разрешите щото участващите да пътуват в специални вагони по Б. Д. Ж. с намаление 75 %.

Броя на участващите не се съобщи допълнително.

Прилага се един устав на братството.

ПРЕДСЕДАТЕЛ: /подпис/

ДЕЛОВИТЕЛ: /подпис/

(ЦДА, Ф. 847К, оп. 9, а.е. 3, л. 258-259)

### **Библиография:**

**Бръзицов, Х. 1970.** Някога в София. София: Издателство „Български писател“. [Brazicov, H. 1970. Niyakoga v Sofia. Sofia. Izdatelstvo “Balgarski pisatel”.]

**Василева, М. 2002.** Извори за българската етнография. Т. 4. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“ [Vasileva, M. 2002. Izvori za balgarskata etnographiya. T. 4. Sofia. Akademichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”.]

**Георгиев, Г. 1979.** Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ (1877 – 1900). София: Издателство на БАН

[Georgiev, G. 1979. Osvobozhdenieto i etnokulturnoto razvitie na balgarskiya narod (1877-1900). Sofia. Izdatelstvo na BAN.]

**Георгиев, Г. 1991.** Демографски процеси и изменения. – В: История на България. Т. 7. София: Издателство на БАН. 89 – 98.

[Georgiev, G. 1991. Demografski procesi i izmeneniya. – V: Istoriya na Bulgaria. T. 7. Sofia. Izdatelstvo na BAN. 89 – 98.]

**Георгиев, Г. 1999.** Демографско развитие. – В: История на България. Т. 8. София: Издателство „Гал-ико“. 50 – 59

[Georgiev, G. 1999. Demografsko razvitie. – V: Istoriya na Bulgaria. T. 8. Sofia. Izdatelstvo “Gal-iko”. 50 – 59.]

**Гребенаров, А. 2006.** Легални и тайни организации на македонските бежанци в България (1918 – 1947). София: Македонски научен институт

[Grebenarov, A. 2006. Legalni I tayni organizacii na makedonskite bezhanci v Bulgaria (1918 – 1947). Sofia. Makedonski nauchen institut.]

**Гребенаров, А. 2012.** Бежанците от Вардарска и Егейска Македония. – В: История на България. Т. 9. Издателство „Тангра ТанНакРа“. 496 – 505

[Grebenarov, A. 2012. Bezhancite ot Vardarska i Egeyska Makedonia. – V: Istoriya na Bulgaria. T. 9. Izdatelstvo “Tangra TanNakRa”. 496 – 505.]

**Димитров, Г. 1985.** Настаняване и оземляване на българските бежанци – 1919 – 1939. Благоевград: Издателство ВПИ

[Dimitrov, G. 1985. Nastanyavane i ozemlyavane na balgarskite bezhanci – 1919 – 1939. Blagoevgrad. Izdatelstvo: VPI.]

Доклад на Български Червен Кръст „Бежанският въпрос в България“. София: 1925.

[Doklad na Balgarskiya Cherven Krast “Bezhanskiyat vapros v Bulgaria”. Sofia. 1925.]

**Иширков, А. 1928.** Население на София: етнография и статистика. София: Печатница „Книпеграф“

[Ishirkov, A. 1928. Naselenie na Sofia: etnografia i statistika. Sofia. Pechatnica “Knipegraf”.]

**Куманов, М. 1993.** Македония: кратък исторически справочник. София: Издателска къща „Тинапрес“

[Kumanov, M. 1993. Makedoniya: kratak istoricheski spravochnik. Sofia. Izdatelska kashta “Tinapres”.]

**Мантраниев, Йо. 2015.** Бежанският и преселническият въпрос в България по време и след Втората световна война. Благоевград: Издателство на Македонския научен институт [Mantraliiev, Yo. 2015. Brzhanskiyat i preselnicheski vapros v Bulgaria po vreme i sled Vltorata svetovna voyna. Blagoevgrad. Izdatelstvo na Makedonskiya nauchen institute.]

**Райчевски, Ст. 2016.** Бежанците от Македония и техните братства в България. София: Издателство „Захарий Стоянов“.

[Raychevski, St. 2016. Bezhancite ot Makedonia I tehните bratstva v Bulgaria. Sofia. Izdatelstvo: “Zaharii Stoyanov”.]

**Трифонов, Ст. 1987.** Бежанският въпрос в България (1913 – 1915). – В: Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Исторически факултет. София: Издателство на БАН. 188 – 235

[Trifonov, St. 1987. Bezhanskiyat vapros I Bulgaria (1913 – 1915). – V: Godishnik na Sofiiskiya universitet “Sv. Kliment Ohridski”. Istoriqeski fakultet. Sofia. Izdatelstvo na BAN.]

## **Архивни единици:**

ЦДА [Central State Archives] Ф. 847К, оп. 9, а.е. 3, л. 319

ЦДА [Central State Archives] Ф. 264 К, оп. 5, а.е. 701, л. 2–9

ЦДА [Central State Archives] Ф. 847К, оп. 9, а.е. 3, л. 258–259

## **Стамен Кънев**

докторант в Института за етнология и фолклористика с етнографски музей при БАН

Член на Академично етнологско сдружение – СУ

*stamen.kanev@gmail.com*



СОВРЕМЕН ОСМАНЛИСКИ ИЗГЛЕД НА СКОПЈЕ  
Виктор Трајановски

Contemporary Ottoman appearance of Skopje  
Viktor Trajanovski

***Abstract:** The proposed paper refers to the contemporary Ottoman appearance of the city of Skopje, i.e. this paper will present and affirm the intangible cultural heritage of Skopje that has existed and adorned this city for centuries. The focus is on the religious buildings that were built during this period and exist to this day (mosques, tekkes, türbe – mausoleums). But there will also be paid attention to profane objects (inns, hammams, bezisten, stone bridge, clock tower). Each of these objects will be given brief information, historical data and certain narratives about the object itself.*

***Keywords:** Ottoman heritage, sacral objects, profan objects.*

Османлиската Империја спаѓа меѓу најголемите политички сили кои влијаеле врз историјата на Југоисточна Европа во текот на еден многу долг период. Всушност, од почетокот на XIV век, па сè до почетокот на XX век, османлиската држава била најголемата политичка организација во овој регион (прир. Берктај и Муреску, 2007 : 25).

Кон крајот на XIV век Македонија била вклучена во Османлиската Империја. Османлиите биле присутни во Македонија цели пет века (до 1912 година) при што извршиле големо влијаеле врз културата, религијата и архитектурата.

Преку османлиската профана и сакрална архитектура директно или индиректно, дознаваме множество подато-

ци, за животот на овие простори. Најголемо наследство кое останало од петвековното владеење на Османлиската Империја е османлиската архитектура. Во текот на XV и XVI век се изградени голем број џамии, теќиња, турбиња, имарети, амами, безистени, анови, сараи и други објекти кои пленат со својата убавина и архитектонска форма (Агенција за промоција и поддршка на туризмот на Република Македонија, 2017 : 6).

Поголемиот дел од овие зданија не биле изградени од османлискиот султан, ниту, пак, од државата, туку од индивидуалци како, на пример, воени и државни службеници, теолози, побогати граѓани, успешни трговци и занаетчии (Хармут, 2013 : 2052).

Откако Османлиите го освоиле Скопје во 1392 година, градот постепено се реструктурирал според основните принципи и упатства на османлискиот урбан концепт што произлегува од исламскиот верски закон (шеријат). Во согласност со овие основни принципи, османлиското Скопје имало три главни зони: 1. урбан центар со главната џамија и чаршијата; 2. тврдината во непосредна близина на чаршијата и 3. станбени населби околу урбаниот центар. Станбените населби (махале) ги населувале луѓе од иста етничка припадност. Махалите биле населувани од страна на луѓе со иста етничка припадност и секоја од нив имала мало светилиште за молитва, пекарница и јавна бања (Krstikj, Koura).

Архитектонското наследство на Османлиската Империја која остави импресивни споменици во градот Скопје, повеќето видливи во стариот дел на градот, страдало од земјотресот во 1555 година, големиот пожар од австрискиот генерал Пиколомини во 1689, како и пожарот во Скопје

од 1910 година и разорниот земјотрес во 1963 година. Овие споменици биле реновирани и обновени неколку пати, покрај статусот на споменици на културата, тие имаат нова цел во културниот живот во Македонија (Kundak, 2016 : 94).

### **Сакрални објекти**

За време на османлискиот период религијата претставувала клучен елемент, не само за идентитетот на луѓето, туку и за нивниот секојдневен живот. Одредени настани поврзани со раѓањето, бракот и смртта, со исхраната, со начинот на размислување и делување, биле тесно поврзани со религијата. Ова е причината зошто светите места за практикување на верата биле најважните точки во османлиските градови. Османлиската држава несомнено била исламска држава, во голема мера заснована на светото право на исламот – шеријатот. Меѓутоа, за да функционира оваа огромна, мултиетничка и мултиконфесионална држава неопходно било да се интегрираат и немуслиманите и да се признаат нивните религиозни водачи. Светиот закон на исламот, шеријатот им давал право на христијаните и на Евреите да ги одржуваат своите цркви и синагоги, но не и да градат нови. За секоја поправка била потребна дозвола од османлиската власт, од локланиот судија (кадија) или, пак, од централната администрација во Истанбул. Но, во практиката османлиската држава покажала флексибилност, така што и покрај официјалната забрана, биле изградени нови цркви и синагоги<sup>1</sup>.

Важно било и присуството на дервишките редови, чиј живот се одвивал околу нивните засолништа, т.е. таќиња. Дервишките редови ја претставуваат езотеричната верзија на исламот која исто така станала многу популарна во Македонија и на Балканот.

<sup>1</sup> <http://www.balkantale.com/> последна дата на посета 25.06.2019 г.

## Џамии

Џамиите биле први и најмногубројни објекти од исламската архитектура кои се граделе насекаде со ширењето на осман-лиската власт (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 15). Околу големите ѓамии кои биле лоцирани блиску до главните населби или трговските центри, секогаш имало и други градби кои директно или индиректно биле интегрален дел од ѓамијата, како на пример стандарните објекти: турбиња, медреси, шадрвани, имарети и др.

Во Скопје во минатото биле изградени голем број ѓамии. Евлија Челеби (1967) вели дека „во Скопје има сто дваесет михраби (исламски храмови), големи и мали, месџиди и приватни храмови. Но заедничката молитва во петок (џума) се врши во само четириесет и пет ѓамии“.

Во продолжение на овој труд ќе ги проследиме само најмаркантните/ најрепрезентативните ѓамии кои денес го красат Скопје, пред сè поради големиот број на исламски верски објекти, наспроти малиот простор кој го имаме на располагање во овој труд.

## Султан Муратова ѓамија

Оваа ѓамија се смета за една од најзначајните исламски верски објекти во Скопје. За Султан Муратовата ѓамија се смета дека е најстарата зачувана ѓамија во Скопје, а тоа што ја прави уникатна е фактот што таа е единствена ѓамија основана од султан. Имено за нејзината изградба во 1436-37 година лично се погрижил султанот Мурат II, таткото на султанот Мехмед Освојувачот. Оваа ѓамија е позната и како „Хјункар ѓамија“ што во буквален превод би значело „Царска“ или „Султанска ѓамија“.



Султан Муратовата џамија изгорела во 1537 или 1538 година. Кога султанот Сулејман Величествениот поминувал низ Скопје за Виена, наредил да се обнови. Обновата е почната во 1539 година, а е завршена во 1542 година. Султан Муратовата џамија настрадала во пожарот од 1689 година, по што била реновирана од страна на султанот Ахмед III во 1712. Џамијата е поправена уште неколку пати и тоа во 1912, за време на султанот Мехмед Решад, кога дошол во Скопје и после катастрофалниот земјотрес кој го зафатил Скопје во 1963 година (Kundak 2016 : 95)<sup>2</sup>.

Споменичниот комплекс на Султан Муратовата џамија го сочинуваат (покрај Султан Муратовата џамија) и турбето на Бикиј-хан, турбето (гробница) на Али-паша од Дегестан и Саат-кулата (Агенција за промоција и поддршка на туризмот на Република Македонија, 2017 : 22)<sup>3</sup>.

### **Мустафа – пашина џамија**

Мустафа-пашината џамија несомнено е една од најубавите исламски сакрални градби на Балканот. Доминантната положба како и монументалноста на џамијата овозможуваат таа да се види од сите страни на градот. Џамијата била подигната во 1492 година од страна на скопскиот управител Мустафа-паша, чие име е врежано на плочата над влезната врата. Мустафа-паша бил везир на султаните Бајазит II (1481-1512) и Селим I (1512-1520) и извршувал високи државни функции

<sup>2</sup> Џамија на Султан Мурат: <https://macedonism.org/Македонска-Енциклопедија/џамија-на-султан-мурат/> последна дата на посета – 08.01.2019 г.

<sup>3</sup> Sultan Murat Mosque: <http://haemus.org.mk/sultan-murat-mosque/> последна дата на посета – 08.01.2019 г.

во Отоманската Империја (Агенција за промоција и подршка на туризмот на Република Македонија, 2017 : 10)<sup>4</sup>.

Денес комплексот на Мустафа-пашината џамија го сочинуваат џамијата, турбето на Мустафа-паша каде што во 1519 година бил погребан, саркофагот на една од неговите ќерки Уми, шадрванот, неколку надгробни нишани, како и остатоци од некогашните имарет и медреса.

### **Исхак-бегова (Алаца) џамија**

Исхак-беговата џамија е една од најстарите џамии во Скопје и се наоѓа во непосредна близина на Бит-пазар. Градена е 1438 – 39 година, неполни две години по изградбата на Султан Муратовата џамија. Нејзин ктитор бил Исхак-бег, воен командант на Скопје, несомнено, еден од најголемите градители на исламски јавни објекти од профан и сакрален карактер во Скопје. Оваа џамија името Алаца (Шарена) го добила по инкрустираните разнобојни керамички плочки, со кои биле украсени фасадата на џамијата. Овие плочки биле уништени за време на катастрофалниот пожар во 1689 година, кога џамијата претрпува огромни штети. Инаку, Алаца џамија некогаш претставувала вистински архитектонски комплекс кој, покрај џамијата, го сочинувале конаци, имарет, медреса и турбе (Агенција за промоција и подршка на туризмот на Република Македонија, 2017 : 13).

Во рамките на комплексот Исхак-бег ја основал и првата позната библиотека (ќутупхане) во Скопје, која во 1445 година ја завештил на џамијата. Во близина на Алаца џамија се наоѓа турбе кое претставува вистинска архитектон-

<sup>4</sup> Mustafa Pasha Mosque: <http://haemus.org.mk/mustafa-pasha-mosque/>, последна дата на посета – 08.01.2019 г.

ска убавина. Тоа е од типот на затворени турбиња со купола, изградено во XV век (Агенција за промоција и подршка на туризмот на Република Македонија, 2017 : 14).

Покрај гореспоменативе џамии денес Скопје со османлиски колорит го отсликуваат и следниве џамии: Гази Иса-бегова, Мурат-пашина, Јахја-пашина, Кебир Мехмед Челеби, Араста, Тутунсуз, Хаџи Балабан, Дуќанџик, Ќосе Кади, Хаџи Ќазим, Худаверди, Гази Искендер, Хаџи Јонуз, Кап’џи Хамза, Хаџи Хајредин и др.



Слика 1 – џамии: Султан Муратова; Мустафа-пашина; Исхак-бегова (Алаџа)<sup>5</sup>.

## Теќиња

Теќето претставува светилиште, место кадешто дервишите ги извршуваат нивните верски обреди. Со доаѓањето на османлиите, одделни дервишки редови ја рашириле својата дејност и во овие краишта. Речиси не постоело место во кое немало барем едно теќе. Во теќињата се живеело и работело според принципите и доктрината на врховниот поглавар на редот. Многу прецизно биле утврдени правилата, прописите и дервишките обреди. Бројот на припадниците на еден дер-

<sup>5</sup> Фотографијата од Мустафа-пашина џамија направена од Виктор Трајановски во 2019 година. Останатите две фотографии превземени од ФБ страната Uskupluler-Shkupjanet-Skopjani.

вишки ред зависел од способноста и ученоста на раковители-те на редот, т.е. на текото.

Во минатото во Скопје постоел голем број теќиња кои им припаѓале на разни дервишки редови. Евлија Челеби (1967) во своите патописни белешки од средината на 17 век пишува дека во Скопје постоеле дваесет теќиња.

Овој број на теќиња главно се задржал и во XIX век. Меѓутоа од 1912 година како и во Втората светска војна бројот на теќињата почнал да се намалува и тоа како последица на дотраеноста, намалувањето на членството со масовното иселување на муслиманското население како и со нивното уривање при спроведување на урбанистичките планови на Скопје (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 127). Денес во Скопје се зачувани само две теќиња во кои еднаш неделно може да се слушне дервишкиот зикр. Тоа се рифаиското теќе познато уште и како Хазнедар-баба и садиското Вефа-баба теќе.

### **Рифаиско теќе (Хазнедар-баба)**

Рифаиското теќе во Скопје познато уште и како Хазнедар-баба, е централно теќе за припадниците на рифаискиот дервишки ред во кое со векови ги извршуваат своите верски обреди. Рифаи текето е основано во 1818 година. Основачот на текето Мехмед-ефенди, син на Исмаил по потекло од Тетовско во Скопје завршува медреса, а потоа работи како финансиски службеник од каде го добива и прекарот „хазнедар“ т.е. благајник. Се запознава со арапинот шејх Сејид Хаџи Хатифи, припадник на рифаискиот ред и станува негов дервиш. Од него ја примил и шејховската диплома или хилафетнаме (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 128).

Со текот на времето рифаи теќето го менува својот изглед, се проширува и се збогатува со дополнителни објекти и простории кои прават една архитектонска целина. Денес со ова теќе раководи шејх Муртезан Муртеза кој на постот т.е. престолот го наследил својот татко шејх Ерол.

### **Садиско теќе (Вефа-баба)**

Ова теќе се наоѓа во Топана, не се знае точно кога било основано, но, се претпоставува дека е старо повеќе од 100 години Припаѓа на дервишкиот ред сади. Првиот шејх и основачот на теќето бил Вефа-баба. Текиската зграда е проширена и обновена. Има доста дервиши. Во турбето кое се наоѓа покрај теќето има неколку гроба и тоа: на шејхот Вефа-баба, на жената на шејхот Мехмед Али и на неговите две деца, потоа на шејхот Руфат (погребан во 1992 година) (Кумбараџи-Боговиќ, 1998 : 131).

Денес во постот на Вефа-баба теќето седи шејх Али Риза кој успешно се грижи како за текискиот објект, уште повеќе за дервишите и верниците кои често го посетуваат ова теќе.



Слика 2 – теќиња: Вефа-баба (садиско); Хазнедар-баба (рифайско).

## Турбиња

Турбето претставува гроб, поточно гробница во која најчесто се погребуваат видни шејхови, значајни за одреден дервишки ред и за текето во кое успешно ја практикувале и пренесувале доктрината на дотичниот тарикат кој го следеле. Покрај за шејховите и за заслужните верници на дервишките редови, турбиња исто така се граделе и во рамки на џамиските комплекси или како засебни објекти на различни локации за одредени заслужни граѓани, ктитори, евлии т.е. светци кои допринеле за ширење на исламот или за општ добробит за населението во одредено населено место.

Во Скопје за време на владеењето на Османлиската Империја се подигнати голем број на турбиња. Еден дел од тие турбиња со мала реставрација и денес се зачувани во првобитната форма, други се делумно оштетени, но сепак сведочат за одреден светец или виден граѓанин во чија чест е подигнато, додека останатите како последица на дотраеноста, спроведувањето на урбанистичките планови на Скопје, пожарите, земјотресите не ја преживеале природната и човечката суровост.

## Турбето на кралската ќерка или Крал К'з'

Турбето Крал К'з' се наоѓаат на источните падини од Гази Баба, во близина на Природно-математичкиот факултет. Турбето било во состав на познатите муслимански гробишта лоцирани на овој рид. На турбето не бил зачуван никаков натпис па тешко било да се изврши неговото датирање и да се каже која е личноста што во него била погребана. Постојат повеќе претпоставки за тоа чиј би можел да биде овој гроб. Според податоците што ги сретнуваме кај Глиша Елезовиќ, во турбето била погребана Катерина Косача, ќерка на последниот босански крал Стефан Томашевиќ. Таа била за-

робена при заземањето на Босна и примила ислам. Катерина живеела во Скопје каде што и умрела. Според тоа, иако наведеното не е докажано, турбето би требало да биде изградено некаде во крајот на XV век или во почетокот на XVI век (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 124).

Катастрофалниот земјотрес од 1963 година не го поштедил ниту овој објект кога целосно било разурнато турбето, а само остатоците расфрлени во близината со децении зборуваат дека тука постоело. Турбето е целосно реконструирано во 2014 година со што повторно го доби првобитниот изглед.

### **Турбе на Ашик Челеби (Гази Баба)**

Турбето на Гази Баба се наоѓа на самиот врв на брдото на истоимената населба, североисточно од градот Скопје. Зад псевдонимот Гази Баба се споменуваат повеќе имиња, сепак, прифатено е мислењето дека станува збор за позната личност од XVI век по име Ашик Челеби кој бил познат и под името Кади Баба, бидејќи бил назначуван и за кадија на Скопје. Турбето на Гази Баба било многу почитувано и посетувано од народот. Постоел и чувар на турбето, турбедар, кој се придржувал за еден посебен ритуал. Секој петок посебно ги осветлувал гробот и турбето на ридот, а сето тоа оставало силен, дури и мистичен впечаток кај жителите на градот. Бидејќи најмногу бил поврзан со градот Скопје, тука и бил погребан. Легендата вели дека самиот си ја донел сопствената глава на турбето. Турбето на Гази Баба имало некоја чудна моќ низ времињата. Местото било култно, но истовремено и окултно (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 125).

## Турбе Алти Ајак

Во северозападниот дел на Скопје се наоѓаат остатоците од турбето Алти ајак. Според податоците што ги изнесува Салих Асим (2005), во врска со собитијата кои се случиле во Скопје во крајот на XVII век, би можело да се претпостави дека турбето настанало некаде во 1690 година. Се наведува дека покрај ова турбе до 1913 година постоеле уште две турбиња и дека во сите нив биле погребани татарски војсководители кои со своите одреди учествувале на страната на Турците во судрувањето со австриската војска во 1689 година при повторното преземање на градот.

Називот Алти ајак турбето го добила по шесте столба кои ја носеле конструкцијата на кубето. Тоа е од типот на отворени турбиња со шестострана основа. До 1963 година овој споменик беше запазен речиси целиот (недостасувало кубето и еден столб). Во земјотресот од 1963 година многу настрадало, така што денес од него се зачувани само два столба и целото е во рунирана положба (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 126).



Слика 3 – турбиња: Крал К’з’, Ашик Челеби (Гази Баба) и Алти Ајак<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Сопствени фотографии направени во Скопје во 2019 година.



## Профани објекти

Османлиската профаната архитектура во Скопје пленела со својата убавина и разновидност. За време на османлиската доба во Скопје биле градени најразлични објекти од профан карактер како што се: анови, амами, безистен, саат кула, медреси, имарети, чешми, други објекти. Голем број на тие објекти не успеале да го преживеат налетот на природната и човечката бруталност. Оние објекти пак, кои денес се зачувани, голем дел од нив со промената функционалност, останале да сведочат за раскшот и архитектонските достигнуае на османлиската доба.

## Амами

Меѓу објектите од профаната архитектура во Скопје посебно место заземаат амамите, како по својата бројност така и по монументалноста. Најголемиот број на скопските амами биле изградени во XV и XVI век. Нив најмногу ги употребувале муслиманите и тоа со двојна намена: за одржување на хигиената и за религиозни капења<sup>7</sup>.

Се граделе единечни и двојни (cifte) амами. Единечните служеле за бањање само на мажите или пак само на жените. Но, во поголеми населени места се граделе и двојни амами кои им служеле истовремено и на двата пола, но во определени термини од денот (Кумбараџи-Богоевиќ. 1998 : 167).

---

<sup>7</sup> Достапно на: <http://www.balkantale.com/> последна дата на посета 25.06.2019 г.

## Чифте амам

Овој амам се наоѓа среде Скопската чаршија. Поточно на потегот меѓу Мурат-пашината џамија и Сули ан. Заедно со овие два објекта ја сочинува единствената постојна „исламска тројка“ на просторот на чаршијата и во Скопје воопшто. Изграден е во средината на XV век од страна на Иса-бег и оставен во наследство за потребите на неговите задружбини во Скопје, медресата и теќето<sup>8</sup>.

Чифте амамот, името го добил од турскиот збор „чифт“ со значење парен двоен, поради двете бањи кои го сочинувале, едната наменета за жени, а другата за мажи. Исто така постоел и балкон, каде се соблекувале поугледните и побогатите луѓе.

Според кажувањата на Смаил Софтиќ (2013), овој амам еден период бил претворен во фабрика за сапун и кожарско претпријатие.

Чифте амамот се претпоставува дека престанал да работи и да служи за својата основна намена во 1916/17 година. Потоа почнал да пропаѓа и неговите простории служеле како магацин. Во 1963 година за време на големиот земјотрес во Скопје, Чифте амамот е значително оштетен. Благодарение на солидната градба и на постојаните интервенции што биле вршени во текот на неговото постоење може да констатираме дека Чифте амамот денес е во целина запазен. Во 2000 година, амамот и е доделен на користење на Уметничката галерија Скопје во функција на мултимедијален изложбен простор<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Достапно на: <http://nationalgallery.mk/za-nas/chifte-amam> последна дата на посета 6.2.2019 г.

<sup>9</sup> Достапно на: <http://nationalgallery.mk/za-nas/chifte-amam>, последна дата на посета 6.2.2019 г.

## Даут-пашиниот амам

Даут-пашиниот амам е еден од најстарите амами во Скопје, од типот на двојни амами и по своите димензии и уметничките вредности што ги поседува, претставува бисер дело на монументалната архитектура кај нас. Изграден е во втората половина на XV век од страна на Даут-паша кој заземал високи положби во Османлиската држава (Кумбараџи-Боговиќ, 1998 : 176).

Точната година на градењето на Даут-пашиниот амам не е позната, не е запазен натписот кој бил поставен на објектот по неговото завршување. Но, сепак, според одредени податоци градбата на амамот била започната во 1446 година по наредба на Даут-Паша. Според една легенда, амамот воопшто не проработел, бидејќи при завршувањето на работите змија ја каснала многу саканата ќерка на Даут Паша. Тој пак сметал дека е тоа Господова казна бидејќи амамот го подигнал на место на ранохристијанската црква која што ја урнал. Објектот подоцна служел како магацин, а со тек на време бил опкружен и со мали дуќанчиња<sup>10</sup>. Денес Даут-пашиниот амам е адаптиран за својата нова функција – Национална галерија на Македонија.

## Безистенот во Скопје

Зборот „безистен“ претставува спој на персискиот збор „безз“ што значи „платно“ и арапскиот збор „стан“ што значи „место за продажба“ и самото име објаснува дека скопскиот Безистен бил наменет ексклузивно за продажба на платно. Скопскиот Безистен е сместен во внатрешноста на чаршија-

<sup>10</sup> Достапно на: <http://nationalgallery.mk/daut-pashin-amam/>, веб-страницата последен пат е посетена на 6.2.2018 г.

та, веднаш над западниот влез од Сули ан. За првобитниот изглед на објектот не постојат веродостојни податоци, иако тој се споменува во записите на повеќе патописци, меѓу кои и на Евлија Челебија. Бил изграден во XV век, во време кога со Скопје управувал Исхак-бег и набргу станал центар на трговијата во градот, околу кој се создавала чаршијата (Kundak, 2016 : 104).

Во текот на времето попримил повеќе функции, кои зависеле од големината и потребите на градот. Неколку пати низ историјата бил разрушуван, по што бил обновен на преминот од XIX во XX век (Агениција за промоција и поддршка на туризмот на Република Македонија, 2017 : 18).

## **Анови**

Ановите се значајни објекти на профаната ориентална архитектура во кои наоѓале сместување и преноќевање во прв ред трговците и кирациите, за себе и за својот карван, а потоа и сите останати патници. Овие објекти се граделе по патишата каде што минувале трговските карвани како и во населените места. Ановите покрај тоа што служеле како места во кои се преноќевало и складираше стоката, едновременно во нив се вршела и трговија. Во урбанизираните населби, најчесто ановите се наоѓале во чаршијата опкружен со дуќани, во близина на џамија и амам. Во ниедно место чаршијата не можела да се замисли без ановите.

Познато е дека Скопје во минатото бил развиен трговски и занаетчисти центар. Во него пристигнувале карвани со трговска стока и патници. Како резултат на тоа уште во првите децении од османлиското владеење се појавила потребата и од изградба на патнички свратилишта анови од-

носно каравансараи. Нивниот број бил доста голем, што се заклучува од податоците кои ги добиваме главно од вакаф-намињата на одделни задужбини како и од оние што ги сретнуваме кај некои патописци. Така, до средината на XVI век успеавме да регисрираме тринеает анови – каравансараи во Скопје (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 148).

### **Сули ан**

Во непосредна близина на Чифте амамот и Мурат-пашината џамија во срцето на чаршијата се наоѓа поранешниот Караван-сарај, Сули ан. Сули ан е изграден во првата половина на XV век. Негов ктитор бил Исхак-беј, војвода и командант на Скопското краиште и во неговото завештание е оставен како дел од имотот на Исхак-беговата (Шарена) џамија. Сули ан служел за сместување и престој на патниците и трговците со нивните каравани. Во заветот на Исхак-бег, алот се споменува под името „Стар ан“. Името „Сули“ го добил по реката Серава која тече крај неговата источна страна. (Ali Nihat Kundak 107)

Во текот на XVI век Сули ан бил пренаменет и на долниот и на горниот кат биле отворени дуќани, главно, во сопственост на Евреи. По земјотресот од 1963 година Сули ан, речиси, целосно бил разрушен, а подоцна повторно е обновен. Од крајот на XIX и почетокот на XX век служел како магацин и живеалиште. Сули ан целосно е обновен во 1972 година и во него, денес се сместени Музејот на Старата чаршија, а од 1982 година и Ликовната академија – Факултет за ликовни уметности (Ali Nihat Kundak 107).

### **Капан ан**

Капан ан е еден од неколкуте стари анови кои се зачувале во градот. Изграден е во средината на XV век од страна на познатиот војсководач и третиот управител на Скопје Иса-бег. Капан ан, впрочем, како и останатите анови односно каравансараи градени во големите трговски центри на Османлиското царство, служел за сместување на трговци и нивните каравани како и за патниците што со нив доаѓале од разни краишта. Димензиите на овој објект, начинот на градењето како и неговата местоположба зборуваат за улогата и значењето што го имал во минатото во трговскиот и економскиот живот на Скопје и Скопската чаршија. Неговата локација и денес е многу погодна. Имено тој се наоѓа во самата чаршија, речиси на нејзиното најприметно место. Капан ан заедно со дуќаните што се подигнати околу него претставува посебен комплекс во Чаршијата слободен од сите четири страни (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 152).

