

Мотивот предење во балканските народни култури со посебен осврт на македонската народна култура

Весна Петреска

Во трудот се разгледува мотивот предење во различни сфери од балканските народни култури. Предењето на кое се надоврзува волната, текстилот, ткаењето, конецот, влакното се разгледува во семејниот циклус, но и во годишниот циклус обичаи. Врз основа на анализирање на мотивот предење кога тој се појавува, како и различните забрани сврзани со предењето, кои се појавуваат пред сè во календарот, и казните кон прекршителите, првенствено од митолошки женски суштества, применувајќи ја главно симболичката анализа, ќе се настојува да се покаже дека овој мотив е доста распространет во пресвртливи периоди и е сврзан со плодносниот принцип.

Клучни зборови: предење, митолошки суштества, народен календар, волна, вретено, влакно

Еден од мотивите кој е доста распространет во балканските култури е мотивот предење. Предењето во балканските, но и во европските култури им е доверено на определени женски митолошки суштества, што е и разбирливо, бидејќи предењето но, и ткаењето и сите атрибути поврзани со нив се во женски домен. Преку нив се создава ткаенината која е и самиот живот, а вкрстувањето на конците за да се добие таа, е всушност полно соединување (Schubert 1984: 136).

Припаѓањето на предењето во женски домен, можеме да го видиме во обредните постапки на заучување на женските деца околу подготвувањето на облеката. Така, најчесто периодот на заучување на плетењето и везењето било околу 9–10 годишна возраст, и скоро секогаш првото почетничко плетиво или везило се фрлале во вода (во река, во јаз или бразда со вода, во бука на воденица) за да му оди везот на девојчето како по вода, или во оган – за да се силела работата како огнот. Застапени биле верувањата дека заучувањето треба да е во врска со месечевите мени, на пример, тоа да е на „новина“ – кога расте месецот, односно на

полна месечина – „полна да е работата“. Кога е во прашање календарот, се внимавало тоа да е на Игнат – 2. I (н. к.) – „кога се дигал денот, за да се дигала и растела работата“. Се внимавало да не се започнува никаква работа на *погибеж* – бидејќи ќе се загубел умот, а исто така, работата требала да се прекине со зајдување на сонцето (Здравев 1996: 174–175). На обични денови се заучувало во понеделник, среда и четврток, додека во вторник, петок, сабота и недела не се заучувало; вторник се сметал за лош ден, а сабота за кус *мачен ден*; во недела не се заденувало игла од причина што е празничен ден и ќе се „избоцкала Св. Петка“, во спротивен случај, ако на тој ден работела, „ја очекувало нешто лошо“ (Здравев 1996: 174).

Периодот на влегување на девојчето во девојчинство, кога веројатно го добива и нејзиниот менструален циклус, може да се каже дека бил посебна етапа од животот на женското дете, зашто претставува негово вклучување во активностите на возрасните, односно еден вид социјализација – влегување во општеството како негов активен член. Посебната етапа од животот на девојчето, кога се вклучува во активностите на возрасните, да обезбеди облека, е уште повеќе изразено, што во многу места на Македонија, но, и во други балкански простори, учењето на плетачките и везачките техники се практикувало во специјално направени примитивни објекти или на специјално избрани места за таа цел, како на пример, во куќарици, земници, на буниште или во дворот од некоја куќа, но, секогаш „на припек“ – место изложено на сонце (Томић 1905: 444–446; Петровић 1907: 369–370; Филиповић 1932: 250–254; Здравев 1996: 176; Новевеска 1975: 347–352; Петровъ 1896: 525). Станува збор за сезонски колиби кои сè до првата половина на минатитот век постоеле на територијата на Македонија, Бугарија и Србија. Во текот на зимскиот период, во нив престојувале организирани групи на девојки и тоа поради учење и практикување на везењето и на други текстилни дејности. Анализите на овие традиции покажуваат дека се работи за преостаток на архаични обредно-социјални установи кои, под плаштот на мануелната работа (совладувањето на техниките на обработка на текстилот) остварувале и важна социјална функција т.е. воспитување на девојките и нивна подготовка за брак. Досегашните анализи упатуваат и на обредно-магиските (иницијациски) функции на овие објекти кои најверојатно се наслоиле врз обичајот на дистанцирање на жените од социјалната заедница за време на менструалниот циклус. На оваа врска, особено упатуваат горенаведените обредни постапки на почнувањето на учењето да е во врска со месечевите фази, што е многу индикативно во контекст на изедначување на месечевниот и менструалниот циклус (Чаусидис 2009: 58; Чаусидис 2012: 108). Во секој случај иницијациската функција произлегува и од самото совладување на текстилните дејности, како и од из-

двојувањето на девојките во посебни објекти со што тие се воведуваат во редот на возрасните, спремни за мажење. На врската на совладувањето на текстилните дејности и бракот, упатуваат и кажувањата дека таква девојка не е посакувана за мажење од свесен човек, „зашто прво се опитват дали знаи да вези“, како и во песните со потсмешлива содржини кон мрзливите девојки: „Сирота Велика, / вези-развези. / Сиромав Николе / купуј каделка / арчи парите“ (Здравев 1996: 177). Оваа врска е засилена и преку објектите – *колибите*, кои се уништувале во пролет, најчесто спроти празникот Прочка. Ова уништување во донекаде инсцениран *судир* ја реализирале момчињата стасани за брак, кои ја краделе од девојките *кафтарката* (сламениот кров на куќарката) и ја палеле наред селото. Доколку *кафтарката* ја запали момче што е избраник на некоја од девојките, се радувале, и спротивно, би било голема срамота за избраникот доколку ја преземе и запали друго момче. Ова може да се смета како симболичко освојување на самите девојки кои стигнале за мажење (Чаусидис 2009: 58–59; Новевска 1975: 351).

