



УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ



Милена М. Станковић

**ОХРИД У СРПСКОЈ И МАКЕДОНСКОЈ
КЊИЖЕВНОСТИ (1814–1914)**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ниш, 2023.



UNIVERSITY OF NIŠ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Milena M. Stanković

**OHRID IN SERBIAN AND MACEDONIAN
LITERATURE (1814–1914)**

DOCTORAL DISSERTATION

Niš, 2023.

Подаци о докторској дисертацији

Ментор:

Др Данијела Костадиновић, ванредни професор, Универзитет у Нишу, Филозофски факултет

Наслов:

Охрид у српској и македонској књижевности (1814–1914)

Резиме:

Рад се бави књижевном пројекцијом града Охрида и Охридског језера у српској и македонској књижевности, насталој у периоду 1814–1914. У првом делу истраживање тематизује културно-историјски идентитет града Охрида, као и сложене религијске, историографске, књижевне и уметничке споне са српском средином. У другом делу, применом компаративног, интертекстуалног и аналитичко-синтетичког метода, рад дефинише књижевноисторијску поетику топоса града Охрида и Охридског језера у делима српских и македонских писаца.

Истраживање представља прво озбиљније и комплексније бављење топосом Охрида у упоредном проучавању српске и македонске књижевности. Интерпретирајући литерарни топос Охрида у делима највећих писаца македонског културно-националног препорода (Јордана Хаџиконстантинова Цинота, Партенија Зографског, Димитрија Миладинова, Ђорђа Динке и Григора Прличева), рад пружа нове могућности у књижевноисторијском проучавању македонске књижевности XIX века. Континуитет књижевне традиције Охрида рад прати и у делима македонских писаца који су стварали у време устанака и народноослободилачких програма (1875–1903), као и у доба судбоносних догађаја из прве деценије XX века (1903–1914). На превоју векова топос Охрида и Охридског језера

прати се у делима Бранисалва Нушића и Анђелка Крстића, чиме се пружа могућност за дубље истраживање књижевних веза између српског и македонског народа и даје допринос поетици дводомног стварања.

С обзиром на временску, жанровску и стилистичку разноликост писаца и текстова којима се бавимо, у тумачењу топоса Охрида и Охридског језера у конкретним делима позиваћемо се на бројне филозофске и књижевнотеоријске концепте, попут Лиотаровог система секундарног моделовања простора, Башларове поетике простора, Елијадеове теорије светог и профаног, Брајовићеве анализе различите идентичности, Лакановог психоаналитичког концепта субјекта, Бахтиновог појма хронотопа, Фукоове дефиниције тзв. „других места“ или „хетеротопије“. Стога, књижевни простор овог древног града и језера, посматраћемо у мултидисциплинарном кључу који осим естетске, у анализу готово једнако уводи и етнографску, етнолошку, антропогеографску, историографску, социолошку, митолошку и фолклористичку димензију текстова.

Научна област:	Филолошке науке
Научна дисциплина:	Српска и компаративна књижевност Упоредно проучавање јужнословенских књижевности Српска књижевност XIX века
Кључне речи:	Охрид, Охридско језеро, македонски препород, „друга преродба“, македонска приповетка, револуционарна поезија, Лозари, дводомна књижевност, Климент Охридски, Охридска књижевна школа
УДК:	821.163.41.09"1814/1914" 821.163.3.09"1814/1914"
CERIF класификација :	Н 390 Општа и компаративна књижевност, књижевна критика, теорија књижевности
Тип лиценце Креативне заједнице:	Ауторство – некомерцијално – без прераде (CC BY-NC-ND)

Data on Doctoral Dissertation

Doctoral
Supervisor:

PhD, Danijela Kostadinović, associate professor, University of Niš,
Faculty of Philosophy

Title:

Ohrid in Serbian and Macedonian Literature (1814–1914)

Abstract:

The paper deals with the literary projection of the city of Ohrid and Lake Ohrid in Serbian and Macedonian literature, created in the period 1814–1914. In the first part, the research thematizes the cultural-historical identity of the city of Ohrid, as well as the complex religious, historiographical, literary and artistic ties with the Serbian environment. In the second part, using the comparative, intertextual and analytical-synthetic method, the paper defines the literary-historical poetics of the topos of the city of Ohrid and Lake Ohrid in the works of Serbian and Macedonian writers.

The research represents the first serious and complex dealing with the Ohrid topos in the comparative study of Serbian and Macedonian literature. Interpreting the literary topos of Ohrid in the works of the greatest writers of the Macedonian cultural and national revival (Jordan Hadžikonstantinov Džinot, Partenij Zografski, Dimitrij Miladinov, Đorđe Dinka and Grigor Prličev), the work provides new opportunities in the literary-historical study of Macedonian literature of the XIX century. The continuity of Ohrid's literary tradition is also observed in the works of Macedonian writers who created during the uprisings and national liberation programs (1875–1903), as well as during the fateful events of the first decade of the XX century (1903–1914). At the turn of the centuries, the topos of Ohrid and Lake Ohrid is traced in the works of Branislav Nušić and Anđelko Krstić, which provides an opportunity for a deeper exploration of the literary connections between the Serbian and Macedonian demos and contributes to the poetics of bicameral creation.

Considering the temporal, genre and stylistic diversity of the writers and texts we deal with, in the interpretation of the topos of Ohrid and Lake Ohrid in concrete works, we will refer to numerous philosophical and literary theoretical concepts, such as Lyotard's system of secondary modeling of space, Bashlar's poetics of space, Eliade's theory of the

sacred and profane, Brajović's analysis of different identities, Lacan's psychoanalytic concept of the subject, Bakhtin's concept of the chronotope, Foucault's definition of the so-called „other places” or „heterotopias”. Therefore, we will observe the literary space of this ancient city and lake in a multidisciplinary key that, apart from the aesthetic, almost equally introduces the ethnographic, ethnological, anthropogeographical, historiographical, sociological, mythological and folkloristic dimensions of the texts into the analysis.

Scientific
Field:

Philological Sciences

Scientific
Discipline:

Serbian and comparative literature
Comparative study of South Slavic literatures
Serbian literature of the XIX century

Key Words:

Ohrid, lake Ohrid, macedonian revival, „second revival”, macedonian short story, revolutionary poetry, Lozari, bicameral literature, Kliment of Ohrid, Ohrid literary school

UDC:

821.163.41.09"1814/1914"
821.163.3.09"1814/1914"

CERIF
Classification:

H 390
General and comparative literature, literary criticism, literary theory

Creative
Commons
License Type:

Attribution-Noncommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND)

САДРЖАЈ

I Увод	1
1. Методолошки концепт	3
2. Проблем класификације истраживачке грађе	5
II КУЛТУРНОИСТОРИЈСКИ ПРОФИЛ ГРАДА ОХРИДА	8
1. Почеци охридске културе	8
2. Старогрички Лихнидос	10
3. Римски полис Лихнидос	11
4. Ранохришћански Лихнидос	12
5. Словенски Охрид. Период словенских Склавинија (VI–VIII века)	14
6. Охрид у доба бугарске владавине (од средине IX века до 969. г.)	15
7. Охрид од оснивања Самуиловог царства (976–1018) до пропасти Цариграда под Латинима (1204)	26
7.1. Град Охрид у доба цара Самуила	26
7.1.2. Самуилово освајање Дукље	29
7.2. Доба византијске реокупације града Охрида (1018–1204)	32
8. Раст и раскош Охрида током XIII века	39
8.1. Културни, научни и уметнички живот Охрида у доба Палеолога	42
8.2. Охрид и Немањићи	44
9. Охрид од оснивања Душановог царства (1346) до пада под Турцима (1359)	48
9.1. Културни живот Охрида у време Душановог царства	49
10. Охрид под Османлијском влашћу (1395–1912)	50
10.1. Охрид од доласка Османлија до укидања Охридске архиепископије (1395–1794)	50
10.2. Улога Охридске архиепископије. Просвета, култура и духовност у Охриду (1395–1794)	53
11. Охрид у XIX веку	57

11.1. Доба „охридске преродбе”	59
12. Револуционарни Охрид (1893– 1912)	63
13. Културно-историјске прилике у Охриду XX века	65
III „МАКЕДОНСКА ПРЕРОДБА”	68
1. Српско-македонске културне и књижевне везе средином XIX века	73
2. Топос града Охрида у књижевности 50-их година XIX века	76
2.1. Поетичка слика Охрида у „преродбеном” делу Јордана Хаџиконстантинова Џинота	78
2.1.1. <i>Imago</i> Охрида у есејистичко-путописном тексту <i>Охрид или Преспа</i> (1855)	80
2.2. Град Охрид у (псеудо)документарном дискурсу Партенија Зографског (1818–1876)	87
3. Топос града Охрида 60-их година XIX века	91
3.1. Метафорично-алегорична слика Охридског језера у елегији <i>Туга за југом</i>	92
3.2. Жинзифов молитвени ламент над униженом Охридском архиепископијом	103
3.3. Плач, егзалтација и патриотски пркос у поезији Ђорђија Динке (Бунтовна тужбалица над поробљеном Охридском архиепископијом)	107
3.4. Бунтовничка слика Охрида у лирици Григора Прличева	111
3.4.1. <i>1762 лето</i>	113
3.4.2. <i>Охридски џган</i>	117
3.4.3. <i>Ода бугарском егзарху Натанаилу</i>	119
3.5. Топос града Охрида у романтичарској прози	121
3.5.1. Слика погрченог Охрида у <i>Аутобиографији</i> Григора Прличева	125
3.5.2. Слика „преродбеног” Охрида у Прличевљевој <i>Аутобиографији</i>	133
3.6. Топос града Охрида у словима и беседама Григора Прличева	142
IV „ДРУГА ПРЕРОДБА” (Период народноослободилачких устанака и културно-политичких програма 1875–1903)	148
1. Друштвени, културни и књижевни оквир друге половине XIX века	148

2. Социо-културне прилике у Македонији током друге половине XIX века	149
3. Македонски књижевни контекст током друге половине XIX века	153
4. Књижевно-политички програм <i>лозарског покрета</i>	156
4.1. Књижевноисторијска поетика приповетке настале на македонском тлу током XIX века	161
4.2. Град Охрид у документарном дискурсу XIX века.	167
4.3. Топос града Охрида у приповедачком огледалу Лозара.	169
5. Македонска револуционарно-патриотска књижевност током илинденске епохе	184
5.1. Охрид и Илинденски свети мартириј	188
5.2. Песничка слика предилинденског Охрида	189
5.3. Књижевна пројекција илинденског Охрида	193
5.4. Песнички израз постилинденског Охрида.	197

V ТОПОС ОХРИДА КРОЗ СРПСКО–МАКЕДОНСКЕ

КЊИЖЕВНЕ ВЕЗЕ НА ПРЕВОЈУ ВЕКОВА	201
1. Књижевна слика Охрида и Охридског језера у делима Бранислава Нушића, Косте Абрашевића и Анђелка Крстића	202
2. Охрид као топос <i>идентичне различитости</i> у путопису <i>Крај обала Охридског језера</i>	205
2.1. Енциклопедијска слика хронотопа Охрида и Охридског језера у Нушићевом путопису	210
2.2. Лиризација охридске историографије у Нушићевој приповеци <i>Ташула</i>	215
3. Уметничка слика Охрида у новој књижевности Старе и Јужне Србије	221
3.1. Топос Охрида у поезији Косте Абрашевића	224
3.2. Топос Охрида у раном приповедачком делу Анђелка Крстића	227
3.2.1. Друштвено-историјски оквир и уметнички поступак	227
3.2.2. Топос постилинденског доба у охридском крају	229
3.2.3. Топос Охрида као мултиетничког простора	232
3.2.4. Јунакиње Крстићевог приповедачког проседеа	235
3.2.5. Обичајни комплекс охридског хронотопа у Крстићевим раним приповеткама	239

VI ЗАКЉУЧАК	241
VII ЛИТЕРАТУРА	245
VIII БИОГРАФИЈА АУТОРА	267

I УВОД

Основни предмет овог рада је сусрет града Охрида са македонским и српским књижевницима у периоду од 1814. до 1914. године. Упркос чињеници да Охрид представља изузетно значајну културноисторијску и књижевноуметничку тему, у српској науци још увек није добио адекватан простор и истраживачки третман. Културне и књижевне везе између српске и охридске средине, чекају на озбиљна и систематска научна истраживања. Такође, није нам познат ниједан истраживачки рад који се бави Охридом као књижевним топосом у делима српских и македонских аутора.

У првом делу рада указаћемо на значај културне прошлости Охрида, са посебним интересовањем за историју импозантне градитељске, сликарске и књижевне делатности. Нарочита пажња биће усмерена ка континуитету, улози и значају најважније институције, Охридске архиепископије. Пратећи ток духовне историје Охрида, посебно ћемо се бавити културним, књижевно-језичким и религиозно-политичким контактима између српске и охридске средине.

У другом делу рада успоставићемо књижевноисторијску слику Охрида у македонској и српској књижевности од 1814. до 1914. године. Године 1814. у македонској књижевности појављују се прве књиге штампане на македонском народном језику (Јоаким Крчовски и Кирил Пејчиновић), због чега се у македонистици ова година узима као формални почетак македонског културно-националног препорода (Блаже Ристовски). Само годину касније, 1815. у другој збирци народних песама (*Народна сербска песнарица*) Вук Ст. Карацић објављује прве македонске народне песме, чиме се у културно-књижевној историји уписује као зачетник македонске фолклористике, али и као једна од најутицајнијих интелектуалних фигура у развоју македонског књижевнотеоријског и књижевноисторијског бављења народном уметношћу током XIX века (Харалампије Поленаковић). Горња граница селектованог корпуса текстова и писаца протеже се до краја XIX века, који се у македонској и српској култури (уосталом и у европској) не подудара са календарском (1900) годином, већ се „прелива” и на сам почетак XX века. Према Б. Конеском границе македонског XIX века, у социолингвистичком смислу се морају продужити све до Балканских ратова (1912, 1913) и поделе Македоније на вардарски, егејски и пирински део (1913). У периоду од 1913. до 1914. у Русији излази једна од најзначајнијих публикација у македонској историји, *Македонски глас*, која минулој деценији даје посебан печат. Овако омеђен предмет истраживања, омогућава књижевноисторијски преглед топоса Охрида од појаве првих књига на македонском језику, као и најранијих интересовања српских аутора за македонску литературу, па све до краја „дугог” XIX века.

Најважнији део рада односи се на интерпретацију текстова српских и македонских писаца. На примеру текстова најзначајнијих писаца македонског културног, националног и књижевног препорода, познатог у македонској књижевној историји под називом „македонска преродба”

(Јордана Хаџиконстантинова Цинота, Партенија Зографског, Константина Миладинова, Рајка Жинзифова, Ђорђа Динке и Григора Прличева), дефинисаћемо књижевни портрет Охрида и Охридског језера у македонској романтичарској књижевности. Град Охрид је из више разлога значајан за културно-књижевну поетику тог раздобља. У Охриду је започета македонска национална и духовна метаморфоза (1845), а потом су из охридске културне средине изникли и највећи писци, Константин Миладинов, Рајко Жинзифов, Партенија Зографски и Григор Прличев, који су животни и стваралачки чврсто остали везани за овај град. Охрид је изнедрио најталентованијег македонског књижевника XIX века, Григора Прличева, који је књижевни опус, највећим делом, посветио свом родном граду. Такође, препородни писци и утемељивачи романтичарског писма у новијој македонској књижевности, К. Миладинов, Р. Жинзифов и Г. Прличев, у Охриду су пронашли уметничку инспирацију за своје највредније песничке творевине. К. Миладинов је песму *Туга за југом (Т'га за југ)*, која се убраја у сам врх македонског песништва XIX века, посветио лепотама приобаља Охридског језера. *Аутобиографија* је написана 1884/85. године, а објављена тек 1895. године у издању бугарског министарства за народну просвету, прворазредни је књижевноисторијски документ о добу културно-националног препорода у Охриду. Град Охрид, вишевековна столица Охридске архиепископије, постао је центар најжустрије борбе за обнову аутокефалности Охридске цркве, у чему је књижевна реч одиграла велику улогу. За град Охрид и мисионарски рад Климента Охридског, заштитника Охрида, везују се почеци културног, црквеног и књижевног идентитета македонског народа, те се топос Охрида јавља као базични архетип на којем је у доба препорода почео да се гради културно-књижевни мит македонског народа. Захваљујући улози коју је Охрид имао у културном, књижевном, али и интимном животу највећих македонских стваралаца XIX века, књижевни топос града пружа могућност да се литература македонске препорода сагледа из једног новог угла и да се највреднији и најважнији текстови македонског стваралаштва, који су настали средином XIX века, прочитају у новом кључу.

И доцније, у доба „другог препорода”, тј. у време „националноослободилачких програма и устанака” (Б. Ристовски), који су на културно-политичком плану обележили наставак фолклористичког рада македонских препородитеља (К. Шапкарев, М. Цепенков), књижевно-политички покрет „Лозари” и борба за македонски књижевни језик (Љ. Пуљевски, Љ. Балашчев, К. Шахов, Т. Попов), као и књижевност револуционарног доба (Љ. Пуљевски, Е. Спространов, В. Чернодрински) – охридски књижевни, духовни и културни простор заузима веома значајно место.

У македонској културној и књижевној историји и током друге половине XIX века наставља се охридска традиција: Климентов Охридски књижевни центар и славна Охридска архиепископија узимају се као један од темељених национално-културних митова на којима се гради самостални књижевно-лингвистички, црквени и национално-политички идентитет македонског етноса. Стога ћемо културни и књижевни значај охридског ареала пратити

кроз рад књижевно-политичких асоцијација – Славјаномакедонске књижевне дружине (1888), македонске ученичке дружине „Вардар”, Младе македонске дружине, тзв. Лозари и Македонског национално-литерарног друштва основаног 1902. у Санкт Петербургу, најпре под називом „Свети Климент”, а потом под називом „Св. Кирил и Методиј”. Те дружине представљају претечу највиших савремених културно-националних институција македонског народа (МАНУ и др).

Посебна пажња у раду биће усмерена ка приповедачкој делатности охридских писаца и револуционара, К. Шахова и Е. Спространова. Чињеница да се Шахов и Спространов сврставају у ред најзначајнијих македонских писаца с краја XIX века, пружа могућност за значајан допринос књижевноисторијском проучавању македонске приповетке настале средином XIX века. Топос града Охрида и Охридског језера на прелазу из XIX у XX век посматраћемо и у књижевном дискурсу српских и дводомних аутора (Бранислав Нушић, Анђелко Крстић). Разматрање Охрида у прозном делу дводомног аутора А. Крстића и великог српског писца грчко-цинцарског порекла, Б. Нушића, пружа могућност за дубље истраживање књижевних веза између српског и македонског народа, даје допринос поетици дводомног стварања и пружа могућност за шире културолошко сагледавање књижевних прилика (Коста Групчевић, Коста Абрашевић, Григорије Божовић, Владика Николај).

1. Методолошки концепт

Овако широко постављен предмет проучавања, обезбеђује хетерогену књижевну грађу богату жанровским, поетичким, стилским и аксиолошким спецификацијама текстова. У поетичко-стилистичком погледу, корпус садржи текстове који показују одлике просветитељског програма, закаснеле фазе националног романтизма и ангажованог реализма. У морфолошком смислу, обухваћени текстови не прекорачују само границе књижевних жанрова, већ и традиционално постављене „непомирљиве” баријере између књижевних и некњижевних творевина. У границе истраживања поред „пожељних” лирских и наративних текстова, равноправно су укључени тзв. псеудодокументарни текстови, аутобиографије, мемоари и дневници; у домен истраживања поред публикованих чланака и дела, улазе и текстови који су остали у рукопису на неком од ондашњих јужнословенских језика, или још чешће, њиховом мешавином. Предмет истраживања дефинисан је у складу са теоријским схватањима насталим након постструктуралистичке кризе књижевног идентитета и његових стабилних граница, која је уздрмала недодирљиви пантеон чисто литерарних жанрова. Револуционарним пречитавањем бинарних односа текст – контекст, књижевно-некњижевно, писци ранијих епоха постали су много ближи савременим књижевним теоретичарима, него што су то биле развијене доктрине научника средином XX века. У таквом теоријском светлу, македонски аутори и текстови који су обележили мрачне деценије XIX века и почетне године XX века, „прихватљивији” су

поетичким захтевима савремених књижевних теорија, него ли ригидним концептима високог структурализма који се сматра круном западноевропске модерне традиције. Другим речима, отварање текста ка контексту, естетичког ка идеолошком, реторичког ка историографском, прати актуелна кретања у светској књижевној науци, која се последњих деценија све више удаљава од текстоцентричног метода проучавања.

Овакво поигравање старог и новог, традиционалног и савременог, потврђује чињеницу да се у науци о књижевности само помера клатно интересовања између елемената књижевног света. Полако долазимо до тезе о смени доминанти у књижевној науци, које су још руски формалисти дефинисали кроз механизам аутоматизације и деаутоматизације поступака. Фокус ка контексту у науци се заиста кретао по систему књижевног наслеђа „са деда на унука”, како је Шкловски метафорично објашњавао законитост књижевноисторијске еволуције. Док је научност позитивизма у први план стављала контекст, структуралистичка објективност иманентна својства текста, бројни постови који су се у науци почели јављати средином 60-их година XX века, поново вратили су интересовање за шири контекст, додуше у ревидираној форми.

У складу са истакнутом хетерогеношћу предмета проучавања, примењујемо књижевноисторијски, компаративни, интертекстуални и аналитичко-синтетички метод. С обзиром на већ поменуто временску, жанровску и стилистичку разноликост писаца и текстова којима се бавимо, у тумачењу топоса Охрида и Охридског језера у конкретним делима позиваћемо се на бројне филозофске и књижевнотеоријске концепте, попут Лиотаровог система секундарног моделовања простора, Башларове поетике простора, Елијадеове теорије светог и профаног, Брајовићеве анализе различите идентичности, Лакановог психоаналитичког концепта субјекта, Бахтиновог појма хронотопа, Фукоове дефиниције тзв. „других места” или „хетеротопије”. Књижевноисторијско „читање” македонских текстова старих и до двеста година, неретко ће ослонац тражити у постструктуралистичкој визији дискурса прошлости, чији корени сежу од Ничеа, Дројзена, до Хајдена Вајта, Жака Дериде и Пола де Мана. Научно-методолошко истраживање књижевног топоса Охрида и Охридског језера у одабраним текстовима, који су нераскидиво везани за референцијални контекст у коме су настали, излази из оквира строго књижевног проучавања. Стога, књижевни простор овог древног града и чаробног језера, посматраћемо у мултидисциплинарном кључу који у анализу, осим естетске, готово једнако уводи и етнографску, етнологску, антропогеографску, историографску, социолошку, митолошку и фолклористичку димензију текстова.

Компаративистички метод проучавања ентитета Охрида и Охридског језера, односи се како на истраживање српско-македонских књижевних, културних и црквено-политичких односа, тако и на однос текстова према поетици народне књижевности и библијске литературе. Простор града и језера, у обема литературама истраживаћемо кроз митолошку, фолклорну и

сакралну поетику простора и времена, кроз архетипске фигуре јунака, као и интертекстуално присуство жанровско-стилистичких и метафизичких квалитета.

2. Проблем класификације истраживачке грађе

У уводном делу рада треба образложити и принцип систематизације истраживачке грађе, којој широко постављене временске границе (1814–1914), доносе поменути хетерогеност. Како је проблем класификације проучаваног корпуса повезан са историјским током, (с) менама и правцима македонске књижевности XIX века, најпре ћемо указати на најзначајније периодизације поручаваног периода у македонској историографији. До сада једини целовити преглед македонске литературе XIX века и прве половине XX века, објавио је проф. Георги Сталев у двотомној *Историји на македонската книжевност (1800–1945)*, (I 2003; II 2007). У свом историографском приступу македонској књижевности током XIX и почетком XX века, Сталев у уводном делу првог тома, предлаже следећу периодизацију:

1. просветитељство: Јоаким Крчовски, Кирил Пејчиновић, Партениј Зографски, Кузман Шапкарев, Ђорђе Пуљевски;
2. псеудокласицизам: Јордан Хаџиконстантинов Џинот;
3. романтизам: Браћа Миладинови, браћа Петкович, Рајко Жинзифов, Григор Прличев;
4. ангажовани реализам (1900–1945): у наш предмет истраживања улазе писци и дела до почетка Првог светског рата, и то се пре свега односи на Војдана Чернодринског, Марка Цепенкова, Крста Мисиркова, Евтима Спространова, Косте Шахова, Атанаса Раздолова, Арсенија Јовкова и др.