### **Куршумли ан**

Куршимли ан е еден од најубавите и најпознати споменици на културата во Скопје, и претставува монументален објект од исламската профана архитектура. Се наоѓа во чаршијата. Изграден е во средината на 16 век од страна на Муслихуди Абдул Гани, познат како Муезин-оца Ал-Ма'дини (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 156).

Куршумли ан, кој најверојатно бил наречен „ан со оловен покрив“ бидејќи за разлика од другите анови во Скопје, покривот на овој ан бил направен од скапо олово. Оваа масивна двокатна структура е поставена во двор, типично за ваков вид градби. Централниот влез на градби кои личат на

тврдини е еден од најдобро зачуваните на Балканот (Хармут, 2013 : 2067).

Откако престанал да ја врши функцијата за која бил изграден, Куршумли ан се користел за различни цели. Така, во втората половина на 19 век бил претворен во вилаетски затвор. Како склад за оружје служел по Првата светска војна, а потоа во него бил сместен лапидариумот на Музејот на Јужна Србија. Од 1955 година во Куршумли ан е отворен Лапидариумот на Археолошкиот музеј на Македонија. Во летните месеци извонредно акустичниот простор на Куршумли ан служи за разни концерти. (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 160)



Слика 4 профани објекти: Даут-пашин амам; Безистен; Куршумли ан<sup>11</sup>.

## Саат кула

Саат-кулата во Скопје е шестокатна саат-кула, прва на територијата на османлиската држава. Подигната е во периодот помеѓу 1566 и 1573 година, на возвишението на некогашниот Горен град, кај денешен Бит-пазар, на платото покрај Султан Муратовата џамија. Механизмот на саатот бил донесен

<sup>11</sup> Фотографии превземени од: [https://mk.wikipedia.org/wiki/Даут-пашин\\_амам](https://mk.wikipedia.org/wiki/Даут-пашин_амам);

[https://mk.wikipedia.org/wiki/Безистен\\_\(Скопје\)](https://mk.wikipedia.org/wiki/Безистен_(Скопје));

[https://mk.wikipedia.org/wiki/Куршумли\\_ан](https://mk.wikipedia.org/wiki/Куршумли_ан)

од Саат-кулата во Сегет, Унгарија, по неговото заземање од страна на Турците. По нејзиното преуредување во 1904 година, дрвената конструкција била заменета, по што градбата целосно била изградена од тули. Од дното до врвот на кулата, каде што се поставени часовниците, водат 105 скалила (Кумбараџи-Богоевиќ, 1998 : 12-13).



Слика 5: Саат Кула<sup>12</sup>.

### Камениот мост

Камениот мост претставува една од најзначајните знаменитости на градот Скопје. Приближно 220 м долг и широк околу 6 метри, е еден од најзначајните урбани знаменитости на градот. Како што познатиот патеписец Евлија Челеби забележал, бил изграден во втората половина на 15 век, за време на владеењето на султанот Мехмед II Освојувачот (1451-1481), иако постојат одредени индикатори кој велат дека е од поран период, изграден во првата половина на 15 век за време на султан Мурад II (1421-1451)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Фотографија преземена од: [https://mk.wikipedia.org/wiki/Саат-кула\\_\(Скопје\)](https://mk.wikipedia.org/wiki/Саат-кула_(Скопје)).

<sup>13</sup> Stone Bridge: <http://haemus.org.mk/stone-bridge/>, (последна дата на посета 01.08.2019)



Низ вековите мостот претрпел повеќе оштетувања, што наложувало и конкретни зафати за неговото санирање и обнова. Познато е дека мостот настрадал од големиот земјотрес од 1555 година кога биле разурнати или тешко оштетени четири столбови. Во 1817-18 година, за време на владеењето на султанот Махмуд II (1808-1839), била извршена нова интервенција, за која, според податоците, биле платени 28.816 гроша и 2 аспри. Интервенции за одржување на мостот се правени и подоцна. Низ целиот период, сè до 1909 година, мостот имал огради од камени плочи. Во 1895 година, којзнае по кој пат, мостот се нашол под ударот на силно надојдените води на реката Вардар, па во 1896 и 1897 година биле изградени заштитни сидови на кејот, како една од мерките за регулирање на речниот тек во овој дел. Од една денес изгубена камена плоча, која сè до 1963 година се наоѓала на мостот, а чијшто врежан текст е препишан и така останал сочуван, дознаваме дека по наредба на султанот Мехмед V Решат, во 1909 година, било изведено проширување на мостот со помошта на метални конзоли, кои носеле тротоар од двете страни на мостот<sup>14</sup>.



Слика 6. Камен мост<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Достапно на: <http://www.balkantale.com/> последна дата на посета 25.06.2019 г.

<sup>15</sup> Фотографија преземена од: [https://mk.wikipedia.org/wiki/Камен\\_мост\\_\(Скопје\)](https://mk.wikipedia.org/wiki/Камен_мост_(Скопје)).

Денес, сеќавањето за османлискиот период останува зачувано во локацијата и изгледот на објектите кои ја изгубиле својата примарна цел или пак целосно избледеле поради запоставеност и уништување.

Затоа, овој труд посветен на османлиското материјално културно наследство се обидува да го идентификува првобитното значење, да го препознае значењето на објектите во сегашнаа урбана структура и да го зачува сеќавањето за овој историски период. Внимателното разгледување на османлискиот концепт и разбирање на автентичното значење на објектите може да послужи како упатство за поволен развој во зачувувањето на османлиското недвижно културно наследство во Скопје.

### **Библиографија:**

**Агенција за промоција и поддршка на туризмот на Република Македонија. 2017.** Отоманските споменици во Македонија, Скопје: Агенција за промоција и поддршка на туризмот на Република Македонија. (Agencija za promocija i podrshka na turizmot na Republika Makedonija. 2017. Otomanskite spomenici vo Makedonija, Skopje: Agencija za promocija i podrshka na turizmot na Republika Makedonija.

Даут пашин амам: <http://nationalgallery.mk/daut-pashin-amam/>, последна дата на посета 6.2.2019 г. (Daut pashin amam: <http://nationalgallery.mk/daut-pashin-amam/>, posledna data na poseta 6.2.2019.

**Историска читанка 1, 2007.** Османлиската Империја, приредиле: Халил Берктај и Богдан Муреску, уредничка на серијата: Христина Кулури, Уредничка на македонското издание на серијата: Ирена Стефоска, Скопје: Фондација институт

отворено општество Македонија, Скопје и Центар за демократија и помирување во Југоисточна Европа, Солун Скопје. (Istoriska chitanka 1, 2007. Osmanliskata Imperija, priredile: Halil Berktaј i Bogdan Muresku, urednichka na serijata: Hristina Kuluri, Urednichka na makedonskoto izdanie na srierijata: Irena Srefoska, Skopje: Fondacija institute otvoreno opshtestvo Makedonija, Skopje i Centar za demokratija i pomiruvanje vo Jugoistochna Evropa, Solun Skopje).

**Кумбараци-Богоевиќ, Ли. 1998.** Османлиски споменици во Скопје. Скопје: Исламска заедница во РМ – Скопје, Сектор за наука и исламска култура. (Kumbaradzi-Bogoević Li. 1998. Osmanliski spomenici vo Skopje. Skopje: Islamska zaednicavo RM – Skopje, Sektor za nauka i islamska kultura).

**Салих, Ас. 2005.** Историја на Скопје и неговата околина, превод и коментари Д-р Драги Ѓорѓиев, Скопје: Музеј на град Скопје. (Salih, As. 2005. Istorija na Skopje i negovata okolina, prevod i komentari D-r Dragi Gjorgjiev, Skopje: Musej na grad Skopje).

**Хармут, Ма. 2013.** Отоманската архитектура во Македонија: Критички осврт кон најважните споменици од периодот меѓу XV и XIX век, во: Македонија, Милениумски културно историски факти, Скопје: Медиа принт Македонија, Универзитет Евро-Балкан.

(Harmut, Ma. 2013. Otomanskata arhitektura vo Makedonija: Kritichki osvrt kon najvazznite spomenici od periodot megju XV i XIX vek, vo: Makedonija, Mileniumski kulturno istoriski fakti, Skopje: Media print Makedonija, Univerzitet Evro-Balkan).

Чифте амам: <http://nationalgallery.mk/za-nas/chifte-amam>, последна дата на посета 6.2.2019 г. (Chifte amam: <http://nationalgallery.mk/za-nas/chifte-amam>, posledna data na poseta 6.2.2019).

Џамија на Султан Мурат: <https://macedonism.org/Македонска-Енциклопедија/џамија-на-султан-мурат/> последна дата на посета – 08.01.2019 г. (Dzamija na Sultan Murat: <https://macedonism.org/Македонска-Енциклопедија/џамија-на-султан-мурат/> posledna dara na poseta – 08-01.2019).

**Alik Belma, Erdogan Nevnihal. 2016.** Nistoric Environment and Cultural Sensitivity: Ottoman Neighborhood in Macedonia, in: Journal of Civil Engineering and Architecture 10.

Cultural Heritage in South-East Europe: Macedonia, Series – N0 4, UNESCO, 2004.

**Čelebi, Ev. 1967.** *Putopis: odlomci o jugoslovenskim zemljama*, Sarajevo: Svjetlost.

**Hartmuth, Ma.** Ottoman Architecture in the Republic of Macedonia: A Critical Survey of Key Monuments from the Fifteenth Through Nineteenth Centuries, Cente and Periphery? Islamic Architecture in Ottoman Macedonia, 1383-1520, Research Project No. 26406, Working Paper #1

**Hartmuth, Ma.** A Late-fifteenth-century Change in the Rapport of Friday Mosque and Ottoman City, A Case Study of Macedonia, Cente and Periphery? Islamic Architecture in Ottoman Macedonia, 1383-1520, Research Project No. 26406, Working Paper #2

**Hartmuth, Ma.** Building the Ottoman City – A Linear or Cumulative Process? Lessons from Fifteenth-century Skopje, Cente and Periphery? Islamic Architecture in Ottoman Macedonia, 1383-1520, Research Project No. 26406, Working Paper #3

**Krstikj, Al., Koura, Hi.** Identifying the Significance of Historic Place in Skopje's Old Bazaar. (Based on analysis of facility's location and primary road in the Ottoman urban strategy).

**Kundak Ali Nihat. 2016.** The Architectural Development of Skopje (Uskup) and the Decoration of Monuments During the

Ottoman Era, in: Turkey, Looking Behind and Before, Edited by William H.Taylor, AGP Research.

Ottoman heritage (Skopje), <http://haemus.org.mk/ottoman-heritage-skopje/> последна дата на посета – 01.08.2019).

Ottoman heritage (Skopje), <http://haemus.org.mk/ottoman-heritage-skopje/> (последна дата на посета – 01.08.2019).

Softić Smail, Muslimanske starine u Skoplju, <https://www.avlija.me/kulturna-bastina/smail-softic-muslimanske-starine-u-skoplju> – (последна дата на посета – 01.08.2019).

Sultan Murat Mosque: <http://haemus.org.mk/sultan-murat-mosque/> – (последна дата на посета – 08.01.2019.)

**Асс. м-р Виктор Трајановски**

Институт за етнологија и антропологија, ПМФ, УКИМ

Скопје, Р Македонија

*trajanovskiv@yahoo.com*



## Симболички набој на просторот – плоштад „Македонија“

Маја Доновски Лукаревска

### Symbolic charge of the space – square „Macedonia“

Maja Donovski Lukarevska

**Abstract:** *The paper is concerned with the correlation of the monuments, placed on public spaces with individuals and surroundings. The symbolic significance of monuments is analyzed and it's meaning on different levels during the time of social, political and public changes. The paper elaborates the monuments built on the square „Macedonia“ as part from the „Skopje 2014“ project. Square „Macedonia“ is a dominant public space in Skopje and it is considered to be a historic urban void with a great significance for the city. During history, the square has changed its name several times, and today it is being transformed in a basic urban platform for placing monuments on a relatively limited space, which poses a symbolic densification of the space. Today, the main urban symbol of the city has become the monumental monument „Warrior on a horse“, built on the particular square. Its symbolic significance reflects upon individuals who are part of the layered and fragmented city of Skopje, as well as upon its immediate urban surroundings.*

**Keywords:** *Project „Skopje 2014“, monuments, square „Macedonia“, urban symbolism, symbols.*

## Вовед

Дигиталниот речник на македонски јазик, *споменикот* го опишува како „архитектурно или скулптурно дело во спомен на некое лице или настан“. Според Законот за меморијалните споменици и спомен обележјата, се прави дистинкција помеѓу меморијални споменици и спомен-обележја. Имено, меморијални споменици претставуваат поединечни или група објекти и монументални дела од архитектурата, скулптурата, сликарството и применетата уметност со историски и уметнички содржини и вредности што се подигаат за трајно зачувување на споменот на настаните и личностите, а кои се од исклучително значење за Република Македонија. Настаните и личностите што се одбележуваат со меморијален споменик треба да се од исклучително значење за развојот на државноста на Република Македонија и за нејзиниот државно-правен континуитет и да се вградени во историскиот развој на земјата. Според овој Закон, спомен-обележја се бисти, скулптури, плочи, чешми, фонтани и други уметнички и архитектонски дела и творби што со своите содржини и ознаки одбележуваат настани и личности или од народната традиција, кои се од локално значење.

„Рејџ (2013), кажува дека споменикот е уметничко дело или скулптура кој е подигнат во спомен на некој или нешто. Таа укажува на новите теории од американскиот теоретичар Mitchell, за спомениците и јавните скулптури кои се поставени на простор кој им припаѓа на сите, кој утврдува дефиниција за споменикот како уметничко дело кое е иницирано од некаква јавна инстанца или јавна организација, поставено во јавен простор и платен од јавен фонд на средства“.



Спомениците на јавните простори се важни интегративни симболи кои специфично ја обликуваат содржината, карактерот и сликата на секое општество. Често несвесни за нивната присутност, проаѓајќи секојдневно покрај нив, ги читаеме нивните знакови и ги усвојуваме нивните пораки кои влијаат на формирање на нашите идентитети и нашиот однос кон поблиското опкружување. Спомениците, за разлика од уметничките дела имаат улога да репрезентираат нешто или некој што го засега целото општество, што е дел од целокупната колективна меморија. „Manojlović (2013), тврди дека улогата на спомениците е медијаторска, односно треба во двата правци да обезбеди комуникација помеѓу поединецот и државата. Потребата на поединецот да го спознае своето место во општеството, да конституира нова идентификација која постепено ја усвојува и да го доживее чувството на припадност кон одреден колектив, се дел од улогите кои ги имаат спомениците во однос на поединците“.

### **Симболичко значење на спомениците – урбан симболизам**

Спомениците се општествени симболи, а нивната симболичка димензија тесно е врзана со општествената меморија и политиката на идентитет (Ристески, 2016).

Покрај значењето на ликовите и настаните кои ги репрезентираат спомениците, од огромно значење за нивната монументалност е нивната поставеност во однос на просторниот контекст, сооднос со опкружувањето, позиционирање во однос на главните комуникациски оски на урбаниот простор, во однос на туристичките рути и композициското вклопување во конкретниот урбанистичко-архитектонски

ансамбл. Сето ова влијае врз прифаќањето и присвојувањето на споменикот од страна на поединците кои го користат дадениот простор. „Žižić (2013), тврди дека е добро кога двајца љубовници ќе кажат: „ќе се најдеме кај споменикот“. Тоа значи дека тој споменик станал дел од просторот, дел од градот, дека градот го прифатил како таков, но и споменикот го маркирал, го обележал градот, а можеби и го разубавил. Тоа е важна двосмерна релација помеѓу градот и споменикот, која треба да се негува и унапредува“.

Спомениците секогаш го отсликуваат минатото и тие ја задоволуваат потребата за одржување на меморијата за нешто или некој што/кој веќе не постои, односно за одржување на колективното сеќавање. Со тоа, спомениците претставуваат физички докази за минатото, кои со својата монументалност имаат исклучително симболичко значење. Говорот за просторната моќ на јавниот простор, но ја отсликуваат и државата, а со тоа поставувањето на споменици покрај културно претставува и политичко прашање. Низ историјата, мноштво од политички владетели поставувале споменици кои имале за цел да поттикнат одредено сеќавање, но во време на радикални промени на државите, како што се револуции, војни и слично, потребата за изградба на нов идентитет била неопходна, па така во процесот на „изградба на традиција“ спомениците добиваат посебна важност. Изградба на традиција претставува сплет на утврдени практики со обредна или симболичка природа, кои настојуваат да утврдат одредени вредности и норми на однесување, што автоматски го претпоставува континуитетот со минатото (Hobsbawm, 1983 : 1). Со поставувањето на нови споменици од нови политички елити, се врши преобликување на старата меморија и

креирање на нова колективна меморија. Се промовира одредено и избрано минато кое добива монументалност, а со тоа влегува во визуелната перцепција на поединецот за градската слика која го опкружува. Со тоа, спомениците стануваат погоден медиум за изразување на општествено и идеалистичко единство, само што споменичката слика се менува со секоја нова политичка елита, која просторот го заокружува со свои споменици. Така, спомениците имаат улога да го освежат сеќавањето и да осигураат идентитетот на општеството.

Најчесто, спомениците се главните урбани симболи на градовите, односно се носители на градската слика. Холандскиот истражувач Peter Nas во соработка со различни соработници (Nas, 1998; Nas, Jaffe and Samuels 2006; Nas, De Grooy and Schut 2011), со кои го применува пристапот на „урбана симболичка екологија“, развива една идеја дека урбаните симболи се главни составни делови на идентитетот на градот. При тоа, Nas и соработниците утврдуваат типологија на „симболички носачи“ (*symbol bearers*): 1) *материјален* симболизам, сочинет од материјалната урбана конфигурација, пред се архитектурата наспорти природното опкружување (споменици и други знаменитости, архитектура, квартави, на пр: Берлински ѕид, Забранетитот град во Пекинг, итн.); 2) *дискурзивен* симболизам, кој се однесува на начинот на самопретставување на градот (на пр: на официјалните интернет страници, туристичките брошури или книжевните дела (слики и наративи, урбани митови и легенди, поезија, романи, сликарство, ТВ емисии, билборди, весници); 3) *иконичен* симболизам, кој се јавува кога градот постигнува репутација благодареејќи на познати личности, свештени или про-

фани (свештеници, кралеви, принцези, воени херои, ѕвезди на популарните култури, спортски клубови); 4) *бихевиорален* симболизам, се состои од јавни настани, манифестации, фестивали и други редовни структурирани обрасци на однесување кои се одвиваат во градот и преку кои градот се идентификува (ритуали, церемонии, празници, демонстрации, паради); 5) *емоционален* симболизам, за кој признаваат дека е сеуште концептуално нееллабориран, а може да се сфати како трансверзална димензија која укажува на чувства-та кои ги имаат жителите поврзани со одредени елементи на градот (места, симболи) (Spasić, Basković, 2017 : 28).

Според ова, градот може да се дефинира како културно-општествена проекција во која се кријат бројни симболички значења. Различни делови и слоеви од градот будат различни чувства и нудат различни искуства, засновувајќи се на различните вредности и симболи, како и на различните сеќавања и идентитетски одредници (урбанистички, општествени, културни, политички, религиозни). Во таа смисла, градот е слоевит и претставува спектар на различности во однос на општествено уредување, време, култура, стили архитектура.

Градот е конструкција во просторот, како архитектура, само во поголем размер, нешто што се воочува во текот на долг временски период. (Lynch, 1974 : 1). Секој граѓанин на некој начин се поврзува со некој дел од градот, а неговата слика за градот е натопена во спомени и значења. Урамнотежената слика на градската околина им пружа на жителите чувство на емоционална сигурност која помага за воспоставување хармонична врска меѓу себеси и надвореш-

ниот свет, првенствено со непосредното опкружување а понатаму и со поширокото опкружување.

Секоја интервенција во јавниот простор на градот, односно секоја промена на градската слика се отсликува и на поединецот, кој треба да ја усвои промената и да се отслика во новопроектираната градска слика. Ова се однесува и на промената на симболите, односно претходните просторни ориентири со помош на кои поединецот ја формирал сликата за околината. Сликата на човековата околина може да се разложи на три компоненти: идентитет, структура и значење (Lynch, 1974 : 8). Било која од овие три компоненти ако претрпи промена, потребно е време поединецот да ја воспиреми за да ја комплетира новосоздадената слика за човековата околина.

### **Плоштад „Македонија“ – симболички набој на просторот**

Во текот на XIX век, на регионално ниво се превземаат инфраструктурни промени кои се од големо значење за Скопје, како што се изградбата на железничките пруги Митровица – Скопје – Солун (1876) и Белград – Скопје – Солун (1888). Со тоа, по долгата стагнација, по палежот на Пиколомини во 1689 г., одново се поттикнува развојот на градот, односно тој се шири и од десната страна на реката Серава, но се спушта и кон реката Вардар, каде се формира центар на општествено-економскиот живот на подрачјето на Кале-Серава-Вардар-Битпазар. Во овој период се бележи градба и на десниот брег на Вардар, каде се формираат прво населените маала „Гази Ментеш“ и „Влашко маало“. Со тоа се поттикнува и формирањето на „Плоштад Македонија“, тогашен „Трг Краља Петра“. Во 20-ите години од минатиот век се градат

и Ристиќевата палата, Офицерскиот дом и Народната банка, главните архитектонски симболи на Плоштадот Македонија.

Плоштадот „Македонија“ претставува доминантен јавен простор во градот Скопје. Тој претставува главен градски плоштад. Со неговото формирање во периодот од 1920 г. до 1940 г., како продолжение на денешна ул. „Македонија“, односно поврзување на градот кој тогаш започнувал по Камениот мост со сегашната Стара железничка станица, која тогаш била надвор од градот, се потврдува главната урбана оска на градот север-југ. Плоштадот настанува новата урбана тема, фокус на јавниот живот, реконфигурирање на урбаното поле, изведено преку принцип на затворен урбан простор. Принципот на затворен урбан простор, претпоставува континуирана урбана текстура, која ги врамува главните просторни теми, со континуирани улични линии, со дијалектички сооднос на отвореното и затвореното (Бакалчев, 2004 : 62).

Првото име на денешна улица „Македонија“ било „Јени џаде“ (нова улица), за потоа да биде преименувана по претходникот на Мехмед Решад, односно улица „Султан Хамид“. За време на Првата светска војна се вика „Цар Фердинанд“, од 1922 година „Краљ Петар“, додека од 1942 година „Цар Борис“. Најдолго го носи името „Маршал Тито“, што го добива по ослободувањето, а во „Македонија“ е преименувана во 1993 година (Георгиевски, 2013).

Плоштадот како простор, бил урбанистички третиран и потврдуван во сите урбанистички планови за Скопје, но утврден и дефиниран со својата потковичеста форма е во планот на Јосиф Михајловиќ во 1929 г. Првенствено плоштадот го носел името „Трг Краља Петра“, од 1942-ра година се

нарекува „Цар Борис Трети“, па „Маршал Тито“ после ослободувањето и денес плоштад „Македонија“ по осамостојувањето на Република Македонија. Скопјани никогаш немало потреба од именување на плоштадот, за нив секогаш бил само плоштад<sup>1</sup>.

Просторите на плоштадите во градовите секогаш се погодни за поставување споменици и презентирање на *колективниот идентитет*. Постојаната промена на името на плоштадот укажува на тоа дека станува збор за важен централен простор кој сите власти сакале да го преименуваат, односно да влијаат на актуелната култура и меморија. Во централното средиште на плоштадот од неговото формирање до денешниот споменик „Воин на коњ“, не постоел централен споменик. Биле поставени скулптури „Коњаници“ од двете страни на почетокот на Камениот мост.

Ако постои барем една конзистентност во економскиот, политичкиот, урбаниот и социолошкиот развој на Скопје, низ историјата, тоа е токму отсуството на конзистентност. Од физички штети од природни катастрофи и војни, до меѓусебно-конфликтните идеологии на планирање, Скопје ретко кога имало бенефит од урбаната политика водена од локалните авторитети. Денес, Скопје е слика на диференцијација и контрадикторност. Неговото јадро е предмет на вжештени политички и идеолошки битки околу значењето и употребата на јавниот простор, како и со основните парадигми кои се соочуваат со еволуцијата на урбаната морфологија. Централното јадро на градот, (некогаш место без инвестиција и урбан пад) прерасна во вибрантен центар на комерцијални, продажни, бизнис и гастрономски активности. Згуснувањето на централното јадро, се одви во нееднаков и хаотичен манир, продлабочувајќи ги постојните шеми на социо-прос-

<sup>1</sup> Непосредно интервју со жителка на Скопје „стара скопјанка“

торна сегрегација и намалувајќи го квалитетот на урбаното опкружување (Bouzarovski, 2010).

Спомениците на јавните простори, низ историјата секогаш се продукт на колективното човеково вложување и напор во чест на некоја личност, група на луѓе или настан. Постапувањето на споменици на јавните простори секогаш се темелело на специфични интенции на властите и потреба за пренесување на порака до сите оние кои визуелно ги перцепираат конкретните споменици како слика на јавниот простор. Политиките на урбаниот простор не се исцрпуваат во текот на процесот на (де)комеморација, односно запишувањето или отпишувањето на одредени вредности на конкретна јавна површина. Присутни се и покомплексни идеолошки интервенции кои подразбираат и реконфигурација на поголеми простори, цели делови на градовите, понекогаш и цели градови, во сплет на идеолошки практики кои започнуваат од едноставно (пре)именување на просторот до опсежни политики на изградба и урбанистичко планирање. Цели урбани предели се трансформираат во сигнификантни места, битни маркери на идентитет или обратно, се претвараат од антрополошки места во неместа или празни простори неповрзани со идентитет или одреден систем на вредности, или пак значењата поврзани за конкретното место значително се менуваат (Lafanzovski, 2006).

Проектот „Скопје 2014-та“ е проекција која го смени ликот на централното урбано јадро на Скопје, претставен преку видео презентација<sup>2</sup> во која беше презентирана визијата за централното градско подрачје. Предмет на презентацијата беа архитектонските градби од јадрото на градот и главниот градски јавен простор „Плоштад Македонија“. Беа

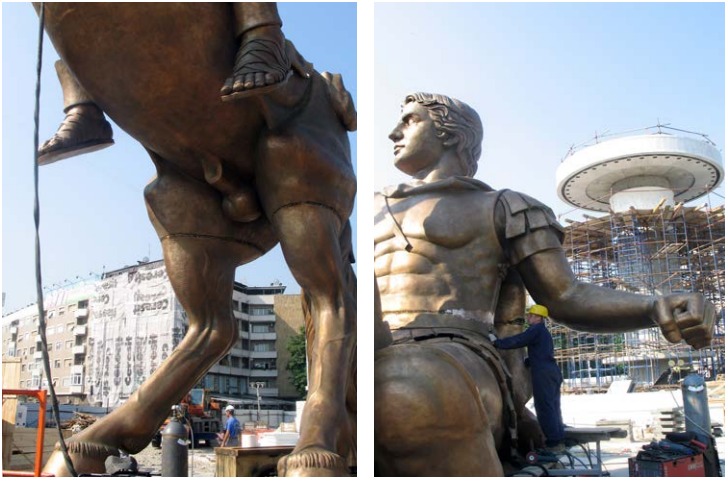
<sup>2</sup> Видеото е достапно на линкот: <https://www.youtube.com/watch?v=iybmt-iLysU> (последно пристапено 15.05.2019)



презентирани промени на фасадите во еклектичен нео-класичен архитектонски стил, како и мноштво од споменици и скулптури. Визијата беше презентирана од локалните и национални политички фигури, со отсуство на архитекти и планери во промотивното видео. Овој акт на исклучување, кој претставува претходник на непочитувањето на професионалниот еснаф што растеше заедно со проектот, беше придружен со отсуство на стратешки документ кој би ја поткрепувал визуелната презентација и би го елаборирал опсегот и значењето на реализацијата на проектот. Со тоа, се раѓа т.н. *националистичка доктрина на планирање*, која има недостаток на типичен стратегиски пристап кон доктрината на планирање и содржи главно површни или естетски параметри (Grcheva, 2019 : 145). Мешањето на државата, на Владата на Република Македонија и на владеачките политички партии во генерирањето национализам, е евидентно. Политичката злоупотреба на патриотизмот во Македонија се претвори во форма на *материјализација на национализмот*, зад која стојат државните институции и владеачките структури (Ристески, Кодра Хиса 2016 : 227).

Денес, во централното средиште на плоштадот „Македонија“ поставен е монументален споменик во бронза и мермер, со фонтани и скулптури, т.н. „Воин на коњ“, (неофицијално споменик на Александар Македонски), главната доминанта од проектот „Скопје 2014-та“, официјално отворен на 8 септември 2011 година, по повод дваесет години од прогласувањето на независноста на Република Македонија. Споменикот се истакнува со неговата еректирачка висина во однос на опкружувањето, со што визуелно ги засенува претходно етаблираните архитектонски симболи на плоштадот, односно Ристиќевата палата. Градското јадро на Скопје ста-

на централниот топос за бришење, впишување и презапишување на македонскиот идентитет на повеќе рамништа (Ристески, Кодра Хиса 2016 : 227).



Автор: Маја Доновски Лукареска, Дата и место: 17.06.2011, Скопје



Автор: Маја Доновски Лукареска, Дата и место: 14.06.2011, Скопје

Но, сепак се поставуваат нови прашања: „Која е таа колективна меморија или колективен идентитет кој сака да се наметне со поставување на ваков споменик во јадрото на

Скопје?“ „Зошто толкава монументалност за поставување на споменик кој претставува непознат „Воин на коњ“?“ Се претпоставува дека поставувањето на споменикот претставуваше обид да се реформира колективната меморија за припадност, односно да се насочи кон античкото време преку т.н. процес на „антиквизација“ во кој главен протагонист е Александар Македонски. Сепак, терминот „антиквизација“ не го објаснува целосно проектот, токму заради тоа што има интенција да ја зафати целокупната историја, од античка, средновековна, па се до современа Македонија, плус да се одбележат различни светски артефакти, стилови, лидери и феномени, кои не се нужно поврзани со територијата или нацијата (Koteska, 2012).

„Која е поврзаноста на градот со ликот кој го претставува, односно ликот во чија чест е изграден споменикот?“ Овој споменик стана главниот урбан симбол на градот, со оглед на неговата големина, поставеност, „грандиозност“, но поврзаноста на неговото симболичко значење со градот останува непознато. Дали станува збор само за примитивен материјален симболизам, кој го дефинираше Нас, или пак споменикот прерасна во најзначајниот урбан симбол на Скопје на повеќе нивоа?