Покрај врската на предењето и другите работи поврзани со текстилот со брачната симболика и воопшто со плодносниот принцип, исто така се смета дека предењето ја манифестира и женската продуктивност, која била обезбедувач на крајот на животот, обезбедувач на облека, што била една од најзначајните ознаки на цивилизацијата, разликувајќи го човечкото тело од животинското. На овој начин на женската продуктивност ѝ се оддава признание за дистинкцијата природа/култура (Zirpes 1993: 50–53). На овој начин може да се гледа и трансформацијата на девојката од сферите на дивата природа, кон социјалното, општественото и културата.

На дистинкцијата природа/култура и предењето може да се земе и определувањето на судбината на детето на третата вечер од наречниците (в.: Петреска 2008: 114–128). На третата вечер детето се облекувало во кошула, бидејќи до тогаш било само во пелени. Кај Србите на пример, таа вечер на детето му облекувале кошула, капа и чорапи. Троделното облекување (глава, гради, нозе) уште повеќе ја зајакнува дистинкцијата природа / култура, бидејќи и наречниците се облечени, но, по правило едноделно – во бели фустани (в.: Раденковиќ 1995: 38).

Верувањето во вакви митолошки суштества е многу старо и познато кај сите индоевропски народи. Такви претстави постојат уште од железнит период на европската територија, а како пример можат да се наведат грчките Мојри или римските Парки (Shubert 1982: 89–95; Срејовиќ, Цермановиќ-Кузмановиќ 1979: s.v. *Мојра, Мојре*), кои се замислувале како три жени кои ја пределе животната судбина, кај Галите се *матрони*, кај Германите – *норни* итн. Кај балканските народи овие демонски суштества се познати под имињата: *орисници* (Бугари), *суѓеници* (Срби), *сое-*

ници, роеници (Словенци), *урситоаре*, *урсителе*, *урсоиаце* (Румуни), влашко *урсатуори*, *mire* (Албанци) или *ora* (кај северните Албанци) и *fatia*, односно *fatmirat* (кај јужните Албанци), но, исто така се познати и како *дама од надвор* (*zonja të jashtëmë*) и *три жени* (*i të tri grat*), *мојра* (Грци) итн. (Раденковић 1995: 36–37; Зечевић 1981: 81–82; Shubert 1982: 90; Чајкановић 1994: 247–256; Мариновъ 1914: 170–173; Мицева 1994: 10–12). Натприродни суштества што носат хтонски особини на божици на плодност и се придружени со предење, се познати на широк простор од Централна и Источна Европа (Pócs 1999: 52). На предењето на животната судбина, многу потсетува верувањето што постои во Охридско (Македонија), дека наречниците како три жени, седат пред огништето и ја предат нитката на животот: првата предела фурка, втората со раката кажувала, а третата в раце држела ножици, а по извршеното наречување го пресекувала крајот што го предела првата наречница (Шапкарев 1975: 211–214; Вражиновски 1995: 52). Но, наречниците кои го предат крајот на животот, се претставници и на магијата со врзување/одврзување на магични крајци (Matić 1997: 85–115, особено 99–100; Kuper 1986, s.v. *Čvor*; Chevalier, Gheerbrant 1983, s.v. *Čvor*, *Tkanje*, *Vreteno*, *Nit*).

Симболиката на врзување/одврзување на магиски крајци, или само врзување/одврзување на магијата е многу распространета во семејниот и календарскиот обреден циклус. Особено би го споменила врзувањето на болеста (Shubert 1984: 143–146). Според аналогијата со заврзување на јазлите на волницата, баснарката, бајачката може да ја заврзе и болеста, со што ќе се направи неефективна. „Ја ќе те врза света лошотија, / тује да останет, тује врзана да седит, / тује да пијет, тује да јадет...“ (Обрембски 2001: 170). Всушност, баснарката „болеста ја пренесувала врз некој дел од облеката на болниот“, и секогаш на места за кои според народното верување се во допир со оностраното, на пример, крпчето заедно со болеста се заврзува на шип, и така болниот „се ослободува од неа“. Врската на врзувањето, со двата света е уште повеќе зајакната со врзување јазли од *пусти ништи* (дел од ткаенина што не е довршен) од некоја жена што е умрена и при тоа се изговарала формулата: „Како што го врзав јазолов на крајот од пустите ништи, така да се врзат сите болести што ќе му идат оваа година на стариот.“ Потоа, крајот се закопувал под прагот на куќата (Цепенков 1972: 287). Во овој ред би можеле да се споменат исто така и опашување на крајци или пак различни текстилни производи околу некои култни предмети и после изведување на обредот, крајците или текстилните производи ги опашувале лицата на себе, за кои се изведувале обредните дејствија. Најчесто ова се применувало, кога во прашање била неплодност. Така на пример, манастирот Свети Наум во Охрид на 3. август, го опашувале со платно или со фитиљ од свеќа, по што неротките се опашувале, како би затруднеле (Пауновска-Стефчевска

1977: 185), *плетење на повојот* од жена неротка и непознат маж, со кого таа се побратимува на Говедар Камен во светиниколското село Пеширово, на Ѓурѓовден (Караџоски 2001/2002: 85–86; Вражиновски 1998 II: 136–143; Петреска 2005: 128–129), итн. На врската на предењето, ткаењето, како и предилките со двата света, особено упатува ткаењето на *чумино платно*, кое се изведувало кога целата селска заедница била доведена во опасност, најчесто поради некоја заразна болест. Ткаењето го изведувале три жени вдовици во *глуво доба*. Најпрво, трите вдовици, голи, го пределе крајот околу селото, во глуво доба, а потоа се собирале во некоја куќа и го ткаеле платното, исто така во глуво доба. Врската со оној свет, била уште повеќе засилена, кога изработката на чуминото платно било од лен, кој се врзува за оностраното. Ленот умира како растение, потоа повторно се раѓа, преобразувајќи се со комплекс културни дејствија во продукт на културата и се јавува во улога на посредник помеѓу светот на луѓето и светот на демоните (Усачева 1995: 91, 91–96; Раденковиќ 1982а: 215). Во сите наведени случаи предењето и ткаењето ги гледаме како повторно создавање, почнување нов живот, односно поврзани се со плодносниот принцип, кој во многу европски митологии и фолклор им е доверен на женски натприродни суштества. Предењето и производите добиени со предење, во европските верувања конотираат на преминување од оној во овој свет (Mencej 2013: 153–155). Крајот ја прави и врската меѓу двата света, што многу често преминот меѓу двата света во европскиот фолклор е претставен преку мост колку крајот, во јужнословенскиот фолклор, душите на мртвите преминуваат преку мост колку влакно (Mencej 2013: 155–156); на ова се надоврзуваат веќе посочените обредни дејствија на врзување на крајот или делови од облека на определени растенија кои се врзуваат со оностраното, при лекувачки обреди (Schubert 1984: 143–146; Petreska 2008: 39–40), итн.