Утицајни македонски академик, Блаже Ристовски, који се уз историју македонског народа бавио и питањима македонске књижевности, у студији *Периодизација на македонскиот културен развој*¹, предложио је следећу периодизацију нове македонске књижевности:

1. просветитељско-препородни период (1802–1845):
 - прве штампане књиге на народном језику: Данаил Москопољски, Јоаким Крчовски, Кирил Пејчиновић, Анатоли Зографски;
 - македонске штампарије и штампари: Теодосије Синаитски;
2. Књижевност националног буђења (1845–1875):
 - народно стваралаштво и његови сакупљачи и издавачи: Стефан Верковић, Браћа Миладинови;

¹ Текст је преузет са сајта: Vol 6 No 1 (2008): *Philological Studies*. Преузето: 24. децембра, 2022. у: 14:17.

- утемељивачи нове македонске световне књижевности: Миладинов, браћа Петкович, Рајко Жинзифов, Георги Прличев, Јордан Хаџиконстантинов Џинот;
 - писци уџбеника (тзв. „учебникари“): Партенија Зографски, Македонски, Шапкарев, Прличев;
3. епоха национално-ослободилачких устанака и борби (1875–1903):
- развој македонске фолклористике и етнографије: Марко Цепенков, Кузман Шапкарев, Ђорђе Пуљевски;
 - лозарски покрет и борба за македонски књижевни језик: Ђорђе Пуљевски, Балашчев, Попарсов, Шахов, Попов, Мисирков;
4. Период судбинских дешавања од Илиндена до Версаја (1903–1919):
- прва кодификација македонског књижевног језика: Македонска-литерарна дружина и Крсте Мисирков;
 - македонска револуционарна народна песма као одраз илинденске епохе;
 - Подела Македоније у Балканским ратовима и у Првом светском рату: Чуповски, Димов, Мисирков;
5. Књижевност подељене Македоније (1919–1941).

У систематизацији прикупљене грађе полазимо од друштвено-историјских и поетичко-стилских параметара епохе. Као основно класификацијско полазиште узимамо горепоменућу поделу вишефазног процеса македонског културног и националног препорода, на тзв. „македонски препород“ (1802–1875) и „други препород“ (1875–1945), коју нуди савремена македонска историографија. У овој подели наш предмет проучавања обухвата први период препорода у целисти, док тзв. други препород захвата до почетка Првог светског рата (то јест, последње деценије XIX века и прву деценију XX века). У оквиру првог сегмента, истраживачку грађу поделићемо на:

- текстове настале 50-их година XIX века: у књижевној слици Охрида и Охридског језера доминирају одлике позног романтичког таласа, подржаног тоном просветитељских поука и наравоученија;
- на књижевна дела изнедрена 60-их година XIX века; литерарна продукција овог доба може се пратити кроз развој различитих генеалогских спецификација (поетских, прозних и реторичких жанрова). Литерарни израз топоса Охрида и Охридског језера урођен је у поетички и идеолошки програм националног романтизма.

Приликом систематизације грађе која је настала последњих деценија XIX века и почетком XX века, поћи ћемо од приложене поделе Б. Ристовског, коју сматрамо најпотпунијом периодизацијом македонске књижевности на превоју векова. У оваквим друштвено-историјским, културно-политичким и књижевно-лингвистичким оквирима, имамо следећу књижевноисторијску слику:

- приповедачка активност тзв. Лозара
- револуционарно-патриотска поезија илинденске епохе.

Компаративно истраживање књижевног топоса Охрида и Охридског језера у српској и македонској књижевности намеће извесне специфичности у систематизацији истраживачке грађе. Из тих разлога, на прелому векова, као посебну целину издвајамо текстове који су услед одређених политичко-историјских и црквено-културних дешавања (формирање Јужне и Старе Србије), настајали у интензивнијим српско-македонским везама. Реч је о писцима који су рођени на тлу данашње Северне Македоније, али су у историјском вихору настављали да живе и стварају у српској средини, на српском језику и искуству српске књижевне традиције. На тај начин постали су врло значајан сегмент канона српске књижевности који је у домаћој науци познат као Књижевност Старе и Јужне Србије. С друге стране, ови писци због свог македонског порекла и тематске везаности за родно тло, у данашњој македонској књижевној историографији једнако се третирају македонским ауторима који су стварали на туђем језику (А. Крстић и К. Абрашевић). На овај начин топос Охрида и Охридског језера окупио је писце различитих националних, жанровских и стилских одлика у једну засебну целину: великог српског комедиографа рођеног у близини Битоља, Б. Нушића, првог јужнословенског песника пролетеријатске поезије, К. Абрашевића, и талентованог реалистичког приповедача из дримколског краја, А. Крстића.

II КУЛТУРНОИСТОРИЈСКИ ПРОФИЛ ГРАДА ОХРИДА

1. Почеци охридске културе

„Све изгледа јасно и докучиво. Али чим сунце зађе за планинске ланце на другој страни језера, тај предео мења лице, постаје одједном нечитак и загонетан, и потребан је нов напор да се његов тихи говор ухвати и разуме. И кад га потпуно прекрију ноћ и тмина (а ноћ је овде заиста ноћ и тишина је заиста тишина!) ја још дуго, у разговору са њима тражим објашњења о постанку живота сваког обрађеног парчета земље и сваког кутка људског насеља.”

И. Андрић, *Крај светлог Охридског језера*

Тешко је речима описати овај чудесни град, још теже је његову величанствену прошлост сместити на овако скученом простору. Стога, на ово путовање не полазимо са амбицијом (и смелошћу!) да пружимо најпотпунију синтезу велике охридске историје. Вођени доста скромнијим намерама, овом приликом задржаћемо се на најважнијим моментима и најчаснијим подвизима охридског летописа који је кроз векове прерастао у сам мит и легенду.

Охрид је један од најстаријих градова на европском културном тлу. Најдубљи слојеви потичу из доба неолита. Најлепши и највреднији неолитски локалитет на охридском тлу је „раскошната *Пенелоп*”, „мокна праисториска населба”, која „полубудно спие” под дебелите слоеви од земља и глина на просторот покрај езерото” (Кузман 2010: 23) у источном подножју Охридског језера. На простору древне Пенелопе, као и других неолитских налазишта, сачувани су археолошки остаци дрвених кућа на води (тзв. сојеница),² који представљају најстарије културноисторијске трагове на тлу Охридског региона. На простору крајезерских насеобина, пронађени су и најранији остаци материјалне културе Охрида и околине, збирке керамичких артефаката (судова и идола), као и коштаних и камених оруђа (Кузман 2010: 24).

У пластовима хумуса и глине до данас су сачуване „стопе” охридских житеља из доцнијих периода. Касно гвоздено доба (IX–VIII в. п. н. е.), на североисточним просторима Охрида, оставило је изузетно вредне фрагментне тзв. *западномакедонске мат сликане керамике* који потврђују присуство најстаријег етничког супстрата у Охриду, племена Брига (Кузман 2010: 36).³ Посебно на подручју Плаошника пронађени су неки од најстаријих примерака бронзаних

² У праисторијско доба на мочварном охридском тлу грађен је специфичан тип куће, тзв. сојенице или куће на води, какав није забележен ни у једном другом делу простора данашње Северне Македоније. Најстарији житељи Охрида живили су у крајезерском појасу у кућама које су градили на дрвеним платформама постављеним на колцима у мочварном приобаљу (Кузман 2016: 140–141).

³ Од бронзаног до гвозденог доба југозападни део Балкана насељавала је једна древна етничка групација, племе Бриги. Код старих аутора проналазимо податак да су Бриги најстарији народ на земљи. Бројна компаративна истраживања показују да су Бриги са ових простора емигрирали у Малу Азију, где су се настанили под именом Фриги. Сматра се да су сеобе Брига трајале од 1500/1504. г. пре н. е. до 800/700. г. пре н. е. (Шукарова 2008: 8).

предмета, међу којима су били и мали култни предмети у науци познати као *македонска бронза* (Кузман 2016: 141).⁴

Архајско или касногеометријско доба (VI–V в. п. н. е.), у погледу пронађених археолошких вредности представља један од најзначајнијих периода у културној историји Охрида (Кузман 2008: 52). Ово је доба владавине кнежевске лозе илирског племена Енхелејаца, најстаријих предака Лихниђана (Охриђана), који су ове крајеве населили по одласку Брига у Малу Азију (Кузман 2010: 38). Скромни антички извори,⁵ на жалост, не пружају много података о историји и религији Енхелејаца. Грчка митологија, истиче Паско Кузман даље (2010: 47–48), почетак древног енхелејског Охрида везује за Кадма, легендарног оснивача града који у античкој култури заузима изузетно значајно место. Наиме, Кадмо је хеленима донео многа знања и вештине (међу њима и прво писмо), на којима је изграђена грандиозна античка цивилизација. Кадмо је према веровању старих Грка био феничански принц, син сидонског краља Агенора и Телефисе, брат Феника, Килика и Еуропе. Када је према митском наративу Зевс претворен у бика отео Еуропу, Агенор је послао синове у потрагу са наредбом да се не враћају у Феникију без сестре. Према делфијском пророштву, Кадмо је лутајући основао Беотију (Тебу), Лихнид (Охрид) и Бутоу (Будву). Након оснивања Тебе, Кадмо са својом супругом Хармонијом, кћерком бога рата Ареја, према предказању долази међу Енхелејце, *народ јегуља* (Enchelys грч. јегуља, змија), помаже им да победе суседно племе Илира, *народ змија*, те на обали данашњег Охридског језера подиже древно град *Лихнид*. Пред крај живота Кадмо и његова супруга добијају облик змије, а према неким веровањима они су доживели метаморфозу и пре одласка из Тебе. Мотив трансформације јунака у змију/јегуљу инспирисали су бројне уметнике у светској књижевности, међу којима су најпознатије Вергилијеве *Метаморфозе*.

У недостатку писаних извора, о животу, религији и обичајима древног и мало познатог илирског племена Енхелејаца, данас „приповедају” луксузни ритуални прилози пронађени у краљевској некрополи. Захваљујући њима, указује Кузман (2010: 39 – 43), знамо да су најбогатији и најплеменитији припадници аристократског слоја у периоду од VI до II в. п. н. е. сахрањивани уз скупоцене златне, сребрне, бронзане, гвоздене и керамичке артефакте на престижној горњомакедонској територији. Златна маска и златна рука, ритуалне златне фолије, керамички судови и скупоцен накит, само су неке од многобројних драгоцености из доба најстарије владарске лозе Охрида.

Из овог периода потичу и чувене златне ритуалне маске и златне сандале некрополе *Требениште* крај охридског села Гореница, о којој је писала светска археолошка литература

⁴ Плаошник је кроз историју Охрида имао посебан статус, будући да је на њему откривена дуга традиција култности. На Плаошнику су пронађени специфични предмети, тзв. култна бронза („култни накит”, „Пајонска бронза”, „Македонска бронза”), који су у најстарија времена били саставни део религиозних и ритуалних радњи. Такође, археолошка истраживања су показала да је и у античко, као и у доцније хришћанско доба, Плаошник имао статус сакралног топоса (Кузман 2016: 141).

⁵ Најстарији подаци о Енхелејцима код античких писаца проналазе се у Хекатијевом делу, потом и код Мнасеја и Полибија, Хеланика, Диодора и Кефалиона (Крижановић 2015: 49).

(Исто). У овим гробницама, у којима су сахрањивани најбогатији чланови кнежевске елите од VI до II п. н. е. пронађени су бројни златни и сребрни артефакти, као и изузетно значајни бронзани кратери, бронзани шлемови и разни предмети од ћилибара, стакла и керамике (Исто). Александар Палавестра констатује да има мешавине више стилова и етноса међу којима ипак доминирају производи грчког императума (Палавестра 1984: 15).⁶ Горенички кнежеви, нажалост, за собом нису оставили ниједан писани документ, иза њих није остало ниједно предање, легенда, ниједна сачувана писана реч (Кузман 2010: 47). Из тих разлога се у науци дуго водила полемика око етничке припадности мистериозних и изузетно луксузних племићних гробница. У својој докторској дисертацији, *Проблем требенишке културе* (1965), познати македонски археолог охридског порекла В. Лахтов истиче да детаљно комапаративно историографско истраживање показује да су носиоци требенишке културе заправо била јужна илирска племена која су насељавала пределе македонске државе (Лахтов 1965: 173). Осврћући се на познато „требенишко питање”, Паско Кузман закључује да након бројних „научних спекулација” по којима су становници требенишке некрополе „били” Грци, Македонци, Илири или Трачани, Крићани, Енхелејци или Дасарети, Пајонци и Келти, научна истраживања ипак показују да припадност гореничких кнежева треба потражити међу најбогатијим слојевима илирског племена Енхелејаца (Кузман 2010: 47).

2. Старогрчки Лихнидос

У светлост писане речи древни Охрид први пут улази са великим македонским краљем Филипом V који је у охридској области водио борбе против староседелачких илирских племена (Кузман 2010: 52). Најстарији помен града и тврђаве оставио је најзначајнији историчар првог римског царства, Ливије, у III веку пре нове ере. Истраживачима охридске прошлости доста је привлачила пажњу чињеница да се код Ливија, али и других античких историографа, град Охрид помиње под древним називом *Лихнид* (*Lychnid*), односно, *Лихнидос* (*Lychnidos*), а читава област *Лихнитуда* (Кузман 2010: 50).⁷ У мноштву различитих тумачења порекла и значења древног назива града, Паско Кузман закључује да најверљивије (и најпоетичније!) ипак делује оно које топоним Лихнид/Лихнидос доводи у везу са грчким апелативима *светлост* и

⁶ Применом структуралног принципа, Т. Крижановић (2015), мит о Кадму тумачи у претколонијаторском контексту, указујући на освајачке претензије Грка према источном Јадрану од најранијих времена (XV–VI в. п. н. е.). Унутар историјског дискурса, Кадмово оснивање Тебе, Охрида и Будве ауторка тумачи као успостављање грчких трговинских веза које су претходиле појави првих колонија. Пронађени артефакти у требенишкој култури поуздано указују на живу комуникацију охридских Енхелејаца са Грцима.

На сличан начин мит тумачи и Аднан Каљанац (2016: 38), који истиче да се међу најстаријим изворима о западнобалканским народима истиче мит о Кадму и Европи, према чијем наративу се додир западног Балкана и старе Грчке остварује у време када Кадмо стиже на север и преузима од локалног становништва власт.

⁷ У списима старих историчара проналазимо и друге топониме: Сасарипе (*Sassaripe*), Саритес (*Sarites*), Дасаретија (*Dyassarites*), а у раном средњем веку Охрид се помиње и као Ахрида (*Achrida*) (Кузман 2010: 50).

блештавило: „Но уште повеќе е омилено толкувањето кое името на градот Lihnidios го поврзува со зборовите кои ги објаснуваат особеностите на езерото, во први ред како „блескаво”, „сјајно” и заслепувајќи „бело” езеро, од што произлегува зборот lychnios (светилка)” (Кузман 2010: 50). И у доцнијем, словенском периоду, у хагиографским текстовима проналезимо хеленски назив језера, *Лихнидско језеро*, што у преводу значи *Бело језеро* (Костић 1922: 41).

Из историје Лихнида знамо да је македонски владар Филип II 359/358. г. п. н. е. победио илирског владара Борадилиса II, после чега су сва илирска племена око Лихнидског језера пала под хеленску власт (Битракова Грозданова 1987: 24). Лихнид се у ово време налазио на граници између хеленског и илирског света, који су били у непрестаном сукобу за превласт. Иако је Филип II водио успешне борбе против Илира, Лихнид је тек 335. г. п. н. е. тријумфалном победом његовог сина Александра III Македонског, коначно ушао у дијацезу провинције Горња Македонија (Кузман 2010: 52). Но, и поред тога што су град и читава област повремено потпадале под власт снажних илирских краљева, трагови културне историје јасно покажују да је Лихнид у потпуности прихватио македонску културну традицију (Исто). О хеленском начину живота, као и о културном, духовном и цивилизацијском процвату Лихнидоса у „златно доба” класичне уметности, живо сведоче „златне збирке” драгоцености пронајдених у некрополама на Дебоју и близу Горње Порте, као и једна у целости сачувана гробница хеленистичко-македонског типа на локалитету Црвеница, североисточно од Охрида (Кузман 2010: 58–70). Историјска превирања оставила су у „земљаном музеју” Охрида богату колекцију хеленских, мекедонских и римских артефаката, који су уврстили град у низ најзначајнијих археолошких простора на Балкану (Исто). У културном наслеђу Лихнидоса посебно место заузима познати антички театар, највероватније изграђен у II веку пре нове ере, који су Римљани касније реконструисали и прилагодили укусу новог времена (Кузман 2010: 74–75).

Научници верују да се први прави ратни сукоб између Македонаца и Римљана одиграо управо у области Лихнитиде, при чему је град Лихнидос великим поразом македонске војске 199. г. п. н. е. пао под римску власт (Кузман 2010: 61). Ушавши у оквире римског императума, Лихнидос, међутим, успева петнаест година да задржи самостални положај који је имао и код Грка (Исто). Његову специфичну позицију и моћ потврђује аутохтони новац који је лихнидска ковачница ковала у периоду 187–171. г. п. н. е.⁸

3. Римски полис Лихнидос

У античким изворима из 179. г. п. н. е. град Лихнидос се први пут помиње као важан административни и културни центар провинције *Дасаретија*⁹ (Кузман 2010: 62). Још у римско

⁸ О лихнидској ковачници више у: Вера Битракова Грозданова, „За кованицата на Лихнид”, у: *Ранохристијански споменици во Охридско*, Скопје, 1989.

⁹ Дасаретија се први пут помиње код античког аутора Полибија, при описивању борби Филипа V против

доба град је важио за утврђени пункт на великом империјском путу Виа Игњатија, који је преко Драча, Охрида, Битоља и Солуна повезивао два највећа центра старог света, Рим са Цариградом (Стрезов 1938: 3). Познато је да је Лихнид још у време Римљана био један од важнијих културних и књижевних центара на Балкану (Кузман 2010: 79). Сачувана епиграфска грађа, истиче даље Кузман, недвосмислено потврђује да је град имао доста учених људи и даровитих песника који су у пространом Римском царству важили за праве мајсторе лепог говора. У културно-књижевној историји Охрида, данас су позната имена неколико песника, **Аврелија Кратета**, научника кога су и Атињани ценили, **Демокрита** изврсног „познавача на граматичката вештина” и **Вителија**, „човек мудар и сестрано уметнички надарен”, кога су и ондашњи Солуњани веома поштовали (Кузман 2010: 78).

Позната археолошкиња охридског порекла, Вера Грозданова Битракова (1939), наводи да је Лихнид тек у доба Римљана постао антички полис у правом смислу те речи.¹⁰ Све до половине IV века наше ере, истиче ауторка, Лихнид је био само место са утврђењем, тек културни слојеви из римског доба указују на постојање правог градског живота у Лихниду (градска управа, администрација, институције образовања и културног живота, гимназија, храмови и др.) (Битракова Грозданова 2017: 83–85). Посебно је значајна лихнидска Академија која је према сведочењу епиграфске грађе у Римском царству морала бити врло поштована. Римски Лихнид је био богато и урбано место монденског типа које је пратило културу живљења римског грађанства (Кузман 2010: 75–78). У том периоду се и антички театар прилагођава гладијаторским играма омиљеним међу Римљанима (Маленко 5, 2008: 77–80). Пратећи навике богатих римских породица, и неколико плементних лихнидских фамилија напустило је градско језгро и изградило луксузне виле (тзв. „виле рустике”), које својим термама и познатим мозаицима, данас говоре о процвату културе градског живљења у ондашњем Лихниду (Кузман 2010: 84).

4. Ранохришћански Лихнидос

Најстарији продори хришћанства у лихнидском крају везују се за св. Еразма Охридског (Антиохија, III–IV в. н. е.), чудотворца, проповедника и првомученика који је страдао у време цара Диоклецијана (244–311). Према житију св. Еразмо је у Лихниду чинио разна чуда, рушио

Илира 215. г. п. н. е. Област Дасаретије највећим делом је обухватала охридско-преспанске пределе, као и просторе јужно и северно од њих (Кузман 2010: 57). У науци није сигурно потврђено која племена су насељавала област око Лихнидског језера у периоду од VI до III века пре нове ере. Познато је да су илирска племена са ових простора била у вези и са Енхелејцима и Дасаретима, при чему се Енхелејци у сачуваним изворима налазе до VI века, а Дасарети од III века пре нове ере (Битракова Грозданова 1987: 23–24).

¹⁰ Вера Битракова Грозданова (2017: 86–87) издваја две фазе у развоју Лихнида као урбаног полиса: Прва фаза (I–IV в. н. е.) представља време касног хеленизма и раног Римског царства када се у граду јављају јавне грађевине као што су театар, управне зграде, храмови и сл. Друга фаза обухвата период од IV до V века нове ере, време интензивног грађења хришћанских базилика и тврђавских зидина које и данас обухватају малу Варош.

паганске жртвенике, исцељивао болесне и пократио 20000 Лихниђана. Званичним увођењем хришћанске религије, у Лихниду наступају нове политичко-црквене и културне прилике. У првој половини IV века Лихнид постаје административни центар и моћно епископско седиште новоформиране римске провинције Нови Епир (IV–VI в. н. е.).¹¹ Најранији податак који потврђује да се Лихнид са својом околином налазио унутар Новог Епира Лихнид био *Itinerarium Burdigalense*, из 333/334. године” (Филиповски 2009: 5). В. Б. Грозданова (2017: 85–86) указује на велики историјски и културни процват града, који је од утврђене насеобине, преко полиса, у доба римске провинције Нови Епир прерастао у богат и развијен епископски центар.

Духовни живот Лихнида, епископског центра Новог Епира, карактерише специфична позиција између Источног и Западног римског царства, настала након распада Римске империје 395. године. Вера Грозданова Битракова (1975: 10–22), у поглављу „Политички и црквени прилики” монографије *Ранохристијански споменици во Охридско*, даје детаљенију слику ширих прилика у охридском крају овога доба. Иако лихнидска епископија 396. улази у црквено-политичко окриље источноновизантијског царства, истиче ауторка, лихнидски епископи исказивали су већу благонаклоност према римској папској столици, него ли према константинопољском патријархату. Познато је да лихнидског епископа Лаврентија (V в. н. е.) због наклоности према Риму, Константинопољ протерује из Лихнида, као и да епископ Теодорит на почетку VI века чак званично признаје лојалност Лихнида римској цркви. Овакво стање задржало се и у време цара Јустинијана Првог (527–565), када црквеном реорганизацијом Балкана Лихнидска епископија улази под јурисдикцију солунске цркве, настављајући да негује своје односе са Римом.

Из периода касноантичког и ранохришћанског Лихнида остали су културни трагови многих монументалних ранохришћанских објеката са богатим елементима у архитектури и раскошним зидним и подним мозаичним тепесима. Стога се раздобље V и VI века нове ере у науци и назива *време базилика* (Кузман 2016: 141–142). Само на простору Плаошника пронађене су три монументалне ранохришћанске грађевине (*Јужна базилика*, *Источна базилика*, *Поликонхална црква*) и још један објекат, који највероватније представља епископски двор када је Лихнид био центар провинције. У Охриду су пронађени и архитектонски остаци још пет базилика, што представља продукт религијско-културне политике у источном римском царству за време владавине цара Јустинијана Првог (Кузман 2010: 89–98). Анализирајући

¹¹ Издвајање римске провинције Нови Епир и улазак Лихнидоса у њене оквире, један је од мање познатих периода из охридске историје. У науци још увек стоје отворена питања када је и зашто Лихнид постао средиште новоепирске провинције. Ф. Папазоглу у књизи *Македонски градови у римско доба* (1957), истиче да се издвајање нове провинције заснива на етничком принципу, који за античко доба представља карактеристичну појаву. Наиме, новоепирска област, која је обухватала некадашње илирске територије чији је највећи и најурбанији град био Лихнид, по ондашњој пракси Римљана вероватно је била издвојена као засебна (етничка) провинција. Тиме се може објаснити и већ поменуто издвајање илирске провинције Дасаретија чији је центар такође био град Лихнид.