Автор: Петар Манев, Дата и место: 06.09.2011, Скопје

Во градскиот простор, имињата на улиците (и другите јавни простори) како симболи функционираат во заедништво со другите симболи, како што се спомениците, архитектурата, музеите и сл. Комплексните урбанистички интервенции, изградбата на споменици и меморијали, архитектурата (особено монументалната), претставуваат елементи од системот на симболи во градскиот простор кои имаат огромна моќ на значење, а нивниот декларативен карактер не е скриен од креаторите и инспираторите за нивното обликување (Radović, 2013 : 14).

Медијатори на релациите помеѓу просторот, властите и идентитетот во едно општество се симболите. Место, предмет, градба, споменик, скулптура може да се дефинира како симболично секогаш кога има значење за одредена група на поединци, во смисла кога придонесува за идентитетот на групата. Какво сеќавање буди монументалниот споменик кај поединците односно какво просторно доживување претставува за нив? Дали споменикот претставува или прерасна во составен дел на плоштадот и дали сега плоштадот може да се замисли без него?



Автор: Маја Доновски Лукаревска, Дата и место: 16.06.2011, Скопје

Покрај овој монументален споменик, на плоштадот „Македонија“ поставени се и следните споменици: коњаници на револуционерите Даме Груев и Гоце Делчев, на работ на Камениот мост, споменик на Димитар Поп-Георгиев Беровски, споменик на Методија Андонов-Ченто, споменик на Димитрија Чуповскии споменик на Цар Самоил. Во непосредна близина на плоштадот, на кејот на реката Вардар, до Камениот мост, поставени се: групна скулптура на Гемциите, споменик на Јустинијан I како и споменик на Мајка Тереза кој не е завршен и официјално отворен. Во продолжение на плоштад „Македонија“, преку Камениот мост, на левиот брег на реката Вардар, се надоврзува и споменик на Филип II. Сите овие споменици се во чест на историски личности од различни епохи. Тоа мноштво од информации, кај поединецот предизвикува различни емоции, односно измешани чувства за склопот на споменичката композиција. Со изобилието на споменици, плоштад „Македонија“ прераснува во окупиран јавен простор, презаситен со симболички елементи кои меѓусебно не се поврзани и не кореспондираат еден со друг. Преоптоварувањето на поранешниот не-простор со селективни приказни и симболи, нема да го претвори истиот во витален простор. Наместо тоа, ќе ја нагласи линијата на поделба од т.н. „поделен град-Скопје“. Присуството на историјата во јавната употреба би требало да биде отворено за сите видови предизвици, претпоставувајќи дека националната историја и градот се премногу значајни за да им се препуштат само на политичарите. (Мијалковиќ, Урбанек, 2011 : 83) Спомениците кои се поставени со проектот „Скопје 2014-та“ се директно поврзани само со Македонската национална историја и го прикажуваат „Македонскиот етнички карактер“. Официјално, тие се поставени да го прославуваат минатото на Македонската држава, но инсистирањето на политичари-

те на „Македонскиот патриотизам“, изгледа се промени во *вулгарен етнички национализам* (Risteski, 2016 : 68).

Со поставувањето на нови споменици од нови политички елити, се врши преобликување на старата меморија и креирање на нова колективна меморија. Се промовира одредено и избрано минато кое добива монументалност, а со тоа влегува во визуелната перцепција на поединецот за градската слика која го опкружува. Со тоа, спомениците постануваат погоден медиум за изразување на општествено и идеалистичко единство, само што споменичката слика се менува со секоја нова политичка елита, која просторот го заокружува со свои споменици. Така, спомениците имаат улога да го освежат сеќавањето и да осигураат актуелниот идентитет на општеството. Но, во модерната антропологија таквите појави се нормални појави, односно се категоризираат како поместување на идентитетите (*shifting identities*) (Rihtman-Auguštin, 2000 : 229). Тоа е очигледен процес, поради тоа што идентитетот не е фосил. Дури е и природно, човекот во текот на животот да менува идентитет, особено што модерниот и постмодерниот човек има повеќе идентитети. Динамичкото поимање на идентитетот е блиско со современата интерпретација за светот, кој не поаѓа ниту од нација ниту од етницитет како засекогаш дадени, непроменливи вредности. Но, полесно е во теорија да се разберат таквите процеси и да се оправдаат постапките за промена на идентитетот, отколку да се прифатат во секојдневниот живот. Со ваква интензивна „монументализација“ на главниот градски плоштад на Скопје и неговата околина, се придонесува до *симболички набој на просторот*, особено што низ историјата на територијата на плоштад „Македонија“ никогаш не бил поставен монументален споменик. Тоа, во меморијата кај поединците вградило слика за плоштадот како отворена урбана праз-

нина, врамена со волумените од околните градби. За краток временски период, просторот кој го дефинира главниот градски плоштад, претрпува голем број промени, визуелни и просторни трансформации, што за поединецот за кого претходно празната, но релативно стабилна и статична слика за плоштадот, му даваше чувство на познато, домашно и сигурно опкружување, сега промените кои станаа постојана пракса и дел од секојдневието, не му овозможуваат на поединецот да ги почувствува претходно утврдените чувства на конкретниот простор, односно потребно му е време за адаптација. Но сепак, промените се случуваат во сите општества и тие ги покажуваат идеолошките, политичките и општествените идеји кои ги иницираат истите.

Општествата во кои континуирано се одвива процесот на транзиција, доживуваат крупни политички и економски промени кои генерираат структурни промени во општеството кои пак имаат импликации врз просторот, просторните односи, урбаните процеси и конзистентноста на урбаните структури. Промените се одразуваат и врз јавните простори, како на нивното симболичко значење, така и на нивната содржина, визуелна перцепција и функционалност. Промените се одразуваат и врз поединците во односот со урбаното опкружување, односно врз оние кои се главни актери во јавниот живот кој се одвива на јавниот простор, кој им припаѓа на сите.

### **Библиографија:**

**Бакалчев, М. 2004.** Домување како урбан фрагмент на примерот на Скопје. Докторска дисертација. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Архитектонски факултет. [Bakalchev, M. 2004. Domuvanje kako urban fragment na primerot na Skopje.

Doktorska disertacija. Skopje: Univerzitet „Sv.Kiril i Metodij“, Arhitektonski fakultet.]

**Bouzarovski, S. 2010.** Skopje, Cities. <<http://www.elsevier.com/locate/cities>> (последно пристапено – 01.04.2019)

**Георгиевски, S. 2013.** Улица Македонија. <<https://okno.mk/node/30536>> (последно пристапено – 16.05.2019) [„Ulica Makedonija“]

**Grcheva, L. 2019.** The birth of a nationalistic planning doctrine: the „Skopje 2014 project“.

**Hobsbawm, E. 1983.** Invention of tradition. Cambridge University Press.

**Koteska, J. 2012.** Troubles with history: Skopje 2014. Art Margins. <<https://jasnakoteska.blogspot.com/2012/02/jasna-koteska-troubles-with-history.html>> (последно пристапено – 12.05.2019)

**Lafanzovski, E. 2006.** Skopje: Nostalgic Places and Utopian Spaces. Ethnologia Balcanica 10. <<https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1041>> (последно пристапено – 05.04.2019)

**Linč, K. 1974.** Slika jednog grada. Beograd. Građevinska kniga.

**Мијалковиќ, М. Урбанек, К. 2011.** Скопје светското копиле архитектурата на поделениот град. [Mijalković, M. & Urbanek, K. 2011. Skopje svetskoto kopile arhitekturata na podeleniot grad.]

**Spasić, I., Backović, V. 2017.** Gradovi u potrazi za identitetom. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet, Institut za sociološka istraživanja. Beograd.

**Pejić, Manojlović, Žižić, 2013.** De/konstrukcija spomenika. Prvi dio. <<https://www.youtube.com/watch?v=YpjFLschkk>> (последно пристапено – 05.05.2019)

**Radović, S. 2013.** Grad kao tekst. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Rihtman-Auguštin, D. 2000.** Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena. Beograd: Biblioteka XX vek.



**Ристески, Љ. Кодра Хиса, А. 2016.** Стратегии за изградба на македонската држава и нација и ривалските проекти од 1991 г. до 2012 г. Стратегии за симболичка изградба на Југоисточна Европа. Ристески, Љ., Косто, П. Природно-математички факултет-Институт за етнологија и антропологија [Risteski, Љ. & Kodra Hisa, A. 2016. Strategii za izgradba na makedonskata drzhava i natsija i rivalskite proetki od 1991 g. do 2012 g. Strategii za simbolichka izgradba na Jugoistochna Evropa. Risteski, Љ., Kosto, P. Prirodno-matematichki fakultet-Institut za etnologija i antropologija]

**Risteski, Lj. 2016.** Monuments and urban nationalism. The Skopje 2014 project. AntroSerbia 16.<[https://www.academia.edu/34594401/MONUMENTS\\_AND\\_URBAN\\_NATIONALISM.THE\\_SKOPJE2014\\_PROJECT](https://www.academia.edu/34594401/MONUMENTS_AND_URBAN_NATIONALISM.THE_SKOPJE2014_PROJECT)> (последно пристапено – 06.06.2019)

**Маја Доновски Лукаревска**

Maja Donovski Lukarevska

*lukarevska@gmail.com*

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Школа за докторски студии

Природно-Математички факултет, Скопје

Институт за етнологија и антропологија

SS. Cyril and Methodius University– School of Doctoral Studies

Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje

Institute of Ethnology and Anthropology



**Преселници от Македония в софийския квартал  
„Лозенец“ и паметта за тях**  
Надежда Иванова

**Immigrants from Macedonia in the Lozenets quarter of  
Sofia and the memory of them**  
Nadezhda Ivanova

***Abstract:** The Bulgarian history in the beginning of the 20th century was marked with rebellions for freedom and wars for unification of the Bulgarian nation. They were followed by defeats and national tragedies, which ment waves of mass migration of Bulgarians from Macedonia, Thrace and other neighbouring regions to the inland of Bulgaria. This resulted in separation of families and friends, refugee crises and so on. Many refugees from all of Macedonia were accomodated and settled in Sofia. The neighbourhood of Lozenets became home for some of them. They had a major role in the formation of its appearance. Some immigrants from Macedonia moved as individuals and not as refugees, others migrated after the Ilinden uprising (1903), after the Balkans wars (1912 – 1913) and after WWI (1914 – 1918). In this article I present the results from a research on the different waves of migration, the different models of settlement of those immigrants, the fate of their descendants and the memories about them.*

***Keywords:** Sofia, Lozenets, migration, settlment, urbanisation*

Темата за преселниците от географската област Македония в софийския квартал „Лозенец“ провокира изследователския ми интерес поради това, че в детството си в същия квартал

се запознах с потомци на такива преселници и слушах истории за миналото на квартала. В хода на писането на магистърската си теза през 2017 г. проведох теренно изследване в част от този столичен район, при което допълнително разширих представата си за развитието и динамиката на населението му. В работата си по проекта „София – Скопие: културни модели и миграции“ успях да задълбоча придобитото познание по темата.

Малко известно е, че в зората на разрастването на гр. София в „Лозенец“ се заселва голям брой преселници от различни части на Македония. Кварталът става притегателно място за хора от всички преселнически вълни, като в него свой дом намират както бежанци от войните и въстанията в Македония, така и представители на бедната и средноимотна прослойка, които се преселват в столицата на свободна България в търсене на по-добър живот. Цел на настоящата статия е да допринесе за съхраняване на наличната към момента памет. Ще направя опит да проследя процеса на предаване на родовата памет и до каква степен жителите на квартала са запознати с тази част от неговата история. За изследването бяха използвани методът на качествения анализ и този на полуструктурираното интервю. Бяха интервюирани както граждани без преселнически произход, така и потомци на преселници от Македония и техни роднини. Информаторите са представители на различни възрастови групи, имат различни професии и семейно положение. По-голямата част от интервюираните са жители на „Горен Лозенец“, но също така част от изследването обхваща и „Долен Лозенец“.

## „Лозенец“ в миналото

В първите години след Освобождението на България от османско владичество (1878 г.) София представлява неголям град. Според преброяването от 1880 г. населението на София е 20 501 души, от които 13 195 са българи (Казасов, 1959: 31). Установяването на държавната администрация в града, нарастването на икономическото му значение и мащабните градоустройствени промени, свързани с това, довеждат до бързо увеличаване на населението – през 1905 г. то вече е 83 000 души (Казасов, 1959: 7). Промяната в политическото положение на България и позицията на София в политическия, икономическия и културния живот води до кардинални демографски изменения в града.

Съвкупността от тези фактори спомага за разширяване на землищата на селата край града<sup>1</sup> и последващо образуване на нови квартали и обособяване на индустриални зони. Днешният квартал „Лозенец“ се образува именно под влияние на нуждата от разширяване на града, промяна на собствеността на земята, създаване на крайградска индустриална зона и свързаната с нея железопътна линия. „Долни Лозенец“ се заселва по-рано като периферна зона на старите граници на София<sup>2</sup>. В старите пътеписи местността на баира между Перловската река и днешния бул. „Джеймс Баучер“ се нарича „Корубаглар“ (сухи/горски/стари, изоставени лозя) (Сираков, 1982: 10). Тази местност прави впечатление на пътешественика Евлия Челеби, който през XVII в. дава следно-

<sup>1</sup> Основно чрез изкупуване на земите, собственост на турци, които напускат страната (бел. авт.).

<sup>2</sup> София граничи на юг с река Перловец (Перловската река), а „Долни Лозенец“ се образува южно от реката (бел. авт.).

то описание: „Местността Корубаглар, която се намира между Витоша и София, е една от най-прочутите местности в турските, арабските и персийските земи. Това място е едно бранище за разходка, в което има разни видове дървета, между които няма нито едно сухо; всички дървета тук са зелени и красиви. Ако пролетно време човек влезе в тези лозя, мозъкът му се упоява от чудесните миризми на разновидните им цветя. Най-много преобладава цветът на вишните, който покрива земята със своите цветни листенца...“ (Казасов, 1959: 44). Поетите Иван Вазов и Пенчо Славейков намират в Корубаглар място за почивка (любимото място за почивка на Славейков е под големите дъбове в квартала, днес познати като Славейковите дъбове). По-късно Димо Казасов описва най-ранния етап от заселването на квартала в самото начало на XX в.: „... На запад от тоя парк се простираха вишневите градини на Долни и Горни Лозенец, сред зеленината на които се гушеха бедни къщички, а на запад се очертаваха две тъмни петна – „Военният арсенал“ и градината бирария „Балкански“, разположени от двете страни на Драгалевския път...“ (Казасов, 1959: 43).

Квартал „Лозенец“ се дели на два дяла – „Долни“ и „Горни Лозенец“. „Долни Лозенец“ условно граничи с Перловската река (бул. „Евлоги Георгиев“) на север, бул. „Черни връх“ на запад, бул. „Драган Цанков“ на изток и бул. „Св. Наум“ на юг. Тази част от квартала се заселва постепенно от хора, идващи от всички краища на страната, а също така и от земите, населени с българи, които остават извън пределите на България. Преди войните в района под Семинарията и на мястото на някогашните дъбови гори свои домове построяват генерали, юристи, предприемачи, артисти, писатели и

инженери (Кръстева, 2019: 1 – 10). Източната част на квартала става известна като Журналистическия квартал. Един от видните жители на „Долен Лозенец“ е актьорът Кръстьо Сарафов с произход от с. Либяхово (дн. Илинден, общ. Хаджидимово) (Канджева, 2013: 68). Той е член на Софийското Македоно-одринско дружество и един от учредителите на Македонския научен институт<sup>3</sup>. Други известни заселници в „Долен Лозенец“ с произход от Македония са: художникът Тръпко Василев (роден в костурското село Личища)<sup>4</sup> и писателят Димитър Талев (роден в гр. Прилеп)<sup>5</sup>.

„Горен Лозенец“ се разполага от двете страни на бул. „Черни връх“, южно от бул. „Арсеналски“ и достига до днешния бул. „Никола Вапцаров“. В края на XIX – началото на XX век земите в „Горни Лозенец“ са част от землището на село Драгалевци, като повечето земи, които по-рано са били собственост на турци, са изкупени от селяните от витошкото село<sup>6</sup>. За връзката на местността със с. Драгалевци свидетелства описанието на събора на Спасовден в местността „Кръста“, дадено от Константин Иречек. Мястото носи името си заради голям каменен кръст, край който на Спасовден се събират драгалевчани и хора от други села. Според описанието на Иречек след молебен и панихида за загиналите в Освободителната война „... хората са играели повече на песен, отколкото на музика по строго определен ред: шопско моминско, женско, смесено (жени и мъже), арнаутско на македонските зидари, цинцарска ръченица и т.н.“. Понякога съ-

<sup>3</sup> Македонски научен институт, <http://www.mni.bg/2013/06/osnovатели-na-mni.html> (10.09.2019 г.).

<sup>4</sup> Колектив. Лозенец – бележити личности, С.: Борина, 2012, стр. 15.

<sup>5</sup> Пак там. стр. 79 – 80.

<sup>6</sup> „50 години читалище „Пенчо Славейков“ 1921-1971“, изд. на 5.05.1972 г., София, стр. 1 – 8.

борът завършва със сбиване на софийнци и драгалевчани. Биели се за мери и гори (Сираков, 1982: 30). Потомците на едни от първите заселници от Македония в квартала също си спомнят за активното присъствие на селяните от Драгалевци от 30-те и началото на 40-те години. Те ходели облечени и зиме, и лете с дебели овчи кожуси и идвали в квартала да продават мляко, което разнасяли с магарета със самари<sup>7</sup>. От слабозаселена крайградска местност, обвързана както с живота на селяните, така и с този на гражданите, „Лозенец“ започва своето развитие, за да се превърне в неразделна част от София.

### **Развитие на квартала**

В началото на ХХ в. „Лозенец“ е слабо развит и малко познат квартал. Докато градът се развива бурно, кварталът остава встрани от тези процеси. До края на войните общината му обръща малко внимание (Сираков, 1982: 42 – 43). До 20-те години няма градска инфраструктура. Улиците не са павирани, в къщите няма електричество, нито вода. Жителите на квартала си набавят вода от обществени чешми, а на мястото на Банската градина – в „Долен Лозенец“, се намира банята, която функционира до края на 50-те или началото на 60-те години<sup>8</sup>. Това е една от причините да се създаде Благоустройствено дружество към Лозенската популярна банка с културен отдел към него. Цел на лозенската гражданска кооперация е да подпомага с кредити и строителни материали хората при построяване на жилища, да спомага за решаване на общите благоустройствени и битови въпроси, особено во-

<sup>7</sup> И. Х., р. 1930 г. в гр. София, кв. „Лозенец“, наследник на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. август 2019 г.

<sup>8</sup> Д. В., роден през 1930 г. в Бобошево, дошъл да живее в София, когато е на 12 години. Интервю от м. май 2019 г.



доснабдяването, електрификацията, изграждането на улици, решаване на проблемите с транспорта и комуникациите със София, организиране на здравеопазването и др. (Сираков, 1982: 44). Тази действена изява на гражданското общество спомага за прокарване на електричеството в „Горен Лозенец“ през 1927 г., павиране на редица улици в квартала, създаване на амбулатория, читалище и учебна стая (Сираков, 1982: 50).

Още един пример за наличието на активно гражданско общество е протестът на лозенчани против предвиденото разрушаване на голяма част от квартала според градоустройствения план на арх. Мусман. Целта е да се съборят голям брой къщи от бул. „Джеймс Баучер“ надолу по лозенския хълм, като на мястото на булеварда да се обособи алея за разходки с панорамна гледка към София. Жителите на квартала пишат протестна резолюция против прилагането на плана: „Планът трябва да бъде приложен към нашите битови и финансови възможности, които проф. Мусман не е взел под внимание... Битовата черта на българина – да се сдобие със собствено жилище, със собствен двор, които за средния човек отъждествяват отечеството – не е зачетена и оценена, както следва, в плана Мусман... В жертва на хубавия външен изглед се пренася нашия стремеж към собствена стреха“<sup>9</sup>.

В „Горен Лозенец“ първите обществени сгради са построени късно. Първоначално читалището се помещава в дома на Иван Радев, а през 1932 г. започва строителството на сегашната му сграда<sup>10</sup>. Читалището е построено от инициа-

<sup>9</sup> „Изложение към резолюцията на жителите от Горни и Долни Лозенец от 29 май 1938 г. по плана Мусман“, София, 1938, стр. 2.

<sup>10</sup> Читалище „П. П. Славейков 1921“ <https://www.ncslaveikov.com/bg/%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F.html> (15.09.2019 г.).

тивен комитет със средства от дарения и заем от Лозенската популярна банка, като Зоя Стефанова и Йордан Георгиев ипотекират жилищата си. Първото училище в квартала се помещава в една стая до 1934 г. В юбилейната книга по случай петдесетата годишнина на читалището Йордан Георгиев пише: „Когато си образувахме читалище, ние с Цаню Колев пренесохме от училище „Георги Раковски“ с два чувала книгите в къщата на бай Мици Паришев, където имаше една училищна стая. Първоначалното училище „П. П. Славейков“ се помещаваше в двуетажната къща на известния тогава съкварталец. Сега това е сградата, в чийто приземен етаж се помещава аптека и книжарница до трамвайната спирка“<sup>11</sup>. През 1934 г. на „Кръста“ е построена сградата на 20 прогимназия „Пенчо Славейков“ (Сираков, 1982: 52).

### **Ранни преселници от Македония в „Лозенец“**

Първите преселници от Македония в кв. „Лозенец“ идват непосредствено след Илинденското въстание. В хода на теренната работа срещнах и такива, които в същия период се заселват на други места в София, а по-късно се местят по различни причини в „Долен Лозенец“<sup>12</sup>. Историята на сем. Настеви, преселници след въстанието от леринските села Лаген и Асаново, е пример за вътрешноквартална миграция

<sup>11</sup> „50 години читалище „Пенчо Славейков“ 1921 – 1971“, изд. на 5.05.1972 г., София, стр. 11.

<sup>12</sup> Семейството на Г. А. (р. 1934 г. в София, кв. „Лозенец“, в семейството на преселници от гр. Прилеп) първоначално живее във фамилна къща тип кооперация на ул. „Московска“, до църквата „Св. София“. Днес на мястото на жилищната сграда има административни сгради. Семейството е построило своя фамилна къща в „Долен Лозенец“ в края на 20-те и началото на 30-те години. В началото на XXI век къщата е съборена, за да бъде построен нов блок, а собствениците са обезщетени (бел. авт.).

преди пълното им усядане. Семейството първоначално се заселва в горната част на квартала, близо до мястото на сегашния хотел „Маринела“. Там не се чувстват добре, защото им „духало“, и се преместват в долната част, близо до днешния хотел „Хемус“. Историята на този род е типична за преселниците от това време – разделени роднини, една част идват в България, други остават в родния край на територията на Гърция, а трети търсят късмета си в далечни страни, като Аржентина. Свекърът на С. Н. емигрира в Аржентина. През 1913 г. вика брат си да отиде при него. Според нея корабът е „Титаник“ и мъжът не достига своята цел. След като научават за трагедията, роднините от България се опитват да получат повече информация за своя роднина. В своето търсене те се сблъскват със стена – при заминаването си загиналият брат е регистриран с гръцко име, а гръцките власти отказват помощ, защото роднините му са преселници в България. Със същия проблем се сблъскват и при опитите си за разрешаване на имотни въпроси в Гърция. Местните власти не признават наследството на потомците на преселниците с аргумента, че имотите са били на хора с гръцки имена<sup>13</sup>.

Докато „Долен Лозенец“ се развива като типичен градски квартал на София от началото на ХХ в. – с фамилни къщи с не особено големи дворове и сравнително гъсто застроен, „Горен Лозенец“ се обособява като своеобразна градска покрайнина. В същия период (първото десетилетие на ХХ в.) ранните заселници там купуват обширни площи земя и създават стопанства. Отглеждат се добитък и овощни дървета, а занаятчиите отварят свои дюкяни, пекарни и др.

<sup>13</sup> По документи са имали гръцки имена, а в ежедневието си са използвали български. Споделено от С. Н., р. 1955 г. в гр. Стара Загора, вдовица на Г. Н., р. 1924 г. в кв. „Лозенец“ в семейството на преселници от Леринско. Интервю от м. април 2019 г.

Къщите в горната част на „Лозенец“ са по-големи, а стопанствата функционират както за да задоволяват нуждите на големите семейства, така и за търговски цели.

Пример за подобно градско стопанство е това на Христо Андреев – Кафеджията. Той се заселва в Лозенец в периода около Илинденското въстание. Идва от с. Смилево, Битолско, и построява голяма къща на ул. „Люботрън“. Има богато стопанство с обширни овощни градини, а на различни места из квартала притежава ниви и пасища (в дн. кв. „Хладилника“), отглежда около 50 крави, коне, домашни птици и т.н. Негова собственост са също така четири магазина в центъра на София, сред които – кафене в района на бул. „Витоша“, откъдето идва прякорът му. Участва в създаването на дружество на млекарите и е негов председател за определен период (Сираков, 1982: 7). Скоро след въстанието от Смилево идва сестра му Велика със своя син Кръстьо, който Христо Андреев приема като свой син. Бащата на бай Кръстьо умира по време на въстанието, а майка му се спасява, като се преструва на мъртва, когато турците влизат в къщата им. Внукът на Христо Андреев споделя: „Мойта баба се направила на умрела. А имала хубава престилка. И те я отрезали турците и я взели и тя останала жива“. Кръстьо се жени за местна жена от квартала<sup>14</sup>, има 5 деца и наследява стопанството и имотите на Христо Андреев. Наследеният имот бил толкова богат и имало толкова много работа, че семейството наемало ратаи и прислуга от самоковско, за да гледат добитъка и да помагат на домакинята с къщата и гледането на децата. В началото на 60-те години национализират всички имоти на семейството. Принудени са да живеят във фур-

<sup>14</sup> Дъщеря на заселници в района на „Кръста“ от с. Слатина и гр. Лом.

гон, докато бъде построен блок на мястото на къщата, в който им дават като „обезщетение“ апартаменти. Семейството изплаща полагащите им се имоти до средата на 90-те години (по спомени на наследниците). На мястото на стопанството е построено днешното 21. Средно училище. Градината на Христо Андреев, а след това – на осиновения от него племенник – е осигурила по-лек живот на бедните хора от квартала и особено на бежанците, които живеели в съседство. „Майка ми беше майка Тереза. През кризата, купонната система. Знаеш ли купонната система? Колко работи е давала тука на махленците. Колко млеко, колко яйца, колко масло правехме. Масло се прави знаеш как? Дървено такова кръгло и биеш. Масло, яйца, тука помагахме на съседите. И на сестрите на майка ми. Те през купонната система имали купони, но не ги ползвали, защото имали всичко. И фурна за хляб имаше“<sup>15</sup>.

За обща представа за мащаба на заселването на преселници от Македония в горната част от квартала ще приложим част от имената, които са останали записани в различни годишници и книги, засягащи историята на „Лозенец“. Макар и оскъдни, тези източници обръщат съществено внимание именно на тази част от населението и неслучайно – преселниците играят важна роля в изграждането и образоването на квартала. Пример за това е бай Мици Паришев. Той построява своята къща в местността „Кръста“, приблизително на мястото, което сега се намира срещу днешното читалище „Пенчо Славейков“. Къщата представлява масивна двуетажна сграда, на чийто първи етаж има два дюкяна с витрини, а вторият е жилищен. Мици Паришев дава пар-

<sup>15</sup> И. Х., р. 1930 г. в гр. София, кв. „Лозенец“, наследник на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. август 2019 г.

терния етаж от нея за първото училище в квартала, което се помещава в едната стая, а второто помещение на дюкяна отделя за библиотека. По-късно на мястото на училището и библиотеката в къщата има книжарница и аптека, а през 60-те и 70-те години има сладкарница и книжарница<sup>16</sup>. Описват бай Мици като педантичен, някои бежанци се шегували за неговите „сайбийски“ добродетели по отношение на материалите, които използвал за строителството на къщата, като разказват за бележка, която изпращал до тухларите в квартала: „Дай на во детето двајсет тухли печ припеч. С поч. Миц Пър“ (Чавдар Кираджиев, 1972: 11)<sup>17</sup>.

Други запомнени преселници от Македония са семейство Тоцеви от с. Острово, Воденско. Те притежавали нивите между ул. „Люботрън“ и ул. „Голобърдо“ и имали 40 крави; семейство Сотеви от Прилеп се установили на ул. „Люботрън“. На ъгъла на бул. „Черни връх“ и ул. „Люботрън“ се заселва семейството на Михаил Михов от гр. Крушево, който отваря една от първите кръчми в квартала. Друг заселник е Иван Чобанов от Охрид, който е описан като първия бакалин в квартала.

Към 1910 г. идва семейството на Коста Хаджиниколов – Далаверата и се заселва на ъгъла на ул. „Драгалевска“ и ул. „Кораб планина“. Бай Коста се занимавал с дребна търговия. Прекарвал стоки на софийския пазар и ги препродавал, а вечер отварял кръчмата си, на която се четял надпис „Ачик далаверата“, откъдето дошъл прякорът му. Между улиците

<sup>16</sup> М. И. и М. Г., сестри, р. 1961 г. в гр. София, живеят в кв. „Лозенец“ от 1964 г. Интервю от м. май 2019 г.

<sup>17</sup> „50 години читалище „Пенчо Славейков“ 1921 – 1971“, изд. на 5.05.1972 г., София, стр. 11.

„Бунтовник“ и „Горски пътник“ се заселват Илия и Елена Вълканови, които са участници в Илинденското въстание. Идват от с. Смилево и построяват къща, в която по-късно приютяват бежанци от воденското село Острово. На ул. „Горски пътник“ от с. Саракиново, Воденско, се заселва Елена Попиванова с 6 деца. Мъжът ѝ Христо бил учител в българското училище в с. Тресино във Воденско, където е убит по време на учебен час. На ул. „Любата“ Блаже Трайков от с. Големо Илино, Крушевско, купува фурна от друг преселник от Македония. По-късно за кратко я отстъпва на Коста Спиров от с. Малко Илино, Крушевско, а след него синът на Блаже – Стоян, пече хляб във фурната до 1947 г. След тази година фурната е дадена за ползване на общественото предприятие „Хлебни изделия“ и продължава да обслужва квартала. Според използваните източници първата фурна в „Горен Лозенец“ се намирала в местността „Кръста“. Построена е от Арсо Вълканов от с. Козница, Кичевско, който се заселва там към 1910 г.<sup>18</sup>

По спомени на респонденти освен хлебари, кръчмари, търговци, животновъди и земеделци, някои от първите лозенчани се занимавали с тухларство и каруцарство (кираджии). Тухларството е добре развита дейност в тази част на София от рано, тъй като по хълма на Лозенец и в подножието му (там, където сега се намира Южния парк) почвата е богата на глина. В района има големи тухларни фабрики (на територията на сегашния Южен парк), но също така има и малки семейни тухларни работилници, като тази на семейство Бацеви в района на ул. „Капитан Тодор Ночев“ и ул. „Елин

<sup>18</sup> „50 години читалище „Пенчо Славейков“ 1921 – 1971“, изд. на 5.05.1972 г., София, стр. 7 – 8.