Предењето, исто така се сретнува и во календарот, и тоа главно во оние временски периоди кои главно се сврзани со премин од еден во друг временски период. Карактеристика на пресвртливите периоди, кои спаѓаат во преодните обреди (в.: Van Genner 1981) било во природата или во културата е нивната неопределеност и преминување на одредени општествено детерминирани граници кои лежат во сферата на опасното и обилуваат со табуи. Големо внимание на преодните или лиминалните периоди има посветено Виктор Тарнер, а неговата главна идеја е дека преминот од еден простор во друг или од едно време во друго, е исполнет со обредни дејствија, а природата и одликите на обредните симболи и нивните меѓуодноси заедно, ни даваат клуч за разбирање на вредностите на кои почива општеството што ги изведува обредите и природата на самата човекова општественост која ги надминува одредените културни форми (Тарнер 1986: 43; Тарнер 1983: 108). Лиминалноста има многу

симболи на смрт, но, покрај со неа таа често се споредува со утробното суштествување, пораѓање, доење, одбивање од доење невидливоста, двополноста, осаменоста, затемнувањето на сонцето или месечината (Тарнер 1986: 40–41; Тэрнер 1983: 169). Меѓутоа најизразитиот лиминален симболизам се остварува во парадоксот да се биде и ова и она. Во лиминалната фаза покрај појавата на изразита двозначност и непостојаност на значења, карактеристична е и појавата на демонски и чудни ликови кои претставуваат амбигвитентност и инкогзистенција (Тарнер 1986: 40–41; Тэрнер 1983: 169). Како најилустративен пример можеме да ги земеме обредите со маски, или маскираните обредни поворки. Најголем дел од овие обичаи е сконцентриран околу зимскиот обреден циклус, кој според народната поделба на времето, го одбележува преминот од старата во новата година, односно преминување од зимскиот кон летниот солстициум, иако овие обреди во определени средини се протегаат и во пролетниот обреден циклус. Игрите под маски се познати на скоро сите балкански народи, со различни имиња, но, по својата содржина, форма и начин на изведување, скоро сите се идентични. Најприсупни сцени што се изведуваат се свадба, смрт, раѓање на дете, симболично орање со рало и ласцивни сцени со непристојни дијалози (Антонијевиќ 1991: 172–174; Антонијевиќ 1979: 93–129; Данова 1998: 123–127; Кличкова 1960: 231–240; Мариновъ 1914: 330–334; Zečević 1975: 51–54; Gavazzi 1967: 185–202; Ribeyrol 1975: 55–61; Тоциновски 1975; Боцев 1998 и др.). Еден од најзначајните ликови е невестата – баба, присутна во сите игри, со разбирливо варирање во сценскиот приказ од место до место. Нејзината основна функција е да обезбеди општ просперитет. Поради тоа со задоволство ја примаат и ѝ пружаат во куките максимални можности со мимики и зборови да импровизира опсценост, со што се потврдува нејзината магиска функција на плодност и светост (Антонијевиќ 1991: 173). Еден од задолжителните реквизити на бабата или невестата, биле фурката, вретеното и плетилото, со кое за време на играта импровизира предење и воедно ги тепала синовите и дедото (Петреска 1998: 31; Здравев, Вражиновски 1998: 64, 66; Данова 1998: 124; Грњчарова 1998: 132). Принципот на плодност, покрај преку вретеното, е изразен и преку ликовите баба и дедо. Преку староста на овие ликови е потенцира сексуалната долговечност и неограничена плодност. Слободан Зечевиќ ги доведува во врска со „примарна божествена двојка“, и вели: „Според општото верување родоначалниците и предците се почитувани како божества или како демони, кои врз себе ја преземаат функцијата за обезбедување на плодноста. Тие се хипостаза на мртвите во својата група“ (според: Здравев, Вражиновски 1998: 66). Според Нидерле, предците кај Словените биле претставувани како старчиња, па

оттука и нивното место во словенската обредност (Здравев, Вражиновски 1998: 66).

Во игрите со маски, врската со предењето може да се согледа и посредно преку некои териоморфни маскирања, за кои се смета дека во неолитските култури преоѓаат во антропоморфни, и за сите нив е карактеристично што се сврзани со култот и магијата за плодност (Антонијевиќ 1991: 173). На врската на териоморфно и антропоморфно можеби многу одговара ликот на мечката, кој се сретнува во маскирањата во многу балкански и словенски култури (Ристески 1998: 47; Здравев, Вражиновски 1998: 65; Pančuková 1998: 94; Marjanović 1998: 104 и др.). Во етиолошките легенди познато е потеклото на мечката од мелничар; или пак легендата од Босна и Херцеговина, дека мечката настанала од човек кој со нозе месел леб, а како доказ се наведува дека и сега нозете ѝ се како на човек, има и стапала исто како и кај човекот (Ковачевиќ 2001: 23); верувања за потеклото на мечката од девојка е познато и кај Македонците, за што ни говори и народната приказна *За девојката која се преколнала да стане мечка* (Вражиновски 1998 I: 123); или пак верувањата дека доколку ѝ се извади кожата е иста како човек – нозете, стапалата, а доколку е од женски род има гради (Гура 1997: 162); верувањата дека мечката ги принудува девојките/жените на сожителство (Русија, Ерменија, Полска, Србија, Босна, Херцеговина, Црна Гора), и при тоа им ги лиже стапалата за да не можат да избегаат (Гура 1997: 86; Ђорђевиќ 1958 I: 256–257); или табуата врзани за правењето опинци или обувки итн. Можеме да го доловиме симболизам на мечката во врска со оплодителниот принцип, но, исто така и дека таа се наоѓа помеѓу човекот и природата,¹ што би значело дека мечката се наоѓа на граница меѓу природата и култура. Во врска со оплодителниот принцип на симболиката на мечката, може да се земе и самото месење на обредниот леб, бидејќи сепак месењето спаѓа во женски домен, а сите работи што припаѓаат во женски домен, на пр. предење, ткаење, месење, се доведуваат во врска со женските божества на плодност. Во делови на Бугарија и Србија, за празникот св. Андреј (покровител на мечките), за 1. март (ден на кој се сметало дека мечките се будат од зимскиот сон), или во текот на сите мартовски саботи, покрај други табуа, биле особено нагласени забраните за работа со текстил (предење, ткаење, крпење, шиене, хеклање и др.), се со цел добитокот да се заштити од напад на мечка. На плодносниот принцип може да се земат и преданијата за мечката кај Србите, дека таа