О овом проблему такође погледати: Тони Филиповски, „Градот Лихнид и провинцијата Нов Епир”, у: *Историја*, год. 2009, год. XLV, бр. 1–2, Скопје.

вредност мозаичних ранохришћанских грађевина, В. Б. Грозданова (2009: 36) закључује да бројне сличне геометријске, флоралне и фигуралне представе говоре о постојању једне угледне радионице у самом Лихниду, значајном епископском седишту.

5. Словенски Охрид. Период словенских Склавинија (VI–VIII века)

Културни и духовни развој ранохришћанског Лихнида за време цара Јустинијана Првог, зауставиће и из фундамента променити Велика сеоба народа из VI века која ће са собом донети неукротиву снагу освајачких словенских племена. Из своје прапостојбине, на Балканско полуострво долазе ратоборни словенски народи, загледи у богато и пространо византијско царство, тражећи простора и за себе. Период словенске колонизације Византије (VI–VIII века), тзв. период *Склавинија*¹², у погледу расположивих података представља најмрачније доба у историји Охрида: „Дълбокъ мракъ покрива животат на Охридъ следъ заселването на славянитѣ — презъ VI, VII, VIII и тритѣ четвѣрти на IX” (Снегаров 1928: 99).

О страдању Лихнида током учесталих словенских напада, нарочито у време словенско-аварских похода и тзв. Великог словенског племенског савеза предвођеног Хачоном, у науци се данас, како истиче проф. Панов, више претпоставља. Град Лихнид је био богат и развијен рановизантијски град, епископски центар Новог Епира, те је као такав, морао бити мета пљачкашких налета словенских племена (Панов 1985: 652). Један од најбољих познавалаца историје Охрида, проф. Бранко Панов, у свом тексту „Охрид и охридската област во првите векови по словенската колонизација (VI—VIII век)”, истиче да је сасвим извесно да словенско племе *Берзити*, од којег потичу Охриђани, до краја 30-их година VII века осваја град Лихнид и колонизује целу територију која се налазила између данашњих градова Кавадарци-Титов, Велес-Прилеп-Битола-Кичево и Дебар (Панов 1985: 658–659).

Са доласком Словена за Лихнидос започиње ново доба, чије се новине најпре испољавају у промени назива града. Крах ранохришћанског Лихнидоса и рађање новог, словенско-паганског града, симболично означава појава новог назива града – *Охрид*. Од краја XIX века, па надаље бројни истраживачи охридске прошлости покушали су да одговоре на питања *када* и *како* је настало данашње име града, но проблематика је до данас остала отворена. У поменутом тексту, Панов пружа шири преглед научних тумачења топонима (Панов 1985: 660–667). Наиме, док једни истраживачи (Томашек, Иванов, Младенов) топоним Охрид доводе у везу са старијим називом Лихнидос/Лихнида, други научници (Романски, Пјанка) показују да је топоним Охрид словенског порекла, те да је настао од именица *хрид*, *рид*, *брег*, у значењу *град* и *језеро који се налазе на узвишењу, на хриди*. Такође, и поред различитих покушаја датирања новог топонима, у науци се ипак узима да се назив Охрид почео употребљавати одмах по доласку Словена

¹² Ступајући на простор Балкана, стари Словени су кренули са стварањем државних организација, тзв. Склавнија, односно, заједница „једног или више племена које су се налазиле под управом кнезова (у византијским списима – архонати)” (Ферјанчић 1966: 28).

у VII веку, док је у званичну употребу ушао касније, у доба Самуиловог царства. Приде, у византијским изворима с краја IX века, нестаје некадашња провинција Нови Епир, а уместо ње појављују се нови називи, *Склавинија* и *Берзитија*.

Словенска колонизација византијског Лихнида, нажалост, била је праћена пустошењем, пљачкањем и разарањем тековина раскошне ранохришћанске цивилизације. За нас је важно сазнање да је у Охриду много пре доласка ћирилометодијевских ученика, Климента и Наума Охридског, постојала богата рановизантијска традиција коју су Словени на неколико векова зауставили и која је средином IX века васкрсла величанственим сјајем. Стога, професор Велев (2016: 389), деловање Климента Охридског види као „аутентично хришћанство”, али и као „цивилизацијску ренесансу” онога што је у Охриду пустило библијске корене из којих је никла најзначајнија цивилизацијско-културна фаза у целој историји Охрида – *светиклиментовска епоха*.

6. Охрид у доба бугарске владавине (од средине IX века до 969. г.)

Када је тачно град Охрид са својом околином пао под власт моћног бугарског кнеза Бориса (852–889), на основу извора се не може тачно одредити. У својој студији „Охрид и Охридската област во време на бугарското владеење (средината на IX в. – 969. година)”, проф. Панов (1985: 687) наводи да се то морало догодити од краја 855. до 869. године. Период од стогодишње бугарске владавине, истиче Панов, представља најзначајнију етапу у културно-историјском животу града Охрида. Епоха великих бугарских владара, Бориса Великог и његовог сина Симеона Првог, прекретничка је и величанствена по много чему: тада је дефинитивно било искорењено паганство, створена је мрежа словенских школа и цркви, и постављени су фундаменти словенске културе, литературе и писмености. Већи и значајнији део овог периода припада епоси Св. Климента и Наума Охридског, као и оснивању Охридске књижевне школе, првог словенског универзитета (Панов 1985: 680). Да би се разумела духовност којом је Климент озрачио свој вољени град Охрид, неопходно је укратко указати на политичко-црквене и културно-просветне прилике које су претходиле и узроковале волшебну појаву „златног века” словенске културе.

1.

Досељавањем Словена на Балкан подстакнута је византијска стратегија асимиловања других народа путем културно-хришћанског дискурса: „Нови цариградски патријарх (Фотије) далекосежно је схватио да христијанизација отвара пут ширењу политичких и културних утицаја Цариграда, па је уз подршку царских власти почео организацију мисионарског рада међу Словенима” (Ферјанчић 1966: 41). Ово ширење „високе византијске културе, највише свога времена”, „у суштини непрестано, имало је периоде нарочитог узлета, као и периоде извесног узмицања. Друга половина IX века била је у том погледу епоха највећег узлета” (Острогорски

1970: 59). У тој првој и најважнијој фази византијске реокупације и рехеленизације балканског простора, међу бројним и сличним дипломатско-верским ангажманима, започеће и снажан културно-просветитељски процес познат као *Моравска мисија* (863).¹³

У другој половини IX века, Словени су се налазили у незавидном положају између два господара Европе, немачког царства на северозападу и Византије на југу.¹⁴ Како би спречио утицај латинског клера, чију је богослужбу стицајем црквенополитичких околности морао примити, моравски кнез Растислав (846–870), шаље епистолу византијском цару Михаилу III (842–867) са молбом да му пошаље учене људе који ће Словенима хришћанство проповедати на разумљивом, словенском језику. Желећи да постави „брану” ширењу утицајне сфере Рима, Византија шаље учене људе и не слутећи какво цивилизацијско благо дарује паганском словенском народу (Острогорски 1998: 25).

Моравска мисија (862/3–885), својим просветитељским, културним, филолошким и књижевно-уметничким ангажманом, представља почетак словенске писмености и прекретницу у коначном преласку Словена на хришћанску веру. У културној баштини словенских народа Ј. Деретић истиче „четири велике тековине” Моравско-панонске мисије: „словенско писмо, словенски књижевни језик, словенску цркву и словенску књижевност” (Деретић 2007: 42). Ангажман првих мисионара у Моравској и Панонији представља велики верско-културни препород Словена током којег се паралелно са христијанизацијом одвијао и процес просвећења и култивисања паганске свести (Димитрова и др. 2013: 3). Због тога патрони Моравске мисије, Ћирило и Методије, заузимају „prvo i najcasnije mjesto u historiji slovjenske prosvjete”, они су „prvi probuditelji slovjenske narodnosti и „prvi prosvetitelji slovjenskih naroda” (Јагић 1848: 236).

Према речима проф. Велева, ћирилометодијевским делом створена је трећа официјална цивилизацијско-хришћанска култура у Европи – словенска (поред грчковизантијске и римокатоличке) (Велев 2016: 380). Темелје овог новог хришћанско-византијског културног модуса чинили су прво уређено словенско писмо *глагољица* и први систематизовани књижевни језик, *старословенски језик*.¹⁵ На првом књижевном језику и првој старословенској азбуци,

¹³ У периоду експанзивног ширења византијске културе Моравска мисија није била усамљена појава. Током једне деценије долази до веома значајних додира Византијског царства са свим словенским народима: 860. почиње византијска мисија у младој руској држави, 863. Моравска мисија, неколико година касније и српске земље се обраћају византијском религиозном врелу, 869/870. решава се питање бугарске цркве, након чега и Бугарско царство заједно са Македонијом, улази у византијски верско-културни простор (Острогорски 1970: 60).

¹⁴ Милорад Панић-Суреп, Предговор, у „Дар већи и скупоценији од сваког злата и сребра и камења драгог и богатства пролазног”, у: *Ћирило и Методије - житија, службе, канони, похвале*, приредио Ђорђе Трифуновић, превели Ирена Грицкат, Олга Недељковић и Ђорђе Трифуновић, Српска књижевна задруга, Београд, 1964. Преузето: https://www.rastko.rs/bogoslovije/sv-braca/index_c.html Преузето, 25. јануара 2023, у: 03:53.

¹⁵ Међу славистима дуго се полемисало око *племенско-територијалног порекла* првог словенског језика, односно, око питања који је живи словенски говор узет као његова основа? Питање порекла старословенског језика на крају је решено у светлу тзв. *македонске теорије*, по којој први језик словенских народа представља књижевну обраду једног словенског говора из околине Солуна, што значи да језик ћирилометодијевског превода није идентичан ни са једним живим говором солунских Словена онога доба; будући стандардизовани језик, старословенски је за разлику од свакодневног, обичног говора, морао садржати и књижевне елементе (Николић 1981: 14–16).

Света Браћа створила су најстарију словенску литературу: „[...] моменат кад су Ћирило и Методија написали прве речи словенског превода Св. Писма („Искони бе слово”) од неоцењиве [је] важности у књижевној историји словенских народа. [...] Од тога момента воде порекло скоро све словенске књижевности” (Поповић 2004: 75). Добивши књижевност на свом језику и писму, Словени су се по први пут нашли у европским књижевно-културним оквирима, „слободни и независни”, оспособљени да и сами на свој начин дају допринос (Трифунувић 1964: 21).

Грандиозно дело у Моравској није успело да надживи своје творце. У сумраку историјских догађаја – „велика распра” између Источне и Западне цркве (866), промена на моравском престолу и долазак кнеза Светоплука (870–894), потом и сукоб са латинским свештенством–из Моравске крваво су прогнани ћирилометодијевски ученици, који су у аманет понели једно – словенско културно наслеђе. Даљу судбину Великоморавске мисије и њених настављача сазнајемо из житијних текстова најзначајнијих моравских ученика, Климента и Наума Охридског. Највреднији документарно-уметнички извори су два грчка житија о Св. Клименту Охридском, *Пространо житије св. Климента Охридског* (тзв. *Бугарска легенда*) из XII века, дело архиепископа Теофилакта Охридског (1082–1108) и *Кратко житије св. Климента Охридског* (тзв. *Охридска легенда*) из XIII века, текст Димитрија Хоматијана (1216–1236). О животопису св. Климента Охридског сачувано је и једно *Кратко словенско житије* из XIII–XIV века које у суштини представља превод *Охридске легенде*.

2.

Према Теофилактовом извору,¹⁶ група најпознатијих ученика – Климент, Наум и Ангелариј¹⁷, на импровизованом сплаву прелазе Дунав, и преко славног „бугарског” града Београда, 885. године стижу у Преслав, на двор цара Бориса. „У праскозорје” таквих дешавања, у Борисово царство стижу великоморавски ученици, „носећи у глави” дело светих учитеља. Бугарски цар није губио много времена.¹⁸ Већ 886. најбољег моравског ученика, Климента Охридског, шаље у просветитељско-културну мисију у забачену провинцију *Кутмичевицу*, која се налазила на данашњем трмеђу Северна Македонија, Албанија и Грчка (Поленакковић 1985: 165). Из Теофилактовог житија (Милев 1966: XVII 53–54) сазнајемо да Борис Клименту

¹⁶ Према: А. Милев, *Грџките житија на Климент Охридски*, БАН, Софија 1966. Преузето: <http://macedonia.krora.com/bugarash/ko/teofilakt2.html#XVII> 18. фебруара 2023, у: 11: 26.

¹⁷ На основу житијних текстова, данас су нам позната имена петорице ученика из прве генерације следбеника Ћирила и Методија: Горазд, Климент, Наум, Лаврентије (који се алтернативно помиње са именом Сава) и Ангелариј. У науци често се среће термин тзв. *Седмочисленици* који се односи на Ћирила и Методија, и петорицу њихових ученика именом познатих. Но, овај назив не проналазимо у речницима старословенског језика, нити је игде употребљен у изворним, древним документима, те се претпоставља да је термин новијег порекла (Конески 1976: 186–187).

¹⁸ Милорад Панић-Суреџ, Предговор, у „Дар већи и скупценији од сваког злата и сребра и камења драгог и богатства пролазног”, у: *Ћирило и Методије - житија, службе, канони, похвале*, приредио Ђорђе Трифунувић, превели Ирена Грицкат, Олга Недељковић и Ђорђе Трифунувић, Српска књижевна задруга, Београд, 1964.

обезбеђује све неопходне услове за мисионарски рад у Кутмичевици: у граду Деволу поклања му три раскошна дворца, као и луксузне куће за одмор у околини Охрида и Главинице. Ослободивши га свих намета, обезбедивши послугом, Борис Климента у пратњи Домета, новог управника Кутмичевице и блиског сарадника, шаље у мисију историјског значаја.

Климентово напуштање бугарске престонице, центра културно-верског живота Бугарског царства, и одлазак у забачену и заосталу југозападну провинцију, у славистици је изазвало велику полемику. Иако су два мистериозна питања – *зашто* је најталентованији ученик напустио Преслав и *где* се тачно налазила древна провинција Кутмичевица, покренула бројне истраживачке походе, ипак, коначне одговоре још увек нисмо добили. Но, чињеница да у науци још увек није разрешена полемика о локализацији и обиму области Кутмичевице¹⁹, за нас је од мање важности. Овом приликом далеко је значајнији податак да су научници сагласни око тога да централне крајеве Кутмичевице треба тражити у *охридско-преспанским пределима* чији су главни градови били Девол, Охрид и Главиница (Снегаров 1927: 15). Нимало случајно, град Охрид постаје најважније место Климентове просветитељске, верске и културно-књижевне делатности. Дobar геостратешки положај и отвореност ка густим словенским масама на Балкану, пресудно су утицали на даљу судбину града: „Охрид је, као једно од средишњих великих места, на раскрсници многих путова, служио овоме раду као изложбено место, и из њега се новој науци лако било ширити даље. Охрид поста књижевно саобраћајно место за све остале словенске земље на Балканском Полуострву” (Новаковић 2002: 128). Захваљујући Клименту, Охрид постаје

„прави расадник словенске писмености и духовне књижевности на Балканском Полуострву. Тек тада се словенска књига, постала и однегована у Моравској и у Панонији, дотле на Балканском Полуострву незнана, а из Моравске и Паноније прогнана, настани и одомаћини на полуострву” (Исто).

У славистици је изнесено и неколико хипотеза (Поленакловић 1985: 166) о разлогу Климентовог одласка у Кутмичевицу: Према првом тумачењу, Климент је пореклом из охридског краја, те се, измучен бројним страдањима у Моравској, враћа у родне охридско-преспанске крајеве; према другом објашњењу, у Бугарском царству постојала је потреба да се југозападне области, које је Борис скоро освојио и у којима хришћанство још увек није узело снажнијег маха, посредством просветитељско-верске мисије „умире” и чвршће припоје бугарском императуму. Према трећем тумачењу, разлог Климентовог одласка у Кутмичевицу лежи у његовом неслагању са званичном црквено-просветном политиком бугарског царства. Најпре је Вондрак 1903. (*Studie z oboru cirkevnslovanského písennictvi*) изнео тезу да је Климент Охридски, највернији настављач глагољашке језичко-културне традиције Ћирила и Методија,

¹⁹ Г. Баласчев, *Климент, епископ словенски и службата међу му по стар словенски превод с един гръцки паралелен текст*, 1898, стр. XXI–XXII; Ив. Снегаров, *Българският първоучител Климент Охридски*, „ГСУБФ”, 4, 1926–7, 219–334; А. Милев, *Гръцките жития на Климент Охридски*, 1966, 124–125, 156; Т. Томоски, „Прилог кон топографијата на Климентовата епархија”, *Климент Охридски*, Студии, 1986, 204–213; П. Хр. Илиевски, *Појава и развој на писмото*, 2006, 305–315.

напустио Преслав јер се у њему почела развијати једна нова, ћирилска традиција. Ову теорију је потом развио проф. Иљински у чувеној студији *Где, кога и с какоју целью глаголица била заменена „кирилицеи“?* (1931) На трагу Вондрака и Иљинског, посебан допринос овој расправи дао је и проф. Блаже Конески у познатој студији *Охридска књижевна школа* (1957).

Хипотеза ових аутора о разлозима и околностима Климентовог одласка у охридско-преспанске крајеве, према Конеском (1957: 177–194), суштински се може свести на следеће: долазак моравских ученика у Бугарску нису сви добро дочекали, што се превасходно односи на грчки клер који је у својим рукама држао не само младу бугарску цркву, него и бугарске храмове. Цар Симеон (864/865–927), који у том тренутку није имао свој словенски кадар, био је принуђен на одређену врсту „компромиса” са владајућим грчким свештенством. На народном сабору одржаном 893. године, цар Симеон званично је оставио у употреби словенски језик, док је за државно писмо своје царевине, као знак уступка грчком клеру, прогласио ћирилицу, азбуку која је била много ближа грчком писму. Цар је, по свему судећи, истиче Конески, из круга најобразованијих ученика морао тражити аутора новог писма. Најдоследнији настављач великоморавске мисије и оснивач жаришта словенске глагољашке традиције, тзв. Охридске књижевне школе, Климент Охридски, није могао да пристане на такав ангажман. Најјачи доказ о неслагању са Самуиловом културном стратегијом узима се одлазак Климента Охридског са царског двора и оснивање охридског књижевног центра који ће најдоследније чувати културно благо створено у Моравској. У светлу оваквих тумачења, велики број слависта одбацио је Шафарикову тезу, коју су заступали још и Јагић и Баласчев, да у лику Климента Охридског треба тражити аутора ћириличног писма. Данас се већина слависта слаже с проф. Иљинским да Константин Презвитер, најзначајнији стваралац Преславског књижевног круга, и могући аутор значајног уметничког текста *Азбучна молитва*, представља коначног реформатора ћирилице.

Делатношћу моравских ученика на простору некадашњег бугарског царства, настале су две најстарије средњовековне словенске књижевне школе, Охридска, у југозападном делу царства и млађа Плисковско-преславска књижевна школа, локализована у североисточној Бугарској. Упоредујући сличности и разлике између ових двеју традиција, проф. Ђ. Поп-Атанасов (2020: 45–55) сумира следеће закључке: док Охридску књижевну школу, карактерише већа архаичност – доследно праћење глагољашке традиције, чување стилских и језичких особености првобитних, ћирилометодијевских превода, Плисковско-преславску књижевну школу одређује употреба новог, ћириличног писма, као и присуство дијалекатских лексема карактеристичних за овај регион (старобугаризми/протобугаризми). Из тих разлога је и разумљива чињеница да се за разлику од преславског књижевног круга, у коме је ћирилица још у IX веку била у употреби, у охридској књижевној средини чувала глаголица све до XII века, али и касније, паралелно уз ћирилично писмо које после XII века постаје доминантно писмо (Стојчевска Антић 1997: 426).

По доласку у бугарску престоницу Преслав, различите су биле судбине великоморавских ученика. Ангелариј и Наум остају у престоници Борисовог и Симеоновог царства, док Климент Охридски, у пратњи људи од поверења, одлази у југозападну провинцију ондашње Бугарске. Изнемогао и намучен, Ангелариј убрзо умире и не успева да остави дубљег просветитељско-књижевног трага. За нас је, међутим, значајна чињеница да се око лика Ангеларија у охридском скрипторијуму ипак образовала снажна књижевна традиција, која јасно указује на постојаност његовог култа међу Охрићанима: „Не е јасно каде треба да се локализира местото на смртта на Ангелариј (во истата месност биле тогаш и Климент и Наум); според С. Новаковиќ тоа било недалеку од Охридското Езеро, според Туницки – во источната Бугарија. Во секој случај во споменците од охридско потекло има траен спомен” (Мареш 1989: 106).

Наум Охридски (око 830 – Охрид, 910), духовни сабрат, „содругар” и „сострадалник” Климента Охридског, са којим је заједно поставио темеље Охридске књижевне школе и словенске цркве, „вториот фундаментален столб на монументалното здание кое ја претставува Охридска средновековната култура” (Димитрова и др. 2013: 138), према мишљењу истраживача, остао је неправедно запостављен и скрајнут у сенци великог Климента. Након смрти Ангеларија, Наум наредних седам година остаје у Преславу, у коме развија активност сличну Климентовој у Охриду. У периоду од 886–893. св. Наум Охридски у Преславу постаје „еден од главните организатори на подготовките и во Бугарија да заживее богослужењем и словенската писменост” (Велев 2013: 107). Како дознајемо из *Првог словенског житија св. Наума*,²⁰ по доласку у југозападни део Бугарског царства, Наум наслеђује учитељско место Светог Климента у манастиру Св. Пантелејмон, настављајући започету књижевно-културну делатност. Инспириран градитељском активношћу Климента Охридског и његовим залагањем за стварање карактеристичне словенске архитектонске форме, око 900. године, и Наум Охридски на јужној обали Охридског језера, преко пута Климентовог манастира, диже своју задужбину посвећену св. Архангелима (Димитрова и др. 2013: 139).²¹ У својој задужбини Наум Охридски остаје до краја живота, развијајући у кругу одабраних ученика богату књижевну делатност.

У односу на књижевно дело које је створио, Свети Наум је остао недовољно познат аутор. Истраживање књижевног дела Наума Охридског започео је руски научник С. Кожухаров, који је 1794. године химнографију *Канон за св. Андреја*, сачувану у рукопису минеја за период септембар-ноембар из XIII века. Ми бисмо истакли да „ракописот покажува српска редакција, но со видливи траги од Охридската књижевна школа” (Стојчевска Антић 1997: 169).

²⁰ А. Милев, *Грџките житија на Климент Охридски*, БАН, Софија 1966. <http://macedonia.kroraina.com/bugarash/ko/teofilakt2.html#XVI>

²¹ О манастиру св. Наума Охридског истраживао је и писао велики број научника, међутим, као најзначајнији и најобимнији истраживачки подухват може се издвојити монографија *Св. Наум Охридски* (1995), охридског историчара уметности, Цветана Грозданова.

У вези са књижевним и историјским ликом св. Наума Охридског у славистици се дуго водила занимљива полемика, која још увек није добила коначни епилог. Почевши од чешког слависте Милоша Вајнгарта, многи значајни истраживачи иза тајанствене појаве Црнорисца Храброг, аутора прве словенске филолошке расправе *О писменех*, видели су Наума Охридског. Како истиче проф. Поленаковић (1985: 297–303), присталице ове теорије своје тврдње заснивају на неколико доказних чињеница. Пре свега, истичу да се иза књижевног лика Црнорисца Храброг крије ватрени заштитник ћирилометодијевске глагољашке традиције и следствено томе један од најталентованијих и најприврженијих присталица Охридске књижевне школе. Поборници ове тезе наводе и поуздани податак да се св. Наум Охридски пред крај живота замонашио, односно, обукао на себе свету *црну ризу*. Идентитет мистериозног Црнорисца Храброг научници су тражили и у другим књижевним радницима, Константину Филозофу, Клименту Охридском, у Јовану Егзарху, Чернорисцу Дуксу, чак и у самом цару Симеону. Како за све ове тврдње још увек нема конкретнијих и поузданијих података, већина слависта данас ипак сматра да се иза Црнорисца Храброг крије изузетно талентована и, нажалост, нама непозната књижевноисторијска личност.