върх“. Каруцарският занаят се развива заради близостта на гара Перловец и нуждата от превозване на товари от и до влаковете, с което се занимават редица семейства от квартала<sup>19</sup>.

### **Бежанци и заселници след ПСВ**

По време на и след войните<sup>20</sup> в България идват голямо количество бежанци: от Македония, Тракия, Западните покрайнини, Добруджа. Само бежанците от Македония, пристигнали в страната след Първата световна война (1914 – 1918), наброяват над 106 800 души (Гребенаров, 2012: 496). София не е подмината от голямата бежанска вълна. Като най-голям град в страната и място с вече установена общност на преселници от Македония, в столицата се заселват значителен брой бежанци. С настаняването им се образуват бежански квартали, като „Илинден“, „Гевгелийски“, „Св. Троица“ и други. При разговорите с респонденти първата асоциация на въпроса за преселниците от Македония в София е именно за бежанския квартал в Западна София. Малцина са жителите на квартал „Лозенец“, които знаят, че в квартала също са били настанени бежанци от войните, макар и значително по-малко на брой.

Още с началото на Балканските войни (1912 – 1913) в „Лозенец“ започва да се усеща кризата. В долната част на квартала, точно до р. Перловска, малко преди войната, през 1909 – 1910 г., започва строителството на днешната сграда на

---

<sup>19</sup> И. Х., р. 1930 г. в гр. София, кв. „Лозенец“, наследник на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. август 2019 г.

<sup>20</sup> Балканска война (1912 – 1913 г.), Междусъюзническа война (1913 г.) и Първа световна война (1915 – 1918 г.).



120 ОУ „Г. С. Раковски“. Строежът е завършен през 1912 г. Точно преди училището да отвори врати и да посрещне първите си ученици, започва войната и новопостроената сграда е превърната в лазарет и център за настаняване на бежанци от Македония. Това положение се запазва до края на Първата световна война<sup>21</sup>. Подобна съдба имат редица училища в цяла България, а учебният процес е нарушен (Трифонов, 1987: 189 – 190). От тези центрове за настаняване на бежанците ново-дошлите хора са разпределяни по различни начини. Едни са пращани в различни населени места, други са настанявани в бежански квартали (Трифонов, 1987: 89 – 90), а някои успяват да се свържат с македонските организации в България и/или със свои роднини и познати, които им помагат да се установят. В самото начало на войните има надежда, че Македония ще бъде присъединена към Княжество България и избягалото население ще може да се върне по родните си места.

В „Лозенец“ се образуват два (установени от мен досега) бежански „анклава“. Единият се намира около бул. „Черни връх“, южно от ул. „Персенк“. Къщите били малки, бели – т.нар. от информаторите „бараки“. В средата на 20-те години, след управлението на БЗНС, местните власти искат да ги съборят, но бежанците и други жители на квартала протестират срещу събарянето им и успяват да ги съхранят. Запазени са спомените на Величка Иванова за куриозното събитие, което спасява къщите на бежанците: „За да не стане разгонването ни от квартала и отнемането на къщите и парцелите ни, ние кръстихме квартала на името на ген. Лазаров. На едно тържествено събиране, което стана на открито, се

---

<sup>21</sup> Димитрова, Е. Гоцева, М. и колектив, „120 основно училище „Г. С. Раковски“ – 125 години“, С., 2019, стр. 5.

събраха всички жители на квартала. Спомням си, че генералът държа реч, а след това народната певица Атанаска Тодорова пях народни песни. И така, размина се бурята. Ние запазахме къщите си от разрушаване. Повечето хора се сдобиха и с документи за парцелите от общината. Мина опасността, а кварталът остана да се нарича Горни Лозенец, както ние си искахме и забравихме името на ген. Лазаров.“ (Сираков, 1982: 38).

Другото място, където има компактно настанени бежанци – за което открих информация по време на проведеното теренно изследване, се намира на ъгъла на улиците „Люботрън“ и „Кап. Тодор Ночев“<sup>22</sup>. Днес на мястото на бежанските постройки има нови жилищни блокове, недовършен строеж и малка офис сграда. През 30-те и 40-те години някои от бежанците в квартала все още ходели облечени с носии от своя край: „Те одеха облечени по македонски, с дълги такива [кошули]. Бяха македонци“<sup>23</sup>. От сведенията на информатор С. Г. през 60-те години за „барачките“ на бежанците научаваме, че по това време обитателите им се оплаквали от влага и лоши условия на живот, а помещенията били толкова схлупени, „че като се протегнеш, можеше да пипнеш тавана“. По-късно къщичките са съборени, а собствениците им – обезщетени с жилища в близките новопостроени блокове. Според интервюирания размяната е „кон за кокошка“ и тези лозенчани са забогатели от промяната<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> С. Г., р. 1932 г. в гр. Перник, заселва се в кв. „Лозенец“ през 1964 г. Интервю от м. май 2019 г. И И. Х., р. 1930 г. в гр. София, кв. „Лозенец“, наследник на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. август 2019 г.

<sup>23</sup> Пак И. Х.

<sup>24</sup> Вероятно наследниците на бежанците, построили малките къщи, също са изплащали обезщетението, подобно на наследниците на Христо Андреев (бел. авт.).

Освен тези компактно устроени и по-бедни семейства в квартала след световната война се заселват някои по-заможни преселници, които построяват градски къщи, по-големи от схлупените барачки на бедните бежанци. Такива са семейство Чоранови от с. Смилево, Битолско, които се установяват на ул. „Червена стена“ през 1922 г. Наследниците на преселниците не знаят конкретната причина за преселването на своите баба и дядо и баща им, който по това време е бил дете. Семейството построява своя къща (по думите на респондентите смилевчани били прочути като добри строители), както и няколко „барачки“, които бабата и дядото отдавали под наем. Съседите им ги наричали „егейци“<sup>25</sup>.

В този период започва и заселването на „Горен Лозенец“ източно от бул. „Черни връх“. До 1920 г. тази част от квартала остава незаселена. След 1920 г. тук идват преселници от различни части на страната и от Македония. Първата къща на ул. „Персенк“ построяват хора от Македония. До нея – на изток, се намирала къщата на Тачо Хаджистоянов (Тачо Хаджистоев), роден през 1887 г. в Стара Загора, деец на Вътрешната Македоно-одринска организация. Когато е на 18 години, той се включва в четата на драмския войвода Михаил Даев. Прекарва много години от живота си, отдаден на борбата за освобождението на Македония и Одринско. През 1911 г. постъпва в четата на Христо Чернопеев. Участва в Балканската война като доброволец в македоно-одринското опълчение и т.н. Запазено е следното описание на къщата му: „има легло от газени сандъци, над него по стената висят

<sup>25</sup> Г. А., р. 1954 г. в гр. София, кв. „Лозенец“. Потомък на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. април 2019 г. И И. А., р. 1957 г. в гр. София, кв. „Лозенец“. Потомък на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. април 2019 г.

пушки, саби и ножове, а на масичката до леглото има дебела книга със снимки и бележки на революционери...“. По същото време в квартала се заселва и революционерът от гевгелийското село Бойница Григор Терзийски (Сираков, 1982: 38 – 39).

### **Паметта за преселниците днес**

В годините след големите вълни на преселение обликът на „Лозенец“ продължава да се променя активно. Изгражда се нова инфраструктура, строят се нови къщи и обществени сгради. Бурни изменения настъпват в квартала след Втората световна война (1939 – 1945) и особено през 50-те, 60-те и 70-те години. Много къщи са съборени, стопанствата – унищожени, старите кръчми, фурни и дюкяни са заменени от нови по-големи обществени и търговски сгради, построяват се детски градини и нови по-големи училища, а също така и високи административни здания, като сградата на „Енергопроект“ на „Кръста“ и „Елпром“ на „Кошарите“, а местността „Хладилника“ се обособява като промишлена зона. През 1961 г. по бул. „Черни връх“ започва да се движи трамвай и горната част на квартала се свързва напълно с центъра на града<sup>26</sup>. Тези промени са свързани и с изменения в демографския облик на „Лозенец“. Населението се увеличава прогресивно с идването на заселници от цялата страна и старите жители на квартала, сред които и старите преселници от Македония, остават малка част от общия брой на живущите в „Лозенец“. Променят се и начинът на живот и поминъкът.

---

<sup>26</sup> С. Г., р. 1932 г. в гр. Перник, заселва се в кв. „Лозенец“ през 1964 г. Мъжът ѝ Н. Г. е конструктор на ходовата част на трамвай „Космонавт“. Интервю от м. май. 2019 г.

„Горен Лозенец“ постепенно губи своя крайградски облик и става част от градската среда. Той не се развива като квартал на работниците в промишлеността. Тук се заселват чиновници, инженери, учители, архитекти, военни, политици, научни работници, спортисти и артисти. Наследниците на старите занаятчии, търговци и земеделци също стават част от новата среда и се развиват в сходни професионални направления, като разлика в начина на живот на старите и новите лозенчани на практика няма.

Вследствие цялостната промяна на „Лозенец“ настъпват и изменения в чувството за общност, познанствата на хората и паметта за миналото на квартала. Случайно или не – много от улиците носят имена на топоними от територията на Македония, както свързани с исторически събития (като битки през войните), така и нямащи връзка с такива. С разгръщането на картата на София правят впечатление някои от тях. Това са улиците „Кожух планина“, „Галичица“, „Кораб планина“, „Бабуна планина“, „Бигла“, „Якубица“, „Галичица“, „Козяк“ и др. Макар имената на улиците да загатват връзката на квартала с войните за национално обединение и преселническите вълни, паметта за произхода на старите лозенчани е почти изчезнала. Наблюдава се разлика в познанията за миналото на района, която зависи от редица фактори. Различието в поколенията и периодът на заселване са двата основни фактора, които мога да определят, за различното ниво, от една страна, на познанството със съседите и познанията за тяхната история, и от друга, интересът към мястото, където човекът живее.

При по-възрастното поколение (над 70 – 80 години) има значение в кой период хората са се заселили в „Лозенец“.

Тези, които са се устроили тук през 60-те и в началото на 70-те години, са станали свидетели на промените в квартала и помнят къде е имало останали къщи, кой е живял в тях, с какво са се занимавали хората, кога са отнети къщите и стопанствата, кои са наследниците на старите лозенчани и къде живеят сега (ако са останали в квартала). Това най-често се отнася до комшиите от блока, в който информаторите живеят, както и до някои семейства, обезщетени с апартаменти в близки блокове. Поколениято на техните деца, които към момента са между 50 и 60 години и са родени в „Лозенец“ или са се заселили като малки, също познават добре съседите и са запознати с историята на някои семейства, както и на някои техни съученици. Наблюдава се разлика в степента на познатство с хората между по-възрастните и техните деца, което вероятно се дължи на стремежа на първото поколение родени лозенчани да се запознаят с общността в квартала по-добре при заселването си, а също – че са станали преки свидетели на все още слабо променената среда. Второто поколение лозенчани имат по-смътни спомени за стария квартал, които са пречупени през детската перспектива, а желанието им за опознаване на съкварталците не е толкова силно, вероятно заради чувството на изначална принадлежност към мястото и липсата на нужда от интеграция. На терен срещнах и хора, които са на същата възраст, но са се заселили в „Долен Лозенец“ в края на 80-те – началото на 90-те години. Тези респонденти демонстрираха слаб интерес към историята на квартала и към личните истории на комшиите си. Споделиха, че не познават своите съседи<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> А. А., р. 1964 г. в гр. Русе. Живее в кв. „Лозенец“ от 80-те години. Интервю от м. май 2019 г.

Всички интервюирани от най-младото поколение (родени в края на 80-те и началото на 90-те години) са родени и израснали в квартала.<sup>28</sup> Повечето информатори познават своите съседи, но са слабо запознати с тяхната семейна история (откога живеят тук и откъде са дошли). Всички се познават помежду си. При тези, които са наследници на старите преселници от Македония, е налично знание за произхода им и семейната история. При онези, сред които успях да интервюирам няколко генерации от един род, се вижда ясна разлика в знанията за историята на рода и намаляване на паметта, макар и да не е загубена. Пример за това е интересът на някои представители на по-възрастното поколение, който се изразява в поддържане на връзка с роднини в местата, от които са дошли предците им още през 60-те години, докато някои по-млади информатори не знаят имената на населените места, от които произлизат. Има и случай, в който по-младите познават свои роднини, които са се преселили в Скопие, но познанството се дължи на инициативата на по-възрастните. Тези представители на най-младото поколение, които не са потомци на преселници от Македония, първоначално не се сещат за произхода на своите познати съкварталци, но при

---

<sup>28</sup> А. Д., р. 1990 г. в гр. София, от кв. „Лозенец“. Интервю от м. май 2019 г.

А. Б., р. 1991 г. в гр. София, от кв. „Лозенец“. Има родствена връзка с преселници от Костурско в София. Интервю от м. май 2019 г.

Й. Ч., р. 1991 г. в гр. София, от кв. „Лозенец“. Потомка на преселници в квартала от с. Смилево. Интервю от м. август 2019 г.

Н. С., р. 1990 г. в гр. София, от кв. „Лозенец“. Интервю от м. април 2019 г.

С. С., р. 1986 г. в гр. София, от кв. „Лозенец“. Интервю от м. септември 2019 г.

допълнителни въпроси излизат спомени за неща, които някога са чули.

## **Заклучение**

Македонската емиграция навлиза бързо и лесно във всички сфери на обществения, политическия, икономическия и културния живот на страната като съставна част на българската нация. Това се дължи на липсата на етническа, езикова и културно-просветна бариера между бежанците и населението в страната (Гребенаров, 20: 496). Освен бежанците по политически причини и икономическите преселници се интегрират в българското общество бързо и неусетно. Населението от Македония не се възприема като различно от това на всички краища на България. Присъствието на тези преселници в квартала и участието им в обществения живот представлява част от цялостната общност. Не се обособява изолирана общност на „македонците“.

Разбира се, преселниците запазват паметта за родния край и се стремят да поддържат връзка със своите земляци. В заселването на квартала от хора от Македония се забелязва определен модел. В рамките на две до три десетилетия има преселване на семейства от едно и също населено място, което бих предположила, че не е съвпадение. Пример за това е семейството на Христо Андреев, при когото пристига сестра му със сина си, а по време на Втората световна война при семейството живее тяхна роднина на име Спаска (която по-късно се омъжва за войник, роден в Македония, и се връщат там още преди края на войната). Друг пример за заселването чрез контакти с по-стари преселници са наемателите от с. Острово в къщата на сем. Вълканови от с. Смилево. Дру-



га връзка със земляците се поддържа чрез македонските организации, като има спомени за събирания „в градинката на Коньовица“ и дори в двора на Христо Андреев<sup>29</sup>. Запазването за тези отношения допринася за развитието на будно гражданско общество, активна част от което са именно преселниците от Македония. По-късно дошлите – и по-конкретно: безимотните бежанци от войните, също не са възприемани като особена общност, но поради мизерните условия на живот и това, че идват на групи в точно определен момент, правят впечатление на всички в квартала, най-вече поради класовите различия. Въпреки това завареното от тях население проявява съпричастност и желание да им се помага и да бъдат приобщени.

Съвременното положение на старите лозенчани и техните наследници се определя от съдбата им в годините след Втората световна война. Промените в бита и поминъка на семействата водят и до изтъняване на връзката с корена. С времето връзката с местата, от които е дошло първото поколение лозенчани, се губи, а с това – и връзката с роднините. Родовата памет намалява постепенно до днешното си положение, когато зависи от индивидуалния интерес.

Споменът за миналото на квартал „Лозенец“ и за преселниците от Македония в него е почти изчезнала, както в горната част на квартала, така и в долната. Последните носители на ясната памет и родови истории са на над шестдесетгодишна възраст, като се срещат изключения на хора с няколко десетки години по-млади. Записването на тези разкази провокира интереса на някои от младите информатори и до-

---

<sup>29</sup> И. Х., р. 1930 г. в гр. София, кв. „Лозенец“, наследник на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. август 2019 г.

принася за съхраняване на спомените за миналото на квартал „Лозенец“.

### **Библиография:**

**Гребенаров, А. 2012.** Бежанците в България и техните легални организации // История на България 1918-1944. С: Изд. „Тангра“ „Тан-Нак-Ра“.

[Grebenaarov, A. „Bezantsite v Balgariya i tehните legalni organizatsii“ v „Istoriya na Balgariya 1918-1944“, S., 2012, izd. Tangra „Tan-Nak-Ra“.]

**Димитрова, Е. Гоцева, М. и колектив. 2019.** 120 основно училище „Г. С. Раковски“ – 125 години. С.; 120 ОУ „Г. С. Раковски“.

[Dimitrova, E. Gotseva, M. i kolektiv, „120 osnovno uchilishte „G. S. Rakovski“ – 125 godini“, 2019, S., 120 OU „G. S. Rakovski“.]

**Елдъров, С. 2003.** Генерал Иван Цончев. Биография на два живота. С: Военно издателство

[Eldarov, S. General Ivan Tsonehev. Biografiya na dva zhivota, S., 2003, Voenno izdatelstvo.]

**Колектив. 2012.** Лозенец – зелената перла на София. С: изд. „Борина“ [Kolektiv. Lozenets – zelenata perla na Sofiya, S., 2012, izd. „Borina“.]

**Колектив.** Лозенец – бележити личности, С., 2012, изд. „Борина“. [Kolektiv. Lozenets – belezhiti lichnosti, S., 2012, izd. „Borina“.]

**Кръстева, А. Кръстев, З. 2019.** Кварталците. Заселването на Журналистическия квартал. С: изд. „Мединформ ЕООД“.

[Krusteva, A. Krastev, Z. Kvartaltsite. Zaselvaneto na Zhurnalisticheskiya kvartal, S., 2019, izd. Medinform EOOD.]

**Сираков, С. 1982.** Квартал Лозенец и неговото читалище „Пенчо Славейков“. С: изд. на ОФ

[Sirakov, S. Kvartal Lozenets i negovoto chitalishte „Pencho Slaveykov“, 1982, S., izd. na OF.]

**Трифонов, С. 1987.** Бежанският въпрос в България (1913 – 1915) В: Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Исторически факултет. С: Издателство на БАН, с. 188 – 235

[Trifonov, S. Bezhanskiyat vopros v Bulgariya (1913-1915) V: Godishnik na Sofiyskiya universitet „Sv. Kliment Ohridski“. Istoricheski fakultet. S. Izdatelstvo na BAN. 188-235, 1987]

„Изложение към резолюцията на жителите от Горни и Долни Лозенец от 29 май 1938 г. по плана Мусман“, С., 1938 г. [„Izlozhenie kam rezolyutsiyata na zhitelite ot Gorni i Dolni Lozenets ot 29 may 1938 g. po plana Musman“, S., 1938 g.]

„50 години читалище „Пенчо Славейков“ 1921-1971“, изд. на 5.05.1972 г. С. [„50 godini chitalishte „Pencho Slaveykov“ 1921-1971“, izd. na 5.05.1972 g. S.]

<https://www.ncslaveikov.com/bg/%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F.html> История на читалище „П. П. Славейков 1921“. Посетен на 15.09.2019 г. [<https://www.ncslaveikov.com/bg/%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F.html> Istoriya na chitalishte „P. P. Slaveykov 1921“. . Poseten na 15.09.2019 g.]

<http://www.mni.bg/2013/06/osnovатели-na-mni.html> Членове-основатели на Македонския научен институт. Посетен на 10. 09. 2019 г. [<http://www.mni.bg/2013/06/osnovатели-na-mni.html> Chlenove-osnovатели na Makedonskiya nauchen institut. Poseten na 10. 09. 2019 g.]

**Информатори:**

А. А., мъж, р. 1964 г. в гр. Русе. Живее в кв. Лозенец от 80-те години. Интервю от м. май 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

А. Б., р. 1991 г. в гр. София, от кв. Лозенец. Има родствена връзка с преселници от Костурско в София. Интервю от м. май 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

А. Д., р. 1990 г. в гр. София, от кв. Лозенец. Интервю от м. май 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

Г. А., жена, р. 1934 г. в София, кв. Лозенец в семейството на преселници от гр. Прилеп. Интервю от м. март 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

Г. А., мъж, р. 1954 г. в гр. София, кв. Лозенец. Потомък на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. април 2019 г. Събрал Йоан Дянков.

Д. В., мъж, роден 1930г. в Бобошево, дошъл да живее в София когато е на 12 години. Интервю от м. май 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

И. А., мъж, р. 1957 г. в гр. София, кв. Лозенец. Потомък на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. април 2019 г. Събрал Йоан Дянков.

И. Х., мъж, р. 1930 г. в гр. София, кв. Лозенец, наследник на преселници от с. Смилево, Битолско. Интервю от м. август 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

Й. Ч., р. 1991 г. в гр. София, от кв. Лозенец. Потомка на преселници в квартала от с. Смилево. Интервю от м. август 2019г. Събрала Надежда Иванова.

М. Г., жена, р. 1961 г. в гр. София, живее в кв. Лозенец от 1964 г. Интервю от м. май 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

М. И., жена, р. 1961 г. в гр. София, живее в кв. Лозенец от 1964 г. Интервю от м. май 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

Н. С., р. 1990 г. в гр. София, от кв. Лозенец. Интервю от м. април 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

С. Г., жена, р. 1932 г. в гр. Перник, живее в кв. Лозенец от 1964 г. Интервю от м. Май 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

С. Н., жена, р. 1955 г. в гр. Стара Загора, вдовица на Г. Н. , р. 1924 г. в кв. Лозенец от семейство на преселници от Леринско. Интервю от м. април 2019 г. Събрал Йоан Дянков.

С. С., р. 1986 г. в гр. София, от кв. Лозенец. Интервю от м. септември 2019 г. Събрала Надежда Иванова.

### **Надежда Иванова**

докторант в катедра „Етнология“, СУ „Св. Климент Охридски“, член на Академично етнологко сдружение – СУ  
*nadred@abv.bg*



**Храната като символ и елемент на идентичността  
(по примери на македонски мигранти в България и  
Скандинавия)**

Марина Яниславова, Божидар Първанов

**Food as a symbol and element of identity (following  
the examples of macedonian migrants in Bulgaria and  
Scandinavia)**

Marina Yanislavova, Bozhidar Parvanov

***Abstract:** The following article aims to put a focus on the parallel cultural and demographic processes, providing contemporary examples from Bulgaria and North Macedonia. The main intent is to reflect on the topic of migration processes between the two countries today, through the prism of separate (yet somehow connected) cultural components, in this case - specifically food as an image, symbol and ethno-differentiating element. This study covers both the unintentional and the deliberate usage of food in the preservation or declaration of a certain identity, which does not have to be specifically ethnic or national. Food and its symbolic designations are presented together with the family holidays, which can be presumed as a field for the former's expression. Using the research methods inherent to the field of Ethnology, the article tracks the mechanisms for preserving and/or changing one cultural form in its encounter with another.*

***Keywords:** migration, food, symbolism, ethnicity, identity, family holidays*

Настоящото изследване е насочено към паралелни процеси в културно и демографско отношение с примери от България и Северна Македония в съвременността<sup>1</sup>. Целта е темата за миграционните процеси между България и Северна Македония днес да бъде разгледана през призмата на отделни културни компоненти, в случая – конкретно храната като образ, символ и етнодиференциращ елемент. Статията тематизира както неосъзнатата, така и целенасочената употреба на храната за запазването или декларирането на определена идентичност, която не е задължително да бъде етническа или национална.

Храната – освен като източник, поддържащ човешката жизненост – може да бъде изразител на определена индивидуалност, както и на принадлежност към по-голяма група. Стереотипите, свързани с храната и храненето, стоят в основата на образните и символните взаимовръзки, които изграждат културната модалност. Храната е един от най-устойчивите културни елементи и често носи информация не само за себе си като продукт, но служи като наратив за познатата локалност и бит. Статията разглежда представата за националната кухня и засилването на нейния образ при заселването в друга държава, както и проследява случаи, при които тя се употребява със знаковата си характеристика. Храната като културен елемент вплита в себе си множество разнообразни функции и значения. Същевременно тя може да се асоциира

---

<sup>1</sup> Изследването е част от проекта „София – Скопие: културни модели и миграции“, разработван през 2019 година съвместно с изследователи от двете държави. Друга съществена изследователска цел на проекта е да проследи историята, нематериалното наследство и общностите, създадени и привнесени от Северна Македония в миналото и в наши дни в София.



с произхода на човек, било то от някаква локална общност в рамките на националната държава или от друга общност. Храната и нейните символни функции са представени заедно със семейната празничност, която е своеобразно поле за тяхната изява. Статията отразява стремеж към интерпретация на семейната празничност като пример за използването на храната в нейната възможност да бъде сплотяващ фактор. Фамилните празници спомагат за свързването и общуването между отделните поколения в семейството, разделени вследствие на различни по естество миграционни процеси на територията на две или повече държави.

Въпреки сходната социокултурна и политическа обстановка на Балканите, често се създават предпоставки за движение на хора между отделните държави. През последните десетилетия различията в икономически и социален план стават все по-видими и динамични. Като пример може да се посочи организацията на труда и удовлетвореността от нея в България, Северна Македония и Сърбия, изследвани в сравнителен план от Института по психология при БАН през 2007 година, където се отчитат видими различия (Русинова, Сардцовска, Маркович, Василева, Жильова 2007: 11 – 19). Историческите традиции на трудовата мобилност, на временните и сезонните икономически миграции на Балканите са впечатляващи със своето многообразие и значимост за социокултурната история на региона (Христов 2010 – 12). Съвременните миграционни процеси в тази част на Европа са провокирани от различни по същността си фактори. В резултат на цялостните политически и социални промени от началото на 90-те години на XX век и на влизането на България в ЕС през 2007 година се създава нова миграционна си-

туация между България и Северна Македония<sup>2</sup>. През последните години броят на македонците в България расте и към момента по неофициални данни той възлиза на над 70 000 души. Тази тенденция се развива вследствие на комплексни причини, като новите възможности за образование, работа и професионална реализация в държави с по-висок стандарт на живот. България се превръща – освен в държава, изпращаща мигранти, и в приемаща такива. Тя има потенциала да се обособи като спирка в търсенето на по-добри възможности за живот, образование и работа. От една страна, стои т. нар. „гурбетчийство“, чрез което се търси удобна възможност за препитание. То често се характеризира с временния си характер и цели бързи доходи, без да се стреми към конкретна професионална реализация или към прилагането на предишен трудов опит. В други случаи целта е намирането на по-добри условия за кариерно развитие, изразено в практикуването на точно определена професия – по-широка аудитория за културните произведения, по-широк пазар за хората, занимаващи се с търговия, различни възможности за образование и др.

Темата за македонската миграция към България след промените от 1989 г. и българската политика, свързана с нея, е разгледана от Мария Бързинска. Животът на македонците в България отразява срещата на два особено близки културни модела в съвременността. Интересно е да се проследи как мигрантите възприемат тази близост и заживяват някъде между двата модела. Съвременните миграционни движения

<sup>2</sup> В периода между 2006 и 2007 г. броят на издадените разрешения за работа на македонските граждани е нараснал над 100 пъти (Бързинска 2010: 233). Колективният показател отразява реален стремеж към трайно установяване в България.

между България и Северна Македония представляват един сравнително нов модел на транснационално и транслокално съществуване, което не изисква безусловно засвидетелстване на определена идентичност.

### **Методологически въпроси**

Методите за събиране на настоящия емпиричен материал са присъщите за етнологията структурирани и полуструктурирани интервюта, както и неформални разговори. Повечето са направени лично, но има и такива, проведени онлайн. Последните обособяват някои от спецификите на теренната работа в съвременната антропология. От една страна, новите възможности за комуникация улесняват начините за провеждане на теренни изследвания, независимо от мястото на тяхното провеждане както за събеседниците, така и за изследователите. Изследователят преодолява разстояния и граници, получавайки една лесна, достъпна и почти постоянна връзка със своите събеседници. Същевременно те могат да прочетат поставените въпроси, да помислят над тях и да дадат очаквания отговор. Понякога фейсбук профилите на събеседниците позволяват за кратко време да се направи обзор на всекидневните им преживявания и да се надникне в личния им свят за много по-дълъг период от време, отколкото интервю – пък било то и проведено в собствения им дом. Събеседниците и изследователите са „някак свободни“ и анонимизирани – обстоятелство, което може да ги направи по-честни и открити, но и безразлични към провеждания разговор. При виртуалното общуване емоционалността и ангажираността се провокират значително по-трудно. Тук под

„емоционалност“ се има предвид личностното въвличане на събеседника в заложената проблематика.

От друга страна, печелейки тази лесна връзка със своя терен, изследователят губи някои особено ценни нюанси в работата си – личния контакт, невербалната комуникация и възможността да наблюдава реакциите на своите събеседници. „На живо“ изследователските търсения са разположени в много по-широкия спектър на личното общуване, а виртуалният терен – там, където той е наложителен като такъв, се превръща в една своеобразна „арена“, върху която се случва връзката между етнографа и неговите носители на познание.

Основните ни събеседници са дошли в България през последните 10 – 15 години и са получили висшето си образование тук. В един от случаите става дума за събеседничка, родена в смесено семейство, а в други – за членове на такива семейства. Всичките ни събеседници умишлено избягват политическата и историческата тематика, особено тази, която свързва двете държави. Като контрапункт използваме македонски гурбетчии, работещи в Дания, чиито животи са буквално „на път“. Начинът им на живот не предполага трайно установяване на едно място, а оттам и опознаването на датската култура, норми на поведение и навици става значително по-трудно. В повечето случаи впечатленията им остават бегли и косвено придобити. Ако се съгласим с някои автори, които смятат, че когато мигрантите не взаимодействат ефективно с културата „домакин“, то те не са трансмигранти, то и нашите контрапримери също не следва да се разглеждат като такива. Каролина Биеленин-Ленчовска дава пример с македонки, изповядващи исляма в Италия, които не владеят добре италиански език и прекарват по-голямата част от

времето в домовете си, и с етнически албанци от Македония – мигранти в Италия и в Словения (Bielenin-Lenczowska 2010; 2012). Авторката прави разграничение между мъжките и женските модели на миграция предвид заетостта, заплащането и приобщаването към културата „домакин“. Подобно разграничение при нашите събеседници не е налично, защото работещите в Дания македонци не са се устроили трайно в Скандинавия, докато семействата им са останали в Северна Македония. Това обстоятелство сочи, че тяхната миграция изцяло се вписва в категорията на гурбета и цели бърза печалба. Приносът на контрапримерите се изразява във внасянето на нови нюанси към изследваната проблематика и в по-различната перспектива, която те осигуряват. В примерите ни от България също не се забелязва съществена разлика в женските и мъжките модели на миграция.