¹ Обредите во врска со мечката, и особено нејзиното присуство во празникот св. Андреј, Иван Ковачевиќ исто го разгледува на релација природа/култура. Особено табуто во врска со изработката на обувки го гледа како супериорност на човекот, која се гледа како супериорност на културата над природата (Ковачевиќ 2001: 26–27).

грабнува девојка, и за да ја спречи девојката да избега ѝ ги лиже стапалата на нозете, Ковачевиќ 2001: 23). Психоаналитичарите во стапалото гледаат симбол на полност или само симбол на сексуални желби (Chevalier, Gheerbrant 1983: s.v. *Cipela, Stopalo*; Betelhajm 1979: 292–295), на што можеби асоцираат забраната на правење опинци или секаков вид обувки на празникот св. Андреја кај Србите (Ковачевиќ 2001: 23). Двојната природа на мечката, истовремено припаѓајќи и на овоземното и на оноземното, или и на културата и природата, е карактеристична за плодносна функција, за повторното создавање. Затоа, и симболизмот на мечката во различни култури и цивилизации е многуброен (Токарев 1982: 128–130; Бандиќ 1991: 35–37; Раденковиќ 1996: 88–91; Гура 2001: 352–354). Во рамките на словенските традиции, мечката е едно од најсветите животни, при што таквиот карактер е нагласен до степен на обоготвореност т.е. идентификација со божество (Чаусидис 2012: 98). На релацијата природа/култура можеме да ја земеме дивата природа на животното, кое припаѓа на дивите животни, нејзиното место на живеење е во шума, планина, пештери, верувањата за врската на мечката и водата – дека таа се бања во реките напролет, најчесто на Благовец, па од тогаш до Голема Богородица 28. IX се смета дека водата е добра за капење (Мариновъ 1914: 81). Сето тоа укажува на демонското, на подземното, но, и мечкиното излегување од пештерите напролет, јасно асоцираат на умирањето и повторното раѓање.

На поврзаноста со дивото, асоцира и доследното почитување на некои забрани – пред сè оние во врска со предење за време на празниците посветени на мечката кај некои јужнословенски народи на пр. св. Андреја (Македонци, Срби, Бугари) или Мечкин ден, св. Сава, св. Прокопие кај Србите (Ђорђевиќ 1958 I: 259; Бандиќ 1991: 36; Ковачевиќ 2001: 16–27). Ако на ова се додаде дека и во периодот на дванаесетте денови, или некрстените денови, кога и најмногу се одржуваат маскираните поворки, па сè до развлекувањето на овие празници до пролетниот циклус во други европски земји, каде маскираните игри се изведуваат главно околу пролетниот период, има најмногу забрани во врска со предење, можеме и нив да ги сметаме дека тоа е период на премин од зимски во летен период. Многу често прекршителите на забраните, биле сурово казнувани од женски демонски суштества, во чија сфера било предењето (Менсеј 2012: 196). На дивото, асоцираат и некои верувања кај Источните Словени, каде мечката се јавува како *домаќин* на сверовите и со тоа станува второ лице на богот на стоката Волос (Раденковиќ 1996: 89). Земајќи во обзир дека Волос е само хипостаза на древниот индоевропски бог на мртвите – Велес (Раденковиќ 1996: 89), јасна е врската на мечката со оној свет. Во прилог на поврзаноста на Волос со текстилните дејности, Никос Чаусидис наведува неколку аргументи.

Според некои толкувања, во етимологијата на неговиот теоним е содржано значењето на влакно (рус. *волос*) и волна (макед. *волна*), врз што се базира и релацијата на овој бог со христијанскиот светител св. Власиј (срп. и хрв. *власи* – *влакна*). На оваа релација, меѓу другото упатуваат и забраните за предење за празникот на овој светител и тоа поради добробит на добитокот (Чаусидис 2012: 95–96). Мечката е на некој начин и господар на болестите како персонифицирани суштества. Оттука и мечката или пак нејзини делови (влакна, глава, шепи, заби итн.) наоѓаат голема примена во заштитата на стоката и лекувачките способности, како на стоката, така и на луѓето. Би ги споменала лекувачките практики при неплодноста на жени или пак лекување на деца. Според руски материјали неплодноста на жената се лекувала ако преку неа помине мечка или се употреби мечкиното крзно (Гура 1997: 169; Гура 2001: 352–354). Газењето од мечка било присутно и при лечење од породилни демони кое се извршувало во саботата, пред изгревот на сонцето (Ђорђевиќ 1958 I: 263). Многу често се користеле и мечкините влакна за кадење (Гура 201: 354; Ђорђевиќ 1958 I: 258, 263; Мариновъ 1914: 81). Во Гевгелија и околината кога некој имал треска, но и родилките со породилни демони, се каделе со мечкини влакна, извадени од левата страна на мечкиниот грб, заедно со некои треви, катран и еден дел од облеката на болниот, кои се ставале во нов цреп да горат, во сабота наутро, и му се поддава на болниот да го вдишува димот. Мечкини влакна му се давале на болниот да ги чува под перница до следната сабота, со кои повторно се кадел (Тановиќ 1927: 263; Ђорђевиќ 1958 I: 263). Затоа, и кога мечкарите кои најчесто биле Цигани ги носеле мечките по селата да играат, и населението земало и купувало од мечкарите влакна од мечката (Мариновъ 1914: 81; Ђорђевиќ 1958 I: 258–259). Употребата на влакната може да се разгледуваат на релација мечка – текстил – предење – волна/влакна, што повторно е во врска со плодносниот принцип и во врска со обредите на премин (в.: Чаусидис 2012: 98–100), особено изразен во прозното творештво, како и во обредноста. Кај руското население застапено било обредно предење мечкина волна и тоа заради зголемување на плодноста на младите жени и на добитокот (Чаусидис 2012: 99). Слично на тоа, во Македонија, лекувањето преку газење на болниот од страна на мечка вообичаено се компензира преку дарување руно волна (Вражиновски 1998 II: 154).