Према значају и простору које заузима, централно место међу моравским ученицима припада најзначајнијем ученику Свете Браће, св. Климент Охридски (око 830/840 – Охрид 916). Како у свом чланку „Свети Климент Охридски”, штампаном у часопису *Македонија* децембра 1926, истиче Јордан Бадев²², св. Климент представља једну од најангажованијих и најшире талентованих личности, чије опсежно дело обухвата и школу, и цркву и литературу. Но, нема сумње да се најзначајнији период Климентове свестране делатности везује за његову просветитељску мисију у Охриду која је трајала од 886. до 993. године. Древни биографи бележе да је Климент Охридски, и поред раскошних двораца које му је Борис дао на располагање, највише волео да борави у својој задужбини, у охридском манастиру Св. Пантелејмон:

”Климент се врьщал от Велика в Охрид както за да види да ли жителите на страната са силни духом и да ли се опират на страха от бога като на никакъв жезъл, така също и за да остане на спокойствие в общение с бога в манастира си, чиято красота обичал и за който тъгувал, когато се отдалечавал някъде другаде” (Милев 1966: XXIV 70).

У науци се верује да је на пространој области Кутмичевице било више школа, но, град Охрид је ипак постао најснажнији словенски духовни, књижевни, културни и црквени центар у југозападном делу Балканског полуострва, чији је утицај допирао далеко на североисток у руске земље (Иљевски 1989: 267). У својој задужбини Св. Пантелејмону у Охриду, Климент је по угледу на грчке школе основао прву школу за учење словенског језика (Илић, Михајловић 2016: 26), тзв. Охридску књижевну школу, која је под његовим непосредним руководством, а од 893. и Наумовим, постепено израсла у високошколску културно-просветну и црквену институцију:

²² Преузето са сајта: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето 21. јануара 2023, у: 01:06.

„Оваа работа на Климента на народното просветување, неговата книжевна дејност и прифаќањето на таа книжевна и просветна работа од следбениците на Климента наречена е прв словенски универзитет или поправилно Охридска книжевна школа” (Поленаквић 1985: 166).

Културно-историјски значај града Охрида у најбољем светлу покажује чињеница да из охридске просветно-књижевне традиције води порекло сва данашња „мрежа универзитета и књижевних центара у словенском свету” (Наневски 1979: 15). Стога, проф. Иван Снегаров²³ у чланку „Св. Климент Охридски. Първиот български учител и създател на славяно-българската култура – неразривната и вечно жива връзка между всички българи”, публикуваном у часопису *Македонија* 1932. године и заклучује: оно што је Атина за Грке, Кијев за Русе, Јерусалим за Јевреје, то је и град Охрид за словенске народе.

Да би се разумео значај Климентовог дела и охридске просветно-културне традиције познате као Охридска књижевна школа (Охридска преписивачка школа), треба указати на средновековни концепт *учитеља, просвећења и просветителског програма*. Крајем IX века, под појмом *просвећење* подразумевало се много шире значење од оног које има данас. Како указује Иљевски, под образовањем „подразбирало пред се покрстување и христијанизирање, а потоа и предавање значења од поширок обем” (Иљевски 1989: 268). Попут осталих народних просветителја и проповедника онога доба, и Климент Охридски је простим, разумљивим језиком и једноставним примерима из *Библије* и живота, тумачио паганским Охриђанима Јеванђељско учење и пропагирао основна начела хришћанске етике, „просветување со братољубие, смирение и други добродетели” (Исто). Путем хришћанства, Климент је заосталом и простом народу преносио словенску писменост, култивисао га и духовно уздизао лепотом књижевних и уметничких творби, али и племенитошћу својих дела:

„Той ги хранел по този начин със словото, което е истински хляб и укрепва действително сърцата. Но нима пропускал да храни и телесно тези, които намирал, че се нуждаят от духовна храна? В противен случай той само наполовина би подражавал на своя Исус, за когото знаел, че е хранел незнаещите с учението си и с хляб. Затова той бил и баща на сираците и защитник на вдовиците, грижейќи се за тях по всякакъв начин. Вратата му била отворена за всеки бедняк и странникът не ношувал навън” (Милев 1966: XXI, 65).

Оно што је посебно важно, Климент је својим поукама неуким Охриђанима истицао неопходност и велику улогу просвећења и књижевности у културном развоју народа. Настојао је да развије естетско осећање не само лепим стилем својих проповеди, него и црквеним песмама које су се певале. Извори нас обавештавају да је пријатним изгледом своје цркве желео да привуче људе и лепотом смекша грубост њихових срца. Све ово је, истиче Иљевски, улазило у оновремено значење појма *просвећење*: покрштавање и христијанизација,

²³ Преузето са сајта: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 21. јануара 2023, у 01:22.

а потом и описмењавање, култивисање и неговање естетског осећања. Крајњи циљ његовог просветног програма био је да подстакне вернике да постану свети као и сами светитељи који се празнују. Стога се може рећи да је у Климентовој школи морално васпитање доминирало међу компонентама васпитног процеса (Иљевски 1989: 272).

Захваљујући подробном казивању Теофилакта Охридског, данас је у науци добро познат васпитно-образовни и педагошки метод Охридске књижевне школе. Према Теофилактовом казивању, Климент је мрзео беспослицу. Како сазнајемо из житијних редова, Климент је на различите начине подучавао децу: једнима је показивао азбуку, другима тумачио смисао написаног, трећима је указивао како треба правилно држати перо приликом писања (Милев 1966: XVIII, 58).

Панов налази да Климентова школа у Охриду није била обична, јер су из ње изашли ученици специјализовани за посебне области: учитељи за Јеванђеље, учитељи за апостол и учитељи за псалтир (Панов 1989: 312). Из Климентове Охридске школе изашло је 3500 ученика које је произвео у чтеце, ђаконе, подђаконе и свештенике. Охридски учитељ је, како наводи проф. Поленаковић (1985: 265), у седам области Кутмичевице расподелио по три стотине ученика стасалих у Охриду, стварајући тиме мрежу просветних радника која је била најгушћа и најзначајнија у границама тадашње бугарске државе.

Савремена наука указује и на свесловенски педагошко-образовни значај охридског културног центра. Истраживачи истичу да Климентов педагошки рад представља прединституционалну фазу просвећивања и васпитања не само код Македонаца, већ и код Срба и осталих словенских народа. У коаторском раду Илић и Михајловић, прате континуитет Охридске књижевне школе кроз просветитељску и духовну делатност Светога Саве који је поставио „темеље долазећој институционализацији васпитања и образовања Срба” (Илић, Михајловић 2016: 16).

У овом поглављу, неопходно је указати на још једну културну тековину охридског културног центра, на рад скрипторијумског центра и богату преписивачку делатност. Ангажманом и ауторитетом Климента, град Охрид у овом периоду постаје не само црквено-просветни центар, већ и *средииште* развијене књижевне продукције, скрипторија и богослужбених библиотека (Панов 1989: 313). Захваљујући развијеној активности скрипторија, библиотека и школа, како примећује Антољак, већ у раном средњем веку многи монаси истакли су се као писци који су врло брзо почели писати биографије, некрологе, па и хронике свога краја (Антољак 1989: 210).

Климентолози сматрају да је у Охриду, у својој задужбини Климент је створио највећи део своје књижевне продукције, преписивачке, преводилачке и ауторске. У преводилачки (и редакторски) корпус Климента Охридског, који је данас тешко прецизно дефинисати, научници убрајају први превод *Цветног* и *Посног триода*, као и превод *Акатиста*, *Орбелског триода* (Димитрова и др. 2013: 8), *Клоцовог зборника* и *Синајског требника* (Поленаковић 1985: 192). Када је реч о оригиналном опусу, у славистичким круговима још увек стоји отворено питање која је и колико дела Климент Охридски оставио у наслеђе. Истраживање оригиналног Климентовог дела

започео је руски слависта Виктор Михајлович Ундољски²⁴ који је 1845. пронашао прве оригиналне радове Климента Охридског и штампао их 1867. године. Сматра се да је из Климентовог пера настало око 50 ауторских дела (слова), од којих се само нека са сигурношћу могу приписати Климентовом стваралачком чину. То се односи на текстове који садрже Климентов аутограф, или у свом наслову садрже акростих у коме се може препознати Климентово име. Ипак, већи део чини група анонимних рукописа, који се на основу језичких, стилских и метричко-поетских одлика приписују Клименту Охридском (Димитрова и др. 2013: 9).

Створивши значајну књижевну продукцију, Климент Охридски је, наглашава Поленаквић, добио следбенике и на књижевном пољу (поред просветитељске традиције, књижевност је други сегмент Климентовог утицаја на духовни и културни континуитет словенских народа). У току трајања Охридске књижевне школе, један мањи део ученика, између осталог, посветио се и књижевном стварању. Из генерације непосредних настављача охридске књижевне традиције, у науци се издвајају следећи аутори (према: Поленаковић 1985: 202–210) анонимни ученик, аутор *Службе Св. Клименту Охридском*, која је сачувана у рукопису српске редакције из XV века, као и анонимни ученици, писци првих опширних словенских житија Св. Климента и Наума Охридског, чије рукописе данас, нажалост, не поседујемо. У ову групу убраја се и непознати аутор *Првог словенског житија Св. Наума Охридског*, који је саставио и *Друго житије Климента Охридског*, чији препис још увек није пронађен. Из друге генерације ученика Охридске књижевне школе, чији квалитет рада бележи пад у односу на прву генерацију настављача, најзначајнији и једини именом познати писац је деволски епископ Марко.

Књижевно-културна делатност првог словенског писца, Климента Охридског, од непроцењивог је књижевноисторијског значаја. Брижљивим односом према граматичко-лексичким, стилистичким и морфолошким особеностима својих текстова, Климент је допринео пуној афирмацији и даљем развоју словенског књижевног језика и словенске писмености (Димитрова и др. 2013: 8–9). Такође, Климент Охридски и Охридска књижевна школа пресудно су утицали на стварање и потоњи напредак већине словенских књижевних традиција. Стога, проф. Поленаковић значај Климентовог књижевног стваралаштва види колико у броју и вредности његових оригиналних и преведених дела, исто толико (можда чак и више!), у снажном утицају који су његови текстови извршили на историјски развој већине словенских књижевности. (Поленаковић 1985: 269). Иако утицај Климента Охридског на стару српску књижевност још увек није довољно истражен, у књижевној историји са сигурношћу је потврђена „благородната улога” Климентовог дела у текстовима најзначајнијих писаца српске средњовековне литературе, Саве Немањића, родоначелника српске литературе, и великог биографа Данила II (Исто). Проф.

²⁴ Након Ундољског, Климентовим књижевним делом бавили су се бројни слависти Шафарик, Бодјански, Голубински, Милев, Тунишки, Јагић, Копитар, Миклошич, Конески, Поленаковић, Дујчев, Ангелов, Јуев, Кодов и други. Међу српским научницима Климентовим делом бавили су се Љубомир Стојановић, Ђорђе Радојичић, Драгољуб Павловић и др. У новије време истраживаче све више привлачи химнографски рад св. Климента Охридског. Међу македонским истраживачима издвојићемо Ђорђи Поп Атанасова, Велева, Угриновску, Костовску, међу бугарским Кожухарова, Ђорђи Попова, међу руским Турилова и др.

Куљбакин је у *Лексичким студијама* (1940) детаљном лингвистичком анализом хомилија доказао да је најстарији слој српске оригиналне књижевности, који потиче од Св. Саве и његових ученика, у директној вези са радом Климентове Охридске школе (Савић 2016: 233). Другу књижевну везу детаљније је проучавао Драгуљуб Павловић у тексту *Једна позајмица архиепископа Данила II из Климента Охридског* (1954).

Осим просветитељске и књижевне делатности, Охридски културни центар је поставио и духовне и градитељске темеље словенској цркви. У осмој години учитељевања у Охриду, 893. године по одлуци цара Симеона, Климент Охридски бива хиротонисан за првог словенског епископа у Дебру и Велици²⁵. Као први словенски епископ, опо одобрењу бугарског цара Симеона, охридски просветитељ на Плаошнику гради своју задужбину посвећену лекару и чудотворцу, Св. Пантелејмону, која представља „најстарији словенски манастир на Балкану” (Балабанов 1987: 8). У Климентово време у Охриду су постојале три цркве, једна катедрална и две Климентове, које су биле мање, али својом лепотом много пријатније. Као што је својим књижевним радом означио почетак словенске оригиналне литературе, изградњом манастира Св. Пантелејмон, Климент Охридски је „формирао нуклеусот на градителската практика”, започињући богату традицију сакралне средњовековне уметности у Охриду (Димитрова 2010: 133). Избором најстаријег типа триконхалне градње, Климент Охридски је укоренио једну специфичну типологију грађења у Охриду која је најбоље изражавала „сестрану ученост” и „рафиниран архитектонски укус” (Димитрова 2010: 133).²⁶

Својом љубављу и грандиозним делом чија слава не може избледити, св. Климент Охридски донео је свом Охриду вечну славу, уписујући га у ред најзначајнијих културно-историјских локалитета Балкана. Охрид се, пак, са друге стране, свом првом просветитељу, заштитнику и књижевнику на прави начин одужио. Настављачи Охридске књижевне школе Климентов култ почели су да стварају одмах након његове смрти, 916. године.²⁷ Међу Охриђанима и данас кроз легенду и фолклорно предање живи култ св. Климента Охридског. Становништво је вековима памтило и волело свог првог учитеља и заштитника који га је просветио и просветлио, привео модерном начину живљења, научио како да гради куће, калемџи воће, спрема храну; варварско, сирово словенско племе током три деценије деловања, Климент је преобразио у питом,

²⁵ Проблем прецизног лоцирања Климентове епархије, представља једно од најмистериознијих и најкомплекснијих питања у славистици. Чешки научник Шафарик у данашњој Струмичкој епархији види некадашњу Климентову Величку епархију, Голубински је проналази на источномакедонској територији (између Сера и Драма); Дринов сматра да је титулу епископа Климент добио још у Моравској; Спростронов је древну Климентову епархију одредио дуж тока реке Велике (према: Снегаров 1927: 21–22).

²⁶ Познати археолог, Охриђанин Димче Коцо, у два наврата је вршио истраживање Климентовог манастира Св. Пантелејмон, 1942/3. и 1967: Димче Коцо, „Климентов манастир ’Св. Пантелејмон’ и раскопката при ’Имарет’ во Охрид”, у: *Годишен зборник на Филозофски факултет во Скопје*, 1, 1948, 129–182; Димче Коцо, „Нови податоци за историјата на Климентов манастир Св. Пантелејмон во Охрид”, у: *Годишен зборник на Филозофски факултет во Скопје*, 19, 1967, 257–266. Д. Коцо верује да је пронашао темеље Климентовог манастира из IX века, као и остатке његове гробнице.

²⁷ О култу св. Климента Охридског детаљније видети: Velev, Ilija, „Kliment Ohridski utemeljivač makedonske duhovne i kulturne tradicije”, у: *Matica crnogorska*, br. 68, zima 2016, Podgorica, 379–390.

мирољубив, толерантан и продуховљен хришћански народ. Није случајно што је прво народно предање о Клименту Охридском настало баш у Охриду, као и то што је највећи број народних умотворина забележен управо међу Климентовим Охриђанима (Саздов 1989: 154–155). Такође, не чуди ни чињеница да је Климент Охридски и први писац који је ушао у народно предање и легенду, као и историјска личност којој је, после Марка Краљевића, посвећен највећи број народних творевина. Охриђани и данас верују да њихов патрон, Климент Охридски, чува свој град од свих зала: „[...] св. Климент Охридски е секогаш, постојано присутен меѓу нив, дека во или околу Охрид и бдее заштитнички, јавнат на бел коњ, со сабја или штап во рацете, водејќи борба со Турците и други народни непријатели [...]” (Саздов 1989: 155).

7. Охрид од оснивања Самуиловог царства (976–1018) до пропасти Цариграда под Латинима (1204)

7.1. Град Охрид у доба цара Самуила

Раскош и снага великог Бугарског царства, гаси се са смрћу Симеоновог наследника, цара Петра I, 969 године. Тако ослабљено царство постало је лак плен за византијског цара, Јована Цимискија, који га 971. године осваја, укида јурисдикцију његове цркве, чиме враћа на балкански простор моћ византијске круне. Но, владавина византијског скиптра, није дуго потрајала. Неколико година касније (976), у југозападној Македонији избија Први словенски устанак на чије чело стају четворица синова комите Николе, Давид, Мојсије, Арон и Симеон, по којима устанак постаје познат и као *устанак комитопула*. Иако су бројна питања око избијања устанка остала притешњена мраком минулих векова, једно је извесно: Први словенски устанак или устанак комитопула, један је од најзначајнијих догађаја из ране историје словенских народа, а чувена Самуилова епоха један од величанствених периода у прошлости древног Охрида. Наиме, из захукталог устанка, у коме се врло брзо као вођа намеће Самуило, израшће славно и моћно бугарско/македонско, или како је у науци познато још познато, *Самуилово царство*. Са оснивањем Самуилог царства, које ће дугорочно и скупо коштати византијску империју, југозападни делови Македоније, заједно са Климентовим градом Охридом, поново добијају на значају. Исходиште устанка комитопула било је подручје „од Велеса и Струмице до Охрида”, а „главно место беше им Преспа и после Охрид” (Ћоровић 2011: 99–100).²⁸

Ослањајући се на бугарску царску традицију, која је према ондашњим правилима једина могла обезбедити царску круну (ВII 3 2007: 64), Самуило се око 997. године, овенчао царским венцем, а следствено томе и цркву подигао на степен патријаршије који је имала у време царева

²⁸ Према речима Срђана Пириватрића, област у којој је избио устанак комитопула може се само посредно одредити. Чињеница да се тежиште државе, као и гробно место Самуилових родитеља, налазе у југозападном делу Македоније, асоцира идеју да територију на којој се породица комите Николе осилила и подигла устанак 976. треба тражити управо у том делу (Пириватрић 1997: 78).

Симеона и Петра. Одбивши да призна званичне наследнике бугарског престола, Бориса II и Романа, истиче Ћоровић (2011: 100), Самуило формира нову државу, а власт преузима у своје руке. И поред тога што осваја Бугарску заједно са престоничким Преславом, Самуило врховну државну и црквену власт оставља у југозападном делу Македоније, у Охриду и Преспи. Ослањајући се на традицију Бугарског царства из времена Петра и Симеона, Самуило прима царску круну и институцију патријаршије, чиме је пред византијским престолом показао континуитет Симеоновог царства и његовог отпора према свемоћи Византије. Стога је његово царство међу ондашњим Византинцима и третирано као наставак бугарске државе (Исто). Но, иако се ослања на бугарску државну традицију, која је поред Византије једина имала царску круну у прошлости, Самуило ипак уноси крупне промене у дотадашњу организацију (Крсмановић 2012: 29). Промена средишта бугарске државе са североистока Балканског полуострва у југозападну Македонију, луцидно указује да је у време цара Самуила направљен прекид традиције у односу на претходно административно, војно и црквено уређење (Исто).

У старијој историографији град Охрид је сматран последњом славном царском престоницом и патријаршијском столицом цара Самуила. Познато је да се у најважнијем историјском документу о граду Охриду из доба Самуилове владавине, у хроници Јована Скилице,²⁹ само град Охрид помиње као престоница цара Самуила и његових наследника (ВП 3 2007: 128). Новија истраживања, међутим, показују да Охрид никада није био царско, а аналогно томе ни патријаршијско средиште царства: „Треба додати и да извори не знају за Охрид као Самуилову престоницу. Напротив, када је бежао са разбојишта под Беласицом, прво је отишао у Прилеп, а затим у Преспу, где је и умро” (Пириватрић 1997: 156). У науци није познато када је Охрид тачно постао стално место црквеног поглавара, извесно је да то није било за живота цара Самуила, и да се најраније могло десити у јесен 1015, када је Василије II освојио Охрид (Пириватрић 1997: 156). На основу другог од три сигилона које је Василије II издао при оснивању Охридске архиепископије, познато је да се седиште „бугарског” патријарха од 971. до 1018. године селило из Дристре у Сердику, Воден, Моглен и Преспу, да би на крају прешло у Охрид где је остало све до укидања Охридске архиепископије 1787. године (Исто).

Према Скиличиним казивањима, у време Самуилове царевине Охрид је израстао у праву средњовековну метрополу. Детаљнију слику Охрида из доба Самуиловог царства даје проф. Панов у својој студији „Охрид и Охридската област од средината на X до крајот на XII” (1985). Наиме, град се попут већине византијских полиса састојао из два територијално спојена дела, из утврђења (кастрон) које представља унутрашњи град (акропољ) и подграђа, односно, спољашњег града. Оба дела сачињавале су целовито градско насеље које је називано полис (πόλις) (Панов 1985: 727–729). Акропољ („град на брду”) је био изграђен изнад самог насеља и био опасан снажним бедемима несавладиве тврђаве, која је била позната и као *Самуилова*

²⁹ Према: Јован Скилица, „Кратка историја”, у: *Византијски извор за историју народа Југославије*, обрада Јадран Ферлуга, том II, Београд 2007, 51–173.

тврђава. Унутар акропољске тврђаве налазили су се чувени царски дворци са огромним Самуиловим благом о коме у хроници пише Јован Скилица. Осим царских ризница, охридска тврђава обухватала је још и просторије за војску. Познато је да су у време ратова и најезде непријатеља, црквени и световни прваци налазили заклон унутар Самуилове тврђаве која је била толико ојачана да је важила за неосвојиву. Испод акропоља налазило се подграђе које је исто тако било утврђено дебелим зидинама. У подграђу Охрида налазиле су се многобројне цркве и раскошне куће охридских првака чији су остаци и данас у Охриду видљиви (Панов 1985: 728). Ђ. Баласчев³⁰ у свом чланку „Град Охрид”, штампаном у часопису *Воља* 1914. године, истиче да је у доба цара Самуила, у Охриду био високо развијен црквени живопис, резбарство и златарство. То сведоче остаци живописа у многим црквама, као и дрвена врата Св. Николе код Доње Порте, сребрни филигранни старих икона и сл. Но, како истиче Балабанов (1987: 8), није нам остало много трагова из славног доба када је моћни цар Самуило украсио Охрид резиденталним грађевинама и палатама, одбрамбеним бедемима, тврђавама, сакралним објектима и црквеним комплексима.

Као што није остало много археолошких трагова, из Самуиловог доба није сачувано ни много остатака изузетно богате и развијене књижевне делатности. У славистици је познато да са пропашћу Самуилове државе (1018) и поновног успостављања византијске власти, пред крај XII века од стране грчког клера долази до „sistematskog uništavanja slavenske književnosti” (Мошин 1962: 67). Проф. Мошин (Исто) указује да из доба Климента и Наума Оридског (IX век), као и потоњег периода цара Самуила (крај IX и почетак X века) није остао ниједан словенски споменик, изузев неколико имена уклесаних на мраморним стубовима у охридском манастиру Св. Наума (Мошин 1962: 68). Међутим, на основу анализе сачуваних текстова из XII и нарочито XIII века, зна се да је, сходно статусу метрополе, Охрид у време владавине цара Самуила био истинска „мека на цивилизациските придобивки и културните дострели на балканската територијата” (Димитрова 2010: 147). Унутар тешких Самуилових бедема епигони светиклиментовског дела наставили су да негују и развијају културни, књижевни, духовни и социјални живот у Охриду који су започели први охридски просветитељи и проповедници, Свети Климент и Свети Наум Охридски (Димитрова 2010: 146). Преко институције Охридске књижевне школе следбеници су настојали да очувају рад и идеале просветителске мисије својих учитеља (Исто). Црквено-политичка и просветно-културна моћ Охрида у време цара Самуила далеко је досезала, чак до Кијевске Русије (Мошин 1962: 52). О позицији Охрида у X веку снажно сведочи чињеница да је Климентов црквено-књижевни центар поставио темеље самосталној староруској црквеној организацији, као и староруској писмености и књижевности (Мошин 1962: 52–53).

За доба Самуилове владавине везује се још један монументалан духовно-културни подухват – изградња манастира Зограф на Светој Гори. Подизање Зографа, првог словенског

³⁰ Преузето са сајта: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 21. јануара 2023, у: 02:18.