Във фокуса на настоящата статия попадат често повтарящи се преживявания от всекидневието им, които обаче се осмислят по различен начин. Процесът на адаптация след идването в България обикновено протича сравнително лесно, имайки предвид липсата на съществени разлики в двата културни модела. Свикването с речта се подпомага допълнително и чрез задължителното изучаване на български език в университета. Близостта на езиковите форми понякога се оказва допълнителна трудност, защото – както става ясно от разказа на събеседничка, родена в смесено семейство, тя не говори достатъчно „чисто“ нито едната, нито другата езикова норма. Споделя, че с голямо удоволствие говори с приятелите си от Македония на македонски, който се явява в някакъв смисъл чужд – различен от майчиния. В групите за изучаване на български те попадат сред други чуждестранни

студенти, но социокултурната среда не предполага тяхното дистанциране и те често имат българи в приятелския си кръг. Въпреки че няма обособена македонска общност в София, често пристигащите македонци търсят помощта на вече установилите се. Понякога тази помощ се базира на роднински връзки. Целият процес наподобява миграцията от по-малките населени места в България към София, защото и част от събеседниците ни са родени в по-малки градове – като Охрид и Щип. Получаването на българско гражданство е от съществено значение за някои от тях, предвид членството на България в Европейския съюз. Както казва един от събеседниците ни – взел го е, за да може да пътува като европейски гражданин. Желанието на част от македонците, пристигащи тук, да придобият българско гражданство, показва, че България може да послужи като отправна точка за последваща миграция или да се превърне в място за трайно установяване.

Непосредствената териториалната близост между България и Северна Македония способства, от една страна, за бързата адаптация, защото всичко в културен план е познато за идващите, а от друга – за живот в транснационални условия. Именно срещата на две близки култури е новото предизвикателство в полето на изследване, откакто, условно казано, „тържествува“ транснационалната теория. Според Улф Брунбауер една от силните страни на транснационализма в прилагането към миграциите в Югоизточна Европа е възможността му да замени националния подход в изследванията (Brunnbauer 2012: 11). Нарастването на научния интерес към миграциите се обяснява със засилването на миграционните процеси и с новите условия, при които се осъществяват днес.

Много научни направления прилагат интердисциплинарни методи и разнообразни подходи към миграциите. Различните теории биха могли да имат обяснителна стойност в малка или по-голяма степен (Марков 2015: 70).

Повечето ни събеседници в действителност живеят между две държави и поддържат активни роднински и професионални връзки със Северна Македония. Произхождащите от смесени бракове и създаващите такива семейства олицетворяват най-добре тези взаимоотношения. Подобен е примерът с наша събеседничка, която има много роднини в Северна Македония, но и често пътува във връзка с работата си. Всъщност естеството на професията на повечето създава възможности за работа паралелно и в двете държави. Например: една от тях внася вино от македонска изба на българския пазар, друг е правил изложби там, а трети организира балкански партита в София<sup>3</sup>. В последния случай трапезата има интегрираща роля – тя е доброволно участие в някаква форма на празничност, която не се характеризира само с отделните си компоненти, като тип кухня, място и т.н., а по-скоро е приобщаващ елемент. Търсенето на социално-консолидиращи и комуникативни функции в празника (празненството) до голяма степен поражда неяснота относно мотивировката за участие в него. Тази колебливост се обосновава главно от нуждата да се създадат устойчиви социал-

<sup>3</sup> Първоначалната идея е да се организират балкански партита с цел забавление, изпълняващи интегриращи за различните балкански народи в София функции. Постепенно тази идея търпи трансформация, наложена от заинтересована аудитория, и балканските партита придобиват облика на македоно-сръбски вечери. Поради исторически обусловената културна и лингвистична близост между двата народа този „формат“ е по-успешен.

ни контакти, както и да се приобщят по-младите хора към съществуващите колективи (Беновска – Събкова 1999: 80 – 82). В настоящото изследване се има предвид това предназначение на празника (празненство), което има възможността да манифестира една определена културна или национална идентичност, но същевременно – и да приобщи хора от различните балкански народности.

В някои моменти професионалните връзки стават причина за по-честото общуване с хора от двете държави, в сравнение с роднинските. Такъв е примерът с уреждането на участия на македонски и сръбски изпълнители и бендове в България и с внасянето на храна за тематичните балкански/македоно-сръбски вечери. Същото важи и при пътуването за работни срещи, свързани с популяризирането на македонската изба.

Интересен е опитът на една от събеседничките да провери как се възприемат македонските продукти в България. В София има верига македонски магазини, които обаче не се посещават от събеседниците ни. В един от случаите събеседникът ни дори не знаеше за наличието им. Това обстоятелство влиза в противоречие с ширещата се представа за качеството на македонската храна, македонските хранителни продукти и напитки и донякъде – сръбските такива. Същата представа се среща и при българи. Нейна проекция е използването на „македонското“ като маркетингова стратегия. Много пъти зад имена като „македонска пекарна“ например, стои обстоятелството, че някога е имала собственик македонец, което понастоящем не е така. Един от събеседниците ни споделя учудването си, когато намира в България „македонска наденица“. Тази представа се характеризира с идеята,



че въпросните продукти, които не подлежат на регулация и стандартизация от страна на институциите на Европейския съюз, са по-качествени. Според някои учени една от причините за нарастването на изследователския интерес към храната е нейното политизиране и увеличаването на социалните движения, свързани с нея (Counihan, Van Esterik 2012: 2). Тук прозира и една друга идея, а именно: тази за скъсването на връзката между съвременния човек и земята, която доскоро се е възприемала като негов основен източник на храна. В действителност – що се отнася до българите, представата се оправдава чрез по-ниската цена на продукти, алкохол и цигари, отколкото с действителна проверка на качеството. Пазаруването на българи от Югозападна България в Северна Македония е обичайна практика. Тематизирането на храната е често срещано, понякога без предварително предразполагане на събеседника от наша страна. Въпросът за храната се отключва сравнително лесно при разговори с мигранти. Това явление може да се разглежда и интерпретира най-малко по два начина.

### **Храната като образ**

Фактори, влияещи на възприятието на храната, са религиозните представи, схващането за здравословен начин на живот, сетивната система, както и социалният статус и престижът на човека (Матанова 2010: 8 – 9). Идеята за „чуждото“ е друг фактор, имащ потенциала да формира определени представи за храната и кухнята. Тази идея се подхранва от ревностното изтъкване на културните елементи (в случая – кулинарни традиции за приготвянето на храната), схващани като родни и характерни. Така например един от събесед-

ниците ни посочва като негативна практика прекомерното използване на подправки при овкусяването на месните продукти в България, в сравнение със Сърбия и Северна Македония, а друг отчита разлика във вкуса и качеството на майонезата във времето, в което е пристигнал в София. Всъщност всички изтъкват обстоятелството, че няма продукт, който не може да бъде намерен тук, но отбелязват разликата във вкусовите качества. Честото сравняване на „своето“ и „чуждото“ по отношение на кухнята е умишлено.

От една страна, определен хранителен продукт и/или ястие се отъждествява с конкретен етап от живота на събеседниците – най-вече този, свързан с годините, прекарани у дома със семейството. Храната се свързва с дома, без значение от културния контекст. Тази връзка възплъщава в себе си носталгия с пространствена и темпорална конотация. От тази отправна точка се поражда един парадокс, характерен за съвременната космополитна мултикултурна среда, в която локалното губи физическата си стойност, докато паметта и въображаемите образи за това пространство се засилват и обогатяват (Wilk 2012: 376). Това явление довежда до изграждането на една често имагинерна представа за дома, която стои в ядрото на носталгичния сантимент (Srinivas 2012: 365). Образът на храната може да се разглежда през функцията ѝ на свързващо звено между членовете на всяко едно семейство, защото чрез общото хранене се заздравяват вече изградени социални отношения (Матанова 2010: 13 – 14). Събеседниците проектират тази идея, приравнявайки представите за качествено/добро с образа на семейното и родното.

### **Семейната празничност**

Семейната празничност е един от ярките примери за употребата на храната като укрепващ елемент в семейството и

рода. Консолидацията и ефективното функциониране на семейно-родовите структури са един от основните гаранتي за съществуването на празника днес. Конфликтите и фрагментацията на рода често настъпват вследствие на постепенно разселване на по-младите представители на семейството, като това важи в голяма степен и за случаите, които представяме. Само по себе си отделянето от семейството често се дължи на извънредни обстоятелства, най-често породени от икономически причини, които, от своя страна, водят до разпад на семейната структура и пораждането на вътрешнофамилни конфликти. Нерядко членовете на семействата се разселват в различни посоки, което води до цялостната фрагментация на едно поколение. В тази ситуация по-възрастните представители на фамилната общност често имат стремежа да подсигурят присъствието на по-младите си роднини, което способства за запазването и жизнеността на семейните връзки. Тези модели след период на достатъчна повторяемост започват да придобиват интегративните функции, характерни за традиционните обреди и символи, които от своя страна са нужен фактор за социалната стабилност на общността (Христов, Манова 2008: 11 – 12). Семейната празничност представлява една конкретна жива и адаптивна социална норма, която дава отговори на определени социални потребности. Съвременният празник в семейната общност подчертава функцията си на градиво в семейната и социокултурна среда, като същевременно заздравява нарушените семейни и социални връзки.

### **Храната като символ**

От друга страна, храната играе роля на етномаркер, което е особено ясно изразено в нейното съпоставяне с местните продукти. В този случай тя се превръща и в етнодиферен-

циращ елемент – особено, когато се използва в контекста на националната култура. Целенасочената употребата на храната, внасяна отвън, илюстрира тази представа. Такава е практиката на тематичните вечери. Събеседниците ни отдават преимуществено значение на вкусовите качества – особено, когато се отнася до овкусяване и приготвяне, в чиито специфики още веднъж експлицира идеята за родното и характерното за дома. Вкусовото предпочитание към определени храни може да бъде израз и на колективна идентичност (Матанова 2010: 2). Това явление се наблюдава при възникването на нужда за изявата на определен идентитет. Интересен е примерът с индийски домакини – както в Индия, така и сред индийските диаспори. Те консумират индийска храна, която има претенциите да бъде автентична и близка до домашната, като средство за противодействие на тревогата от загуба на „социалната идентичност на космополитното индийско семейство“. Авторът свързва тази тенденция с желанието на жените да приготвят храна като тази на майките си и да придадат на децата си усещане за тяхното „индийско аз“ (Srinivas 2012: 355).

Не е задължително разликата в културните модели да бъде особено видима. Нещо повече – феноменът на „малките разлики“ изпъква дълбинно там, където междукултурната и междуезиковата граница не е строго фиксирана, където в по-голяма степен е необходимо да се внимава за отношенията между предмет и символ, между форма и съдържание (Иванова 2004: 69). Цитирано изследване засяга „кулинарните недоразумения“ на българо-сръбската езикова граница, но се отнася със същата валидност и за обозначенията на храната и ястията в българската и македонската кухня. Постепенно храната приема функцията на символ, който се използва, за да затвърди определена идентичност. Целена-

сочената употреба на определена храна представлява акт на нейната символизация. Лингвистичните форми, обозначаващи храната – чрез които се осъществява тази символизация – не кореспондират непременно със съдържанието на съответния културен елемент. Иначе казано – в немалко случаи разликите се правят единствено на базата на наименованието, а не толкова на същността. Обратните примери са също възможни, когато близки по звучене обозначения се отнасят за различни продукти. Не са изключения случаите, в които подобни разлики могат да се забележат в рамките на една обособена група, била тя социална, етническа или национална (Иванова 2004: 72).

Понякога в разказите се отчита, че „семеино“ е равно на „стойностно/ценно/морално“ и ако „семеино“ е равно на „национално“, в този случай и „национално“ е равно на „ценностно“. В два от разказите се среща и представата, че македонските семейства са по-здрави, по-сплотени и са носители на по-висок морал. Събеседник разказва как при идването му в България забелязва честите случаи на разводи в семействата на своите състуденти и изпитва неудобство да обсъжда темата с тях. Това впечатление говори за фаворизирането на родното, от една страна, но като причина може да се предположи и произход от една по-консервативна общност<sup>4</sup>.

Контрапримерите ни на македонски гурбетчии в Дания показват, че там, където не е необходимо потвърждаване на културния модел, храната не е чак толкова важна – „свиква се“. Там не е наличен феноменът на „малките разлики“, тъй като различията в културата са съвсем явни (Иванова 2004: 69, 72). За тези македонци преместването на цялото семейство е по-предпочитан възможен сценарий от окончателното прибиране в Северна Македония. С други думи – те са с

<sup>4</sup> Част от тях идват от по-малки населени места.

нагласата, че могат да живеят и в по-различна културна среда. Сезонните работници – въпреки разпокъсаното си времево пребиваване в тези държави – са предразположени към постепенна адаптация в новите условия. В този случай под „адаптация“ се разбира нагласата им, която до много голяма степен се базира на естеството на тяхната професия. Те свикват с условията на труд, но липсата на трайно установяване не ги ангажира с пълноценна интеграция в местните културни норми. Там са по-склонни да търсят контакти с македонска или често балканска общност на професионална база.

### **Вместо заключение**

При изследването на устойчиви културни модели, особено в извънредни ситуации, когато се излиза извън изконната социокултурна среда, храната неминуемо се обособява като своеобразна алегория. Тя стои в генезиса на един мисловен конструкт, който обвързва няколко самостоятелни мисловни образа в добре оформена символична цялост. Храна, семейство и празник (семейната сбирка) влизат в един общ знаков сноп, който се употребява, затвърждавайки тези представи, които се отнасят до идентитет, произход, културни модели и навици. Спецификите на тези символни форми, в някои случаи съвсем имагинерни, се прилагат като диференциращ елемент, като тяхната „характерност“ и „отличителност“ се акцентират и засилват, в зависимост от близостта или различието на приемната културна среда. Подход, който търси и анализира елементите на културата и техните образни и символни характеристики при съприкосновението на два или повече културни модела, има потенциала да даде интересни перспективи/гледни точки и да способства за обогатяването на резултатите от миграционните изследвания. Освен към храната, той би могъл да се прилага към различни кул-

турни маркери – език и други културни практики. Чрез изследователските методи на етнологията се проследяват механизмите за съхранение и/или промяна на една култура при срещата ѝ с друга.

### **Библиография:**

**Беновска-Събкова, М. 1999.** Българска етнология: Оброците в Северозападна България. Кн. 1 – 2. София: Акад. издателство „Проф. Марин Дринов“, с. 70 – 83 [Benovska-Sabkova, M. 1999. Obrotsite v Severozapadna Balgariya.//Balgarska etnologiya, kn. 1-2. Sofiya: Akad. izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, 70-83]

**Бързинска, М. 2008.** Българската политика по македонска миграция. Дисертация.

[Barzinska, M. 2008. Balgarskata politika po makedonska migratsiya. Disertatsiya]

**Иванова, Ц. 2004.** Кулинарните недоразумения на българо-сръбската езикова граница. – В: Трапезата в културата на българи и сърби / Трпеца у култури Бугара и Срба (двуетичен сборник), Ниш – Велико Търново, Унив. изд. „Св. св. Кирил и Методий“ & Faber, 2004, 71 – 84. [Ivanova, Ts. 2004. Kulinarните nedorazumeniya na balgaro-srabskata ezikova granitsa. – V: Trapezata v kulturata na balgari i sarbi / Trpeza u kulturi Bugara i Srba (dvuezichen sbornik), Nish – Veliko Tarnovo, Univ. izd. “Sv. sv. Kiril i Metodiy” & Faber, 2004, 71-84]

**Марков, И. 2015.** Мигарции и социо-културна динамика. Албанците от Република Македония. София: Издателство „Гутенберг“. [Markov, I. 2015. Migartsii i sotsio-kulturna dinamika. Albantsite ot Republika Makedoniya. Sofiya. Izdatelstvo „Gutenberg“]

**Матанова, Т. 2010.** Български фолклор: Храната и храненето. Класификация и забрани, кн. 1, София: Акад. издател-

ство. „Проф. Марин Дринов“, 89 – 107. [Matanova, T. 2010. Hranata i hraneneto. Klasifikatsiya i zabrani. // Balgarski folklor, kn. 1, Sofiya, Akad. izdatelstvo. „Prof. Marin Drinov“, 89-107]

**Русинова, В., Сардцовка, Е., Маркович, З., Василева, Л., Жильова, С. 2007.** Психологически изследвания: Кроскултурно сравнение на оценките на организацията на труда и удовлетвореността от нея между България, Македония и Сърбия. Т. 2. София: Акад. издателство „Проф. Марин Дринов“, с. 7 – 21

[Rusinova, V., Sardtsovska, E., Markovich, Z., Vasileva, L., Zhilyova, S. 2007. Kroskulturno sravnenie na otsenkite na organizatsiyata na truda i udovletvorenostta ot neya mezhdru Bulgariya, Makedoniya i Sarbiya. // Psihologicheski izsledvaniya, kn. 2, Sofiya, Akad. izdatelstvo. „Prof. Marin Drinov“, 7-21]

**Христов, П., 2010.** Балканският гурбет – традиционни и съвременни форми. – В: Балканската миграционна култура: Исторически и съвременни примери от България и Македония. София: Издателство „Парадигма“, 11 – 27

[Hristov, P., 2010. Balkanskiyat gurbet – traditsionni i savremenni formi. – V: Balkanskata migratsionna kultura: Istoricheski i savremenni primeri ot Bulgariya i Makedoniya (sast. P. Hristov). Sofiya. Izdatelstvo „Paradigma“, 11-27]

**Христов, П., Манова, Цв. 2008.** Новият „стар“ курбан – В: „Завръщане“ на религиозността (съст. М. Карамихова). София: Акад. издателство „Проф. Марин Дринов“, 11 – 30

[Hristov, P., Manova, Tsv. 2008. Noviyat „star“ kurban – V: „Zavrashthane“ na religioznostta (sast. M. Karamihova). Sofiya. Akad. izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, 11-30]

**Bielenin-Lenczowska, K. 2010.** Different Models of Labour Migration in Contemporary Macedonia – or What Does pechalba Mean Today? In: Ethnologia Balkanica 14, LIT Verlag, 11-26



**Bielenin-Lenczowska, K., 2012.** Keeping Feet in Two Worlds? Everyday Experiences of Female Migrants from Macedonia to Italy. In: Migration and Identity. Historical, Cultural and Linguistic Dimensions of Mobility in the Balkans (Ed. P. Hristov). Paradigma, 130-141

**Brunnbauer, U., 2012.** Labour Migration and Transnationalism in the Balkans. A Historical Perspective. In: Migration and Identity. Historical, Cultural and Linguistic Dimensions of Mobility in the Balkans (Ed. P. Hristov). Paradigma, 11-24

**Counihan, C., Van Esterik, P., 2012.** Why Food? Why Culture? Why Now? Introduction to the Third Edition. In: Food and Culture a Reader Third Edition. (Ed. Carole Counihan & Penny Van Esterik). Routledge Taylor & Francis Group, 1-18

**Srinivas, T., 2012.** “As Mother Made It”: The Cosmopolitan Indian Family, “Authentic” Food, and the Construction of Cultural Utopia. In: Food and Culture a Reader Third Edition. (Ed. Carole Counihan & Penny Van Esterik). Routledge Taylor & Francis Group, 355-375

**Wilk, R., 2012.** “Real Belizean Food”: Building Local Identity in the Transnational Caribbean. In: Food and Culture a Reader Third Edition. (Ed. Carole Counihan & Penny Van Esterik). Routledge Taylor & Francis Group, 376-393

### **Марина Яниславова, Божидар Първанов**

докторанти в катедра „Етнология“, СУ „Св. Климент Охридски“

Членове на Академично етнологско сдружение - СУ

*parvanov.bozhidar@gmail.com*

*marina.yanislavova@gmail.com*



**Христо Вакарелски и Македония.  
„Патриотична мечта“ и „Протест“ на едно пресел-  
ване**

Елена Водинчар

**Hristo Vakarelski and Macedonia. “The patriotic  
dream” and the “Protest” of a resettlement**

Elena Vodinchar

***Abstract:** In the professional biography of the famous ethnographer Hristo Vakarelski there is a period during which he went to Macedonia to assume the position of director in the National Ethnographic Museum in Skopje. This paper attempts to analyze the basic information reflecting his departure and stay in Skopje, his relations with the people and with certain personalities of the above mentioned period (1941 – 1944). At the same time, attention is drawn to the nature of his departure – whether if it was a professional challenge or an escape from an unwanted situation. What is the significance of this particular series of events – a question that has its answer in the archival material which stores important milestones for the activity of Hristo Vakarelski in Macedonia, as well as his professional and civic position.*

***Keywords:** Hristo Vakarelski, Macedonia, resettlement, ethnography, museum.*

В научната и научно-популярната литература има доста-тъчно разработки, проучвания, репортажи, интервюта, осветляващи професионалния път на големия етнограф Христо Вакарелски; неговите културни проекти, научен кръгозор

и обществена дейност (БЕ 1996, Вакарелски 2002, Пейчева 2016). Сред разнообразните по тематика текстове се открояват и такива, които разискват или отбелязват приноса на учения за развитието на етнографията и музейното дело в Северна Македония (Цанева 2016, Комитска 2016). В цитираните и много други текстове се акцентира преди всичко на постигнатото от Вакарелски, извършил – няма да бъде пресилено казано – прелом в мисленето за хората от Македония като за „стари сърби“. С други думи, анализират се резултатите и мимоходом се споменава механизмът за тяхното постигане. Целта на настоящото научно съобщение е да разгледа ключовите условия, задвижили професионалния интерес у Христо Вакарелски към Македония.

Основната информация по заявената тема се съдържа в архивни източници, отразяващи заминаването и престоя на учения в Скопие, неговите комуникативни връзки с обкръжаващото го социално пространство (колеги, известни държавни и обществени личности, местни хора). Впрочем сведения могат да се почерпят и в описанията на самата историческа епоха – войната, също допринесла за ускоряване на дългоочакваната среща на етнографа с Македония. Първият, който говори по тези въпроси, е самият Христо Вакарелски в своите спомени под надслов „Директорството ми в Скопие 1 юли 1941 г. – 9 септември 1944 г.“<sup>1</sup>. В хода на изложението той най-отговорно връща лентата на този епизод от професионалния си път, като през призмата на междуличностни отношения, събития и действия засяга и личната страна в характеристиката на това заминаване. Със свойствената си педантичност в описването на факти Вакарелски започва свое-

<sup>1</sup> ЦДА Ф. 2072К, оп. 1, а.е. 564.

то повествование за Македония така: „На 21 юни в Силистра научихме, че германците обявили война на Съветския съюз. Като привършихме обиколката из цяла Южна Добруджа<sup>2</sup>, минахме през Варна, за да се приберем с влака в София. В хотела получих телеграма от дома да се върна по-скоро, защото съм бил назначен за директор на музея в Скопие, и да замина веднага за там. Заповедта била от министъра на Просветата Богдан Филов. И без туй вече се прибирахме. Това назначение ме зарадва. Най-после щях да се отърва от неприятния ми директор-археолог, когото Филов намери за сгодно да назначи след смъртта на Стефан Костов. Назначи го, защото му беше приятел и не биваше да не бъде директор, след като Иван Велков беше вече заел директорското място в Археологическия музей...“<sup>3</sup>.

Началото на разказа е емоционално натоварено, говори за наличието на криза в отношенията между Христо Вакарелски и влиятелните по това време личности Богдан Филов и Кръстю Миятев. За прогресивния ум на учения с европейско образование по музеология създалата се комбинация – единият е министър на просветата, а другият е негов пряк ръководител, директор на Етнографския музей в София – е повече от отчайваща. И научавайки новината за директорския пост в Скопие, Вакарелски ясно осъзнава мащаба на това историческо за него събитие. Напират чувства на облекчение и с присъщата си откровеност споделя: „С удоволствие приех тази екстрадиция. Дотегнало ми беше това

<sup>2</sup> В края на март 1941 г. за Хр. Вакарелски, Р. Кацарова, М. Тодорова и Л. Антонов се издава заповед за 30-дневна командировка в Южна Добруджа със задачата да се проучи народният бит в този край, вж. ЦДА Ф 2072К, оп. 2, а.е. 1203, л. 344.

<sup>3</sup> ЦДА Ф. 2072 К, оп. 1, а.е. 564, л. 70, 71.

*обкръжение от карьеристи и квазиопекуни на етнографията...“<sup>4</sup>. Силни думи на един състоял се вече етнограф с богат опит в теренната работа и музейната дейност, с натрупани резултати и поглед върху етнографията като наука, с признание и висока оценка в чужбина... и с необходимите качества за назначаване за директор на Етнографския музей в София. Обаче обстоятелствата предлагат друг сюжет. Налице е ситуация на нетърпимост, при която различни контрагенти изпадат в състояние на очакване на подходящ момент за освобождаване един от друг или – както сам коментира Вакарелски: *„Филов е намерил за най-удобно да освободи и Миятев, и себе си от мене, под благовидния предлог, че ме „удостоява“ с директорски пост – за етнография и археология (!), и то без да пита дали аз желая, както е питал своите колеги-археолози преди това“<sup>5</sup>.**

В обстановката на недоразбиране геният на Вакарелски не изпада в криза на научното дирене и не забавя хода на професионалното си развитие. Напротив – македонската тема го принуждава да прекрачи обиди и обстоятелства, насочвайки будния си ум към приближаване (до) и овладяване (на) истината за съществуването на една, както той я определя: *„... българска Македония, за ония времена девствен край на българската култура и българския бит, непрестъпна дотогава за българските етнографи, предоставена на фалшификатори-учени да я представят като „Южна Сърбия“... Мечтаех да видя с очите си тази култура, да заживея с този бит, да се ослушам в говора на тия „сърби“, за да сравня всичко това с бита, културата и говора в тогавашните граници на България“<sup>6</sup>.*

<sup>4</sup> Пак там.

<sup>5</sup> Пак там.

<sup>6</sup> Пак там, л. 71.

Назначаването на Вакарелски за директор на музея в Скопие може да се тълкува като назрял момент за постигане на една смела и мащабна мечта! Мечта, водеща своето начало още през далечната 1928 г., когато в качеството си на току-що назначен асистент в Етнографския музей в София Христо Вакарелски се включва в полската експедиция на проф. Людомир Савицки за проучване на етнографията, географията, флората и фауната на балканските страни. Българският маршрут започва от Златоград, тъй като експедицията пристига от Турция, и в продължение на два месеца се движи към Петричко, за да посети и Македония – тогава Южна Сърбия. На българо-сръбската граница при с. Габрино (Петричко) полската експедиция се натъква на висока ограда от плет и камъни, за преминаване на която сърбите е трябвало да разчистят пътя. Поляците минават, обаче Вакарелски е спрял.

Трябва да изминат тринадесет години, за да се направи още едно усилие в дългоочакваната среща на „героя етнограф“ с Македония. И в тази схема на ходове и приближения любопитство буди времевият отрязък на „последната“ крачка. В архивния документ „Директорството ми в Скопие...“ моментът на заминаването на учения носи особена динамика, представено е скоростно, дори с определена доза притеснение да не би то да не се случи: *„И затова, от една страна приех като възможност за задоволяване на една патриотична научна мечта, от друга, като протест срещу капризите и егоистичното отношение на един министър, казах на жена му (моята колежка), че се изселвам и с котката си в Скопие, и „моля Ви се, казах – кажете на г. Филлов да не ме закача и да не ме подменя с някой свой приятел,*

като види, че там е „Елдорадо“ за българската етнография и археология“. И действително, недълго след това, натоварих семейството си с всичката си покъщнина, с котката и двата гълъба в кафез и с влака през Ниш се озовах в Скопие“<sup>7</sup>.

Вакарелски приема македонската тема за съдба, проявила се в момент на вътрешна потребност за бягство от напразни борби и стремежи. Обаче изселването на етнографа от София се случва не толкова скоро. Внимателният прочит на архивните сводове показва, че преди това той посещава Скопие в рамките на шестдневна командировка. Ето и текста на заповед № 1691 от 1 юли 1941 г.: „Командирам за 6 дни с право на пътни и дневни пари до гр. Скопие и обратно уредника на Народния етнографски музей Христо Вакарелски, за да проучи състоянието на скопската етнографска сбирка и да даде препоръки за нейното запазване и организиране. Министър на Народното Просвещение Б. Филов“<sup>8</sup>. Изпълнението не е веднага, а едва в края на същия месец (от 29 юли до 3 август), за което става ясно от доклада на Христо Вакарелски по въпросната командировка<sup>9</sup>. Дълбоко убеден в необходимостта от активни действия, ученият, със силата на убеждението, пише десет страници текст с подробни описания на колекциите и видяното при срещата със скопския музей. За по-голямо изяснение докладът му е придружен със скици, с препоръки и с формулирани задачи от първостепенна важност. С други думи, отчетът по командировката до Скопие може да се окачестви като концептуално издържан проект за

<sup>7</sup> Пак там, л. 72.

<sup>8</sup> ЦДА Ф. 2072 К, оп. 2, а.е. 1203, л. 303.

<sup>9</sup> Пак там, л. 324.



бъдещо развитие на Скопския музей. Вероятно в това е геният на Вакарелски да умее да овладява ситуации, да се стреми да търси пътища за решаване на проблеми, важни за обществото и идните поколения<sup>10</sup>.

Преди да се случи същинската „екстрадиция“ Христо Вакарелски най-активно работи по служебни задачи в Народния етнографски музей, дори за кратко замества директора Кръстю Миятев по време на отпуск от 20 август за десет дена<sup>11</sup>. Едва след този ангажимент (допускам – немного желан) се издава заповед № 2401 от 29 август 1941 г. на Богдан Филев за назначаване на Христо Вакарелски за директор-учредител на музея в Скопие с уредници Вера Венедикова и Иван Венедиков. А на 30 август с телеграма до Етнографския музей в София идват и поздравите от Македония: *„Честитяваме ви новия пост и ви пожелаваме здраве и ползотворна работа. Персонала на Скопския народен музей“*<sup>12</sup>. Какво повече от това признание и посрещане!

Документално назначаването на Вакарелски за директор на Народния музей в Скопие търпи редица поправки. Така например, бидейки вече на работа в Скопие, Вакарелски изпраща до министъра на Народното просвещение Богдан Филев следното прошение: *„Господине Министре, моля Ви най-учтиво да бъде поправена заповедта № 2637 от 17 септември 1941 г., с която съм назначен за директор на Народния музей в Скопие с право на пътни пари, в смисъл, че се назначавам „с право на пътни за него и за семейство-*

<sup>10</sup> Като още един пример мога да посоча активното участие на Хр. Вакарелски в съживяването на Народния етнографски музей след бомбардировките над София през 1944 г., вж. Водичар 2016.

<sup>11</sup> ЦДА Ф. 2072 К, оп. 2, а.е. 1203, л. 276.

<sup>12</sup> ЦДА Ф. 2072 К, оп. 1, а.е. 564, л. 80.

то му“, тъй като аз се преселих тука с цялото си домочадие, а това увеличи значително пътните ми разноски. С почитание, директор на Народния музей в гр. Скопие“<sup>13</sup>. Този документ, получен в Министерството на народното просвещение на 14.11.1941 г. и резолиран положително, за пореден път потвърждава наличието на две важни истини, свързани със заминаването на Вакарелски в Македония: неизбежност и възможност. И в този кулминационен момент изследователят бърза да изпревари времето, подозирайки, че политическите борби и войната ще внесат своите корективи в новия проект на учения етнограф – директорство в Скопския музей.