Во христијанизирана форма предењето им е доверено на женските светици, особено на св. Петка/св. Параскева, но и на Богородица и св. Недела. Св. Петка се јавува како заштитник на родилките, нивните деца, а особено на некрстените деца (Луческа 2010: 115). На релацијата св. Петка – предење – волна – влакна – коса – текстил во народните традиции упатуваат и некои обележја типични за хтонски женски демонски лико-

ви. Во 19. век, во украинските ритуали неа ја застапувала жена која за празникот на оваа светителка била водена низ селата, соодветно костимирана и со разбушавена коса. Доминатни функции на оваа светителка во рамките на народните традиции се предењето и шиењето, кои најчесто се манифестираат преку забраните за практикување на овие активности во петок, т.е. денот посветен на неа. Оваа функција ја одразуваат и релациите на св. Петка со косата и воопшто со влакната, манифестирани преку расплетената коса на жената што ја застапувала во обредите, како и преку забраните, на нејзиниот ден жените да ја чешлаат својата коса. Се верувало дека оние жени кои не ги почитуваат овие табуа, всушност ја бодат св. Петка со своите вретена, ја предат нејзината коса и ѝ ги полнат очите со пуздер (конопни и ленени иверки). На оваа светителка и бил посветен 14. октомври, нарекуван уште и Параскевалњяница или Параскева-трепалњяница. Тој ден всушност започнувал процесот на обработка на ленот и подготовката на лепената преѓа, а вечерта се организирано и колективно предење (Чаусидис 2012: 102–103; Левкиевская, Толстая 1995: 631; Јанковиќ 2015: 238; Толстој 2001: 423–425). Блискоста на оваа светителка со другите погоре прикажани ликови ја одразуваат и нејзините релации со мечката и со Мокош (Чаусидис 2012: 102), бидејќи исто како и Мокош, но, и на други женски божества (*dies Veneris, Vendredi, Freitag, Friday*) и на св. Петка ѝ е посветен петокот (Зоговиќ 2002: 153–162; Толстој 2001: 424), петтиот ден од неделата, кога постојат разни забрани во однос на работата, а на оваа врска упатуваат и празнувањата во русалската недела (особено среда и петок) како женски денови – самовилски празник, што упатува дека самовилите биле снижени женски божици на смртта (Анастасова-Шкрињариќ 2004: 260). Иако досегашните истражувања во македонскиот фолклор со сигурност не потврдуваат кое претхристијанско божество го наследила св. Петка, култот кон св. Петка непосредно е сврзан со женската домашна дејност – предење, шиене, ткаење, плетење (Belaj 2007: 381) и со звучната идентификација на петокот како ден од седмицата (Луческа 2010: 115). Во прилог на ова може да се посочи и едно народно кажување:

Света Петка на сон ја видов. Во градско беше облечена, во темни пљачки, п'лна жена вака. Таа идеше дома, јас слегав од згора по скалите и ми рече: „Ти – рече – во петок да не дупиш, а свекрва ти ако!“. И од тога ја готово, веќе не боцкам никако – ништо. Света Петка беше. И петок беше дента, така два празници беа (Вражиновски 1998 II: 294).

Наведените дејности – забрана за работа на женски дејности, христијанската светица св. Петка, ја сврзуваат со архаичните ликови на

хтонските женски божества на подземниот свет и на плодноста, чија заедничка карактеристика на сите индоевропски божества е осветољубивост и свирепост (Анастасова-Шкрињарик 2004: 189), што ја гледаме и во народните претстави дека св. Петка е тежок празник и придружен со многу забрани за работа. Карактеристиките на плодноста на оваа светица, освен во поглед на женските дејности, го гледаме и во фактот, што на мажите им било забрането орање на земјата во петок (Луческа 2010: 116; Василева et al. 1992: 123–124). Оваа состојба ја согледуваме во народното поетско творештво:

– Немој Ружо, немој мила ќерко,
не зажнивај напред пред аргати,
д’нска са до два ми прадзника,
Света Петка, Света Парашкева.
Ружа мајка не послуша,
зажнеала е напред пред аргати,
пресекла си десна рачица,
уапа гу една љута змија.
Што гу змија нума упала,
света Петка нума накажала.
Што си рука десна е пресекла,
Парашкева гу е накажала. (Луческа 2010: 117)

Или:

Проговори љута змија,
љута змија пепељанка:
– Ја не сам ти љута змија,
јазе сам ти света Петка,
јоти јореш на Петковден,
јоти јореш да дојореш. (Икономов 1988, п. бр. 272: 181)

Можат да се прифатат констатациите на Мирјана Детелић, дека не може со сигурност да се утврди кого точно наследила христијанската светица при преминувањето во народната култура и народниот календар, но веројатно некое постаро и моќно женско божество од повисок ранг, кое било задолжено и за заштита над женските работи (Детелић 2001: 123–135).