манастира у „монашкој републици” означио је укључивање словенског света у међународну заједницу, које је омогућило непосредан контакт са религиозним, али и са највишим културним, уметничким и опште духовним стремљењима онога времена (Конески 1989: 7). Овом приликом истичемо „сводната грамота” Зографског манастира у којој се наводи да су „охридските браќа Мојсеј, Арон и Јоан првовремено сакале манастирскиот храм да му го посветат св. Клименту Лихнидском” (Велев 2013: 92). Овај извор поуздано потврђује да су настављачи снажне охридске књижевно-просветитељске традиције, у најраније доба почели да граде култ св. Климента Лихнидског (Охридског). Из доба Самуиловог царства остала су и два изузетно вредна ћирилска споменика – Самуилова плоча из 992/3. и Битољски натпис. Проналазак ћирилских епиграфа из X и XI века, у средишту Климентове глагољашке традиције показује да је са Самуиловим премештањем политичког, црквеног и културног центра са истока на запад, у Охрид и Преспу, дошло и до ширења ћириличног писма у Македонији (Мошин 1962: 56). Такође, пронађени ћирилски споменици из X–XI века, према мишљењу неких слависта, наводе на претпоставку да се глагољица, која се у Македонији одржала до XII века, ипак „употребувала само како црковно писмо” (Велев 2013: 88).

7.1.2. Самуилово освајање Дукље

Премештање средишта бугарског царства у Охрид и Преспу, „у оном истом месту, где је непуних сто година раније свети Климент наместио средиште књиге словенске” (Новаковић 2002: 188), снажно је утицало и на српске земље. Са Самуиловим премештањем царског седишта и новим ширењем државних граница, јачало је интересовање за освајање Јадрана и византијског Драча који је био „природни” и „најближи” излаз царства на приморје (Новаковић 2002: 189). Током Самуиловог похода на Јадранско приморје, који се догодио у време бугарско-византијских ратова 991–1014. године, и Дукља ја пала под бугарску власт: „Сукоби с Бугарима и ширење бугарске власти из Охрида све даље по Јадранском приморју најпре су избацили на видик Зету и оно што је у њој током X века у просвети и неговању духа народнога подгајило се” (Исто). У то време Дукљом је владао краљ Јован Владимир, у историографској и књижевној литератури познат као први српски светац-владар (Живковић 2006: 89) иза кога је остала дуга и снажна црквено-књижевна традиција.³¹ Главни извор о Самуиловом освајању Дукље и мученичкој смрти дукљанског краља Јована Владимира, јесте латинско „Житије св. Јована

³¹ Најстарији помен дукљанског краља Јована Владимира налазимо у *Краткој историји* Јована Скилице: „Јер док је Трибалијом и оближњим областима Србије (Τριβαλιαις καί των ἀρχοτάτω Σερβίας μερών) владао Владимир, по кћери Самуилов зет (Βλαδίμηρος ό επί θ-υγατρί του Σαμουήλ κηδεστής), човек правичан и мирољубив и пун врлине, прилике су у Драчу биле мирне” (ВПЗ 2007: 117). Трибалијом Скилица заправо означава Дукљу, коју су византијски писци сматрали српском земљом (Благојевић, Медаковић 2000: 59). Коментаришући ово место код Скилице, Јадран Ферлуга објашњава да се у византијским изворима Трибалија користи као синоним за Србију, будући да византијски писци „избегавају да се служе варварским именима већ радије употребљавају имена оних народа за које су мислили да су у старо доба живели у истим областима и која су позајмљивали од античких и византијских писаца” (ВПЗ 2007: 159).

Владимира” које се налази у XXXVI глави *Летописа попа Дукљанина*, проистеклог из пера анонимног Зећанина, у Бару средином или крајем XII века. Иако је историчност *Летописа попа Дукљанина*, склоног легенди и народном предању у науци одавно подривена, истраживачи су углавном сагласни да наратив „Житија св. Јована Владимира” поседује далеко већу чињеничну поузданост и веродостојност у односу на све остале делове рукописа.³² О епизоди Самуиловог освајања Дукље и трагичној судбини дукљанског владара, из текста попа Дукљанина, који у суштини представља „житије владара-мученика и припада мартиролошком житијином жанру” (Богдановић 1980: 135), сазнајемо следеће: скрушени дукљански краљ Јован Владимир, не желећи страдање свога народа повлачи се пред бројном Самуиловом војском у утврђење на брду Облик близу Скадра. Док један део Самуилове војске опседа брдо на коме је дукљански краљ, други одлази у освајање добро утврђеног византијског града Улциња. Иако животописац, у складу са поетиком хагиографског жанра предају краља Јована Владимира мотивише жртвом зарад спасења народа, ипак се вероватнијом чини теза историчара да је дукљанског краља цару Самуилу предао жупан Облика „штитећи своје поседе и положај” (Живковић 2006: 85). Заточеног краља, Самуило шаље у изгнанство у царску Преспу, а он наставља да пустоши целу Далмацију, продирући чак до Задра, а онда се преко Босне и Рашке враћа у Преспу. Други део житија доноси познату романтичну причу утемељену на мотиву „заточења краљева и његовог избављења уз помоћ царева кћи” (Банашевић 1971: 89). И према запису Скилице и попа Дукљанина, цар Самуило љубав између дукљанског владара и своје кћери Косаре крунише браком, а Јовану Владимиру уз кћер враћа престо у отаџбини Дукљи и дарује читаву драчку област. Историчари су сагласни да иза „овог легендарног и романтичног приказа догађаја, додуше сасвим у складу са средњовековном традицијом, далеко је извесније да је Самуило донео одлуку о склапању брака између Владимира и Косаре на основу политичке процене” (Живковић 2006: 85). Но, према житијном наративу Јован Владимир није дуго живео у светињи свога брака. Брзо након Самуилове смрти, његов братанац Јован Владислав, у крви отима бугарски престо, а потом на превару убија и невиног Јована Владимира. Предање сведочи да је дукљански краљ мученички страдао 22. маја 1016. године на излазу из преспанске цркве са дрвеним крстом у руци на каквом је и сам невини Христ страдао.

Осим историчности текста попа Дукљанина, која је значајна за континуитет српско-охридских односа, за нас је битно и питање извора „Житија”, које нас може „увести” у књижевно-културни живот ондашње Зете, и њених веза са охридском културном зоном. У науци је добро позната теза Ст. Новаковића о првобитном словенском „Житију св. Јована

³² Још крајем XIX века, Стојан Новаковић је истакао: „Оно што поп Дукљанин прича и не показује се као легенда него као историја” (Новаковић 2002: 198). Са Новаковићем су се сложили и бројни историчари, међу њима и велики Константин Јиречек (1922), Срђан Пириватрић (1998), као и Тибор Живковић (2002).

У мањини су научници који негирају историчност житија св. Јована Владимира. Тако, на пример, Мајушковић сматра да „*Летопис попа Дукљанина* треба потпуно одбацити као историјски извор” (Мајушковић 1988: 89). О различитим ставовима научника поводом историчности *Летописа*, видети опширније: Т. Живковић, „О првим главама Летописа Попа Дукљанина”, *Историјски часопис* 44, 1998, 11–15.

Владимира” које је поп Дукљанин доцније искористио као шири извор са састављање XXXVI поглавља свог *Летописа*, којим данас ми не располажемо: „То значи – закључује Новаковић – да је писменост, ту у Зети, толико већ напредна била, да је имао ко оценити и по достојању прославити светитељска дела Владимирова” (Новаковић 2002: 203). Према Новаковићевом објашњењу, „Зета је у почетку X века због јачих својих веза са Охридом лакше могла постати расадник глаголице” (Новаковић 2002: 142), у коме су настали најстарији споменици српске писмености и културе уопште. Новаковићев став изазвао је различите реакције у науци. Тако, на пример, сасвим другачије мишљење заступа признати коментатор *Летописа попа Дукљанина*, Фердо Шишић, који одлучно одбија Новаковићеву тезу о Дукљи као књижевном центру: „Дукља (Зета) није никад била средиште словенске књижевности, већ само Рашка (од XIII века даље), а у раније време Охрид од X века даље” (Шишић 1928: 123).³³

Поред дукљанске традиције о Јовану Владимиру постоји и млађа, елбасанска традиција сачувана у грчком житију насталом с краја XVII века. Наиме, по наруџбини Јована Попа из албанског места Елбасана (Неокастра) грчко житије о дукљанском владару саставио је Грк Козма, заменик охридског архиепископа Германа од 1690. до 1694. године, а од 1694. драчки митрополит, Грк Козма. Прво издање грчког житија штампано је у Млечима 1690. Новаковић (2002: 253) износи претпоставку да је митрополит Козма пореклом из Охрида, те да је грчко житије о св. Јовану Владимиру саставио на основу народних предања које је сакупио у околини Охрида и Елбасана. Грчко житије митрополита Козме у потпуности се разликује од старије дукљанске житијне верзије. Према Козмином житију Јован Владимир је краљ Бугара и Илира, бори се против јереси и успешно ратује против византијског цара. Према елбасанској легенди дукљанског краља не убија Јован Владислав, већ шурак кога хушка похотна, љубоморна и крвожедна жена.

Легенда о св. Јовану Владимиру заузима значајно место и у српској књижевној традицији. Уметнички текст којим је започета традиција култности владара-свеца, *Житије попа Дукљанина*, представља „најстарије српско оригинално дело” (Новаковић 2002: VII). Објашњавајући књижевно-историјски значај лика краља Владимира, Тибор Живковић у *Портретима српских владара* закључује да политичка историја Владимирове вазалне власти не заслужује нарочити интерес, те да национални значај не лежи у његовим успесима као „владара-ратника или државника”, већ се „његов значај огледа се у томе што је први владар

³³ У одбрану Новаковићеве тезе, и директну конфротацију са Шишићевим ставом, стаје уважени проф. Мошин. Наиме, Мошин сам *Летопис*, као и каснији, грандиозни споменик Мирослављево јеванђеље, истиче као необориве доказе једног дугог и стабилног развоја зетско-хумског књижевног центра. (Мошин 1950: 34) Читаву ову полемику око тога да ли је у Дукљи у најраније доба постојао развијен књижевни живот, Никола Банашевић закључује на следећи начин: „Ова (Новаковићева) привлачна конструкција остаће лабава докле год не буде поткрепљена неким бољим, на чињеницама заснованим аргументима. Ми засад немамо некаквих стварних доказа о постојању неког књижевног покрета у Зети, било на словенском било на српском језику, у X и XI веку” (Банашевић 1971: 85).

који је у једној српској кнежевини уздигнут у свеца и што се од његовог времена заправо јавља један нови мотив који краси владара” (Живковић 2006: 89).

Интересовање српских писаца за легенду о дукљанском краљу наставља се и у наредним вековима. У Будиму 1829. Лаза Лазаревић објављује драму *Владимир и Косара*, потом, лик Јована Владимира у својој трагедији *Владислав* обрађује и Јован Стерија Поповић. Такође, за лик дукљанског владара био је заинтересован и велики Стеван Сремац, аутор хронике „Владимир Дукљанин” (*Из књига староставних*, 1903). Познато је да је српски писац, а једно време је и српски конзул Битољу, Бранислав Нушић, путујући обалама Охридског језера, прикупљао податке о Јовану Владимиру које је потом послао српском филологу Стојану Новаковићу. У XX веку охридски епископ, владика Николај Велимировић, приређује *Читанку о Светоме краљу Јовану Владимиру* коју 1925. године у Београду издаје. Три године касније, 1928. владика Николај у склопу *Охридског пролога* објављује и „Житије св. Јована Владимира”.

7.2. Доба византијске реокупације града Охрида (1018–1204)

Након Самуилове смрти (1014), царство врло брзо прелази у руке византијског цара Василија II (976–1025). Већ 1015. године Василије II улази у подграђе Охрида, али том приликом не успева да освоји и чувену охридску тврђаву. Најшири запис о паду Охрида под Византијом оставио је Скилица у осмој главни своје *Хронике* (ВП 3 2007: 126-144). Наиме, Скилица сведочи да је византијском цару пре коначног освајања града Охрида (1018), жена Јована Владислава (1015–1018), по бугарском патријарху Давиду послала писмо у коме обећава да ће напустити Бугарску ако цар испуни њене услове. Тада и топарх охридске тврђаве Богдан предаје кључеве због чега бива награђен патрицијским чином. Из Скиличиног казивања, јасно се закључује да се византијском цару Охрид и охридски бољари 1018. понизно и добровољно предају. Док је улазио у град, цели га је „народ предусретао појанима, плескањем и радосним усклицима” (ВП 3 2007: 126). Тада византијски цар у ризницама охридске тврђаве проналази Самуилово „силно благо и круне од бисера и златом ткану одећу и сто кентенарија кованог новца” (ВП 3 2007: 128–129). Након освајања охридске тврђаве, Василије II за архонта Охрида поставља патрикија Евстатија Дафномила, даје му бројну посаду, а потом прелази у логор где прима царску породицу. Доводе му Владислављеву жену Марију која је са собом водила три сина и шест кћери, једног ванбрачног сина Самуилог, као и две кћери и пет синова Гаврила Радомира, од којих је најстарији син од стране Јована Владислава био ослепљен. Како би обезбедили своју позицију и стекли одређене привилегије, прваци Самуиловог царства мирно су предали власт и прешли на страну византијског цара. Заједно са Владислављевом женом Маријом, у охридски логор Василију II долазе архиепископ, као и охридски великаши Несторица и Млади Добромир. Један од ретких који су пружили отпор византијском владару био је охридски војсковођа Ивац, чијем готово романескном крају, византијски историчар посвећује читаву епизоду.

Према сведочењу Михаила Деволског, Скиличиног настављача, након освајања Василије II до темеља разара охридску тврђаву (Панов 1985: 730), а Охрид, некадашњу царску метрополу Бугарске, своди на средиште не много значајне војно-административне јединице (Панов 1985: 732). Далековид и mudar, византијски цар је добро предвидео да ће поуздани инструмент за дуготрајну византијску владавину над потчињеним словенским народима бити охридска црква (ВП 3 2007: 258). Стога, Василије II не укида њену самосталност, већ је са нивоа патријаршије своди на степен архиепископије, додељујући јој, притом, посебан статус унутар Цариградске патријаршије. Издавањем три сигилона, Василије је основао Охридску архиепископију (1019–1787) са сталним седиштем у Охриду, потврдио јој територијални опсег и привилегије која је имала у време Првог бугарског царства (Исто). Значајан запис о оснивању Охридске архиепископије и њене аутокефалности, оставља Нил Доксопартид, угледна фигура и добар познавалац црквене историје из доба Јована II Комнина:

„Дакле, она остаде аутокефална, због тога што је од царске власти, односно, цара господина Василија Порфирородног (Василије II) била одвојена од власти Бугара, а није била потчињена цркви Цариграда. Зато све до сада Кипар и Бугарска добијају од цара епископе, а рукоположе се, као што је речено, од својих епископа и као аутокефални зову архиепископи. Бугарска има више од 30 епископа, над којима управља град Охрид” (ВП 3 2007: 363–365).

На овај начин, византијски цар је од Охридске архиепископије створио снажно средство за културно-идеолошки утицај и планску политику погрчивања већине поробљених словенских народа (ВП 3 2007: 258). Охридска архиепископија била је „словенско-грчка творевина” у којој су оба језика, и грчки и словенски, била равноправно употребљавана (ВП 3 2007: 259). Гркофилска утицајна сфера ширила се захваљујући грчком свештенству које је постављано на вишим позицијама архиепископије и спроводило централну политику Византијског царства. Охридски архиепископи бирани су из елитних интелектуалних кругова ондашњег Цариграда, и по свему судећи њих је постављао сам цар (Исто). Архиепископи су по свом образовању били познати у културном и духовном животу царске престонице, а њихов пажљив избор показује углед и значај који је Охридска архиепископија имала у Цариградској патријаршији. Стога, охридски архиепископи имају изузетно значајну улогу у културној историји Охрида, оставили су неизбрисив траг како у књижевности и архитектури, тако и у историјском, дипломатском и теолошком дискурсу. Колико је Цариграду значила појава охридског архиепископа, показује одабир већ првог грчког архиепископа, Лава (1037–1056), рођака византијског цара Михаила и једног од најближих људи из окружења патријарха Михаила Керуларија. За архиепископа Лава везује се изградња катедралне цркве у Охриду, Свете Софије, највреднијег архитектонског и сликарског остварења у Охриду XI века.³⁴ Такође, архиепископ Лав један је од најзначајнијих

³⁴ Када је реч о изградњи катедралне цркве Св. Софије, савремена наука ревидирала је становишта традиционалних научника. Наиме, најпре се веровало да је цар Самуил подигао цркву, док је архиепископ Лав, само завршио и осликао је. Тек недавно наука је одбацила тврдњу да је Охрид био Самуилова државна и црквена престоница, што одбацује могућност Самуиловог градитељског подухвата (Тодић 2012: 120).

учесника у Великој расправи између источне и западне цркве која се одиграла 1054. године. Његова писма послата гранијанском епископу Јовану (1052–1054) отворила су велику полемику која је довела до познатог верског расцепа између две цркве. Сматра се да је архиепископ Лав разрадио базичне аргументе православних, због чега се и сасвим очекивано нашао на другом месту у анатеми римских папа (Тодић 2012: 123). У културној историји Охрида, посебно место заузима фрескозапис Св. Софије настао под директивом њеног ктитора, архиепископа Лава. Овај фрескозапис не представља само изванредно уметничко дело, него и уметничко достигнуће које стоји на прагу нове епохе византијске уметности након 1054. године (Тодић 2012: 134).

Византијска политика хеленизације словенског народа снажно је започела још у време Василија II: „Само што паднал градот Охрид под византиска власт, грчките црковни органи се зафатиле со уништувањето на словенските писмени документи, житијата и сл. Притоа настрадале голем број ракописи” (Панов 1985: 737). Након смрти последњег охридског архиепископа словенског порекла, Јована Дебарског (1037), „погрчивање” народа се још више засилило, да би свој врхунац досегло крајем XI и почетком XII века, када чувени охридски архиепископ Теофилакт Охридски³⁵ на грчком језику пише хагиографске текстове о словенским свецима, о Клименту Охридском и петнаесторици струмичких мученика (Исто). Но, и поред византијске стратегије, словенски народ наставио је да пружа отпор денационализацији, те проф. Панов (1965: 233) закључује да хеленизација у XI и XII веку у Македонији ипак није била онаква каквом је литература обично представља: „Дури и во самото седиште на Архиепископијата – градот Охрид грцизмот не продрел меѓу народот” (Панов 1985: 737). У селима и манастирима близу Охрида, наставила је свој тихи али сигурни живот и словенска књижевност. Данас о томе јасно сведочи тзв. Болоњски псалтир који је настао у XII веку, у охридском селу Рамне.

Најзначајнији извор о животу града Охрида с краја XI и почетком XII века представља збирка писама које је Теофилакт Охридски, као охридски архиепископ слао уваженим пријатељима из високих византијских световних и црквених кругова онога доба (ВПЗ 2007: 260).³⁶ Из епистоларне заоставштине познато је да на ученог престоничког интелектуалца

³⁵ У својој докторској дисертацији *Теофилакт Охридски извор за средновековната историја на македонскиот народ* (1965), проф. Бранко Панов констатује да у историографској науци постоје „најразличитија” тумачења појаве Теофилакта Охридског. Но, закључује Панов, највећи број научника (Успенски, Златарски, Голубински, Чулов и др.) ипак сматра да је Теофилакт имао великог удела у „хеленизацији Охридске цркве”; „асимиловању македонског народа” и његовом „потчињавању Византији”. Златарски је изнео тезу, коју су између осталог подржали и Поленаковић и Острогорски, да је Теофилакт Охридски имао активну улогу у увођењу грчког језика у Охридску цркву. У науци, истиче Панов, постоје и другачија мишљења. Дујчев је сматрао да византијска империја у време Теофилакта Охридског словенски народ није изложила „систему денационализације”. Неки научници, попут Снегарова, сматрали су чак, да је Охридска архиепископија вођена Теофилактом Охридским, штитила паство од неправди профаних владара, и не само што није деловала антinationално и хеленистички, већ је јачала самосвест о националном идентитету, јер је тиме чувала и своју аутокефалност пред Цариградском патријаршијом (Панов 1965: 213–219).

³⁶ Према: Теофилакт Охридски, у: *Византијски извори за историју народа Југославије*, обрадио Радослав Катичић, том 3, Београд: Византолошки институт, 2007, 257–361.

долазак у Охрид, удаљену провинцију царства, није оставио позитиван утисак. У писму које је послао Хадријану Комнину, брату цара Алексија Комнина (1091–1092), Теофилакт о свом сусрету са Охридом записује на следећи начин: „Нисам још право ступио у Охрид, а већ сам се несретник зажелио града у којем ви пребивате, јер већ из даљине је допирао до мене неки смртни воњ каквим јамачно заудару Харонов свијет” (ВП 3 2007: 264–265). За префињеног Теофилакта Охриђани су били злоћудни и нечисти варвари „који смрде по задаху својих кожуха”, „вратови без глава” који не знају поштовати ни Бога, ни човека: „и са таквим чудовиштима – писао је архиепископ, осуђен сам да живим, и најстрашније је то, што нема никакве наде да под упливом каквих бољих сила ти вратови добију главе [...]” (Исто).

И доиста, године које је Теофилакт провео у Охриду као архиепископ биле су веома тешке (ВПЗ 2007: 259). У XI веку Охрид су дотакла и накратко усталасала два словенска устанка која су се позивала на традицију Самуиловог царства: први, 1040. године под вођством Петра Делјанина, и други, који 1072. који подижу Ђорђе Војтех и зетски краљевић Константин Бодин. На прелазу XI у XII век (1083–1085) Охрид је доста страдао од најезди сицилијанских Нормана које је предводио Боуден, син норманског вође Роберта Гвискаре.³⁷ У међувремену 1096/7. Охридом је пустошећи прошла и војска из Првог крсташког рата. Није много прошло од крсташа, а Охрид се суочио са снажним богумилским покретом који се придружио антифеудалној борби угњетених парика. Када је реч о покрету богумила, који је нарочито био снажан у центру Охридске архиепископије, у самом Охриду, врло је значајна појава Козме Презвитера и његове *Беседе против богумила*. Козма Презвитер је познату *Беседу* писао у Охридском духовном и књижевном центру 40-их година XI века, као одани припадник политичко-религиозних интереса Византијског царства и његовог устоличења у ондашњој Македонији (Велев 2013: 143–144).

С краја XI и почетком XII века прилике у Охриду нагло се мењају на боље. У тексту „Охрид и охридската област од средината на X до крајот на XII век”, Бранко Панов даје слику општег процвата града (Панов 1985: 764–774):

„Охрид тогаш се развил во голем град (πόλις). Внатре во неговите сидини биле изградени голем број улици, испреплетени со повеќе квартави (мали). Во Охрид тогаш биле изградени голем број многукатни згради (πολυόροφα) и добро проветрувани куќи (ρίπίστούς οίκοις) како и голем број ниски и дрвени куќички. Покрај тоа, градот Охрид имал и овој акропол-тврдина (κάστρον). Овој кастрон доминирал над градската населба (Панов 1983: 76–765).

³⁷ Значајне податке о тешком периоду владавине византијског цара Алексија I Комнина у Охриду и Македонији оставила је његова кћи Ана Комнина у познатом делу *Алексијада*, које је завршено до 1148. године. Ана Комнина на неколико места оставља записе о сукобима византијског цара са Норманима у околини Охрида (од августа 1081. до априла 1083.), као и о краткотрајним боравцима цара у самом граду, 1081. и 1082. Према: Ана Комнина, у: *Византијски извори за историју народа Југославије*, обрадио Бариша Крекић, том 3, Београд: Византолошки институт, 2007, 367–409.

О величини Охрида сведочи и арапски географ Шариф Ал који је 1165. године обишао град, о коме у чувеној *Географији*, једној од највећих средњовековних књига овог типа, записује: „Тој е великолепен град со многубројни резиденции, метрополи и развиена трговија” (према: Ангеличин 2016: 6). Колико се брзо у овом периоду Охрид развијао, истиче проф. Панов, види се у промени расположења самог Теофилакта Охридског. Када је дошао у Охрид почетком 80-их година XI века силно је желео да напусти варварску средину и врати се у Цариград, јер су му, како смо видели, Охриђани заударали на кожу и нису поштовали ни Бога ни човека. Међутим, касније, указује Панов даље, под утицајем Венеције и других италијанских градова, Охрид почиње убрзано да се развија у сваком погледу. Таква промена почела је посебно да се осећа од 1082, када су Венецијанцима била широм отворена врата македонских градских пазара. За време крсташког похода кроз Македонију, 1096. и 1097. за охридски градски пазар заинтересовали су се и други италијански градови. Све ово узроковало је „интензивен културен развој” који се одразио и на књижевност, архитектуру и фрескосликарство. Као последица свега овога, средином XII века, Охрид је процвао у „прекрасен (град), со многубројни згради и широка трговија (Панов 1985: 770).