Сегашното настояще чертае на Вакарелски перспективата на опознаване и самоизява. В продължение на три години – от 1941 до 1944 г. – ученият се стреми да се сближи с народа на Македония, да научи повече за неговия бит, душевност, език, културно наследство, да напише „Етнография на Македония“<sup>14</sup>. Именно той формира програмата за етнографско изучаване на Македония, защото – както сам отбелязва: „За културното и историческото минало на Македония можем да говорим преди всичко ние, българите. Това допада само нам, защото, като разглеждаме този въпрос, ние разглеждаме своята родна история, а не историята на някой чужд, макар и съседен народ“<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> ЦДА Ф. 2072 К, оп. 2, а.е. 1203, л. 38.

<sup>14</sup> В Централния държавен архив се съдържа ръкописен вариант на изследването на Хр. Вакарелски „Етнография на Македония“. Обаче, както справедливо отбелязва Еля Цанева (2017): „Архивните материали за това, което със сигурност щеше да е още един брилянтен труд, същинската лебедова песен на учения, са великолепни, ала пестеливи. [...] Просто на проф. Христо Вакарелски не му стигнаха дни и сила, за да вдъхне живот на този значим текст“ (90).

<sup>15</sup> ЦДА Ф. 2072 К, оп. 2, а.е. 416, л. 1.

В сложната геополитическа обстановка на Балканите, когато военните събития набират скорост и се превръщат във Втора световна война, Христо Вакарелски чертае основния механизъм за обезпечаване на безопасността на етническата култура в земите на Македония. Нейното съхранение и опазване той вижда в събирателската дейност, в изучаването и образованието, и не на последно място – в осигуряването на безопасност на най-ценните движими културни ценности.<sup>16</sup> Безкористното отношение на Вакарелски към културното многообразие на Македония намира потвърждение в следния документ: *„Имам чест да съобщя на почитаемото Министерство, че от имуществото на поверения ми Народен музей в Скопие при напускането ми на 08.09.1944 г. не е изнесено нищо в старите предели с изключение на един фотографически апарат Roleiflex, който се намира у мене и е на разположение на Министерството. През време на цялата си служба съм пазил най-ревниво изнасянето на каквито и да е материални ценности от Македония, като съм поддържал и поддържам, че всяка старина има двойно по-голяма цена, когато стои на своето място, и че ако ценим Македонските краища от историческо гледище, то трябва да издирваме нейните паметници и да ги пазим на местонахождението им“*<sup>17</sup>. В това изказване личат опитът и професионализмът на директора на Скопския музей Христо Вакарелски, неговият хуманен подход в управляването, развитието и популяризирането на една музейна институция.

<sup>16</sup> Като пример може да се посочи случаят с демонтирането на иконостаса в църквата „Св. Спас“ в Скопие и укриването му в подземията на Народната банка, вж. ЦДА Ф. 2072 К, оп. 1, а.е. 564, л. 102, 103.

<sup>17</sup> ЦДА Ф. 142, оп. 1, а.е. 546, л. 6.

Нещо повече: казаните думи са израз на отношението на учения към съдбовния път, довел го в Македония с идеята за трайно настаняване и амбициозно начинание за изпълняване на конкретен план – откриване на Македония за българите и света.

Наред с музейната работа проф. Вакарелски реализира множество обиколки из села и градчета, общува с учители и ученици, поощрява всяко начинание по събиране на народни умотворения и старини. Така например в архивния свод по създаването на „Огнища по родинознание“ в страната се намира следното писмо на Христо Вакарелски до Министерството на народното просвещение: *„Имам чест да донеса на почитаемото министерство, че получих покана от директора на Кочанската гимназия за мнение и осветление по въпроса за уредбата на един курс по нашата етнография и по-специално по проучването на нашия народен бит. [...] Приемайки тази инициатива великолепна за повдигане интереса към нашите битови ценности и към историческите ни светини, аз дадох необходимите упътвания за програмата, метода и съдържанието на курса. Смятам, че този случай ще бъде и много удобен за слагане начало на един музей на гр. Кочани...“*<sup>18</sup>.

Но събития на „безличната военщина“ на Балканите (според израза на приятеля му проф. Йозеф Матъл, срещнал го случайно в Скопие), спират осъществяването на това родолюбиво начинание – както впрочем и неговата мисия: да напише „Етнография на Македония“. Мобилизиран е на 20.11.1943 г. в момент на интелектуална стабилност и капацитет за извършване на научна революция и победи в нея. Оба-

<sup>18</sup> Пак там, л. 269.

че трагедията идва година по-късно, когато войната слага край на мечтата и остава една лебедова песен недовършена. С характерната емоционалност, примесена с чувство на тъга и разочарование, Вакарелски споделя: *„С голяма мъка напуснах Скопие. Аз бях отишъл там с желанието да работя в етнографското дело до края на живота си. Този български край криеше много битови древности и очакваше основно проучване, което аз се наемах да направя и да довърша с организирани сътрудници при настъпване на по-мирни времена. Но каквото мишката намислила, котката развалила – казва народната поговорка!“* (Вакарелски 1996).

И отново бягство – но този път от войната, без покъщнина и надежда, че някой ден ще успее да възстанови разпилените от македонските партизани страници на ръкописа му за Момина клисура!

### **Библиография:**

**БЕ 1996.** Българска етнология, кн 4.

[Balgarska etnologia, 4, 1996].

**Вакарелски, Хр. 1996.** Пребиваване в Македония през втората световна война (1 юни 1941 — 9 септември 1944 г.). – Македонски преглед, бр. 2: <http://www.promacedonia.org/mpr/index.html>

[Vakarelski, H. 1996. Prebivavane v Makedonia prez vtorata svetovna vojna (1 iuni 1941 – 9 septemvri 1944). – Makedonski pregled, 2].

**Вакарелски, Хр. 2002.** Моят път към и през етнографията. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

[Vakarelski, H. 2002. Moiat pat kam I prez etnografiata. Sofia: UI “Sv. Kliment Ohridski“].

**Водинчар, Е. 2016.** В праха на руините. Христо Вакарелски и колекцията обредни хлябове на Народния етнографски музей. – В: Пейчева, Л. (съст.). Бащата на българската етнография. 120 години от рождението на Христо Вакарелски (1896 – 1979). София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 117 – 127.

[Vodinchar, E. 2016. V praha na ruinite. Hristo Vakarelski I koleksiata obredni hliabove na Narodnia etnografski muzei. – In: Peicheva, L. (sast.). Bashtata na balgarskata etnografia. 120 godini ot rozhdenieto na Hristo Vakarelski (1896-1979). Sofia: Izdatelstvo na BAN “Prof. Marin Drinov”, 117-127.]

**Комитска, А. 2016.** Изгорелите етнографски музеи в сърцето на директора. – В: Пейчева, Л. (съст.). Бащата на българската етнография. 120 години от рождението на Христо Вакарелски (1896 – 1979). София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 109 – 116

[Komitska, A. 2016. Izgorelite etnografski muzei v sarceto na direktora. – In: Peicheva, L. (sast.). Bashtata na balgarskata etnografia. 120 godini ot rozhdenieto na Hristo Vakarelski (1896 – 1979). Sofia: Izdatelstvo na BAN “Prof. Marin Drinov”, 109-116.]

**Пейчева, Л. (съст.) 2016.** Бащата на българската етнография. 120 години от рождението на Христо Вакарелски (1896 – 1979). София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“ [Peicheva, L. (sast.). 2016. Bashtata na balgarskata etnografia. 120 godini ot rozhdenieto na Hristo Vakarelski (1896 – 1979). Sofia: Izdatelstvo na BAN “Prof. Marin Drinov”.]

**Цанева, Е. 2016.** Етнография на Македония – незавършената лебедова песен на учения. – В: Пейчева, Л. (съст.). Бащата на българската етнография. 120 години от рождението на Христо Вакарелски (1896 – 1979). София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, с. 82 – 92.

[Caneva, E. 2016. Etnografija na Makedonia – nezavarshenata lebedova pesen na uchenia. – In: Peicheva, L. (sast.). Bashtata na balgarskata etnografia. 120 godini ot rozhdenieto na Hristo Vakarelski (1896 – 1979). Sofia: Izdatelstvo na BAN “Prof. Marin Drinov”, 82-92.]

#### **Архивни източници:**

ЦДА [Central State Archives] Ф. 2072К, оп. 1, а.е. 564, л. 70, 71, 80, 102, 103.

ЦДА [Central State Archives] Ф. 2072 К, оп. 2, а.е. 1203, л. 3, 276, 303, 324, 344.

ЦДА [Central State Archives] Ф. 2072 К, оп. 2, а.е. 416, л. 1.

ЦДА [Central State Archives] Ф. 142, оп. 1, а.е. 546, л. 6, 269.

#### **д-р Елена Водинчар,**

главен асистент в Института за етнология и фолклористика  
в Етнографски музей – БАН

*v\_olena@abv.bg*





## Есенната празничност в НР Македония на страниците на в. „Нова Македония“ (1955 – 1956<sup>1</sup> г.)

Андони Андреев

### Autumn festivity in PR Macedonia as in “Nova Makedonija” newspaper (1955–1956)

Andoni Andreev

***Abstract:** There are two major holidays during the fall in PR Macedonia: 11 October – Uprising day and 29 November – Day of the (Yugoslav) republic. The former is the national holiday of Macedonia and the latter – that of Yugoslavia.*

<sup>1</sup> Настоящата статия разширява предишна такава на автора, посветена на майската празничност в НР Македония за същия времеви отрязък и публикувана в сп. „Македонски преглед“, 2019 г. Доклад по темата е изнесен на научната конференция „София – Скопие: културни модели и миграции“, проведена в СУ „Св. Климент Охридски“ на 17 – 18.V.2019 г. Бележка за цитирането. За по-прилежното академично водене на текста отделните съкращения, уточняващи и/или заместващи елементи като „пак там“, „цит. съч.“ и т.н. ще бъдат изписвани според стандарта на съответния език, на който е публикацията, или с латинските. За удобство ще се ползват българските такива при позоваването на източници, написани на македонската книжовна норма. Както при всеки ежедневник, акуратното цитиране на вестник „Нова Македония“ създава известни проблеми – като например: текстове без автор или подписани с инициали, но също и страници без номерация. При такива случаи за автор посочваме редакцията чрез абривиатурата „Н. М.“ или съответните инициали, с които е подписан текстът. Страниците без номерация се срещат най-често в приложения към вестника или в рекламния блок. С цел песетливо използване на печатно пространство и по-прилежно оформление, в края на статията в. „Нова Македония“ ще присъства само с ползваните месеци и години, вместо всяка една ползвана публикация от него да се цитира на отделен ред. Справочната информация, съдържаща автор и заглавие на цитирания материал, ще се изписва в бележка под линия и няма да бъде придружавана от транслитерация.

*At the end of the astronomical autumn – 22 December, the biggest federal military holiday is held – Day of the Yugoslav People’s Army. Also, a set of local holidays is in place going under the name of Day of the Liberation. Therefore, the festivity is part of many people’s lives – organizers, participants and spectators. Once organized and conducted, the socialist state’s holiday emits a strong ideological message, delivering to the population the feelings of Tito’s leadership, state power, and brotherhood and unity. The socialist holiday also plays a certain role in the social pacification of the population, plus in the case of PR – as an instrument for fostering and spreading the newly established Macedonian national identity.*

**Keywords:** *Macedonia, brotherhood and unity, holidays, socialism, Nova Makedonija*

В социалистическите общества държавните празници се радват на впечатляваща дирижирана масовост, поради което са възможност за проучването на изживяването на националността, бидейки заредени с ярки символни послания за вътрешна и външна употреба. Това са дни, предназначени за съхранение и възпроизводство на народната памет, за възпитание в патриотичен дух и изживяване на националното. Макар и част от ежедневието, празниците са изключение от всекидневността на делничния живот. Тяхното настъпване не е изненада за никого, защото са фиксирани в годишния календар. В същото време календарните дни нямат собствена изначална семантика – сътворени от природата и изчислени от хората, те придобиват своето значение едва тогава, когато човекът започне да гледа на тях като символ на нещо. При всяка историческа промяна, представляваща нов прочит на

историята и нова визия за настоящето, неминуемо се стига и до промяната на празниците в една или друга посока, като започнем от натоварването им с актуална празнична символика и значение и стигнем до появата на нови и отпадането на стари от празничния календар (Малинов 2017: 8 – 10; Saric, Gammelgaard, Hauge 2012: 7 – 8; Boulding 1956)<sup>2</sup>. Веднъж приложила своя прочит на празничността, социалистическата държава впряга своя завиден организационен потенциал в нейното провеждане. Целта е да се направи силно естетическо впечатление, необходимите елементи за което са следните – масовост, празнично настроение и талантиливи организатори, разсъждаващи върху общ план (Луначарский 1920)<sup>3</sup>. Както във всяка социалистическа държава, така и в Югославия предвиденото от държавата ежегодно отпразнуване на различни значими дати предполага включването в подготовката и ангажирането с провеждането на церемониите на значителен брой хора – от най-високия политически и партиен елит до обикновените граждани. Желаната зре-

---

<sup>2</sup> В НР Македония от празничния календар отсъстват религиозните празници, въведени едва през 1998 г., когато за първи път официално се отбелязват и празнуват Коледа и Великден, а също и Рамазан Байрам и Курбан Байрам (Малинов, 2017, с. 8 – 10; Saric, Gammelgaard and Hauge (eds.), 2012: 7 – 8). Символите имат важна роля в трансферирането на посланието до неговия получател, защото в даден контекст те имат собствено значение, като едновременно с това допълват семантиката на посланието и подсилват неговия ефект. Вж. повече за символите, трансфера на послания и имагологията в: Boulding, 1956.

<sup>3</sup> Анатолий Луначарски е съветски общественик, публицист и политик. Ползваме неговата статия, защото като първи комисар на „Наркомпрос“ (Народен комисариат за просвета на РСФСР) през 1917 – 1929 г. неговото дело в сферата на културата, образованието и режисирането на масовите мероприятия бива вградено в т.нар. съветски модел, възприет от страните в Източна Европа след Втората световна война.

личност за някои празници е толкова голяма, че изисква месеци предварителни усилия, за да бъде на предвидената от държавата висота. Веднъж организиран и проведен, социалистическият празник трябва да бъде сведен до всеки дом посредством държавните медии, ако вече това не е направено от казионните организации, чиято задача е да подсиgurят масовостта и да подготвят тържеството. По този начин в съзнанието на съвременниците се създава ярък и незаличим образ, за чиято устойчивост говори фактът, че именно държавният празник е един от първите елементи на социалистическото ежедневие, за което гражданите на бивша Югославия се сещат, когато са попитани (Slavnic 2010: 65 – 66).

Настоящата статия ще разгледа част от федералната югославска празничност в НР Македония през 1955 – 1956 г. и ролята на празниците в изграждането на югославски пласт в съзнанието на населението от Вардарска Македония. Главен фокус в следващите редове ще бъдат отделните пропагандни послания, които републиканският официоз – в. „Нова Македония“<sup>4</sup> – тиражира по време на есента, когато можем в македонски контекст да проследим отразяване-

---

<sup>4</sup> В разглеждания период (1955 – 1956 г.) директор на официоза „Нова Македония“ е Лазар Мойсов. Неговата личност е от ключова важност за разбирането характера на изданието, бидейки той прокурор и впоследствие – главен прокурор на НР Македония през 1948 – 1951 г., а по-късно от 1958 г. е дипломат. Освен виден партиен функционер на Съюза на югославските комунисти той е и един от главните дебългаризатори на Вардарска Македония, използващ умело държавната прокуратура за отстраняването на българския елит в областта. Главен и отговорен редактор на вестника е публицистът Борис „Боро“ Мильовски, който по-късно става министър на информацията на НР Македония и също започва дипломатическа кариера. Вж. повече в: Ангелов, 2003: 242 – 243; Службен весник на НР Македонија, 13.VII.1963. <https://bit.ly/2Hc2oSv>; Борис Мильовски – Википедија | МК <https://bit.ly/2J7KH0I>.

то на различни по семантична натовареност празници, някои идващи от федералния център в Белград. Желанието на автора е да разгледа празничността и празниците от гледната точка на историка, занимаващ се с проучването на ролята им в преживяването на националността. Формулираната цел е следствие от оскъдицата на изследвания, които да се спират върху празничната система в социалистическа Македония с оглед на нейната (де)национализаторска функция, можеща да разкрие частица от пъзела. Наблюдаваме нейната проекция в днешно време под формата на *двойствена идентичност – македонец* (в смисъла на македонист) и латентен югославянин (Димитров, 2011: 565). Към този момент с подобни изследвания са ангажирани предимно хуманитарните науки етнология и антропология, които подлагат установената след промените от 90-те години празнична система на многопластов анализ. Те поставят в сърцевината му традиционната и обредната страна, без да наблягат на изучаването на социалните, политическите и институционалните структури в контекста на празничното, социалистическо ежедневие, с аранжирани свободно време и популярна култура. В досегашната емпирика фокусът пада главно върху трансформацията на празничната система след разпада на социалистическия обществен строй и възстановяването в годишния календар на традиционните празници, свързани с религията. Същото може да се каже и за проучването на социалистическата празничност в България и Сърбия. Изследването на празничната система в НР Македония от гледна точка на историческата наука може да се причисли към социалната история и в частност – към тази на ежедневието, чиято интердисциплинарна насоченост цели да създаде един стойностен

инструмент за проучването на историческото време и пространство<sup>5</sup>.

Есента в НР Македония е богата откъм празници. В този сезон попадат националният празник на социалистическа Македония 11 октомври – Денят на въстанието на македонския народ, и големият федерален празник 29 ноември – Денят на (югославската) република. Освен тях разполагаме и с различни местни празници на *освобождението*, играещи ролята на „подгрываща група“ за големите държавни празнични мероприятия, а в самия край на астрономическата есен – на 22 декември – се чества големият югославски военен празник – Денят на Югославската народна армия. Ще започнем с националният празник на републиката – Денят на въстанието.

**11 октомври – Ден на въстанието на македонския народ**  
Характерна черта на медийното отразяване на цялата (гражданска) есенна празничност в НР Македония е устременият взор в светлото социалистическо бъдеще. Празничният брой на вестника поднася на своя читател информационния пакет чрез градацията, разполагаща се от една страна хронологически, а от друга – институционално, подчертавайки по този начин пирамидалния модел на социалистическата власт. Така на първа страница „Нова Македония“ публикува телеграма от председателя Тито до Лазар Колишевски, в която югославският маршал изразява своята увереност, че Македония ще догони *„останалите днес вече развити наши републики“*.

<sup>5</sup> Автори, разглеждащи празничната система: Томовски, 1996; Китевски, 2013; Ковачева и Боцева, 2014; Вражиновски, 2005; Сименова, 2000; Радојичић и Дивац, 2006.

Силен контраст на Титовия хладен тон дава текстът от редакцията, който е изцяло в рамките на стандартния за социалистическата празничност патос. Следва задължителният за празничните броеве на вестника блок на историческа тематика, който гравитира около „първия изстрел“ и партизанското нападение на град Прилеп, започнало вечерта на 10 октомври 1941 г. Останалата част от броя е за различни строежи из Македония и Югославия, показващи именно червеното слънчево бъдеще с обилен снимков материал, където се берат плодовете на общественото самоуправление, откриват се заводи (фиг. 1 и фиг. 2), строят се нови жилищни сгради и ВЕЦ, в т.ч. и първата петнадесететажна сграда в Скопие, показват се различни достижения на техниката и специализирани работни места (фиг. 3)... и тази информация се придружава с разкази за труд, другарство, солидарност и ентузиазъм.



Фигура 1. Фабрика за стъкло близо до Скопие.

По този начин всеки може да види и усети как изглежда социалистическото строителство. От следващия брой на вестника разбираме как е посрещнат големият празник. Това най-често е с различни акции, срещи, конференции и концерти, организирани от казионните организации в НРМ, като на по-големите мероприятия има и тържествена заря – любима атракция на малки и големи. Някои от предвидените за 1955 г. празнични прояви не са проведени заради проливните дъждове, излели се в Македония и предизвикали наводнения. Вместо стандартните за следпразничните броеве на „Нова Македония“ репортажи за провеждането на празника из републиката откриваме такива за различните отводнителни дейности<sup>6</sup>. През следващата година наблюдаваме наценки на тенденцията за превръщане на големите федерални и републикански празници в доминиращо семейни такива – Денят на въстанието получава още един почивен ден и в комбинация с обикновените седмични неработни дни създава условия за процъфтяване на характерната за югославското свободно време *доколица*, представляваща „разширен уикенд“, обикновено включващ две-три нощувки на друго място (Duda, 2005; Grandits, Taylor 2010). Важно е да споменем и празничния рекламен блок, който е на ниво и с реклами от различни македонски и югославски предприятия. По този начин се дава визуално изражение на споделената от

---

<sup>6</sup> Стикојски, Д. Првиот истрел. // *Нова Македонија*, 11.X.1955. „Първият изстрел“ е в гърдите на полицај, питал член на партизанския отряд защо не слуша татко си и се скита толкова късно през нощта из града. Н. М. По неколкудневните дождови: Големи поплави во нашата република. // *Нова Македонија*, 12.X.1955. Природната стихия предизвиква множество щети на Скопие, Титов Велес и Куманово и е била наложителна намесата на ЮНА в спасителните операции.



другите югославски републики социалистическа македонска празничност в духа на югославската държавна идеология на братство и единство (Кайчев, 2018; Иванова, 2013)<sup>7</sup>.



Фигура 2. Завод за хромирани съединения „Югохром“ в подножието на Шар планина.



Фигура 3. Радиостанция „Скопие“

---

<sup>7</sup> Радовиќ, Д. В Белград се калеше: спомени за Стив Наумов. // *Нова Македонија*, 11,12.X.1956. Разказва се за личноста и делото на Стефан Наумов – Стив, който през 1942 г. убива българския областен полицейски началник на Битоля, а по-късно край с. Болно (Ресенско), заобиколен от българска полиция, се самоубива. Лаушевиќ, И. Петнаесет-катна зграда во центарот на Скопје. // *Нова Македонија*, 13.X.1956. Повеќе за развитието на югославският туризъм вж. в: Duda, 2005; Grandits and Taylor, 2010. Повеќе за югославската държавна идеология на *братство и единство* вж. в: Кайчев, 2018; Иванова, 2013.

## 29 ноември – Ден на републиката

Денят на републиката е държавният празник на ФНР Югославия. Той е двоен такъв – от една страна на този ден през 1943 г. е проведено Второто заседание на АВНОЮ в гр. Яйце, където е решено новата Югославия да бъде изградена като демократична федерация. На същата дата, но през 1945 г., е проведено първото заседание на *Уставотворната скупщина* в Белград, когато е гласувано създаването на Федеративна народна република Югославия или – казано с изказа на „Нова Македония“: *„Документ, създаден върху пепелищата на жестоките битки срещу окупатора и народните предатели, заверен с червените подписи на пролетарската кръв и страданията (...) на милион и осемстотин хиляди жертви, паднали в народноосвободителната борба“*. Очаквано за юбилейната десетгодишнина на главния федерален празник са предвидени множество мероприятия, анонсът за които е да ен десетина дни по-рано<sup>8</sup>. Медийното отразяване на празника споделя характеристиките на това на 11 октомври с тази разлика, че тематиката е общоюгославска и най-важните тържества се провеждат в Белград, а не в Скопие. Отличителна черта на Деня на републиката е публикуването на първа страница на дълъг списък на наградените от Тито с различни ордени лица за техния принос в изграждането на югославския социализъм – визуален елемент, от една стра-

<sup>8</sup> Н. М. Денот на Републиката ќе биде свечено прославен во Македонија. // *Нова Македонија*, 20.XI.1955. Статията дава информација за подготовката за големиот федерален празник в градовете Прилеп, Неготино, Струмица и Шип. Н. М. Рекламен блок. *„Граждани на град Охрид и околицата! Посетете го нашиот магазин, којто е сортиран с различни стоки от плод и зеленчук. Цените са без конкуренција, обслужването – бързо и културно. Работниот колектив при трговскиот дукан „Плод-Зеленчук“ – Охрид на всички свои многобројни потребители, работни колективи, колеги и на целиот югославски народ топло им честити Деня на Републиката – 29 ноември“*. // *Нова Македонија*, 28.XI.1955.

на, подсилващ тържествеността, а от друга – даващ недвусмислено да се разбере, че вярната и всеотдайна служба не остава незабелязана от властта. Очаквано в броя срещаме множество публикации на историческа тематика, сред които: разказ за екзалтацията по време на провъзгласяването на ДФЮ във ФНРЮ и скандиращите по улиците тълпи: „Тито – република – братство и единство“, а следващият пакет публикации обрисова романтичен партизански портрет на Тито в гр. Яйце, където множество партизани тръпнат в очакване да го видят. Не всичко е фойерверк, има и сериозни статии, гледащи научно върху важното събитие и правещи опит за оценка спрямо настоящето на 1955 година – как се развиват идеалите, призовани в Яйце, ролята на АВНОЮ в създаването на югославското братство и единство, наследството на АВНОЮ за ФНРЮ, както и за необходимостта от по-нататъшни и по-обстойни научни изследвания по темата.<sup>9</sup> Федералният празник е използван и за анонс за напредъка по

<sup>9</sup> Мазов, И. Тешки денови: Партизани, гледайки извилото се хоро в хода на веселието по повод провъзгласяването на ФНРЮ, си спомнят за това как по време на войната, кръстосвайки Тиквешко с отрядите „Добри Даскалов“ и „Сава Михайлов“, биват нападнати от българи // *Нова Македонија*, 29, 30.XI, 1.XII.1955, с.2 Н. М. Република, република. // Пак там, с.3. Марковски, Р. Десет големи години. // Пак там, с.6. Статията възхвалява различни елементи на социалистическата индустрия, минаващи под наслов: „Нови извори на енергия“, „Нашите подземни блуга“, „Няма сила без стомана“, „Три гиганта на металургията“, „Алуминият е металът на бъдещето“, „Значителни индустриални стъпки“ и „Трактори, камиони, автомобили, радио апарати, пластмаси – родно производство“. Фрагмент от социалистическия индустриален епос: „В дните празнични спомените оживяват. Слушаме: във високи халета отеква шумът на машините, незабравимата симфония на степената на съвременност на нашето производство. В халетата влизат хора. Познати портрети: работници, техници, инженери. Наши хора! Няма сила без стомана!“.

създаването на речник на македонския език, който да е двуезичен и думите да са преведени на сърбохърватски. Подобно на 11 октомври, рекламният блок е обемист, с реклами и пожелания от различни предприятия и републики. Както винаги след голям федерален празник, новият брой на вестника отразява как е бил посрещнат в Белград и в другите републики. Публикуват се различните политически речи, както и избрани телеграми и поздравии до Йосип Броз Тито, предимно тези от чужбина, демонстрирайки по този начин външнополитическия престиж на федерацията. В Скопие празненството по повод десетгодишнината на югославската република започва още вечерта на 28 ноември с тържествен концерт, на който присъства политическата върхушка на Македония. На големия ден преди обяд осемстотин „скаути“ на Съюза на борците полагат клетви, а в градските училища на сходни церемонии са приети няколкостотин нови пионери. Открито е и ново основно училище, което получава името „29 ноември“. В другите областни центрове най-често празникът се отбелязва с различни турнири, културно-забавни програми и други, организатор на които най-често е ССРН – главната казионна организация в републиката, а вечерта на 28 ноември на много места небето е озарено от тържествена заря. Денят запазва своята празничност, непроменена през следващата 1956 г., с акцент отново върху светлото федерално социалистическо бъдеще – статии, изтъкващи предимствата на

<sup>10</sup> Заревски, Б. Ден. // *Нова Македонија*, 29,30.XI, 01.XII.1956, с. 1. Логото на „Нова Македонија“ е червено, в средата на първа страница е отпечатана снимка на Тито, а вляво от нея – публикацията, прославяща големия празник: „(...) защото днес е Денят на Републиката, защото днес е Денят на падналите герои, защото днес е Денят на строителите на социализма“, които „(...) поздравиха празника на Югославия, заглушителните залпове от тежките артилерийски оръдия, по наредба на Върховния комендант“. Н.М. По повод Денот на Републиката одликувани се

югославския социализъм, постижения и строежи, публикации от партизанския епос и от социалистическия индустриален такъв, интервюта<sup>10</sup>. Отбелязването му в населените места също минава по сходен начин<sup>11</sup>.

### Допълнителна празничност

Прави впечатление, че Югославия не отбелязва важната за Източния блок дата 7 ноември – Деня на Великата октомврийска социалистическа революция. Оставянето на „Червения октомври“ на заден план изглежда по-скоро като демон-

2963 трудбеници. // *Пак там*. Както и предходната година, 29 ноември е ден за връчване на отличия, наброяващи за 1956 г. 2963 броя. Вишински, Б. Спомени от НОБ: неизвесна средба. // *Пак там*, с. 4. „Бражански, Д. Запис за годините на војната: Двојно бегство од смртта во една ноќ. // *Пак там*, с. 6. Щетич, С. Во Јаџе: ноември 1943. // *Пак там*, с. 6. Костовски, Р. Факти за нашата социалистичка демократија: сите управуваме. // *Пак там*, с.7. Стојанов, К. Водата донесе богатство. Статијата раскажува за изграждането на напоителни канали и ползите от тях за земеделието // *Пак там*, с.7. Наумовски, Ј. Гиганти во Црна гора. // *Пак там*, с. 9. Информација за различни постижения в другите републики. Серафимов, С. Разговор со ректорот на Универзитетот во Скопје: огромен напредок за десет години. // *Пак там*, с.11. Н. М. Речник на македонскиот литературен јазик // *Нова Македонија*, 29,30.XI, 01.XII.1955, с. 11.

<sup>11</sup> Н. М. Десетгодишнината на Републиката во целата држава е најсвечено прославена. // *Нова Македонија*, 2.XII.1955, с.1. Н.М. Средба на Тито со пионерите. // *Пак там*. Н. М. Честитки до Претседателот Тито по повод Денот на Републиката. // *Пак там*. Н. М. Прослава на 29 ноември во нашата Република. // *Нова Македонија*, 2.XII.1956, с. 2. „И тази година, както и предходните, във всички градове, по-малки места, работни колективи, обединения, училища, по нашите села, беше по най-тържествен начин отбелязан Деня на Републиката – 29 ноември. Във всяко кътче от нашата Република по подходящ начин беше прославен този голям ден за нашите народи, с провеждане на тържествени представления, предавания, възпроизвеждане на спомени (...).