Врската на св. Петка/св. Параскева, со стоката но, и со мечката, волната, упатува и празникот на св. Параскева, кој е тесно поврзан со последователните празници Митровден и Архангеловден и Мартинските празници сврзани со заштитата на волците (но и мечките) и дивите сверови. Така, на Мартинските празници, или Мартинци, кои во најголем дел

траат една недела, важела забраната за домашна работа во врска со волната и волнените текстилни производи, како што се: предење, сновање, навивање, ткаење, плетење, шиене, крпење и сл. (Малинов 2006: 235; Мариновъ 1914: 522). Понекаде, на пр. во некои козјачки и средоречки села од Шопско-брегалничката етнографска целина (Македонија), напредно со претходната забрана важела и забраната за орање (Малинов 2006: 235–236). Со тоа св. Петка станува чувар на стоката и патрон на овчарите (Луческа 2010: 119). На хтонската врска на св. Петка (зимска) (27. X н. ст./14. X ст. ст.) може да се надоврзе и започнувањето на зимските семејно-родови слави и курбани посветени на светците – заштитници на родот и семејството, од каде и поговорката света Петка прва слуга. Со ова светицата ги прима функциите на чувар на домот, на родот и на семејството и покровител на прадедовците, кој ги испраќа душите на оној свет (Луческа 2010: 119).

Во Западна и Средна Европа, еквивалент на св. Петка е св. Берта, чие име, според некои толкувања, се поврзува со коренот *ber* – кој и денес, во повеќе јазици е содржан во лексемите кои означуваат мечка. Според некои претпоставки, тој бил присутен и во прасловенските назива за мечка (оттука рус. *берлога* – легло на мечка; јуж. слов. *брлог*), но поради табуирање е заменет со описното медвед (оној кој го знае, или го јаде медот). Во прилог на ваквиот карактер на св. Берта можат да се земат и нејзините релации со тука наведените функции (текстилни дејности, демонски изглед и својства), а меѓу другото и престој во пештери (Чаусидис 2012: 102–103).

Но, покрај св. Петка, и другите две светици Богородица и св. Недела, во јужнословенските и словенските земји се придружени со предењето, слично, како што и на нивните денови важат забраните за работите од женски домен (да се види: Толстој 2001: 424; Левкиевская, Толстая 1995: 631; Јанковић 2015: 237, 239). Всушност тројни структури се особено значајни и за културната историја на Праиндоевропјаните, тие се својствени и во обредите, а се присутни и во религиските народни верувања за христијанските светици, па затоа можат да постојат и повеќе свети личности, три божествени личности (в.: Belaj 2007: 35, 386–389).

Јасно е дека во народниот календар забраните за предење и казните кон прекршителите се јавуваат во период на премин од еден временски период во друг. Оваа состојба е констатирана и во европски рамки. Сите празници, во кои наидуваме на мотивот предење, носат обележје на прелом, премин, преминот меѓу старата и новата година, помеѓу зима и пролет, помеѓу старите и новите земјоделски работи, што имплицира влез на оностраното – приод на душите на мртвите, кои што најчесто се претставени во демонски натприродни суштества (Mencej 2012: 196).

Врз основа на претходно изнесеното, може да се забележи дека мотивот предење, во балканските народни култури, освен што е сврзан со плодноста функција и брачната симболика, исто така може да се сврзе со обредите на премин. Преминот е изразен како на индивидуално ниво, во животниот циклус обичаи, при преминување од една состојба во друга. Ова особено доаѓа до израз, во породилните обичаи, на третата вечер при определувањето на судбината на детето. Судбината ја определувале наречниците, кои го пределе крајот на животот. На предењето на крајот, можат да се надоврзат и обредите при лекување, каде многу често мотивот предење се споменува во самите баења, но исто така и при врзување на конци од болниот на определени простори или растенија што конотираат со другиот свет. Предењето сврзано со преминување во нова етапа, го видовме и при зачувувањето на девојчињата на домашните работи – предење, ткаење, плетење, везење. Ова можеме да го поврземе и со иницијационските обреди, кога девојчињата се одделувале во специјално приготвени места *куќарици*, каде тие ги „учеле“ овие активности. Мотивот предење е сврзан со преминување од еден во друг временски период во календарот. На ова упатуваат забраните за женски работи, кои се особено застапени во периодот на некрстените денови 7. I – 18. I, Трипунова сестра или Овча Богородица – 15. II (н. к.), Средопосната недела, периодот меѓу Големата и Малата Богородица 28. VIII – 21. IX (н. к.), периодот од Митровден и Архангеловден и Мартинските празници 8. XI – 21. XI – 24. XI (Малинов 2006: 241, 256, 261, 277, 282). Јасно е дека периодот од некрстените денови кон следниот празник поврзан со забраната за предење – Трипунова сестра или Овча Богородица е сврзан со преминот кон ранопролетниот обреден комплекс, во Средопосната недела имаме преод кон пролетниот и летниот обреден комплекс, периодот околу Големата и Малата Богородица можеме да го гледаме како преод кон есенскиот обреден комплекс, додека со Митровден и последователните празници преод кон зимскиот обреден комплекс. Во христијанизирана форма многу од овие празници се посветени на св. Петка, Богородица и св. Недела, кои се поврзани со предењето и за многу од нив важи забраната на работа на текстилни производи.

Библиографија

- Анастасова-Шкрињариќ, Нина (2004). *Словенски пантеон. Словенскиот политеизам – PRO et CONTRA (фолклористичка дискусија)*. Скопје: Менора.
- Антонијевиќ, Драгослав (1979). Византиске брумалије и савремене маскирне поворке балканских народа. *Balkanica X*, 93–129.
- Антонијевиќ, Драгослав (1991). Игре под маскама у светлу компарације и континуитета. *Гласник Етнографског музеја* 54–55, 165–178.