Све је то почело да мења животне навике Охриђана. Проф. Панов (Панов 1985: 770-771) доста детаљно описује промену и просперитет Охриђана током XI века. Градска аристократија је почела да носи пристојнију и чисту одећу, а тако свечано обучени охридски прваци придруживали су се Теофилакту Охридском када су одлазили на богослужење у цркву Св. Софије. Поред тога, богатији Охриђани, као и архиепископ и његови помоћници, почели су да једу хигијенски спремљену храну, при чему је као охридски специјалитет постала риба испечена у хлебу. За оваквим раскошним животом у Охриду Теофилакт Охридски је тужио када се налазио у другим византијским градовима. Овај период економског процвата у Охриду, био је условљен његовом богатом околином, пре свега Охридским језером надалеко познатим по јегуљи и пастрмкама.

Општи економски развој града утицао је и на процват културног и књижевног живота. Охрид је располагао и богатом црквеном библиотеком која је осим црквених, имала велики број медицинских и других књига снабдевених из Цариграда (Панов 1985: 769). Као и у време Самуилове државе, и током византијске реокупације Балкана, Охридска књижевна школа преузима улогу главног организатора духовног, књижевног и уметничког живота у тадашњој Македонији. Најзначајнији књижевни радници крајем XI и почетком XII века на књижевно-културном тлу Македоније, извиру из светиклиментовског литерарног врела. У књижевној историји из овога периода познати су следећи аутори (према: Димитрова, Коруновски, Грандаковска 2013: 39): Јован Презвитер који је произишао из круга Охридске књижевне школе и превео *Житије св. Антонија Великог* и *Житије св. Панкратија Тавроменског*; Григорије Филозоф, учени књижевник XI века директни следбеник Светиклиментове школе, који је писао ораторске текстове, а остао познат по циклусу од седам *Поучних слова*, посвећених сваком дану

у седмици (*За Христово васкрсење, За анђеле, За св. Јована Крститеља, За св. Богородицу, За свете Апостоле, За свети крст, За спомен мртвитих*); Георги Граматик, познати скриптор и директни настављач светиклиментовске традиције, који је познат по препису *Посног триода*; Поп Добромир чије се име везује за познати рукопис из XII века тзв. *Четворојеванђеље* или *Добромирово јеванђеље*; епископ Иларион Мегленски који је живео крајем XI и почетком XII века, и остао у славистици познат по књижевно-полемичким саставима упереним против богомила.

Када је реч о рукописној грађи XI и XII века, у свим јужнословенским књижевностима наилазимо на велики јаз настао услед поменутог грчког уништавања словенске писмености и књижевности. Истраживања проф. Мошина показују да је у Охриду, најстаријем центру јужнословенске писмености, остало свега 89 грчких рукописа (неки су изузетно велике старине, потичу чак из IX века), док је словенских списа сачувано тек пет примерака (Мошин 1962: 68). Притом, најстарији сачувани старословенски глагољски рукописи (X–XI века) потичу управо из окриља Охридске књижевне школе, само два фрагмента рукописа – *Кијевски листићи* и *Прашки листићи* се повезују са књижевним делом чешко-моравске територије (Поп-Атанасов 2020: 46). Набројаћемо најзначајније: *Асеманово јеванђеље, Зографско четворојеванђеље, Маријинско четворојеванђеље, Синајски псалтир, Синајски требник, Македонски глагољски листићи* и др. Већ од XII. и XIII века у Охридском књижевном центру почиње да су употребљава и млађе, ћирилично писмо, а међу значајнијим сачуваним ћирилским споменицима потеклим ове школе издвајају се (према: Велев 2013: 89): *Битиљски триод, Добромирово четворојеванђеље, Слепченски апостол, Охридски апостол, Зографски апостол, Григоровичев паримејник, Шафариков триод, Болоњски псалтир* и др.

Такође, и најстарији сачувани текстови македонске редакције припадају Охридској књижевној традицији. Стога се у македонским лингвистичким студијама истиче пресудан утицај Охридске књижевне традиције на конституисање *македонске редакције црквенословенског језика*. Као најстарији рукопис који потврђује постојање македонске редакције у науци се узима Добромирово јеванђеље из XII века настало у јужним деловима ондашње Македоније; с друге, пак стране, рукописи из XIV века у којима употреба назала уместо јусова означава почетак доминације српске редакције старословенског језика, узимају се као горња граница употребе македонске редакције (Црвенковска 2016: 113).

Познато је да у XII веку долази до језичког раслојавања црквенословенског језика, а тиме и до појаве међуредакцијских контаката који су извршили плодносани културолошки трансфер између различитих језичко-националних простора. Нема сумње, указује Црвенковска, да је Охридска школа имала изузетно важну улогу у генези културно-књижевног живота Македоније, али и осталих етничко-културних ареала. У тим богатим трансакцијама снажан ауторитет Климента Охридског допринео је да се неке особине македонске редакције јаве у рукописима осталих националних редакција. Средиштем тих међуредакцијских контаката, истиче ауторка,

сматрају се светогорски манастири и Синај. Када је реч о каналима међусобног прожимања различитих редакција, најзначајнији су светогорски манастири и Синај, као и охридски књижевни центар одакле су се рукописи путевима бројних скрипторијума преносили у Русију, Србију, Босну, Хрватску, као и у другим центрима (Црвенковска 2016: 129–130).

Иако се не може оспорити утицај Преславске књижевне школе, ипак, „главни ток словенске књижевности, којим је она ушла у српске земље, „[...] потекао је из Охрида и разгранат мрежом климентовске словенско-грчке црквене организације” (Богдановић 1980: 122). У *Историји старе српске књижевности*, проф. Богдановић (1980: 123–124) о охридском пореклу српске писмености и књижевности износи теорију која се укратко може свести на следеће: из охридског књижевног врела, старословенска књига је „природним путевима” најпре стизала до Скопља, одакле се, посредством скрипторијумских радионица ширила даље на српски језички ареал. Да би на новом језичком тлу могли да остваре просветитељско-хришћанску мисију, старословенски рукописи су морали бити прилагођени језику нове етничке области на коју су доспевали. Област северно од Скопља, а ван граница ондашњих српских територија, са густом мрежом манастирских скрипторијума, постала је место „контактне зоне”, односно место „трансмисије”, где се преузимала и посрбљавала старословенска књига допутовала из охридског књижевног ареала. Климентова глагољашка књижевност, према Стојану Новаковићу, на српско тло стигла је у првим деценијама X века, а може бити и већ крајем IX века (Новаковић 2002: 139).³⁸ Стигавши на српско културно-језичко тло, старословенска књига се, наводи даље Новаковић (2002: 130–131), у неколико праваца ширила даље: један правац водио је преко Скадра у Дукљу (Зету), а други сежу од Призрена рачвао у два тока, северно ка Поморављу, Нишу и Лесковцу и северозападно према Приштини и Рашкој. Док је Зета у првој половини X века због веза са Охридом постала први српски глагољашки расадник, Рашка је, према Новаковићу, другом половином истог века због јачих веза са источном Бугарском, постала прави расадник млађе ћириличне традиције. Оба књижевно-културна терена дала су два најзначајнија српска ћирилска споменика који потичу с краја XII века. Зета је изнедрила Мирослављево јеванђеље, монументални и једини сачувани примерак зетско-хумске школе, а Рашка нешто млађе, Вуканово јеванђеље.

³⁸ Према речима Виктора Савића (2016: 310–311), због недостатка извора, токове и динамику преношења охридске глагољашке традиције, у српској књижевној историографији тешко је пратити у X веку. Међутим, на основу сачуваних текстова из доцнијих времена, може се закључити да се пријем рукописа из охридског просветног басена одржао током читавог X века. Претпоставља се да је Часловљевом обновом Србије (928–950) дошло и до обнове духовно-просветне активности, будући да је као талац у Бугарској, српски владар морао познавати дело словенских учитеља. С већом поузданошћу може се говорити о добу Самуиловог царства, који је 998. освојио Дукљу, вероватно Рашку и Босну, и тиме узроковао сигурнији и јачи политички и црвено-просветни контакт српских предела са охридско-преспанским крајевима. У XI веку, са визанијским освајањем Самуиловог царства, доста поузданије се може пратити развој српске писмености: и то, „најинтензивније за првих педесет година, 1019/1020 — 1067/1068, а с посебним квалитетом 1122–1204/1207, јер се тада ортографски уобличије српска редакција” (Савић 2016: 11).

Са појавом старе српске књижевности уско је везано и питање језика на коме је она могла настати. Раније научно мишљење (В. Јагић, С. Новаковић, А. Белић и многи други) да подручје српске редакције црквенословенског језика треба тражити у западним крајевима, у Зети и Хуму, где су пронађени најстарији српски споменици, новија истраживања су кориговала, смештајући област њеног формирања „дуж данашње српско-македонске границе, с обе њене стране, северно од линије Тетово-Скопље-Кратово” (Деретић 2007: 58). Најстарији српски споменици, глагољски рукопис Маријинског јеванђеља с почетка XI века, као и млађи ћирилски рукописи, Мирослављево и Вуканово јеванђеље из XII века, представљају преписе старијих књига који су из македонско-охридске области ушле у јужносрпске крајеве одакле су се даље шириле у Хум и Зету (Богдановић 1980: 124). До Дукље и Хума долазио је само ехо књижевних дешавања која су пристизала у југоистичном деловима српског лингво-етничког ареала, на граничном појасу ка Македонији. У дукљанском, зетском и босанском простору полако су ишчезавале језичке одлике простора са којег су пристизале књиге; сачувани су само трагови српско-македонских веза (Богдановић 1980: 149).

Када је реч о најстаријем књижевном фонду јужнословенских народа, насталом у периоду од X до XII века, посебно место заузимају први покушаји оригиналног стваралаштва. Иако се највећи део почетне литературе сводио на превођење и преписивање византијских библијских и литургијских текстова, ипак су, крајем X и почетком XI века, почели да се јављају први трагови оригиналне књижевне делатности (Богдановић 1980: 137–138). Како указује проф. Богдановић, на подручју између Косова и Риле, у манастирским скрипторијумима дуж српско-бугарске и српско-македонске границе, створени су култови локалних испосника који су се потом ширили на територије Србије, Бугарске и Македоније. Створена је аутохтона житијна испосничко-манастирска и хагиографска књижевност, која заузима значајно место у историји средњовековне књижевности ових народа. У писарницама на простору између Косова и Риле створен је прави расадник старословенске књижевности, захваљујући коме је на српско културно тло стигло мноштво рукописне грађе, међу којом су се, између осталог, наша *Житија Св. Климента Охридског* и *Св. Наума Охридског*, као и драгоцено дело великог Климента Охридског, чији утицај на српску књижевност још увек чека на детаљније истраживање.

8. Раст и раскош Охрида током XIII века

Политичко-верска дешавања на светскоисторијском плану с почетка XIII века – пустошења током Четвртог крсташког похода (1202–1204), пад Цариграда (1204) и стварање Латинског царства (1204) – одразили су се и на живот самог града. Прва половина XIII века била је прилично турбулентна за Охрид. Након пада Цариграда, Охрид улази у оквире Солунског латинског царства (1204–1205), убрзо потом, са освајањима способног бугарског цара Калојана (1197–1207) град прелази под окриље бугарског царства (1205–1207), да би, 1208. поново

пао у руке Латинима. Упоредо са бугарским и латинским освајачким аспирацијама према Македонији и Охриду, јављају се амбиције и све снажнијег српског царства, које у време Стефана Првовенчаног (1166—1227), захваљујући епизоди са бугарским великашом Стрезом, постају све извесније (Панов 1985: 785–787).

Историчари верују да први српски краљ већ 1207/1208. године³⁹ на свом двору пружа азил севастократору Стрезу, прогнаном рођаку новог бугарског цара Калимана (1241–1246), Калојановог наследника. Првовенчани му помаже да се ојача у македонском граду Просеку, а потом и да заузме велики део Бугарског царства. Вештом и успешном војсковођи Стрезу, полази за руком да освоји многе територије, међу којима се нашао и град Охрид. О помоћи српског владара Стефана Првовенчаног и Стрезовом освајању многих градова, међу њима и самог Охрида, пишу и српски средњовековни биографи Св. Саве, Доментијан 1243. и Теодосије Хиландарац (између 1290. и 1292. године). Код Теодосија Хиландарца проналазимо:

„А пре тога, пошто су се Готи осилили и пошто су многе грчке градове, као што рекосмо, нашли пуне и беспомоћне и заузевши држали их, смештени и по градовима у долини Солуна, и Охрид држећи, благодостави Стефан придоби неку загорску властелу, што тада држеше оне градове, за овог Стреза као сродника царева и свога брата те са градовима њему пређоше” (Теодосије 1988: 178).

У периоду од 1207. до 1215. године Охрид је био у саставу независног Стрезовог феудалног кнежевства, при чему је Охридској архиепископији припала слична улога какву је имала и у време Самуиловог царства (Снегаров 1924: 97–98). Како би сачувао самосталност у својој кнежевини, Стрез је савезничку страну тражио и у Србији, али и у њеним противницима (Бугарској, Епиру и Латинима) (Панов 1985: 787). Уласком у рат против Рашке, Стрез је под неразјашњеним околностима 1214. или 1215. године нестао са историјске сцене

Након пропасти Стрезовог кнежевства, град Охрид освајачким походом Теодора I Анђела (владар Епира 1215–1230. и Солуна 1224–1230), већ у пролеће 1216. (Ферјанчић 1989:114) улази у оквире Епирске деспотовине (1215–1230), постајући главни црквени, али и велики војно-административни центар нове грчке државе, која се простирала од Драча до Албаније и Епира, са столицом у Арти (Снегаров 1924: 101). Да би се разумела престижна позиција Охрида током друге половине XIII века, неопходно је указати на шире верско-политичке прилике на Балкану које су пресудно утицале на историју самог града. Наиме, након Четвртог крсташког рата и пада Цариграда 1204, неповратно је изгубљено политичко и црквено јединство некадашњег императума. Међу бројним новоформираним државама насталим на згаришту минулог царства, временом су се издвојиле две најмоћније формације, Никејско царство у Малој Азији и Епирска деспотовина на Балкану. „Међутим, између ове две грчке

³⁹ „У историографији се сматра да је Стрез већ 1207/1208. г. био на Стефановом двору, а до таквог тумачења, будући да то не помињу савремени извори, једино се могло доћи тако што су се следиле Теодосијеве речи: „тај вишеречени Стрез после смрти цара Калојана беше гоњен од цара Борила, који беше преузео царство, да као рођак царев буде убијен [...]” (Коматина 2014: 231).

државе постојало је ривалство око тога под чијим ће се вођством Византија поново ујединити. Слична је ситуација била и са црквом. Православна црква је сада имала два седишта и то у Никеји, где је боравио цариградски патријарх Манојло Сарантен, али и у Епиру” где је столовао охридски архиепископ Хоматијан.⁴⁰ Ривалство између Цариградског патријараха и Охридске архиепископије, донеће једну од најраскошнијих епоха у прошлости Охрида, *epochu Палеолога*.

Наиме, падом града Охрида под власт деспота Теодора Комнина знатно се побољшала позиција Охридске архиепископије којом је столовао Димитрије Хоматијан (Снегаров 1924: 101). Захваљујући великој близини охридског архиепископа, Димитрија Хоматијана и епирског деспота Теодора Комнина, Охридска архиепископија се први пут после цара Самуила нашла у тако моћној и утицајној позицији. Према речима великог црквеног историчара охридског порекла, Ивана Снегарова, Охридска архиепископија је остала највиша црквена институција у Епирској царевини која се простирала од Адријатичког и Јонског мора до Црног мора са областима Епира, Тесалије, Албаније, Македоније и Тракије. Сам Теодор Комнин је толико ценио Охридску архиепископију да јој је доделио и статус својеврсног суда. Наиме, охридском архиепископу се за решавање црквеноправних питања обраћао сав православни живаљ од Крфа и Драча до Родопа и од Пелопонеза до Кроја, града у Северној Албанији (Снегаров 1924: 127–128). Моћ и углед Охридске архиепископије за време династије Комнина, јасно показује чињеница да је 1224. године охридски архиепископ Димитрије Хоматијан у катедралној цркви у Охриду крунисао епирског владара Теодора Комнина за краља.

Међусобну борбу између Епира и Никејаца, 30-их година XIII века, искористио је бугарски цар Иван II Асен (1218–1241), који је тријумфалном победом у бици код Клокотнице 1230. успео да зароби и епирског императора, Теодора Комнина, настављајући потом успешним ратним походима да осваја бројне балканске територије, Македонију, данашњу Албанију, Тесалију, а међу њима и Епир са Охридом (Панов 1985: 790–791). Током бугарске владавине Охридом, Охридска архиепископија губи свој првостепени значај на Балкану, и губи своје привилегије у корист Трнавске архиепископије (Снегаров 1924: 142). У охридском крају, који се краткотрајно налазио унутар Другог бугарског царства (1230–1241), дугу традицију гркофилске културне политике заменила је словенска писменост што, између осталог, потврђује и Болоњски псалтир (Панов 1985: 791).

У периоду од 1246. до 1259. године над Охридом се брзо и наизменично смењују никејско и епирско царство, све док 1259. никејски император Михаил Палеолог (1224/5–1282) није освојио град и прикључио га обновљеном Византијском царству (1262–1453). Крај XIII века, доба владавине византијске династије Палеолога, обележиле су сложене црквено-политичке приличке, из којих је Охридска архиепископија изашла као једна од најутцајнијих институција на Балкану. Како би ослабио Србију и Бугарску које су ушле у антивизантијску коалицију са

⁴⁰ Жељко Фајфарић, *Света лоза Стефана Немање*, Шид 1998. Преузето са: rastko.rs/loza_nemanjica/index.html. Преузето: 22. маја 2022 у 14:14.

владаром Сицилије и Јужне Италије, Карлом Анжујским (1226–1285), никејски император Михајло Палеолог настојао је да укине самосталност њихових цркава. У исто време, византијски престо почиње да фаворизује Охридску архиепископију која постаје значајно средиште за јачање њени моћи и власти у Македонији (Панов 1985: 792–793). Византијски императори настојали су да Охридску цркву држе близу византијског империјата, јачали су њену црквену независност и бринули да се подигне религиозни значај, због чега су бирали за архиепископе образована лица која су била виспрена у бројним полемикама. Стога је династија Палеолога бројним даровима и привилегијама чувала наклоност и подршку Охридске архиепископије, која је служила као средство за спровођење централне политике царства.

8.1. Културни, научни и уметнички живот Охрида у доба Палеолога

И поред великог историјског хаоса који је захватио XIII век, град Охрид је сходно свом рангу архиепископске столице, „останал еден од главните црковни и културни центри на балканско подручје” (Димитрова 2010: 162). Током столовања познатог охридског архиепископа Димитрија Хоматијана (1216–1234), а нарочито у другој половини XIII века, Охрид је представљао „вистинска мека на литерарната продукција и на ликовното творештво, соодветни на неговото големо црковно-административно значење” (Исто). Како истичу културни историчари, фундаментални стуб културног и духовног процвата града, била је његова Архиепископија. Захваљујући привилегованом статусу који је добила у обновљеном Византијском царству Палеолога, Охридска архиепископија је постала главни иницијатор културно-уметничког процвата у Охриду крајем XIII и почетком XIV века. Наиме, извор грандиозног културног живота у Византији био је њен император Андроник II Палеолог, чији је двор називан и *гимназијом знања*. Како охридски архиепископ бива постављен из најближег царског окружења, већ на почетку XIV века почињу да се стварају изузетно повољни услови за културни и духовни препород Охрида. Будући пријатељ и једног од највећих ондашњих научника, Теодора Метохита, архиепископ Григориј је имао прилике да се упозна и са највећим културним, уметничким и научним дOMETИМА онога доба (Димитрова и др. 2013: 113).

Осетан полет охридске културе овог доба одвијао се под снажним утицајем раскошне византијске уметности. Упоредо са последњим издисајима царства које је политички и војно нестајало, духовни и културни живот је цвао најлепшим сјајем Уморно и изнемогло царство личило је на прекрасног лабуда који је испуштао најлепше и последње звуке на самом концу живота.

Пролеће византијске културе које је обухватило све крајеве обновљеног царства, најприсутније је било у Охриду, као једном од најважнијих центара у којима се развијао прогресивни дух новог времена (Исто). Златно доба Палеолога оставило је у охридској архитектури и сликарству импозантна уметничка дела. Најзначајнију градитељску и сликарску

творевину XIII века у Охриду, цркву Богородице Перивлепте, 1294/1295. на простору Горње градске порте подигао је зет византијског императора, Прогон Згур, и осликао у стилу епохе Палеолога. За осликавање овако значајног архитектонског здања, ктитор је из Солуна довео чувене византијске сликаре Михаила Астрапу и Евтихија, који уз каснију појаву Јована Теоријаноса, представљају најзначајније уметнике охридског сликарства XIII и XIV века. „Већ у Богородици Перивлепти показала се битне особине Михаила и Евстихија – да будно прате појаве у престоничкој уметности, цариградској и солунској и да не заостају за њеним напредним токовима” (Тодић 1998: 228). Импозантан фрескозапис охридске Перивлепте, не улази само у највише домете охридског сликарства, већ представља и најраније датирано уметничко дело палеолошког стила, чиме његова вредност додатно добија на значају (Балабанов 1987: 10). Сликарство Богородице Перивлепте у историји уметности значајно је и по томе што стоји „на прелазу” између две стилске епохе, између монументалног сликарства XIII века и нових сликарских тенденција, тзв. наративног стила, XIV века.⁴¹ Сликајући Богородицу Перивлепту у прелазном стилу, Михаил и Евтихиј остали су упамћени као „промотери” палеологовског ликовног израза, али и као „пионири” новог стилског правца карактеристичног за XIV век (Димитрова 2010: 176). Поред изврсне сликарске, охридска св. Богородица Перивлепта поседује и грандиозну иконографску уметничку колекцију. У храму манастира налази се једна од највреднијих и највећих колекција икона у византијској уметности (Балабанов 1987: 10), која поседује примерке највреднијих дела (Балабанов 1987: 10–11).

О иконографском благу града Охрида сведочи још једна *Галерија икона*, која се налази одмах поред цркве Богородице Перивлепте и која се сврстава у ред „најрепрезентативните збирки на иконописни творби од средновековниоти подоцнежниот период на целата балканска територија” (Димитрова 2010: 181). Охридска галерија обухвата хронолошки поређана иконописна дела која су настајала скоро читав један миленијум (од XI до XIX века), и то, како у највећим византијским културним центрима, тако и у престижним локалним атељеима (Исто). Захваљујући вредним примерцима иконописних творевина охридска колекција се не убраја само међу највећим скуповима охридског средновековног културног наслеђа, него и међу највреднијим уметничким делима православног хришћанства (Исто).

Упоредо са градитељском, сликарском и иконографском уметношћу, у Охриду током XIII века цветала је и књижевна делатност. У другој половини XIII века, али и током XIV века, град Охрид постаје један од главних византијских књижевно-културних центара (Велев 2013: 299). Књижевни XIII век карактерише снажна преводилачка активност, која је проистекла из потребе да се надокнади литерарно благо уништено током византијске реокупације Балкана. Стога, не треба да чуди чињеница да велики број књижевних радника XIII века припада охридском

⁴¹ Војислав Ђурић, *Сликарство у средњем веку*. Преузето: https://www.rastko.rs/isk/isk_07.html1#_Toc412459311. Преузето: 25. јануара 2023, 16:17.