страция пред външния свят на суверенитет и *собствен път към социализма*. След затоплянето на отношенията между СССР и Югославия през 1956 г. Октомврийската революция продължава да не се празнува, но все пак е публикувана поздравителната телеграма на Тито до председателя на Президиума на Върховния съвет на СССР Климент Ворошилов. Денят обаче става добър повод за начало на подготовката за големия федерален празник – 29 ноември. Междувременно на местно ниво започват организираните мероприятия по повод Деня на освобождението на дадено населено място: 3 ноември – Денят на освобождението на Прилеп, 7 ноември – Охрид и Гевгелия, 8 ноември – Щип, 9 ноември – Струга, 11 ноември – Куманово и 13 ноември – Скопие. От всички тези единствено освобождението на Скопие има по-плътено отразяване във вестника, включително и с архивен снимков материал от двудневното сражение. Обикновено на тези дни местните казионни структури провеждат различни организирани мероприятия, като поднасяне на венци и отдаване на почит, публични беседи с ветерани и бивши генерали, надпревари, обучения и други. Някои от събитията показват различни достижения на техниката, като например обученията по фотография и заснемане.<sup>12</sup> От военните празници най-голям е 22 декември – Денят на Югославската народна

<sup>12</sup> Н. М. Победата на Октомври. // *Нова Македонија*, 7.XI.1955. Октомврийската революция се отбелязва със средна по обем статия, изцяло в исторически дух, без връзка с югославското социалистическо настояще-бъдеще. Н.М. Рекламен блок. Рекламите представляват важна част от медийното отразяване на празничността и тук ще цитираме няколко от тях в контекста на регионалната празничност: „*Работният колектив на фабриката за електрически изолатори „11 октомври“ честити на гражданите и колективите от Прилеп и околията 3 ноември*

армия, чието отбелязване минава по сходен начин с това на дните на различните родове войски – парад, авиошоу, морски маневри, тържествен марш, поднасяне на венци, състезания по стрелба и такива за физическа издръжливост. Главната разлика с останалата военна празничност се състои в това, че на 22 декември празнуващите са значителна част от обществото, отчитайки целия наличен състав на армията, ветераните, резервистите, както и заетите в югославската военна индустрия. Поради тази причина във в. „Нова Македония“ на празника на ЮНА – освен стандартните спомени и разкази за героични подвизи от Втората световна война – *– Деня на освобождението на Прилеп, пожелавайки им успехи в тяхната по-нататъшна работа“*. // *Нова Македонија*, 3.XI.1955. „Занаятчийският дюкян „Изхрана“, Охрид, сърдечно честити Деня на освобождението на град Охрид – 7 ноември, на всички обществени организации, работни колективи, предприятия и на гражданите от Охрид, пожелавайки им успехи в тяхната по-нататъшна работа за изграждането на нашата социалистическа Титова Югославия“ // *Нова Македонија*, 7.XI.1955. „Горското стопанство „Кожух“, Гевгелия, честити на жителите от града и околията Деня на освобождението на Гевгелия“. // *Пак там*. „Работният колектив на памучната индустрия „Македонка“, Щип, честити на народната власт, масовите организации, гражданите и всички работни колективи от град Щип 8 ноември – Деня на освобождението на града от фашистките окупатори“ // *Нова Македонија*, 8.XI.1955. Апостолски, М. Битката за Скопје. // *Нова Македонија*, 13.XI.1955, с. 3. Н. М. Пред единаесет години. // *Пак там*. Н. М. Фото репортажа. // *Нова Македонија*, 13.XI.1956, с. 3. Данка Славнич обръща специално внимание върху необходимостта от по-внимателното вглеждане във фотографиите, които среща в югославските медии. Тя се фокусира върху детайлите на фотожурналистиката, давайки ценни насоки за осмислянето на единното цяло между фотография и придружаващ текст, което е важно за улавянето на конкретното послание. Вж. повече в: Slavnić, 2010. Н. М. Прослави на Денот на ослободувањето. // *Пак там*. Н.М. Градска хроника. // *Пак там*.

се срещат статии, наблягащи на смисъла от поддържането на армия, оправдаване на разходите за нея, планове за развитие на оръжейната промишленост и др. За военните чествания и празници няма реклами<sup>13</sup>.

## Празничност и обществено самоуправление

Социалистическият празник, неговата дирижирана масовост и задължително медийно отразяване са перфектният

<sup>13</sup> Другите военни празници са 21 май – Денят на въздухоплаването; 16 юли – Ден на танкиста, 9 септември – Ден на Югославските ВМС. Н. М. Празник на нашата Армија. „Днес нашата армия прославя своя празник – деня на своето създаване, деня, когато в тежките дни на 1941 г. калените вече борци на първите партизански отряди, Върховният командант другаря Тито, в Рудо, сформира Първата пролетарска бригада (...). И след войната ролята на нашата армия не беше намалена. Нейните задачи за отбрана на придобивките от Революцията и за подsigуряването на мирното социалистическо изграждане тя извърши за общо задоволство на целия наш народ“. Остатъкът от статията дава информация за развитието на югославската военна индустрия и постигнатата чрез нея икономия на разходи. Публикувана е и поздравителната телеграма, която Тито изпраща от Асмара, Етиопия (дн. Еритрея) до ЮНА. // Нова Македонија, 22.XII.1955, с. 1. Цялата четвърта страница от празничния брой е под наслов „22 декември – Ден на ЮНА“ и на нея откриваме стандартните публикации за славното партизанско минало/ партизанското начало на армията и за бляскавото социалистическо настояще (Лукиќ, С. Знамињата партизански). Обрадовиќ, М. Податоци и цифри: придонес за изградба на земјата. Научаваме, че армията е получила много благодарствени писма от граждани, на които е помогнала по време на природни бедствия и че от 1945 до 1955 г. тя е дала на обществото повече от сто и петдесет милиона часа общественополезен труд. От отделните ѝ звена сред отличниците е Ветеринарната служба, която е дала общо над милион и триста хиляди работни часа за лечение на животни. Друга публикация на същия автор (Мостот пак беше направен) разказва как армията е възстановила разрушения мост в Титов Велес. // Пак там, с. 4 – 5.



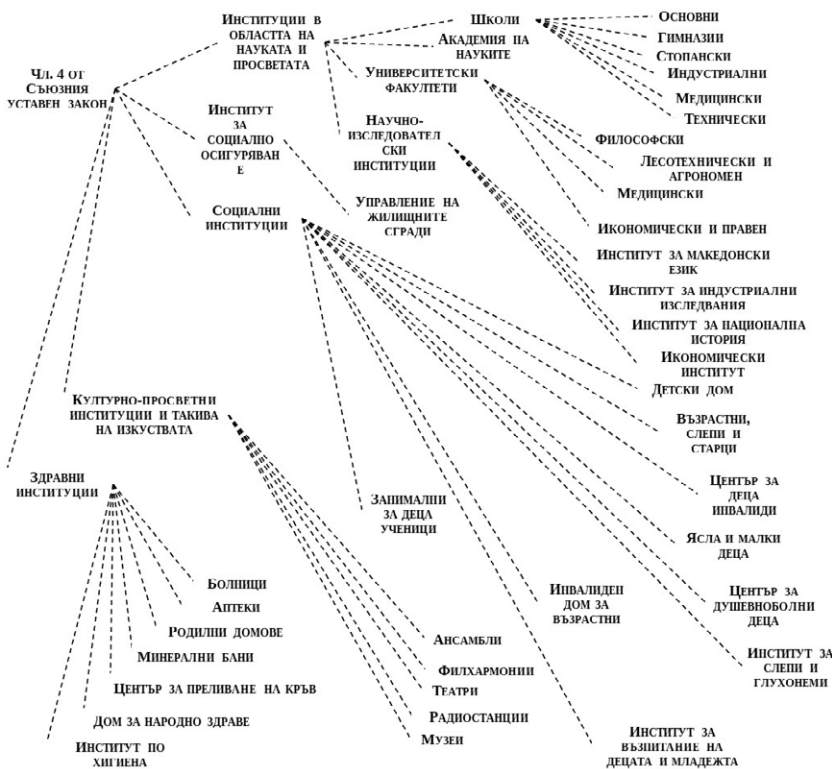
медиатор, когато властта иска да сведе информация до възможно най-много хора, считана от нея за важна. От особен интерес за изследователя на ежедневието представлява информационният пакет, предвиден за вътрешна консумация и разглеждащ планираните или проведените промени в административната и обществената сфера. Тук ще обърнем специално внимание на публикацията „Общи характеристики на общественото управление“ и по-точно – на придружаващата статия „Обща схема на самостоятелните обществени институции“ (фиг. 4). Важно е да отбележим, че тя се появява три години след въвеждането на самоуправлението – реформен пакет от 1951 – 1953 г., довел до значителни промени във всички сфери на федералния живот. Де факто чрез нея може да проследим обществения отпечатък на мащабната реформа и донесената от нея всеобща модернизация на НРМ.

### **Обща схема на самостоятелните обществени институции**

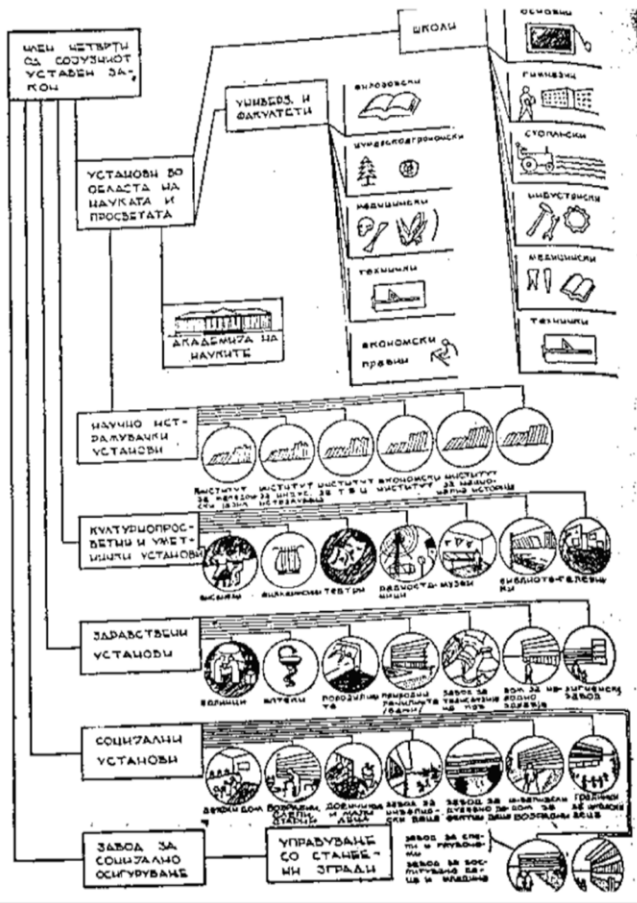
По схемата проследяваме как големи части от цивилния сектор са обхванати от амбициозния реформен пакет на самоуправлението, сведено посредством тези институции до цялото население на федерацията. Има няколко очевидни липси, като медийната сфера, туризма и угостителството (хотелиерство и ресторантьорство) – пропуски, които ще бъдат попълнени към края на десетилетието. Когато към тази схема добавим обхвата на дейност на казионните организации, ЮНА и службите за сигурност, плюс усъвършенстването на технологиите и бита, както и прехода от родовата къща към семейния апартамент, получаваме възможна формула на социалистическата модерност, настъпваща с ускорени темпове. Маркираната по-горе разширена схема, приложена върху частния случай на НРМ, дава на изследователя на национал-

ното потенциална отправна точка при проучването на утвърждаването на новата македонска национална идентичност и нейната пълна съвместимост с югославската социалистическа модерност<sup>14</sup>.

Изследването на есенната празничност в НР Македония в периода 1955 – 1956 г. дава следните обобщени ре-



<sup>14</sup> Повече за всеобщата модернизация на югославското общество и развитието на югославския туризъм вж. в: Duda, 2005 Grandits and Taylor, 2010. Повече за икономическите аспекти на югославската модернизация и техният отпечатък върху политическата и социалната сфера вж. в: Оцић, 1999. След разрива между Югославия и СССР от пролетта на 1948 година югославските власти постепенно концептуализират нова управленческа парадигма, съчетаваща в себе си децентрализация, дебюрократизация и демократизация, формализирана конституционно под наименованието *работническо самоуправление* с конституционния закон



Фигура 4. Обща схема на самостоятелните обществени институции.

от 1953 г. От особена важност тук е Третиият пленум на ЦК на КПЮ, проведен през юли 1949 година, където формулираните принципи са в унисон с поетия партиен курс за намаляване на административните тежести и бюрократизма в просветната и културната политика. Търси се и все по-широкото ангажиране на населението. Повече за югославското *самоуправление* вж. в: Кайчев, 2018; Đimić, 1988; Лалков, 2000. Повече за югославската медийна среда и нейното реформиране в контекста на самоуправлението вж. в: Grbelja, 1996; Мокров и Груевски, 1992; Benčetić, 2014; Novak, 2005.

зултати. Налице са два големи общи празника – по един републикански и федерален, един професионален (военен) и множество местни, чието равномерно разпределение през есента прави празничността неразделна част от македонското ежедневие в този сезон. Нещо повече: за определени групи хора, обхванати в казионни и професионални структури, съответно – организиращи по желания от държавата начин конкретния празник или честване – празничността и празникът оформят ежедневието им в продължение на дни и месеци. Наблюдаваме също известна динамика в югославската македонска празничност в посока на трансформиране на големите празници в семейни такива, което се превръща в ярък феномен през следващото десетилетие, когато – освен за доколица – те са предпочитани дати за важни поводи, семейни събирания и сватби. Веднъж измислен, организиран, репетиран и проведен, празникът излъчва силно идеологическо послание, което трябва да достигне до цялото население посредством съпътстващия го спектакъл или неговия отзвук в медиите. На практика югославският македонски празник се оказва културно събитие, което чрез своята мащабност и богатата палитра от съдържание доставя върху гражданите представата за вездесъщия любим вожд и учител – Тито, но също и струящите от него държавна мощ, *братство и единство*, социалистическо бъдеще и закрила. Бидейки недвусмислена демонстрация на силата и стабилността на държавната власт, празниците неминуемо се превръщат в инструмент за социална пасивизация на югославското общество, която е един от крайгълните камъни на социалистическия строй и еднопартийната власт. Поради тяхната масовост и широко медийно отразяване те са също и удобен момент за оповес-

тяване на важни предстоящи или направени промени. Празниците имат също и подчертан нациоградивен характер, изходящ от възможността за трансфер на национална идентичност посредством символно-визуалното ѝ превъплъщаване, комбинирано с целенасочената масовост на събитието. В частния случай на НР Македония югославският модел на празничността в нея се намира в цялостна синергия с утвърждаването на новата македонска национална принадлежност – различна от българската и спадаща към споделената култура на югославските народи.

### **Библиография:**

#### **I. Периодични издания**

„Нова Македонија“ IX-XII.1955 и IX-XII.1956. [“Nova Makedonija” IX-XII.1955 & IX-XII.1956.]

#### **II. Теоретична рамка и допълнителна литература**

**Ангелов, В. 2003.** Македонската кървава Коледа. София: ИК „12 часа“.

[Angelov, V. 2003. Makedonskata karvava Koleda. Sofiya: IK „12 chasa“]

**Вражиновски, Т. 2005.** Фолклористичко-етнолошки прилози. Скопје: Матица Македонска

[Vražinovski, T. 2005. Folklorističko-etnološki prilozi. **Skopje: Matica Makedonska**]

**Димитров, А. 2011.** Раждането на една нова държава: Република Македония между югославизма и национализма. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“

[Dimitrov, A. 2011. Razhdaneto na edna nova darzhava: Republika Makedoniya mezhdru yugoslavizma i natsionalizma. Sofiya: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“]

**Иванова, В. 2013.** Югославянството в Югославия. Основни гледни точки на федералния център (1945 – 1974). Велико Търново: Фабер.

[Ivanova, V. 2013. Yugoslavyanstvoto v Yugoslaviya. Osnovni gledni tochki na federalniya tsentar (1945-1974). Veliko Tarnvo: Faber]

**Кайчев, Н. 2018.** Югославизми срещу партикуларизми: национално-държавните превъплъщения на двете Югославии (1918 – 1991). // Маски долу! Национализъмът на Балканите през XX век. София: Парадигма.

[Kaychev, N. 2018. Yugoslavizmi sreshtu partikularizmi: natsionalno-darzhavnite prevaplashteniya na dvete Yugoslavii (1918–1991). // Maski dolu! Natsionalizmat na Balkanite prez HH vek. Sofiya: Paradigma]

**Китевски, М. 2013.** Македонски празници и празнични обичаи. Скопје: Камелеон.

[Kitevski, M. 2013. Makedonski praznici i praznični obiçai. Skopje: Kameleon]

**Ковачева, Л., Лутеција, В. 2014.** Речник на македонските народни празници, обичаи и верувања. Скопје: Центар за културно и духовно наследство.

[Kovacheva, L., Lutecija, V. 2014. Reçnik na makedonskite narodni praznici, obiçai i veruvanja. Skopje: Centar za kulturno i duhovno nasledstvo]

**Лалков, М. 2000.** Югославия (1918 – 1992). Драматичният път на една държавна идея. София: Даниела Убенова.

[Lalkov, M. 2000. Yugoslaviya (1918–1992). Dramatichniyat pat na edna darzhavna ideya. Sofiya: Daniela Ubenova]

**Луначарский А.** Почему нельзя верить в бога? М., 1965.

[Lunacharskiy A. Pochemu nel'zya verit' v boga? M., 1965.]  
<https://bit.ly/2FSTO82>.

**Мокров, Б., Груевски, Т. 1992.** Преглед на македонскиот печат (1885 – 1992). Скопје

[Mokrov, B., Gruovski, T. 1992. Pregled na makedonskiot pečat (1885 – 1992). Skopje]

**Оцић, Ч. 1999.** Економика регионалног развоја Југославије. Београд: Економика.

[Ošić, Ch. 1999. Ekonomika regionalnog razvoja Jugoslavije. Beograd: Ekonomika]

**Радојичић, Д., Дивац, З. 2006.** Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској: балканска трансформација и европска интеграција. Београд: Српска академија наука и уметности | Етнографски институт.

[Radojičić, D., Divac, Z. 2006. Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu u Srbiji i Bugarskoj: balkanska transformacija i evropska integracija. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti | Etnografski institut]

**Сименова, Г. 2000.** Традиционните празници в състояние на промяна. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“

[Simenova, G. 2000. Traditsionnite praznitsi v sastoyanie na promyana. Sofiya: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“]

**Томовски, К. 1996.** Етнологија на Македонците. Скопје: МАНУ.

[Tomovski, K. 1996. Etnologija na Makedoncite. Skopje: MANU]

**Венетиќ, Л. 2014.** Политичка карикатура у листовима „Борба“ и „Вјесник“ - Компаративна анализа перцепције политичког и

društvenog života u komunističkoj Jugoslaviji (1945 – 1962.).  
Doktorski rad | Hrvatski studiji | Sveučilište u Zagrebu.

**Dimić, L. 1988.** Agitprop kultura - Agitpropovska faza kulturne politike u Srbiji 1945–1952. Izdavačka radna organizacija „Rad“. Via Scribd. <https://bit.ly/2wMrIOb>.

**Duda, I. 2005.** U potrazi za blagostanjem: o povijesti dokolice i potrošačkog društva u Hrvatsko 1950-ih i 1960-ih. Zagreb: Srednja Europa.

**Grandits, H., Taylor, K. 2010.** Yugoslavia's sunny side: a history of tourism in socialism (1950s-1980s). Budapest: Central European University Press, 2010.

**Grbelja, J. 1996.** Cenzura u hrvatskom novinstvu : 1945 – 1990. Doktorski rad | Sveučilište u Zagrebu.

**Novak, B. 2005.** Hrvatsko novinstvo u XX stoljeću. Zagreb: Golden Marketing - Tehnička knjiga.

**Saric, L., Gammelgaard, K., Rå Hauge, K. 2012.** Transforming National Holidays: Identity Discourse in the West and South Slavic Countries, 1985–2010. John Benjamins Publishing.

**Slavnić, D. 2010.** Celebrating Yugoslavia : The Visual Representation of State Holidays. // Remembering Utopia: The Culture of Everyday Life in Socialist Yugoslavia. Washington, DC: New Academia Publishing, LLC.

### **Андони Андреев**

Докторант към Катедра „История на Византия и балканските народи“, Исторически факултет | Софийски университет „Св. Климент Охридски“

*ak\_andreev@hotmail.com*





**Антропологија на религијата и јавниот простор во  
постсоцијалистичко Скопје**

**(на примерот на прославата на Водици во Скопје)**

Мирјана П. Мирчевска

**Anthropology of religion and public spaces in post-  
socialist Skopje**

**(based on the celebration of Epiphany in Skopje)**

Mirjana Mirchevska

***Abstract:** This paper is about an anthropological research on the dynamics of public manifestation of religion in the public urban space. The empirical part refers to the observance of Epiphany-Theophany on the Vardar River, time – based as a phenomenon in the post-socialist period and spatially tied to the center of the city of Skopje.*

*Religious practices in the socialist period in Yugoslavia were part of the private family rituals, marginalized by society and almost invisible in the public space. Through the custom, despite viewing the religious dimension in terms of Christianity and folk orthodoxy, visibility of the underlying identity of the participants or the public is also viewed.*

*It is about the presence of folk religious elements that in certain situations become more important than officially Christian designated by the church. At the same time, the returning of religion in multiple segments of the public sphere of life (religious, cultural, educational, political) is a phenomenon that occurs on a collective level much faster than it happens on an individual level.*

*The flood of religiousness manifested during the mass celebrations of the great Christian holidays (Christmas, Easter, Vasilica, Epiphany) is much more understood as part of the collectivity in ethnic and religious identity, than as a visible satisfaction of the religious ecclesiastical need of the individual.*

**Key words:** *religiosity, secularity, folk Christianity, de-secularized space, anthropology, Skopje, Epiphany*

Прашањата за религијата и религиозноста со децении претставуваат едно од основните истражувачки полиња за општествените и хуманистичките науки. На крајот на дваесеттиот век, врз база на различните случувања кои настанаа пред сè како резултат на смената на едно општествено уредување – социјализам со друго – капитализам, во стручниот и научниот дискурс се појавија различни мислења, согледувања, претпоставки, заклучоци, ставови, тврдења. Денес се покажува дека многу од нив биле недоволно согледани, непознаени соодветно, со недоволно анализирани настани кои воде во поинаков правец од оној кој е денес постоечки. Согледано од денешно време и во постојниов историски контекст<sup>1</sup>, религиозноста сè помалку е дел од приватноста на поединецот, а сè повеќе од колективитетот, практикува-

<sup>1</sup> Овде би сакала да посочам една појава која повеќе или помалку е присутна низ текстовите, независно од која држава се авторите. Имено, дел од авторите занимавајќи се со истражувања на случувања, појави и процеси поврзани со други временски периоди, подалечни и поблиски, не ретко забораваат на главниот фактор кога изнесуваат сопствени ставови, мислења, претпоставки и предвидувања, честопати и тврдења, а тоа е *временската дистанца*. Имено, *историскиот контекст на случувањата* е исклучително важна димензија која влијае првенствено врз објек-

на преку ритуалниот чин како дел од поширокиот систем на верувања. Истражувањето на односот на религијата и современото општество во себе вклучува многу различни дисциплини, полиња на истражување и стручно и научно дефинирани области: социологија, етнологија, антропологија, историја, филозофија, политикологија, економија, теологија, култура, со сите свои потесни потполиња. Секоја од овие науки, преку сопствена истражувачка методологија се занимава со повторното откривање на религијата и враќањето на населението кон религиозноста, со т.н. ревитализација на религијата и особено со степенот на влијание на религиските институции врз јавното живеење. Засебно прашање кое бара сериозен пристап е прашањето за влијанието на државната политика врз „употребата“ на религијата од повисоко институционално ниво и нејзината рефлексивност врз населението како последна алка во синцирот. Од друга страна, религиозноста може да биде анализирана во контекст на времето, но и во контекст на просторот. Можеме да претпоставиме дека проучувањето на религиската наука и пракса најдобри ре-

---

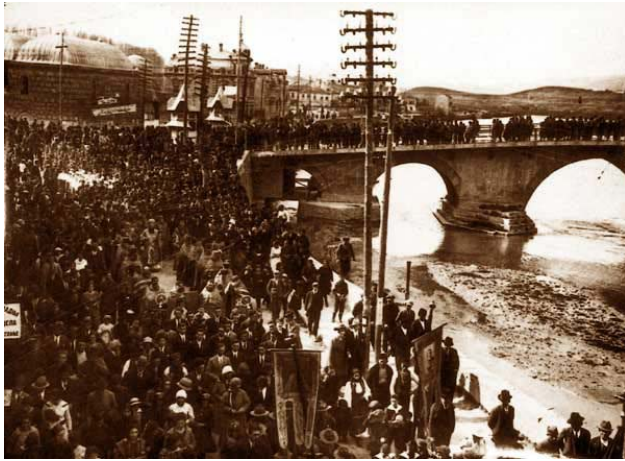
тивност а потоа и врз формирањето на понатамошните насоки. Не е едноставно да се има предвид овој фактор, бидејќи кога зборуваме за денешните балкански држави, во периодот кога тие биле дел од Оттоманската империја и периодот кој следува подоцна, (Балканските војни, Прва и Втора Светска војна, формирањето на самостојните држави во различни децении на XIX и XX век, најновите војни во поранешниот југословенски простор) многу од државите имаат определени неисполнети можности и очекувања. Ова е факт кој на различни начини влијае врз формирањето на јавниот дискурс и кај истражувачите кои не секогаш се доволно подготвени да ги согледаат и презентираат. Поради тоа, „погледот од Македонија, погледот од Србија, погледот од Бугарија, погледот од Хрватска“, за исти временски периоди и за исти (фактографски) случувања, е различно разбран и објаснуван.

зултати дава кога би се проучувала преку взаемниот сооднос на религијата во двете категории: и во време и во простор, во конкретно општествено уредување на конкретен простор. Прашањето пак, на религијата анализирана однатре и однадвор, исто така дава различна слика за состојбата. Се разбира дека наследените културни практики од минатото треба секогаш да ги имаме предвид при проучувањето на сегашната пракса.

### **Куса емпирија**

Во оваа прилика, нема да зборувам за етнографијата на празнувањето на целиот обреден комплекс (Водици-Богојавление и Св. Јован) таа е многупати досега и во нашата литература, и кај колегите од најблиското соседство етнографски презентирани (Македонски фолклор, 1975). Особено кога станува збор за традициската практика во руралните средини кои во континуитет се практикуваа и во текот на социјалистичкиот период. Според народното верување, со Водици завршуваат т.н. некрстени денови, кои официјалната христијанска православна религија не ги препознава во своето учење. Во текстот ќе се занимаваме со влијанијата врз религијата и религиозноста од различни нивоа и извори како и со рефлексивната на јавното манифестирање на прослава на верски празник, на условите во кои се слави празникот, на сегашната состојба и на јавниот дискурс во однос на масовните прослави на верски настани. На почетокот ќе наведем кус опис на случувањата денес. Водици, како дел од поширок обреден комплекс го вклучува симболичкото крштевање на Исус во реката Јордан, кој како обред од јавен карактер со јасна семантичко-симболичка порака, до пред Втората Светска вој-

на се изведувал на Камениот мост на реката Вардар во Скопје (фотографија бр.1).



Фотографија бр.1 Литија за Водици во Скопје, 1935г., Камениот мост/мост на Цар Душан,  
(извор: Музеј на град Скопје, непознат автор)

За таа прилика, начелството на скопскиот округ издавал јавен писмен проглас преку кој ги известувала верниците и граѓаните за времето според кое ќе се одвива црквното чествување (фотографија бр.2). Во социјалистичкиот период, со оглед дека обредот претходно се изведувал на јавен простор не на црковен, бил дислоциран и префрлен како и во многу други урбани средини, во црквните дворови каде за таа намена дополнително беа изградени базени кои се полнеа со вода за богојавленските празнувања. Во многу градови и села каде што нема природен воден тек, овие базени сè уште се во функција. Возобновувањето на овој обичај во Скопје беше за прв пат изведено во 1990 година. Заинтересираните учесници, една седмица порано, се пријавуваат во просториите на Македонската Архиепископија. Низ години-

те бројот на пријавени учесници е околу 100 до 150 претежно млади лица.



Фотографија бр.2 Распоред на богослужбите за празникот Водици во 1921г. Главната архиерејска служба тогаш се служела во црквата Св. Богородица, како и денес (извор: commons.wikimedia.org.)

Иако според традицијата овој празник е дел од машката обредност, последниве години во градовите се пријавуваат и девојки кои во склад со современото живеење кое преферира еднакви права по пол, ја менуваат традицијата барем во урбаните средини. Во руралните, на овој чин учествуваат само

мажи. Според законот за празници на Р. Македонија од 2007 година, овој ден е неработен ден за верниците од православна вера. Долги години обредната поворка тргнуваше од црквата Св. Димитриј а фрлањето на крстот<sup>2</sup> се изведуваше од Камениот мост. Од 2011 година црковната литургија се префрли во возобновената црква Рождество на Пресвета Богородица а централната свеченост е на мостот Слобода од каде крстот се фрла во водите на Вардар. Објаснувањето беше дека се работи за привремена дислокација поради градежните активности на камениот мост, но до денес церемонијата се одвива на мостот Слобода. Заради честувањето на празникот во градот (исто се случува и во Охрид) се воведува посебен сообраќаен режим на некои од поголемите сообраќајници, поради движењето на црковните литији низ централниот дел на Скопје. Иста церемонија се одвива на уште две локации на реката Вардар во други делови на Скопје (во населбите Нерези и Ѓорче Петров), каде исто така сообраќајот е изменет додека трае црковната литија. Црковно-народната свеченост започнува околу 9 часот со служење на богојавленска литургија во црковниот храм, потоа свечената литија предводена од Архиепископот Охридски и Македонски и други црковни свештени лица следени од верниците, ја започнуваат обредната обиколка по градските улици и најпосле пристигнуваат до мостот од каде по куса црковна служба, архиепископот го фрла крстот во водите на реката (фотографија бр.3). По него

---

<sup>2</sup> Несогласувања се јавуваат и околу употребената терминологија во однос на самиот чин. Најчесто употребуван народен термин е *фрлање на крстот*, понекаде крстот *се спушта*, *се потопува*, но црковните свештеници сугерираат дека крстот не се фрла туку *се положува во водите на Вардар*.



скокаат однапред пријавените лица и оној кој ќе го фати крстот се смета дека цела година ќе го следи среќа.



Фотографија бр.3 Момент на фрлање/положување на светиот крст, Скопје, 19.јануари 2019г. (извор: Нова Македонија, 19. јануари 2019г)

Откако е возобновен обредот, постојано се јавуваат спонзори кои го наградуваат оној кој ќе го фати крстот најчесто со телевизор, лап топ и слична електроника. Како спонзори се јавуваат црквата, општинската самоуправа и познати стопанственици (фотографија бр.4). Од тој миг се верува дека водата откако ќе се фрли осветениот крст во неа станува света добивајќи лековити својства.