- Бандић, Душан (1991). *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит.
- Боцев, Владимир (1998). *Обичаи со маски*. Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани – Струга 1996. Скопје: Музеј на Македонија.
- Василева, Маргарита, Лилна Царева, Ваня Николова, Лиљана Димитрова (съст.) (1992). *Етнографија на Македонија*. Извори и материяли в два тома. Том 2. Софија: БАН.
- Вражиновски, Танас (1995). *Народна демонологија на Македонците*. Прилеп, Скопје: Институт за старословенска култура, Матица Македонска.
- Вражиновски, Танас (1998). *Народна митологија на Македонците*. Кн. I–II. Асистенти Љупчо С. Ристески, Владимир Караџоски, Лола Симоска. Прилеп, Скопје: Институт за старословенска култура, Матица Македонска.
- Грњчарова, Евгения (1998). Джамаларските игри в контекста на Българските народни вярвания. *Обичаи со маски*. Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани – Струга 1996. Ур. Владимир Боцев. Скопје: Музеј на Македонија, 131–138.
- Гура, Александр (1997). *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.
- Гура, Александар (2001). Медвед. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Ред. Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher Book World, 352–354.
- Данова, Румяна (1998). Кукерски игри и маски. *Обичаи со маски*. Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани – Струга 1996. Ур. Владимир Боцев. Скопје: Музеј на Македонија, 123–129.
- Ђорђевић, Тихомир (1958). Природа у веровању и предању нашега народа. I–II. *Српски етнографски зборник LXXI*. Београд: Српска академија наука.
- Здравев, Ѓорѓи (1996). *Македонски народни носии I*. Скопје: Матица Македонска.
- Здравев, Ѓорѓи, Танас Вражиновски (1998). Костимирањето и маскирањето во зимските обредни игри во Македонија. *Обичаи со маски*. Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани – Струга 1996. Ур. Владимир Боцев. Скопје: Музеј на Македонија, 63–69.
- Зечевић, Слободан (1981). *Митска бића српских предања*. Београд: „Вук Караџић“, Етнографски музеј.
- Зоговиќ, Соња (2002). *Општеството и народната култура на Македонија во раниот среден век*. Прилеп: Институт за старословенска култура.
- Икономов, Васил (1988). *Старонародни песни и обичаи од Западна Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Јанковић, Јелена (2015). Персонификација „Петка“. *Балканскиот фолклор како интеркултурен код II. Vajkański folklore jako kod interkulturowy II*. Ур. Весна Петреска и Јоана Ренкас. Скопје, Познањ: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Институт за словенска филологија, Универзитет „Адам Мицкјевич“, 235–250.
- Караџоски, Владимир (2001/2002). Исцелителската моќ на Говедаровиот Камен. *Етно-културолошки зборник VII*, 83–87.
- Кличкова, Вера (1960). Божикни обичаи од Скопската котлина. *Гласник на Етнолошкиот музеј 1*, 193–266.

- Ковачевиќ, Иван (2001). *Семиологија мита и ритуала I. Традиција*. Београд: Српски генеалогски центар.
- Лувкиевска, Елена, Светлана Толстая (1995). Параскева Пятница. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Ред. Никита Толстой. Москва: Международные отношения.
- Луческа, Ели (2010). *Култот на христијанските светци во Македонија. Историја и традиција*. Прилеп: Институт за старословенска култура.
- Малинов, Зоранчо (2006). *Традицискиот народен календар на Шопско-брегалничката етнографска целина*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Мариновъ, Димитър (1914). Народна вяра и народни религиозни обичаи. *Сборникъ за народни умотворения и народопись XXVIII*. София: БАН.
- Мицева, Евгения (1994). *Невидими ношни гости*. София: „Наука и искусство“.
- Новевска, Свезда (1975). „Куќариците“ во Скопска Црна Гора. *Македонски фолклор* 15–16, 347–352.
- Обрембски, Јозеф (2001). *Фолклорни и етнографски материјали од Порече*. Кн. I. Прилеп, Скопје: Институт за старословенска култура, Матица Македонска.
- Пауновска-Стевчевска, Бранислава (1977). Етномедицинското значење на два религиозни летни празника во Македонија. *Македонски фолклор* 19–20, 185–188.
- Петреска, Весна (1998). Џамаларскиот обред разгледуван како обред на премин. *Обичаи со маски*. Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани – Струга 1996. Ур. Владимир Боцев. Скопје: Музеј на Македонија, 29–37.
- Петреска, Весна (2005). *Систем на сродство кај Македонците*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Петреска, Весна (2008). *Категориите близина и дистанца: Етнолошко-антрополошко истражување на народната култура*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Петровъ, Ѓорче (1896). *Материали по изучувањето на Македонија*. София: Печатница Вълков.
- Петровиќ, Атанасије (1907). Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори. *Српски етнографски зборник VII*. Београд: Српска краљевска академија.
- Раденковиќ, Љубинко (1982). О значењу једног сакралног текста о конопљи или лану код словенских и балканских народа. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 11/2, 201–215.
- Раденковиќ, Љубинко (1995). Митолошка бића везана за рођење детета. *Етнокултуролошки зборник* 1, 35–40.
- Раденковиќ, Љубинко (1996). *Симболика света у народној магији јужних Словена*. Ниш, Београд: Просвета, Балканолошки институт САНУ.
- Ристески, Љупчо (1998). Регулативните функции на обредите со маски во традицијата на Македонците. *Обичаи со маски*. Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани – Струга 1996. Ур. Владимир Боцев. Скопје: Музеј на Македонија, 45–51.
- Срејовиќ, Драгослав, Александра Цермановиќ-Кузмановиќ (1979). *Речник грчке и римске митологије*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Тановиќ, Стефан (1927). Српски народни обичаји у Ѓевђелиској Кази. *Српски етнографски зборник* 40. Београд, Земун: Српска краљевска академија.