културном кругу. Напоменућемо неке од најзначајнијих делатника (према: Димитрова и др. 2013: 89–90): Димитрије Хоматијан (1165–1235), хартофилакс Охридске архиепископије, а потом и охридски архиепископ (1216–1235), један је од значајних књижевно-културних радника у македонској и византијској књижевној историографији. Књижевни опус Д. Хоматијана чине *кратко житије* и три *канона* посвећена заштитнику града Охрида, Клименту Охридском, док остала дела припадају правно-канонском, догматском, литургијском и полемичком дискурсу. Из Хоматијанове епистоларне заоставштине, истиче се писмо упућено 1220. Св. Сави након осамостаљења српске цркве; Константин Кавасила (крај XII или почетак XIII века – 60-их година XIII века), Јоан Педијасим (XIII прв. пол. XIV век), ђакон и хартофилакс при Охридској архиепископији, аутор коментара дела класичних аутора, *За 12-те Хераклови подвизи*, *За 9-те музи*, трактата *За животната способност на ембрионот*, *За геометријата*, *За степеност на сродства*, *За жената*; Јосиф, Тихота и Белослав, књижевници проистекли из круга Охридског књижевног центра, између 1230. и 1240. у селу Рамне код Охрида, заједно са још једним анонимним књижевником преписали су познати *Болоњски псалтир*; Поп Петар који је у науци пре свега остао познат као преписивач *Орбелског триода*.

8.2. Охрид и Немањићи

Односом српске средине са Охридском архиепископијом бавила се детаљније у свом тексту „Српска држава и Охридска архиепископија у XII веку”, Јованка Калић (2007: 197–208). Како ауторка указује, до ближег односа српске државе и Охридске архиепископије долази у XII веку, са Немањиним премештањем српског државног и црквеног средишта из приморске Дукље у удаљену Рашку. Постављањем новог политичког и духовног центра на исток, српски владари и епископи ступају на простор Охридске архиепископије, а Рашка епископија до оснивања самосталне Српске архиепископије (1219) постаје црквена столица српске државе. Стога, и не чуди податак да српска историографија до Стефана Немање не бележи ниједан запис о односима између српских владара и византијске Охридске архиепископије. Знамо да је Стефан Немања одржавао добре односе и са византијском династијом Комнина и са охридским архиепископима под чијом се јурисдикцијом налазала Рашка епископија. Чињеница да је Немања и пре ступања на престо градио манастире у долини Топлице, која се налазила у оквирима дијецезе Охридске архиепископије, потврђује добру сарадњу српског владара са охридским архиепископом Јованом Адријаном Комнином (1140–1164), без чије дозволе није могла почети изградња ових светиња. Такође, Немањин сусрет са византијским царом Манојлом Комнином (1143–1180) у Нишу 1163. који му том приликом дарује на управу нове територије, сведочи и о добрим политичким односима ових владара. Пријатељски црквени односи погоршавају се почетком XIII века, у време столовања првог српског краља, Стефана Првовенчаног (1196–1227) и првог српског архиепископа Светога Саве (1217–1236). Исправно схватајући односе Истока и Запада (Никејског и Епирског царства), као и ширу црквену политику свога доба,

Свети Сава на време увиђа улогу Цариградске патријаршије, којој се и приклања у распри са Охридском архиепископијом:

”Извесно је да је свети Сава тачно оценио да је у средњовековним условима црквена независност саставни део државности, па је кренуо у далеку Nikeју да од тамошњег цара Теодора I Ласкариса и патријарха Манојла Сарантина затражи независност за Српску цркву која је до тада била под јурисдикцијом Охридске архиепископије” (Ферјанчић 1989: 120).⁴²

Проглашење аутокефалности Српске цркве за Охридску архиепископију под чијом се духовном ингеренцијом налазила и Рашка епископија, био је велики губитак. Стога је жуптра реакција увређеног охридског архиепископа Димитрија Хоматијана и била сасвим разумљива и очекивана. Осамостаљењем Српске цркве охридски архиепископ је остао без неколико епископија чији су верници на основу јаких црквених намета доносили богате приходе. Хоматијаново растуће незадовољство и гнев кулминирали су одлуком Св. Саве да клер постављен од стране охридског архиепископа замени својим људима (Благојевић 1989: 71). Но, чини се да српски архиепископ није много марио за гнев пастира Охридске цркве, будући да се Српска архиепископија више није налазила под духовним окриљем Цариградске патријаршије, и те ничим није била условљена одлукама Охридске архиепископије.

За проучавање српске политичке и црквене историје прве половине XIII века, од великог је значаја кореспонденција која се одвијала између охридског архиепископа Димитрија Хоматијана и чланова немањихке лозе овога доба, Стефана Првовенчаног, Светога Саве, и сина Ст. Првовенчаног, Стефана Радослава.⁴³ У тој драгоцености колекцији ипак најзначајније место

⁴² Иако у старијој и новијој историографији постоје неслагања у вези са проглашењем независности Српске цркве, „извесно је да је свети Сава боравио у Nikeји током 1219. или првих месеци 1220. године, где је добио самосталност за Српску цркву, која је проглашена за аутокефалну архиепископију” (Ферјанчић 1989: 121).

⁴³ У српској историографији сачувана су два писма размењена између Димитрија Хоматијана и српског краља Стефана Првовенчаног. Прво писмо Хоматијан је упутио српском жупану врло брзо по доласку на место архиепископа 1216/1217. године. Званични разлог Хоматијановог одговора било је питање српског жупана да ли би му охридски архиепископ дозволио брак са ћерком покојног Михаила Анђела, с обзиром на чињеницу да је његова сестра била удата за Михаиловог брата Манојла (Станковић 2012: 113). Хоматијан је одбио склапање брака уз образложење да је овај чин због петог степена некрвног сродства, по канону недозвољен. Такође, из овог писма сазнајемо да је само годину дана раније (1215), српски двор Охридској архиепископији послао још једно писмо из области брачног права. Наиме, Стефан Првовенчани је од Хоматијановог претходника, Јована Каматира, тражио и добио дозволу да се његов син Радослав ожени ћерком Михаила Епирског, Теодором (Станковић 2012: 115). Међутим, доласком Димитрија Хоматијана на место охридског архиепископа, одбачена је дозвола Каматира, чиме је оспорено склапање брака и Стефана Радослава, сина Првовенчаног.

Друго писмо Димитрија Хоматијана упућено Стефану Првовенчаном након његовог крунисања и то као одговор на једно питање из сфере брачног права и послато је између 1217. и 1219. године (Станковић 2012: 115).

У српској историографији посебну пажњу изазивала је кореспонденција Стефана Радослава, са охридским архиепископом Димитријем Хоматијаном, као и његов однос са стрицем, српским архиепископом св. Саве. Чињеница да се српски владар обратио охридском архиепископу који је претходно бацио анатему на његовог стрица Саву, у науци је довела до различитих ставова. У тексту „Сава, Стефан Радослав и Димитрије Хоматин” (ЗРВИ, књ. 52, 2017, 259–275), Б. Миљковић сумира различите правце досадашњих тумачења Радослављевог писма послатог архиепископу Хоматијану (Миљковић 2015: 260): наиме, неки научници су полазили од чињенице да је Савин синовац Радислав, будући син Гркиње Евдокије и муж кћи Теодора Комнина Дуке, кога је Хоматијан

припада писму које је охридски архиепископ Хоматијан маја месеца 1220. године послао св. Сави.⁴⁴ Осим тога што представља изузетно вредан црквено-историјски документ, Хометијаново писмо поседује и изванредне уметничке квалитете⁴⁵, због чега се у науци с пуним правом сматра за право „ремек-дело византијске политичке епистографије” (Станковић 2012: 112).

Са јачањем српске средњовековне државе, српско-охридски односи током XIII века постају све интензивнији. Прогресивна освајања краља Милутина (1281–1321) у Македонији 80-их година XIII века, почела су да наговештавају политичко-војне и духовно-културне промене у Охриду. Успостављајући границу са Византијским царством по линији Струмица-Просек-Прилеп-Охрид, српска држава је већ 1284. године дошла у непосредно суседство са градом Охридом (Панов 1985: 893). О освајачким плановима српског краља Милутина, који ће реалност постати тек у доба цара Душана, на интересантан начин сведочи култ заштитника града Охрида, Климента Охридског, поштован у живопису Милутинових задужбина. Наиме, чињеница да се приказ Климента Охридског у српском фрескосликарству појављује тек с почетка XIV века, као и констатација да се лик охридског свеца јавља у свим задужбинама српског краља, према мишљењу научника дубоко су повезани политичко-војним плановима краља Милутина крајем XIII века (Војводић 2012: 163). У овом периоду, Милутин учвршћује и снажније контакте са Охридском архиепископијом, чији поглавар Макарије благосиља и омогућава оспоравани брак српског краља са малолетном византијском принцезом Симонидом 129. године (Војводић 2012: 163). Осим култа св. Климента Охридског и култови св. Наума и охридског архиепископа Константина Кавасиле, прихваћени су код Срба XIV века, због чега се и налазе на зидовима задужбина српских владара и богате властеле у Македонији (Ђурић 1974: 47).

Политичко и војно окретање ка македонском простору пресудно је утицало на даљи ток развоја културног, уметничког, па и духовног живота Срба на прагу XIV века. У контакту са

1227. крунисао за цара, више од свих Немањића био наклоњен гркофилској политици и култури, и следствено томе био највише подложен њиховом утицају. Стога, чврсто су веровали да је Савин синовац после десет година од оснивања, младу српску цркву хтео поново да врати под ингеренцију Охридске архиепископије, те да је стриц, не сагласивши се са политиком Радислава, напустио отачаство и отишао на своје прво ходочашће у Јерусалим. Такође, било је и мишљења да се владар обратио изузетно образованом архиепископу са намером да разреши неке недоумице у одсуству свога стрица, као и да је, за разлику од стрица и покојног оца, једноставно био у много бољим односима са представницима Охридске архиепископије. Најновија истраживања успела су да ублаже опречне и контрадикторне ставове, и у светлу објективних и субјективних разлога сагледала поводе Радослављевог обраћања Хоматијану.

Међу научницима постоје и различита тумачења односа Стефана Радослава и св. Саве: док једни сматрају да су били у лошим односима, други, пак, верују српским биографима да су синовац и стриц били у великој љубави. Свестрано указујући на разлоге Радослављевог писања Димитрију Хоматијану, Б. Миљковић закључује на крају: „Обраћање Радослава охридском архијереју, који је претходно анатемисао Саву, изгледа да није прошло незапажено, а једино се може објаснити краљевом жељом да се ослободи стричевог ауторитета” (Миљковић 2015: 271).

⁴⁴ Г. Острогорски, „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу”, у: *Светосавски зборник*, књига 2 (Извори), Београд 1938, 91–11.

⁴⁵ А. Поповић, „Књижевна вредност писма Димитрија Хоматијана светом Сави,” у: *Манастир Жича*, Краљево, 2000, 35–46.

македонским геополитичким ареалом, Срби коначно и трајно потпадају под источновизантијски културни утицај. Како истиче проф. Острогорски, духовни и политички простор данашње Македоније, двајкада је имао специфичан положај на Балкану. Наиме,

„Македонија је била средиште из кога се византијски културни и политички утицај ширио и на суседне јужнословенске земље. Највећи део своје средњовековне – па и новије – историје Македонија је живела под влашћу других. [...] Но и поред тога, у историји Балканског полуострва ова средишња земља заузима изванредно значајно место. Око ње су се стално отимале суседне, јаче и и сређеније државе. И по правилу превласт на Балкану имала је она од њих која је владала Македонијом” (Острогорски 1970: 19).

Утицај охридске културне средине на српску зону нарочитог је значаја имао на пољу сликарства. На прелазу XIII у XIV век, краљ Милутин успева да преведе у Србију сликаре из Солуна, Михаила Астрапу и Евтихија, који су, као што смо видели, непосредно пре доласка у Србију „у прелазном стилу” осликали охридску Богородицу Перивлепту. Према Војиславу Ђурићу, српски краљ је упознао велике солунске зографе, преко охридског архиепископа Макарија који је благословио његов брак са византијском принцезом (Марковић 2004: 102). Доласком у Србију, солунски мајстори дефинитивно прилазе актуелном стилском правцу, преведећи и српски двор доминантном стилском правцу, тзв. ренесанси Палеолога. Чињеница да су непосредно пре доласка у Србију Михаил и Евтихиј осликали Богородицу Перивлепту у Охриду, указује на велику сличност уметничких платна српског и охридског црквеног сликарства. Монументалне задужбине краља Милутина настале у периоду 1299. до 1321. године, под кистом Михаила и Евтихија, према речима проф. Ђурића, „ремек-дела су не само у Србији већ и на читавом пространству православног света у ово доба”.⁴⁶ У време Михаила VIII Палеолога, „јасно” су се истицала три највећа културна средишта византијске епохе, најпре Цариград, потом Солун, други град Царевине, а врло брзи и српски двор краља Милутина (Бабић Ђорђевић 1997: 6).

С краја XIII и почетком XIV века охридска културна средина снажно утиче и на српску књижевну традицију. Уопште говорећи, код српских писаца XIII и XIV века добро су били познати текстови Климента Охридског, као и других словенских писаца из доба Првог бугарског царства. У српској књижевној традицији сачувани су следећи споменици охридско-српских литерарних веза: два Панагирика (Михановићев и Милешевски), зборници попа Драгоља, Призренски и Синајски зборник, Азбучна молитва, Шестоднев Јована Егзарха и сл. Посебно је значајно да се неки стари споменици „уникатно” чувају у српским средњовековним рукописима, попут Слова на Рођење Христово, слово Апостолу Павлу и сл. (Савић 2016: 237).

⁴⁶ Vojislav J. Đurić, *Slikarstvo u srednjem veku*. Препузето: https://www.rastko.rs/isk/isk_07.html#_Toc412459311.

9. Охрид од оснивања Душановог царства (1346) до пада под Турцима (1359)

Амбиције српског краља Милутина за освајање македонских крајева остварио је успешним ратним походима његов унук, српски цар Душан Силни (1308/1312–1355). Краљ Душан 1346. године српску архиепископију подиже на ранг патријаршије, а убрзо потом, на Ускрс 16. априла, у Скопљу бива крунисан за цара Срба, Бугара, Грка и Арбанаса. Цара је круном овенчао новопостављени српски патријарх Јоаникије (1338–1346), и то у присуству трновског патријарха Симеона и охридског архиепископа Николе. Само присуство охридског архиепископа чину крунисања у Скопљу означавало је Душаново јавно признање самосталности Охридске архиепископије унутар српског патријархата (Панов 1984: 39). У тексту „Охрид и охридската област во XIII-XIV век”⁴⁷, проф. Панов (1984: 39–42) објашњава да се Душанова политика према Охридској архиепископији није много разликовала од владарске стратегије бугарских и грчких царева. Попут својих претходника, и српски владар издашним поклонима и привилегијама настојао је да придобије наклоност високог свештенства, и тиме преко црквене институције да осигура своју власт у Македонији. Као више пута до тада, Охридска архиепископија је и у Душаново доба служила владарској столици као оруђе да осигура своју политичко-идеолошку позицију. Оваква владарска политика допринела је стварању крупних црквено-манастирских и световних феуда у Охриду, али и читавој Македонији. Снажан феудални поредак у Охриду Душановог доба, изазвао је класну борбу и богумилски покрет, због чега, опште гледано, Душан није успео да успостави чврсту власт у граду и његовој околини.

О историјским, државно-политичким и културним приликама у Охриду за време српске владавине бавио се Тони Филиповски у тексту „Охрид у време краљева Вукашина и Марка (1365–1385)” (2017: 291–309). Охрид у доба српске владавине прати недостатак историјских извора и чињеница, а самим тим и доста научних непрецизности и претпоставки. У историографији се сматра да је у време цара Душана за управника Охрида постављен севастократор Бранко Младеновић (? - пре 1365), један од најмоћнијих српских велможа тога времена и родоначелник династије Бранковића. Бранковићи су наставили да владају градом и после Душанове смрти (1355), када је Охрид постао самостална феудална држава. У науци данас влада мишљење да су од 1361. до 1365. Бранковићи имали непосредну власт у Охриду, при чему је српски цар Урош (1336-1371) само формално признаван. У прилог томе стоји и

⁴⁷ Према: Б. Панов, „Охрид и охридската област во XIII-XIV век (1984) (Четврто продужење истоименог рада објављеног”, у: *Годишниот зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје*, кн. 4 (1978), стр. 119—137; кн. 5—6 (1979/80), стр. 137—159; кн. 10 (1983), стр. 65—110.

Преузето: [http://periodica.fzf.ukim.edu.mk/godzb/GZ37\(1984\)/GZ37.04.%20%D0%9F%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2,%20%D0%91.%20%20%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%20%D0%B8%20%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0%20%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%20%D0%B2%D0%BE%20XIII%D0%BE%D1%82%20%D0%B8%20XIV%D0%BE%D1%82%20%D0%B2%D0%B5%D0%BA.pdf](http://periodica.fzf.ukim.edu.mk/godzb/GZ37(1984)/GZ37.04.%20%D0%9F%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2,%20%D0%91.%20%20%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%20%D0%B8%20%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0%20%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%20%D0%B2%D0%BE%20XIII%D0%BE%D1%82%20%D0%B8%20XIV%D0%BE%D1%82%20%D0%B2%D0%B5%D0%BA.pdf). Преузето: 21. јануара 2023, у: 00:7.

сликарска композиција у параклису посвећеном Григорију Богослову у цркви Богородице Перивлепте из 1346-1365. На композицији је поред цара Уроша, Светог Григорија Богослова, охридског архиепископа Григорија II и осталих, представљен и Вук Бранковић.

Када и под којим околностима Охрид улази у самостално Прилепско краљевство (1365–1395) краља Вукашина (1320–1371), у науци још увек представља отворено питање. Према проф. Панову (1985: 801) око 1361. у својству Вукашиновог вазала Охридом управља цесар Гргур Голубовић, који исте године подиже манастир Заум на југозападној обали Преспанског језера. Недуго затим, око 1369. Охридом влада цесар Новак, што потврђује и натпис у цркви Св. Богородице на обали Преспанског језера (Панов 1985: 804). У српском Охриду 60-их и 70-их година, историјске околности брзо се мењају. На чело града и пре Маричке битке (1371), највероватније као Вукашинов вазал, долази велики жупан Андрија Гропа. На основу сачуваних историјских извора, не може се одредити када се након Вукашинове погибије 1371. Гропа одметнуо од Краљевића Марка и осамосталио у Охриду, али се претпоставља да је то било најкасније до 1378. године.

9.1. Културни живот Охрида у време Душановог царства

Развој и цват духовног, културног и уметничког живота Охрида који је почео крајем XIII века, наставља се готово пуним сјајем и почетком XIV века. Иако по својим димензијама скромније у односу на ранија сакрална здања, охридске цркве XIV века одликама архитектонског дизајна и нарочито фрескодекорације, осликавају најзначајније промене у касновизантијској уметности у домену градитељства и зографске вештине (Димитрова 2010: 192). Охридска галерија црквених објеката из XIV века, у погледу стила представља симбиозу нових тенденција палеологовске епохе и иконографских иновација XIV века (Исто). Њену колекцију, истиче ауторка даље, чине следеће светиње: храм Св. Николе Болничког (1313), црква Св. Богородице Захумске, задужбина ћесара Гргура (1361); Богородичин храм који је у периоду 1365–367. ктиторисао игуман манастира Пантелејмон, духовник Јаков; Црква Св. Климента изграђена и осликана 1378; Црква Свете Богородице у Челничкој махали подигнута и живописана 1380; Мали Св. Врачи, храм посвећен свецима исцелитељима, Кузми и Дамјану; храм св. Константина и Јелене, који је око 1400. ктиторисао јеромонах Партеније; с краја XIV века изграђен је и скромнији верски објекат посвећен Св. Димитрију.

Нема података да су српски владари и властела у Охриду градили нове велике сакралне објекте. Но, познато је да су током своје владавине, српске прваци издашно даривали постојеће охридске храмове иконама и другим скупоценим даровима. (Балабанов 1987: 12) Први портрети српских владара у Охриду, истиче Балабанов даље, урађени су у цркви св. Николе Болничког тридесетих и четрдесетих година XIV века (1334–1345). На јужном зиду храма, заједно са охридским архиепископом Николом који је 1346. присуствовао крунисању српског цара у

Скопљу, нашли су се портрети Душана, Јелене, њиховог сина Уроша, Св. Саве и Св. Симеона. Из овог периода потичу и портрети породице Јована Оливера насликани у малој капели катедралне цркве Св. Софије. У време владавине великог жупана Андрије Гропе охридски архиепископ Стефан подигао је своју задужбину у Охриду, у коју су према предању пренесене мошти св. Климента Охридског пре него што су однете у Богородицу Перивлепту. Око 1365. године изграђен је и параклис у охридској Богородици Перивлепти, на чијој су западној страни осликани портрети српског краља Уроша, Гргура и Вука Бранковића (Исто).

Сликаство из доба царства (1346–1371) садржи стилске и иконографске особености по којима се разликује од претходних и потоњих времена.⁴⁸ Академизам ренесансе Палеолога, који у другој четвртини XIV века прелази у занатски подухват без нарочитих стваралачких амбиција, у трећој деценији замењује мекши и племенитији израз који истиче осећајност на сликама.⁴⁹ Када је реч о охридском сликарству из доба српског царства, посебно место заузима Грк, Јован Теоријан: „највеће име међу уметницима града у време српске власти (од 1334), уједно и као носилац најнапреднијих токова епохе и предводник дружине која током друге четвртине XIV столећа ради на најамбициознијим подухватима и на поруцбинама од највећег значаја за верски живот Охрида” (Радужко 2011: 156). Јован Теоријан је у Охриду створио читаву сликарску радионицу из које су изашли настављачи чије дело представља врхунац охридског домаћег сликарства.⁵⁰

Почетком девете деценије XIV века Охридом је завладао моћни албански првак Карло Тапија (1375–1382) који је био ктитор обнове и надоградње цркве светог Пантелејмона. То је био последњи уметнички подухват у граду. Величанствени сјај којим је зрачио Охрид крајем XIV и током XV века, почео се гасити на истеку века. Које године је тачно град Охрид пао под Турке, у науци још увек није потврђено. Претпоставља се да се то могло догодити најкасније до 1385. године, са упадом Османилија у Македонију и Албанију.

10. Охрид под Османлијском влашћу (1395–1912)

10.1. Охрид од доласка Османлија до укидања Охридске архиепископије (1395–1794)

Након Маричке битке (1371) Турцима су постали проходни путеви за освајачке походе на територију Македоније. О турским пустошењима на простору српских феудалаца Вукашина и Угљеше Мрњавчевића, значајан запис оставља путописац Исаија из Сера, у предговору превода догматике Дионисија Аеропагита 1371. године:

⁴⁸ Војислав Ђурић, *Сликаство у средњем веку*. Преузето: https://www.rastko.rs/isk/isk_07.html#_Toc412459311.

⁴⁹ (Исто).

⁵⁰ (Исто).

„Таков глад наста тогаш каков што никогаш од создавањето на светот немало. Лелекање и ужас настана насекаде. Се запусту земјата, се лиши од сите свои благодати, изгина луѓето, исчезна добитокот и плодовите. Не оста кнез ниту водач или некој учител меѓу луѓето, немаше кој да ги поведе кон спас, сите ги опфати ужасен страв од Туриците. [...] И навистина, тогаш живите им завидува на мртвите” (према: Ангеличин 2016: 6).

О страдању Охрида током турске владавине снажно сведочи још један путописац, Енглец, Едмунд Спенсер, у свом чувеном *Путовању у Европској Турској* из 1850. године. О Охриду, некадашњем средишту колосалних сакралних грађевина, Спенсер средном XIX века запишује: „една пустина, додека градот, самиот по себе, прост збир од колиби расфрлани во средината од вековните урнатини” (према: Ангеличин 2016: 22).

Бурни крај XIV века у историји Охрида испуњен је историјским вакуумом. У науци још увек стоје отворена питања када се и на који начин Охрид нашао под османлијском влашћу. Иако су изнете различите тезе, сумира Балабанов (1978: 8–10), обично се узима да је град страдао након погибије Краљевића Марка у бици у Ровинама, 1395. године, где се као турски вазал борио на страни Турака против влашког војводе Мирчета. Начин на који је Охрид прешао у руке Османлијама различито је интерпретиран у фолклорном и историографском дискурсу. Народно предање свакако нуди поетичнију верзију по којој је слободарски Охрид пуних седам година пружао отпор Турцима, при чему се одлучујућа битка одиграла код Велике Порте. За науку је ипак прихватљивија (мада не и довољна аргументована) теза по којој је Охрид мирно предат у руке Османлијама. Наиме, толерантна политика Цариграда, демографске, културолошке, верске и друге промене које у Охриду нису спроведене нагло и агресивно, као и чињеница да градско језгро није преживело силна разарања, навеле су истраживаче охридске прошлости на закључак о добровољној предаји града.