Фотографија бр. 4 Споменик Фаќач на крст, Охрид, освештен во јули 2014г. Спонзор: Адора Инженеринг - Скопје (извор: [fondacijacijacifliganec.org.net](http://fondacijacijacifliganec.org.net))

\*\*\*

За да можеме да ја согледаме развојната линија на религиската практика на просторот на поранешна Југославија, од која произлегоа самостојни држави, најпрво ќе се позанимаваме со социјалистичкиот период (1945-1990) во однос на религиските практики во СФР Југославија, во чиј состав беше и СР Македонија.

Југословенскиот социјализам во многу елементи на практикување беше различен од советскиот начин на социјалистичко владеење што беше пренесуван на другите европски социјалистички држави кои беа под негово видливо или помалку видливо влијание во сите сфери. Во однос на религиозните практики имаше некој вид на т.н. помирлива политика што подразбираше обредна видливост во кругот на помалите или локални верски објекти, цркви и манастири. Всушност, една од поважните причини поради која беше толку голема подвоеноста и отуѓеноста помеѓу црквата и државата (особено православната црква), форсирана се разбира од институционално ниво и преку комунистичката партија како единствено владеечка, беше и настојувањето за своевидно претпоставено помирување помеѓу различните верници кои во текот на војната си имаа нанесувано меѓусебно многу зла. Власта сметаше дека на овој начин им се дава можност на религиозни закрвавените страни (католици, православни, муслимани и евреји) да создадат низ текот на годините, можност за потиснување на сеќавањата кон меѓусебните жртви и да изградат заедничко живеење во новата заедничка држава, градејќи ги врз заеднички поврзвачки елементи како што беа социјалистичкото уредување, комунистичката партија, самоуправниот систем, форсирање на заеднички вредности преку „братство и единство“. Така, државата најчесто, средновековните цркви и некои од оние кои беа градени за време на Отоманската империја, ги третираше како споменици на културата во кои немаше вер-

ски случувања јавно поддржани или премолчено прифатени. Иако, на повисоко ниво беше видливо таквото општествено маргинализирање, сепак помеѓу обичниот народ не постоеше радикална забрана или прекин со религиската традиционална пракса, така што секоја од црквите национално/идентитетски или локално ги практикуваше своите верски традиции. Во оваа насока, во некои македонски средини се појавија прагматични решенија кои на луѓето им овозможуваа да ги почитуваат законите на државата, но истовремено да не се откажат од својата религиска пракса (Мирчевска, 2007:55). Така, религиските практики во тогашна СР Македонија, како дел од приватната семејна обредност, речиси беа невидливи во јавниот простор. Иако спомнавме дека југословенскиот социјализам не беше крут како советскиот (албанскиот, бугарскиот), напротив беше многу пофлексибилен, сепак јавното манифестирање на религиската припадност беше сведено на минимум и во строго контролирани рамки. Од друга страна прифатените правила на живеење не задирраа во семејните празнувања, не забрануваа посета на црквите, но граѓаните кои беа државни функционери, вработени во јавните и државните установи, образованието, војската и полицијата како и оние кои на некој начин беа јавни личности, особено внимаваа јавно да не ја искажуваат религијата. Многумина од нив декларативно припаѓаа на атеистите, но латентно, во домашни услови ги почитуваа и практикуваа барем двата најголеми христијански празници: Божик и Велигден (Мирчевска, 2012:442). Празнувањето на семејната

слава и во руралните и во урбаните средини беше застапено, иако со внимание, бидејќи беше полесно да се идентификува и препознае и да се осуди од претставниците на власта, најмногу поради препознатливите датуми поврзани со пречекување на гости, кој беше видлив дел од празнувањето, и покрај тоа што не секогаш празнувањето беше проследено со кршење и осветување на обредниот леб во некоја од црквите. Домашна посета на свештено лице беше нешто што најмногу се избегнуваше. Типични карактеристики на своевидна мимикрија, често среќавана на југословенскиот простор во различни историски периоди.

Речиси како никогаш досега низ историјата, последниве три децении во делот на општествено-социјално-религиозното живеење претставуваат „време не промени“ кои и во глобалниот простор се одвиваат исклучително брзо. Ова можеби највидливо се одразува во поранешните т.н. комунистички држави, како што беше Југославија. Во секоја од шесте републики по осамостујувањето беа видливи промените што се случуваа во сферата на јавното манифестирање на религиозната припадност на балканските народи како дел од идентитетскиот, би рекле и националниот код. Така, во новиот милениум во балканските држави, вклучувајќи ја и Македонија, со заминувањето на т.н. социјалистички тоталитарен режим, според некои автори . . . . „се отклучија механизмите, кои ја активираа културната свест“ (Иванова, 2006:17), а при смена на едно општествено уредување со друго, секогаш „се отклучуваат механизмите“, кои всушност и не биле постојано заклучени, но не секој можел да ги согледа и прифати. Инаку, како би можеле да се разберат и објаснат

промените (макар и наназад) во целокупниот културен (културолошки) систем на живеење. Државите кои произлегоа од некогашната Југославија беа во потрага по своите нови идентитетски елементи кои ќе ја направат нацијата *своја* и *различна* од другите. Додека југословенската заедница се темелеше и ги бараше сличностите меѓу нејзините народи, понекогаш конструирајќи ги, сега истите тие народи беа во потрага по својот нов идентитет кој ќе ги направи што поразлични пред се од првиот сосед. Не ретко, религијата беше клучот кој ја отвораше старо/новата идентитетска врата. Десекуларизацијата во СФРЈ беше започната во осумдесеттите години на минатиот век во католичкиот свет, за подоцна кон крајот на осумдесеттите и почетокот на деведесеттите години да се рефлектира и во хомогените православни средини. Првично тоа беше најпрепознатливо во Словенија и Хрватска уште во заедничката држава и во високите политички врвови (Rihtman Augustin, 1990:8). Подоцна, станаа видливи потребите на новата елита за јавно манифестирање на припадноста кон католичката религија, во настојувањата кога овој идентитетски елемент стануваше посакуван, речиси подразбирачки дел од новиот колективен хрватски идентитет, а конфесионалноста стана маркер со чија помош се повлекуваат границите кон другите етнички заедници. Во Србија, припадноста на православието се смета за клучна одредница на српскиот етнички идентитет, со што доаѓа до изедначување на конфесионалната припадност со етничката, така што Србин може да биде само православен, иако државата е секуларна исто како и македонската држава. Во етнологската литература не е непознато изедначувањето на етничкиот со верскиот идентитет при што врз основа на верскиот се дефи-

нира и етничкиот идентитет (Мирчевска, 2006:239). Во делот на прашањето за секуларноста на државите, дури и оние теоретичари кои некогаш важеа како подржувачи на секуларизмот, денес сметаат дека религиозноста е присутна како и во минатото, дури во некои држави и примарна, иако декларативно државите се секуларни (Berger, 1999:2-3). Примерот на југословенските држави во однос на претходно кажаново е очигледен. И покрај декларирана државна секуларност, сепак во пракса комплетна секуларност нема. Државите кои произлегоа по распаѓањето на Отоманската Империја, и пред тоа, (Албанија, Бугарија, Грција, Романија, Србија), заедно со државноста, православните цркви го продлабочија и идентитетскиот код на мнозинското население во тие држави и православието стана национална религија. Во тој контекст и на Македонците, кои како по некое „правило“ се сметаа за православни христијани. И не сосема погрешно, бидејќи најголемиот дел од етничките Македонците се православни христијани, а еден помал дел со исламска вероисповест како и припадници на *другите* христијани (католици, протестанти, евангелисти, методисти) и се разбира на почетокот на самостојноста на државата, како реликт од претходниот систем, прилично голем број на атеисти. Дефиниран како став кој се формира во социјално опкружување, како индивидуален, личен и општествен (Ђорђевиќ, 1990:31) атеизмот во пракса функционираше во јавниот простор со сопствена симболика и начин на однесување на неговите припадници. Прашањето за социјалистичките (комунистичките) атеисти е теоретски објаснувано од неколку автори од поранешниот југословенски простор, на неколку начини, но во голем дел од нив преовладува негаторскиот став, со исклучител-

но негативни, на делови иронични/саркастични, парцијални, недоволно критички објаснувања на случувањата<sup>3</sup>. Се чини повторно е превидена историската дистанца! Но, за оваа интересна тема – во друга прилика.

Состојбата со „христијанските“ верски празнувања во Скопје и во државата, во периодот на социјализмот и денес суштински не се разликуват многу. Доколку верниците ги следеле законските регулативи во однос на местото на одржување (домот или црковниот простор/двор) државата најчесто не се мешала во начинот на кој тие се изведувале. Всушност, во некогашните југословенски простори (особено во Србија и Хрватска) постои богата етнолошка литература која токму во социјалистичкиот период се занимавала со проучување на обредноста во народното живеење најчесто на селското население. Низ еден континуиран приказ можат да се следат промените кои се дел од современото живеење, истовремено испреплетени со христијански, но и со прет-

<sup>3</sup> Во програмата на Сојузот на комунистите на Југославија од 1962 г., значи неполни 20 години по Втората светска војна, стои дека верските чувства се лична и приватна работа на секој граѓанин и дека комунистите се за доследна примена на слобода на вероисповеста и за доследно почитување и остварување на начелото на одвоеноста на црквата од државата и на училиштето (образованието) од црквата. Теоретски, во основа речиси истоветно со денешните законски регулативи, што значи прашањето на толкување на тогашната законска регулатива било различно на југословенската територија. Некаде полиберално, некаде покруто отколку што било законски предвидено, не ретко зависело од поединци и нивното разбирање и на религијата и на социјалистичката/комунистичката пракса. Особено на локално ниво. Поради тоа, делумно на некои простори населението верувало во социјалистичката револуција, но и во верските народни традиции и практики. Прашањето дополнително се политизира и проблематизира кога во седумдесеттите години на минатиот век се воведува марксистичкото учење во образовниот систем.



христијански елементи. Станува збор за присуство на фолкорни религиски елементи кои во определени ситуации стануваат поважни од официјално христијанските определени од црквата. Македонците, во мнозинство како припадници на православно христијанство, особено последниве години настојуваат да го надокнадат она што јавно половина век не го манифестираа. Што од срам, што од незнаење, а и поради желбата да се прикажат како дел од новите движења во тогашното општество. Но, сега се случува нешто друго. Наместо припадниците на црковните власти и свештенството да се задоволни што во храмовите има „верници“ како никогаш во последниве години, тие сè почесто јавно го покажуваат незадоволството од одредени активности за кои христијаните сметаат дека се дел од христијанското учење (Мирчевска, 2006:51). И во право се, барем што се однесува до христијанското учење. Каде се корените и во што се состои несогласувањето? Всушност денешното христијанско верување тесно е испреплетено со елементи од народна религија и магија кои не се дел од христијанското учење. Токму затоа, бидејќи и религијата и магијата се во категоријата свето, исклучиво е тешко да се разграничат една од друга. Во многу сегменти од живеењето каде се изведуваат обредни активности преовладуваат елементи на традиционалната народна религија тесно испреплетена со христијанството, така што обичниот човек не може, ниту знае како да ја препознае во целост и да ја разграничи (Мирчевска, 2009:200). Станува збор за нелитургиска пракса која верниците ја практикуваат според сопствените убедувања за која веруваат дека е христијанска (Belaj, 2014:15). Според Don Yoder, во академскиот свет концептот на народната религија може да се разгледува пре-

ку нејзината верска димензија и преку народно-културната димензија (Duranovic: според Yoder, 1974:1). Ова е еден од првите професори кои има пишувано за разликите помеѓу официјалните христијански црковни правила и локалната народна религија која се разликувала од место до место, а со кои се среќаваат свештениците во текот на службувањето. Денес во различните македонски етнографски предели, при теренските истражувања често се среќаваме со многу вакви примери на непоклопување на народната пракса со официјалното црковно учење. Делумната нетрпеливост која постои помеѓу официјалната и народната религија, барем во македонските примери, во првите децении на минатиот век била присутна и во германските јазични простори (Duranovic: според Yoder, 1974:7-8). Од истражувања, може да се согледа дека разумниот свештеник кој лично потекнува од друг предел а не од оној каде што е назначен за поп, ужива толку голем углед помеѓу населението каде што службува колкава што е неговата способност за прифаќање на некои регионални обичаи иако не се сосема во согласност со теолошкото образование. Во нашиот пример, народната религија претставува збир на преживевани религиско-обредни практики од претходни култури, митолошки ликови и верувања непознати во христијанството, во некои практики низ вековите, измешана со црквените правила. Степенот на присутност, зачуваност и примена е различит во различни средини. Не ретко зачуваноста на народната религија е во тесна врска со децениското, па и вековно, отсуство на свештено лице. Во такви услови, населението создавало сопствен светоглед, со сопствен систем на верувања зачуван до денес.

Истовремено, враќањето на религијата во повеќе сегменти од јавната свера на живеење (религиска, културна, образовна, политичка) е појава која на колективно ниво се случува/ла многу побрзо отколку што тоа се случува на индивидуално ниво. Напливот на религиозност манифестиран во време на масовните прослави за големите христијански празници (Божик, Василица, Водици, Велигден) многу повеќе е разбран како дел од колективноста во религиско-етничка идентитетска припадност, отколку како видливо задоволување на религиозна, духовно црковно-христијанска потреба на поединецот. Во таа смисла, како индикатори за традиционалната форма на религиозност се сметаат крштевањето, венчавањето, погребот со присуство на свештено лице, славење верски празници, славење слава, неработење (најчесто се мисли на земјоделска работа или физичка домашна работа) за време на потешки празници (Радуловиќ, Благојевиќ, 2013:26). Ваквото однесување на поединецот или на семејството може да биде предизвикано и поради тоа што од нив средината или заедницата очекува така да се однесуваат, но и таквата претпоставена традициска религиозност во поодделни елементи не мора да биде практикувана. Токму онака како што мнозинството Македонци ја разбираат религијата и верата. Во традиционалните обичаи поврзани со христијанските празници, се испреплетуваат и елементи од урбаното живеење како современ и прифатлив начин на празнување помеѓу луѓето доселени од разни предели, но и сосема нови елементи во празнувањето кај луѓето кои до пред триесетина години не беа дел од ваквото живеење. Одредено зголемено присуство се забележува за време на неделните служби, големите пости, но не и во познавањето на

христијанското учење или литургиите. На тој начин, празнувањето добива друга смисла, особено што никој од свештените лица не ги упатува верниците на начинот на јавното манифестирање на религиското празнување, на начин кој би бил прифатлив за нив и во континуитет. За волја на вистината ниту заинтересираноста на верниците денес, не е голема. Така, празнувањето добива неколку елементи кои не се во контекст на скромното христијанско православие. На пример, свештенството секоја година реагира критикувајќи го *веселиот* начин на прослава вечерта спроти Христовото раѓање за Бадник, и тоа е се. Преку годината нема никакви посериозни активности во насока на масовно едуцирање во духот на христијанската религија. Така, населението е оставено само на себе и на своите начини на ритуална пракса која во себе содржи многу претхристијански елементи, пагански елементи кои и во науката тешко се разграничуваат една од друга, а уште потешко временски се датираат.

Но без оглед на официјалниот денешен статус, Македонската православна црква – Охридска архиепископија, го има истиот национален, етнички предзнак како и останатите православни цркви. Во таква ситуација, исклучително е тешко во пракса да се направи разграничување на релација: држава-нација-религија. Тешкотијата е уште поголема бидејќи нашата држава и според уставот е дефинирана како секуларна и мултиетничка што подразбира и повеќеконфесионалност. Така, уште повеќе мнозинскиот православно-христијански елемент добива на значење и присутност во јавноста, а МПЦ-ОА добива се поважно место во јавниот, политичкиот, медискиот простор. Оеднаш, од сосема маргинализиран статус, религијата и религиозноста, сватена не

секогаш во контекст на теолошкото христијанско учење, добива на значење, па не поминува ниту еден празник, без оглед дали е црковен, историски, државен или национален без присуство на верски делегации. И обратно, не поминува важен христијански празник без присуство на претставници од официјалната државна власт. Во контекст на некогашното *братство* и *единство*, во денешни услови наречено *соживот*, на религиските празнувања често се забележува присуството и на високи претставници од другите религиски заедници. Се добива впечаток дека луѓето станале религиозни, но таа масовност се зголемува за време на црковните празнувања и произлегува од јавните повици за присуство на граѓаните, упатени преку медиумите, пред се од телевизиите (Mirchevska, 2012:447-448). За најголемите христијански празници, божиќните и велигденските, пригодни честитки преку јавните медиуми на своите верници лично им пренесува поглаварот на МПЦ. Исто се случува и со верниците од исламска вера, кога поглаварот на Исламската верска заедница за двата празника Курбан Бајрам и Рамазан Бајрам, преку медиумите, јавно, им ги честита бајрамските празници на исламските верници.

Преку обичајот покрај религиската димензија во делот на христијанството и народното православие, забележителна е видлива потенцираност на етничкиот идентитет кај учесниците или публиката<sup>4</sup> (фотографија бр.5). Историски гледано, идентитетската конотација на религијата не е нешто ново, забележана е во различни историски периоди кај ев-

---

<sup>4</sup> Во изминативе години на темата идентитетски конструкции имам објавено повеќе реферати од кои дел се презентирани во библиографијата на крајот на текстот.

ропските народи. Сè до појавата на модерните нации, религијата била основниот сегмент во обичајното живеење, така што врз основа на религискиот идентитет се формирале базичните темелни односи на човекот првенствено кон самиот себе, кон сопствената етничка или културна заедница, кон другите а со тоа и кон општеството. Генерално, религискиот, верскиот идентитет денес се смета за моќен идентитет во денешните постсоцијалистички држави.



Фотографија бр.5 Водици во Скопје, 19. јануари, 2019  
(извор: factor.mk)

Религијата и општествените промени секогаш се во меѓусебна взаемна врска така што промените во економската база несомнено предизвикуваат промени во надградбата, а тоа значи и во религијата. Не е спорно дека во основата на денешните вредносни системи наоѓаме силни основи на религиските морални учења, но извесно е дека нивната врска со религијата е ослабена, изменета или прекината. Наспроти ова, еден дел од јавно декларираните верници, само вербал-

но се подржувачи на верската поука и на верските правила на живеење, работење и однесување, така што оставаат негативен пример кај останатите верници. Не само помеѓу верниците, туку такви случаеви има и помеѓу свештенството. Увидувајќи го тоа папата Франциск пред две години изјави дека:

*...Заведување е да се оди на миса, а да не им се дава надница на работниците, да се води двоен живот, да се работат незаконски работи... Затоа луѓето велат подобро е да се биде атеист отколку лицемерен католик. Има полно католици кои велат: јас сум голем католик. А водат своен живот ...*

Папата Франциск

Jutarnji list, Zagreb, 23. 02. 2017

Додека во последниве години во јавноста сè повеќе е присутна вербалната осуда од страна на високи претставници на католичката религија за погрешните насоки и делувања на дел од католичките великодостојници (искористување на верниците, педофилија), дотогаш во православниот свет, меѓу православните свештеници, тоа е многу поретко. Можеби поради ограниченоста на владеењето на една православна црква само во својата држава, за разлика од католицизмот кој е глобална религија со повоедначено делување.

\*\*\*

Наместо заклучок би можеле да потсетиме дека: иако улогата на црквата во балканските држави (католичката и православните и исламот) е исклучително важна во денешно време, сепак постојат неколку прашања кои бараат посуштински

одговори. На пример: во која мерка влијаел социјализмот врз де/секуларизацијата како процес во балканските држави поодделно? Каква е состојбата со веронауката во образовниот процес? Колкаво е влијанието на воените конфликти (од различит обем) во републиките од поранешна СФРЈ и каква е рефлексивната во религиски контекст, во денешните држави? Прашањата за балканските митологии и национализмите поврзани со религијата? Дали и во која мера, јавната манифестација на религиите и религиозноста (преку видливоста на присуството на религијата на другиот, видливите симболи) придонесоа за верската толеранција? Колкав е степенот на употребливост на политичките врски на Црквите и нивното влијание врз актуелните државни политики? Колкаво е влијанието на Црквите во појавата на национализмите на балканските простори? И особено важно прашање за етнологијата и културната антропологија: за видот, формата и степенот на присутност/практикување, како и за улогата на народното православие во однос на официјалната христијанска религија?

И многу други кои произлегуваат од горенаведените!

### **Библиографија**

**Belaj, M. 2014.** Religijske teme u hrvatskoj etnologiji u proteklih cetvrt stoljeca. Zbornik radova sa naucnog skupa Etnos, Religija i Identitet: naucni skup u cast Dusana Bandica. Beograd.

[https://www.academia.edu/12746392/Religijske\\_teme\\_u\\_hrvatskoj\\_etnologiji\\_u\\_proteklih\\_%C4%8Detvrt\\_stolje%C4%87a](https://www.academia.edu/12746392/Religijske_teme_u_hrvatskoj_etnologiji_u_proteklih_%C4%8Detvrt_stolje%C4%87a) (посетен на 25.07.2019)

**Berger, L.P. 1999.** The Desecularization of the World: A Global Overview, The Desecularization of the World – Resurgent and World Politics. D.C.: Ethics and Public Policy Center, Washington.



**Yoder, D. 1974.** Toward a Definition of Folk religion. Western Folklore. Vol.33. No.1. (превод на: Elvir Duranovic. Ka definisanju narodne religije. [https://www.academia.edu/5916509/Ka\\_definisanju\\_narodne\\_religije](https://www.academia.edu/5916509/Ka_definisanju_narodne_religije) (посетен на 25.07.2019)

**Kalanj, R. 1998.** Tranzicija, konsolidacija demokracije i pitanje kulture. Društveni razvoj i ekološka modernizacija: prilog sociologiji tranzicije. Hrvatsko sociološko društvo – Zavod za sociologiju – Filozofski fakultet. Zagreb.

**Mirchevska, P.M. 2008.** The villages in the ethnographic region of Gorna Reka as religious-ritual communities. EtnoAntropoZum. 5. Skopje.

**Mirchevska, P.M. 2012.** Anthropology of festivities: could the church and nationally related festivities replace the socialistic ones? Acta Ethnographica Hungarica. Akademia Kiado. Budapest.

**Mirchevska, P.M. 2013.** Language, History and the constructions of Identity (Macedonian-Balkan Comparisons), Applying Intercultural Linguistic Competence to Foreign Language Teaching and Learning. International. Burch University. Sarajevo.

**Radulović, L. 2014.** Bog kao privatna stvar: kultura sećanja i religijski život u vreme socijalizma. Issues in Ethnology and Anthropology. n.s. Vol.9. Is.1. Beograd.

**Đorđević, D. 1990.** (ur.). O religiji i ateizmu. Gradina. Niš.

**Rihtman-Auguštin, D. 1990.** O dekristijanizaciji narodne kulture. Etnološka tribina. 13. Zagreb.

**Rihtman-Auguštin, D. 1995.** Knjiga o Božiću. Zagreb: Golden marketing.

**Иванова, Р. 2006.** Фактори на промяната във всекидневната култура на Българите днес. Свакодневна култура у пост-социјалистичком периоду. Етнографски Институт. САНУ. Зборник. 22. Београд. [Ivanova, R. 2006. Faktori na promjanata

vav sekidnevната kultura na blgarite dnes. Svakodnevna kultura u postsocijalistickom priodu. Etnografski institut. SANU. Zbornik.22. Beograd]

**Македонски фолклор. 1975.** Зимски обичаи, песни и игри на балканските народи. VIII. 15-

16. Институт за фолклор. Скопје. [Makedonski folklor.1975. Zimski obicai, pesni i igri na balkanskite narodi. VIII. 15-16. Institut za folklor. Skopje]

**Мирчевска, П. М. 2005.** Определување на идентитетот врз основа на неколку теории. Етнологија. 3. Музеј на Македонија. Скопје. [Mircevska, P.M. 2005. Opredeluvanje na identitetot vrz osnova na nekolku teorii. Etnologija. 3. Muzej na Makedonija. Skopje]

**Мирчевска, П. М. 2006.** Етнички идентитет: некои погледи кон прашањето на двоен идентитет врз примерот на Горно-реканците. Македонски фолклор. 63. Скопје. [Mircevska, P.M. 2006. Etnicki identitet: neкои pogledi kon prasanjeto na dvoen identitet vrz primerot na Gornorekancite. Makedonski folklor. 63. Skopje.]

**Мирчевска, П. М. 2007.** Между вјарата, традицијата и забавлението (антрополошки поглед). *Academica Balkanica*. 3. Ти имаш јасен знак. Завршчана на религиозноста в краја на XX и началото на XXI век. Етнографски институт с музеј. Софија. [Mircevska, P.M. 2007. Mezdu vjarata, tradicijata I zabavlenieto (antropoloski pogled). *Academia Balkanica*. 3. Ti imas jasen znak. Zavrstane na religioznosta v kraja na XX I v kraja na XXI vek. Etnografski institut s muzei. Sofija.]

**Мирчевска, П. М. 2011.** Глобално-локални идентитети: помеѓу историјата, политиката и митологизацијата – антрополошки пристап. Спектар. книга II. год. XXIX. 58. Скопје.

[Mircevska, P.M. 2011. Globalno-lokalni identiteti: Pomegu istorijata, politikata I mitologizacijata – antropoloski pristap. Spektar. Kniga II. God. XXIX. 58. Skopje]

**Мирчевска, П. М. 2014.** Конструирањето на сегашноста преку преиспитување на минатото: помеѓу јавниот дискурс и личната перцепција. За етнологијата. . . безброј прагови сме преминале. . . За Анета Светиева. Специјално издание. Институт за етнологија и антропологија. Скопје. [Mircevska, P.M. 2014. Konstruiranje na segasnosta preku preispituvanje na minatoto: pomegu javniot diskurs I licnata percepcija. Za etnologijata ... bezbroj pragovi sme pominala... Za Aneta Svetieva. Specijalno izdanie. Institut za etnologija i antropologija. Skopje]

**Мирчевска, П. М. 2015.** Современные конструкции идентичности на примере македонцев-мусульман. Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность. РАН. Москва. [Mircevska, P.M. 2015. Sovremenie konstrukcii identichnosti na primere makedoncev-musulman. Slavjane-musulmane na Balkanah: jazik, kultura, identichnost. RAN. Moskva]

**Мирчевска, П. М. 2015.** Антропологија на стереотипите или За Другиот и Другоста на Балканот (историско-антрополошки аспекти). Балканската култура низ призмата на фолклористичко – етнолошките истражувања. Институт за фолклор. Скопје. [Mircevska, P.M. 2015. Antropologija na stereotipite ili Za Drugiot i Drugosta na Balkanot (istorisko-antropoloski aspekti).// Balkanskata kultura niz prizmata na folkloristicko – etnoloskite istrazuvanja. Institut za folklor. Skopje]

**Мирчевска, П. М. 2016.** Улогата на религијата во јавниот дискурс при конструирање на етничкиот идентитет: современи македонски случувања. МАНУ. Комисија за односи со верски заедници и религиозни групи. Скопје. [Mircevska, P.M.

2016. Ulogata na religijata vo javniot diskurs pri konstruiranje na etnickiot identitet: sodremeni makedonski slucuvanja. MANU. Komisija za odnosi so verski zaednici religiozni grupi. Skopje]

**Радловић, Л. Благојевић, М. 2013.** Традиционална верска култура, народно и официјелно православље. Култура.бр.141. [Radulović, L. Blagojević, M. 2013 Tradicionalna verska kultura, narodno i oficijelno pravoslavlje. Kultura, br. 141].

Критика s vrha. Jutarnji list. Hina. 23.03.2017. PAPA FRANJO ,Bolje biti ateist nego licemjerni katolik. Ima puno katolika koji kažu: ja sam veliki katolik, a vode dvostruki život‘. <https://www.jutarnji.hr/vijesti/svijet/papa-franjo-bolje-biti-ateist-nego-licemjerni-katolik-ima-puno-katolika-koji-kazu-ja-sam-veliki-katolik-a-vode-dvostruki-zivot/5675755/> (посетен на 25.07.2019)

### **Мирјана П. Мирчевска**

Институт за етнологија и антропологија

Природно-математички факултет

Универзитет „Св.Кирил и Методиј“ – Скопје

*miramir@pmf.ukim.edu.mk*



## **ПРИЛОЖЕНИЕ**



Брат на бащата на Георги Настев от с. Асаново, Леринско. Загинал в корабкрушение на път към Америка (пътувал е за Аржентина). Според информатора е загинал при потъването на Титаник. Събрал: Йоан Дянков.

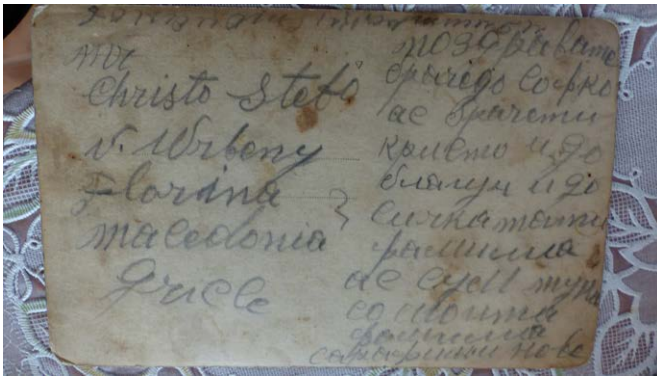


Роднина от Австралия на Георги Настев на гости на роднините си в София пред мавзолея на Георги Димитров. Събрал: Йоан Дянков.





Двойка от Леринско, нач. на XX век. Събрал:  
Йоан Дянков.



Снимка от с. Върбени, Леринско, първата половина на XX век. Според надписа на гърба на снимката мъжете на нея се казват Стефо и Кристо и е изпратена като поздрав от Кристо на роднините в София. Събрал: Йоан Дянков.



Колаж със снимки на преселници от Струга в България, нач. на XX век. Събрали: Надежда Иванова и Стамен Кънев.



Къщата на бай Мици Паришев в местността на „Кръста“, в която се помещава първата класна стая в горната част на кв. „Лозенец“ в началото на XX век. Изт.: Сираков, С. кв. „Лозенец“ и неговото читалище „Пенчо Славейков“, 1982, С., изд. на ОФ.



Мястото където е била къщата днес. Автор на снимката: Надежда Иванова.

**София – Скопие: културни модели и миграции**

Първо издание

*Съставители* Надежда Иванова, Стамен Кънев, Марина Яниславова,

Божидар Първанов

*Редактор* Джени Маджаров

*Художествено оформление* Виктория Видевска

*Коректор* Васил Койнарев

издателство



Издателство Ерове ЕООД

София, бул. Г.М. Димитров No 54, ет. 4

gsm: 0988 722 902

e-mail: [publisher@erove.eu](mailto:publisher@erove.eu)

[www.erove.eu](http://www.erove.eu)

[www.facebook.com/erovepublishing](https://www.facebook.com/erovepublishing)

ISBN 978-619-7313-13-0