- Тарнер, Виктор (1986). Варијације на тему лиминалности. *Градина* XXI (10), 40–56.
- Токарев, Сергей Александрович (ред.) (1982). *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982.
- Толстој, Светлана (2001). Петак. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Ред. Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher Book World.
- Томић, Светозар (1905). Скопска Црна Гора. *Српски етнографски зборник VI*. Београд: Српска краљевска академија.
- Тоциновски, Васил (ред.) (1975). Зимските обичаи песни и игри на Балканските народи. Материјали од IV Меѓународен Симпозиум за балкански фолклор, Охрид, 7. и 8. јули 1975. година. *Македонски фолклор* 15–16.
- Тэрнер, Виктор (1983). *Символ и ритуал*. Москва: Издательство „Наука“.
- Усачева, Валерия Васильевна (1995). Лен. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Ред. Никита Толстой. Москва: Международные отношения.
- Филиповић, Миленко (1932). Бећарице и кућарице у Скопској Котлини. *Зборник радова на III Конгресу словенских географа и етнографа у Југославији 1930*. Београд: Штампарија „Давидовић“, 250–254.
- Цепенков, Марко (1972). *Македонски народни умотворби во девет книги*. Кн. 9. Скопје: Македонска книга, Институт за фолклор.
- Чајкановић, Веселин (1994). *Стара српска религија и митологија*. Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 5. Прир. Војислав Ђурић. Београд: Српска књижевна задруга, БИГЗ, Просвета, Партенон М.А.М.
- Чаусидис, Никос (2009). Балканске „кућарице“ и неолитски керамички жртвеници у облику куће. *Етно-културолошки зборник XIII*, 53–72.
- Чаусидис, Никос (2012). Предилката со зоо-антропоморфни и демонски обележја во словенските митски традиции. *Studia Mythologica Slavica XV*, 91–115.
- Шапкарев, Кузман А. (1976). *Избрани дела*. Кн. V. Прир. Томе Саздов. Скопје: Мисла.
- Belaj, Vitomir (2007). *Hod kroz godinu. Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*. 2. izmijenjeno i dopunjeno izdanje. Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga.
- Betelhajm, Bruno (1979). *Značenje bajki*. Београд: „Југославија“, Prosveta.
- Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant (1983). *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Gavazzi, Milovan (1967). Das Maskenwesen Jugoslaviens. Sonderabdruck aus dem Schweiz. *Archiv für Volkskunde* 63/3–4, 185–202.
- Kuper, Džin Kembel (1986). *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Београд, Лјубљана: Prosveta, Nolit.
- Marjanović, Vesna (1998). Masks and Ritual Processions in Traditional Culture of Vojvodina. *Обичаи со маски*. Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани – Струга 1996. Ур. Владимир Боцев. Скопје: Музеј на Македонија, 103–110.
- Matić, Vojin (1977). *Psihoanaliza mitske prošlosti II*. Београд: Prosveta.
- Mencej, Mirjam (2012). Nadnaravne kazni kršitve prepovedi predenja. *Studia Mythologica Slavica XV*, 185–200.

- Mencej, Mirjam (2013). *Sem vso noč latal v krogu: simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi*. Ljubljana: Založba ZRC, SRC SAZU, Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Pančuhová, Eva (1998). Masks in Slovak Customs. *Обичаи со маски*. Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“, Вевчани – Струга 1996. Ур. Владимир Боцев. Скопје: Музеј на Македонија, 85–94.
- Petreska, Vesna (2008). The Secret Knowledge of Folk Healers in Macedonian Traditional Culture. *Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association XIII*, 25–50.
- Pócs, Éva (1999). *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Trans. Sz. Rédey and M. Webb. Budapest: Central European University Press.
- Ribeyrol, Monette (1975). Le cycle des douze jours dans la Macedoine du dix-neuvième siècle. *Македонски фолклор* 15–16, 55–61.
- Schubert, Gabriella (1982). Uloga suđenice u porodičnim običajima balkanskih naroda. *Македонски фолклор* 29–30, 89–96.
- Schubert, Gabriella (1984). Konac, vrpce i tkanina kao magijska sredstva narodne medicine u Jugoistočnoj Evropi. *Македонски фолклор* 33, 135–151.
- Van Gennep, Arnold (1981). *Rites de passage*. Paris: Picard.
- Zečević, Slobodan (1975). Les douze jours. *Македонски фолклор* 15–16, 51–54.
- Zipes, Jack (1993). Spinning With Fate: Rumpelstiltskin and the Decline of Female Productivity. *Western folklore* 52 (1), 43–60.

The spinning motif of Balkan folk cultures with a special emphasis on the Macedonian folk culture

Vesna Petreska

Summary

In the Balkan folk cultures the motif of spinning is connected to the fertility, the marital symbolism, and the rites of passage. The passage is represented at the individual level, in the life-cycle customs and the passage from one state to another. This is particularly evident in birth rites, when on the third night after the child's birth his/her fate was determined by the fairies that "spun the thread of life". Also, the healing customs can be attached to the motif of the spinning of the thread, since the spinning motif was present in incantations, while tying laces of the ill person in a certain areas or plants that corresponded to the other world.

The spinning related to the passing to a new phase is noticeable also in the girl's apprentices' household chores – spinning, weaving, knitting and embroidery. This is connected to the initiation rites, when girls were separated in a specially prepared places *kukjarici*, where they "mastered" these activities. The spinning motive is related with the passage from one to another time period in the calendar. This indicates prohibitions of women's household chores that are particularly prevalent during the

period of the *Unbaptized Days* from 7th to 18th January, *Tripunova sestra* (“St. Tryphon’s sister”), or *Ovcha Bogorodica* (“Mother of God’s sheep”) on 15th February, Mid-lent week, the period called *Between two Mothers of God*, from 28th August to 21st September, the period from *Mitrovden* (Saint Demetrios of Thessaloniki, 8th November) to *Arangjelovden* (Saint Michael the Archangel, 21st November) and on *Martinci* (Saint Menas, in popular belief celebrated as a holiday of the wolves, 24th November). The prohibition of spinning is evident in the following time passages and complexes in the Macedonian traditional calendar: from the period of the *Unbaptized Days* until the *Tripunova sestra* or *Ovcha Bogorodica* holiday, that represents the transition into the early spring ritual complex; on Mid-lent week the transition is noticeable from the spring to the summer ritual complex; the period around *Between two Mother’s of God* can be seen as a transition to the autumn ritual complex, while St. Demetrios feast day and the following holidays are transition to the winter ritual complex.

Key words: spinning, mythical beings, folk calendar, wool, spindle, staple

Проф. др Весна Петреска
Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Скопје
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
vesnapetreska@hotmail.com

Примљено: 14. 4. 2017.
Прихваћено: 23. 5. 2017.