У политичко-војним околностима које су настале након османлијског освајања Балкана, град Охрид је добио изузетно значајну позицију. Захваљујући повољном геостратешком положају, Охрид постаје административни центар истоименог Охридског санџака, једне од управно-политичких и војних јединица унутар Румелијског пашалука (Балабанов 1978: 12). Као центар Охридског санџака који је обухватао ширу охридску област, град је био место важних институција војне, судске и финансијске власти. Поставши центар једног од најстаријих санџака на Балкану, Охрид се претвара у седиште најугледнијих и најмоћнијих људи читавог округа: алајбега (војног команданта санџака), представника спахија, сердара и јањичара, диздара (заповедника тврђаве), судије, инспектора и осталих санџачких првака (Исто).

Током шест векова дуге османлијске владавине град Охрид, средиште хришћанске вере, културе и уметности, постепено је добијао све изразитије оријенталне одлике. Насељавањем турских колонија из Мале Азије, град Охрид почео је да се шири и мења свој средњовековни пејзаж. Док је хришћанско становништво углавном остајало на охридским висоравнима унутар старих градских бедема, муслиманске колоније насељавале су изванградска поља (Балабанов 1978: 14). Тако су се на простору Охрида издвојиле две градске целине, Горњи град (*Горњи*

шехер), односно, стари хришћански део који је углавном задржао изглед средњовековног Охрида, и нови део или *Доњи град* (*Доњи шехер, Варош*) насељен муслиманским становништвом.

Најобимнији, мада не и најпоузданији опис Охрида у првим вековима османлијске владавине, оставио је турски путописац из XVII века, Евлија Челеби (1611–1682), у осмом тому свог *Путовања у Европску Турску*. О Охриду и Охридском језеру Челеби пише у заносу и очарању. За Охридско језеро вели: „То jezero je divno kao eliksir života” (Челеби 1967: 549). Ниједно језеро, истиче Челеби, није тако богато различитим врстама риба као Охридско, а надалеко позната охридска јегуља мирише као сами мошус и амбра. У свеобухватном и систематичном опису „*gibarskog središta, tj. sretnog grada Ohrida*” (Челеби 1967: 549), Челеби полази од унутрашње тврђаве: „*Majstor-arhitekt je svojim divnim majstorstvom ukrasio ovaj grad raznim umjetnički izraženim puškarnicama i tvrdim grudobranima, tako da im nema ravnim ni u jednom gradu. Kratko rečeno, ta citadela je tvrdi bedem*” (Челеби 1967: 553). Унутрашња тврђава је према Челебијином опису имала двоја врата: југоистична тзв. Велика Порта и северна окренута према Доњем граду. Унутар ове тврђаве путописац наилази на један мезцид, диздареву кућу и амбар за жито, док је преостали простор, како истиче, био захваћен неискоришћеним пољанама. Спољашње градске зидине, које су имале троја врата, Велика, Табачка и Велика језерска врата, обухватале су стари градски део који је махом био хришћански. Унутар зидина спољашње тврђаве било је шездесет хришћанских кућа. Посебно су лепа пасажи Челебијиног путописа у којима описује красоту хришћанских домова, поређаних амфитеатрално, једни иза других: „*To su prave kosmorame koje su pokrivene umjetnički izrađenim ćeremitom rubinske boje; svi njihovi trijemovi, doksati i prozori okrenuti su prema jugu i gledaju u jezero; to su divno izrađene i dobro stojeće kuće*” (Челеби 1967: 554). У овом градском делу, према сведочењу турског путописца било је и шест хришћанских светиња. У подножју насеља, у приобалском крилу, налазила се најлепша грађевина Охрида, Велики дворца племените охридске породице Охризаде која је Охридом владала од XV века па све до појаве осиног феудалца-одметника, Целадин-бега, у чије руке град прелази 1794. године: „*To je veliki dvor sa preko tri stotine unutarnjih i vanjskih prostorija, sa hamamom, prostranom dvoranom za prijem i brojnim sobama, a sav je pokrivem ćeremitom. U samom gradu nema boljeg i većeg dvora od ovog, ali to je starinski dvor koji se pomalo ruši*” (Челеби 1967: 554).

Простор старог дела Охрида, иако је највећим делом остао хришћански, врло рано задобија прве исламске црте (Балабанов 1978: 18). Већ у првим вековима своје владавине, Турци су почели са исламизацијом древних хришћанских светиња. Почетком XV века у џамију је претворена Климентова црква Св. Пантелејмон, а век касније и катедрална црква Охридске архиепископије, Св. Софија. Током XV века, један од најугледнијих и најпознатијих охридских првака, Јусуф Челеби, изданак племените лозе Охризаде, у султанову част подигао је светињу познату као Имарет џамија. Око џамије Охризаде је изградио школу, текију и читав комплекс помоћних објеката (Балабанов 1978: 18).

Доњи део Охрида, настао ширењем градског језгра, био је насељен муслиманским живљем. У Челебијином путопису ништа мањом лепотом и значајем не одише ни опис *Доњег шехера-рајског насеља*: „On je tako dobro naseljen i ukrašen da miriše rajskim mirisom kao grad Damask. Jezik je nemoćan da ga opiše. Ljudi koji su posmatrali šehar spuštajući se sa visoravni Istoka, kažu da je velik kao Jedrene i Brusa” (Челеби 1967: 557). У овом насељенијем, муслиманског делу, Челеби набраја седамнаест џамија (међу којима је најзначајнија Хаџи-Касимова џамија), седамнаест мезцида (најзначајније Чинарли-мезцид), две медресе, седам мектабија (основних школа), седамдесет и седам хамама и три имарета (јавних кухиња).

Током XVII века између Горњег и Доњег дела градског простора почиње да се формира позната охридска чаршија са османлијским објектима у којима се одвијала жива занатска и трговинска активност (Балабанов 1978: 24). Упркос малобројним историјским подацима, знамо да градско подручје Охрида и у наредном веку наставља да се шири (Балабанов 1978: 24).

10.2. Улога Охридске архиепископије. Просвета, култура и духовност у Охриду (1395–1794)

О духовном, просветном и културном животу балканских народа под Турцима, у познатој књизи *Турското владичество пречка за културното развитие на българския народ и другите балкански народи*, проф. Снегаров констатује да је економска исцрпљеност хришћанског живља под турском окупацијом, довела и до потпуног сумрака у културном, интелектуалном и научном животу. Насиље над духовно изнемоглим хришћанима, према речима Снегарова, огледало се и у претварању народа у најнижу најамну радну снагу (Снегаров 1958: 124).

Међутим, ако се узму у обзир све околности, ипак се може констатовати да је турска владавина у XV и XVI веку помогла да се град Охрид уздигне као духовни и економски центар у западном делу Балкана (Снегаров 1928: 110–111). Захваљујући „толерантној политици” османлијске власти и „мирољубивом односу охридских архиепископа према освајачу”, Охридска црква успела је не само да сачува своју аутокефалност и престижни статус, већ и да прошири границе своје јурисдикције. У почетку XV века, користећи сукоб Османлијске империје са Византијом, Охридска црква је успела да прошири своју духовну надмоћ над Видинском и Софијском епархијом, а до почетка XVI века и над Влашком и Молдавијом, као и над деловима Српске цркве (Снегаров 1928: 111–112). Године 1566. јурисдикцију охридског архиепископа Пајсија накратко је признао и православни владика Италије, Тимотиј, а у оквиру Охридске архиепископије улазе епархије Пуља, Аbruко, Калибрија, Василика, Сицилија, Малта, Далмација (Костић 1922: 44). Половином XV века припојене су јој и епархије уништене Пећке патријаршије, а узалудни покушај смедеревског епископа Павла (1530) да обнови самосталну српску цркву осујетио је утицајни охридски архиепископ Прохор (Снегаров 1928: 111–112). О моћи коју је имала Охридска архиепископија у прва два века турске владавине, потврђује и црквена администрација из 1617. у којој се охридски архиепископ потписује као архиепископ

„Прве Јустинијане, свију Бугара, Срба, Македоније, Албаније, Босне, Угровлахије и других дакијских земаља” (Костић 1922: 42). Због такве територијалне распрострањености духовне ингеренције Охридске архиепископије, Иван Снегаров у студији *Град Охрид, Исторически очерк (I част)*, констатује да је Охрид за православни негрчки свет био исто што и сам Цариград за грчки народ и културу (Снегаров 1928: 112). Утицај који је поседовао Охрид крајем XIV и почетком XVII века, потврђује и чињеница да је један од ретких градова у овом делу Балкана који је имао турску ковачницу новца (Снегаров 1928: 112).

Будући седиште овако простране и моћне архиепископије, Охрид је био место елите хришћанског света тога доба. У њему је истиче проф. Драги Ђоргиев (2008: 156 – 158), боравио охридски архиепископ, Синод и високо уставно и законодавно тело. Преко високих представника Охридске архиепископије православна заједница остваривала је комуникацију са турском централном влашћу, задржавајући право да сама уређује унутрашње послове у погледу вере и осталих грађанских права (закључење бракава, разводи, судски спорови и сл.). Високи чланови црквене организације пред турском влашћу били су одговорни за ред, мир и поштовање закона у православном народу. Приликом решавања озбиљних проблема у Охриду су се одржавали архијерејски и црквено-народни сабори на којима су поред црквених лица учествовали и богати охридски прваци.

Охридска архиепископија је одиграла изузетно значајну улогу у очувању верског, националног и културног идентитета православних хришћана на целом Балканском полуострву. Охридски архиепископи били су духовне и политичке вође које су поробљени хришћански народ водиле у ослободарске буне против изабљујућег спахијско-тимарског система и осталих зверстава османлијске власти, због чега су неки и главом плаћали због тога. Тако је већ у XV веку охридски архиепископ Доротеј због учешћа у Скендербеговом устанку, једном од најранијих и најмасовнијих ослободилачких покрета, заједно са охридским бољарима (првацима) по одлуци султана Мехмеда II био протеран из града. Век касније, 1598. године, у Велесу је убијен охридски архиепископ Валаам (Балабанов 1978: 78). Такође, познато је да су охридски архиепископи често путовали у дипломатске посете европским владарима, тражећи у њима војне савезнике, а неретко и милосрдне пријатеље који би финансијски помагали исцрпљену и осиромашену Охридску архиепископију која је долазила до самог руба опстанка (Балабанов 1978: 80).

У доба османлијске империје, православни свет нашао се пред двоструком борбом. Док је на политичком плану био поробљен од стране Османлијских Турака, унутар цркве и школства трпео је снажан гркофилски утицај. Најбољи познавалац историје Охридске архиепископије, Иван Снегаров, у другом тому чувене *История на Охридската Архиепископия. От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците* (1932) даје најпотпунији приказ прилика духовне просвете балканских народа на територији охридске дијацезе. Наиме, у оквирима надлежности Охридске архиепископије, грчки језик је био заступљенији у литургији,

школству и црквеним рукописима.⁵¹ Не може се тврдити да ли је у самом Охриду словенска писменост надјачала грчку, али је извесно да је Охридска архиепископија у граду за време охридских архиепископа Доротеја и Прохора неговала словенску традицију (Снегаров 1932: 307–308). За словенску писменост у Охридској дијалекти посебно су важна два догађаја. Средином XV века архиепископ Доротеј ангажује најбољег ученика Кратовског књижевног центра овог доба⁵², Димитрија Кратовца, да за потребе Охридске цркве препише драгоцено дело, *Номоканон (Законоправило)*. У чувеном поговору *Номоканона*, поред историјских података о Охриду XV века, преводилац оставља и вредан књижевно-историјски материјал, као и први речник латинских речи са преводом на словенски језик (Велев 2015: 131). Проф. Снегаров (1932: 308–309) указује и на ангажман охридског архиепископа Прохора из XVI века за очување и ширење словенске писмености међу народом. Архиепископ је обогатио катедралну цркву словенским књигама, украсио је словенским натписима и у својој дијалекти држао клер са словенским образовањем. Архиепископ Прохор наручио је код најзначајнијег писца Слеченског књижевног центра XVI века, Висариона Дебарског, да препише на словенски језик бројне и значајне рукописе. После смрти архиепископа Прохора у Охриду је грчко образовање почело да потискује словенску писменост.

У прва два века турске владавине, на простору Охридске дијалекте настало је мноштво словенских рукописа, радио је велики број књижевних и културних радника, међу којима су деловала и најзначајнија имена у средњовековној историји јужнословенских народа (Владислав Граматик, Димитрије Кантакузин, Григорије Цамблак). Град Охрид је према речима Снегарова, уз Битољ, Скопље, Кратово и Софију, у то време представљао један од главних књижевних центара. Но, и поред тога, у охридском књижевном центру није настало (или бар није познато) ниједно оригинално словенско дело. Књижевна деланост је махом била преписивачка и преводилачка и одвијала се у тихим манастирским срединама (Снегаров 1932: 316).

Крајем XVI и почетком XVII века погоршава се положај хришћана у Османлијској империји, а самим тим слаби и позиција Охридске архиепископије и њеног славног седишта, града Охрида. Све већи дугови Охридску архиепископију перманентно сиромаше и црпу, док односи са турским властима постају све слабији и гори (Балабанов 1987: 17). На прагу XVII столећа, у јеку турских угњетавања хришћана на Балкану, град Охрид је „станалъ огнице на револуционно движениевъ Европейска Турция” (Снегаров 1928: 112). На чело устанка стао је охридски архиепископ Атанасиј са циљем да организује све поробљене хришћане у општи

⁵¹ Проф. Снегаров (1957: 306–308) указује на три зоне у Охридској дијалекти: са грчком писменошћу (Албанија, гребенска и сисанијска епархија), са словенском писменошћу (северна Македонија, западна Бугарска, српске епархије), са грчко-словенском писменошћу (остали делови Македоније).

⁵² У поствизантијском књижевном периоду на територији средњовековне Македоније постојала су два књижевна центра, Кратовски и Слеченски. Оваква књижевна ситуација последица је неговања двеју традиција, Охридске и Брегалничке (Кратовске) књижевне школе. Из књижевне традиције Брегалничког књижевног центра у XV и XVI веку изникла је Кратовска књижевна школа, док се у XVI веку из Охридске књижевне школе развио слеченски књижевни басен (Велев 2015: 131).

устанак и напад на Цариград Но, како је изостала помоћ западних световних и црквених владара, устанак је угушен. (Снегаров 1928: 112). Поред свих невоља, 30-их XVII века Охридској архиепископији накратко запретила је католичка пропаганда, која је уз велики мито турској власти ипак осујећена. Средином века основана је и Охридска католичка надбискупија, која је, додуше, трајала кратко и само номинално.

У оваквим историјским околностима, разуме се, у Охриду (али и шире, на територији Охридске дијацезе), ретко се јављају поборници просвете, мало је културних радника који добро познају књижевни језик (словенски или грчки) (Снегаров 1932: 340). На читавој територији Охридске дијацезе познато је тек неколико словенских књижевника. Тек од друге половине XVII века, заједно са општим опоравком Охридске архиепископије, подиже се духовност, ствара образовни систем, рађају се идеје о значају школе и просвећења народа (Снегарова 1932: 342). Под утицајем нових интелектуалних кретања која допиру из грчке средине, млади почињу да одлазе у Италију на школовање. По повратку у отаџбину приступали су црквеном клеру, а многи међу њима повели су пожртвовану борбу за успостављање школског система. Како на ширем простору Охридске дијацезе, тако и у граду Охриду, прве школе које су се отварале биле су грчке. У охридској катедралној цркви Св. Климент постојала је грчка школа за коју се претпоставља да је почела са радом већ крајем XVI века. Ово *охридско училиште* радило је до средине XVIII века и било је познато и поштовано на простору читаве Охридске архиепископије.

Крајем XVII и почетком XVIII века, упоредо са антиосманлијском, Охрид је почео да води и борбу против све снажнијег гркофилског утицаја. У поменутој студији *Град Охрид*, Иван Снегаров (1928: 113) као вођу ове борбе истиче „неустрашивог и мудрог” охридског архиепископа Јоасифа. Са намером да пробуди понос Охриђана и ојача моћ Охридске цркве у свести народа, архиепископ је у чувеном цинцарском граду Москопољу (данас Република Албанија), око 1730. основао штампарију у којој су на грчком језику штампане црквене службе и житија највећих словенских светитеља, тзв. *Седмочисленика*. О Москопољској штампарији, истиче Снегаров даље, посебно је бринуо Охридски манастир Св. Наум. У периоду од 1740. до 1745. године манастир узима штампарију под своју контролу, даје јој своје име и средином XVIII века обнавља култ највећих охридских светитеља, Св. Климента и Наума Охридског. Штампана су дела старијих аутора, архиепископа Теофилакта Охридског и Димитрија Хоматијана, али и дела савременика, попут похвалних стихова драчког митрополита Козме, Охриђанина с краја XVII века, и дела јеромонаха Григорија Константинадија. Јачању култа Св. Климента и Наума Охридског допринео је и познати Дојранац Христофер Жефаровић чувеном бакрорезном књигом званом *Стематологија*, која је штампана у Бечу 1741. године (Исто).

Нетрпељиви однос између Охридске архиепископије и Цариградске патријаршије, 60-их година XVIII века постајао је све јачи, а борба за самосталност Охридске архиепископије све тежа и неизвеснија. И поред тога, 1763. године поборници самосталности Охридске

архиепископије, успевају да одагну формално постављеног архиепископа Ананија и на чело Охридске цркве поставе архиепископа Арсенија. Ово је уједно био и последњи успех поборника аутокефалности Охридске архиепископије (Ђоргиев 2008: 158). Након многих интрига и сплетки Цариградске патријаршије, која је Охридску архиепископију представила као оруђе Аустрије и Рима, султановим декретом јануара 1767. званично је укинута аутокефална Охридска архиепископија. Исте године Охридска архиепископија сведена је на ниво митрополитије, а десетак година касније припојена Преспанској епархији (Снегаров 1928: 119). Са уништавањем Охридске архиепископије нанесен је ненадокнадиви морални и материјални удар граду Охриду. Лишен своје црквене независности и потчињен Цариградској патријаршији, Охрид је престао да буде центар духовног живота (Снегаров 1928: 115).

После пропасти Охридске архиепископије (1767) већи део македонског становништва окреће се према грчкој православној цркви. Цариградска патријаршија са седиштем у Фанару узела је улогу финансијера грчке културно-националне политике. Путем црквено-просветног механизма грчка црква спроводила је стратегију погрчивања негрчког света. За владике постављани су грчка света лица од поверења (попут владике Мелетија у Охриду), отворане су грчке школе, а ученици усмеравани ка даљем школовању у чувену Јанинску гимназију и Атински универзитет. Из ових просветних центара долазили су грчки учитељи и свештеници који су Македонијом ширили хеленски дух.

11. Охрид у XIX веку

У студији Јордана Иванова „Към историята за възраждането на гр. Охрид“ објављеној у часопису *Светлост* (1892)⁵³, проналазимо податак да у Охриду за време владавине турског феудалца одметника, Целадин-бега (1794 – 1830)⁵⁴, није отворена ниједна словенска школа. Како је био рођак познатог Али-паше Јањинског, покровитеља грчког образовања у Јањини, Целадин бег је и сам постао заштитник гркофилске просвете у Охриду. У сарадњи са тадашњим грчким митрополитом у Охриду, Калиником, Целадин бег је слао потомке погрчених Охриђана у Јањину на школовање, који су потом, по повратку у Охрид почели да развијају грчку образовну мрежу. О пасивности народа и снази „фанариотског јарма“ сведочи чињеница да је грчки владика Калиник (1802–1843) четрдесет и једну годину столовао на челу митрополитске катедре охридско-преспанске епархије. Томе је, додуше, у многоме допринела и толерантна политика грчког владике према словенском народу и његовој духовности. Према речима Снегарева, Калиник није забрањивао словенску службу у погрченим охридским

⁵³ Преузето са сајта: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 21. јануара 2023, у: 01:15.

⁵⁴ Тешку ситуацију у Отоманској империји крајем XVIII и почетком XIX века, користе бројни турски феудалци који се одмећу од званичне власти султана. Један од таквих осиноних одметника био је и Целадин бег који је у периоду од 1794–1830. године апсолутно самостално управљао Охридом. Више о приликама у Охриду у време Целадин-бега: Евтим Спрострнов, *Записи за историјата на град Охрид*, Скопје 2013.

црквама, те се од локалних свештеника могле чути проповеди на охридском говору, написане грчком азбуком (Снегаров 1928: 121).

Владика Калиник је имао изузетно значајну улогу у развоју просветних прилика у историји Охрида. Калиник отвора прву грађанску школу у граду, због чега међу Охриђанима и стиче епитет „ктитора охридског школства” (Балабанов 1978: 125). До 1840. године у Охриду, као и осталим деловима Македоније, постојале су само ћелијске школе, у којима су се изучавали октоих и псалтир, а ученици описмењавали за потребе цркве. Са појавом грађанских школа изучавао се већи број предмета, а ниво образовања постао многи виши (Балабанов 1978: 125). Познато је да су у време учитељевања Димитрија Миладинова у охридским школама, предавани политичка географија, аритметика, француски, латински и италијански језик, као и да су превођена дела Плутарха, Платона и других европских класика. Захваљујући учитељима, Д. Митрову, Н. Хаџову, Ј. Стрезову, касније и К. Шапкареву, Г. Приличеву и Ј. Сапунџиеву, охридско школство постало је надалеко познато, како широм Македоније, тако и у суседној Албанији.

Средином XIX века у Охриду је хеленска просвета била снажнија него ли у осталим мекедонским срединама. Охрид, „столица грчког владике била је препуна грчких школа малих и великих, гимназија и богословија. Ту се скупљала младеж из Македоније која је хтела да се мало више образује; ту је слао своју децу Битољ, Велес, Корча, Прилеп, Ресан, Кичево, Елбасан, Драч, Тирана и многи други, мањи и већи, ближи и даљи, градови” (Нушић 1936: 118). У путопису *Са обала Охридског језера* (1893), велики Нушић о духовним приликама у првим деценијама XIX века записује даље: „Седамдесет и два учитеља разишли су се из Охрида, по Македонији да сеју грчку просвету. Двадесет и неколико цркава славило је Бога на грчком језику. [...] О другом коме језику сем грчкога и о другом народу осим Јелина, нико ништа није знао (Нушић 1936: 18). Чини се да је та фанатична заслепљеност Охриђана надубље изражена у једној Нушићевој реченици: „Они хоће да буду Грци, а никако Словени итд” (Нушић 1936: 118). Слично сведочанство у познатом путопису *Очерк путешствија по Европској Турцији* оставио је и казањски научник Виктор Григорович, који је маја месеца 1845. године посетио Охрид и околину: „Не ми се случи во Охрид да сретнам човек кој би можел да прочита и најкрупно словенско писмо, напротив, во читањето на грчкото кое се смета за доста тешко писмо во старите ракописи, многумина беа искусни” (према: Ангеличин 2016: 16).

Грчка просвета и грчки језик укоренили су се у вишим друштвеним слојевима, међу вишим црквеном клером, чорбацијама и неким имућнијим трговцима. Школујући се у грчким школама, у потпуности су били асимиловани и неки од оних интелектуалаца који су средином века постали највећи и најзначајнији носиоци тзв. македонске „преродбе” (Димитриј Миладинов, Григор Прличев и многи други). Међу младом македонском елитом, из чијих редова ће многи умови 60-их година постати најватренији борци за обнову словенске цркве и школе, „во својата тогашна омраза спрема се што било славјанско, уништувале скапоцености

древни ракописни книги; други со омаловажување, со фес на главата, влегувале во руската црква во Атина и сл” (Сталев 2001: 35).

11.1. Доба „охридске преродбе”

Још с почетка XIX века друштвено-економске промене почеле су да мењају живот у Охриду. Већ у првим годинама века у македонским градовима почињу нагло да се развијају занатство и трговина, захваљујући којима настаје нови друштвени слој, млада македонска буржоазија, која добија све значајнију улогу у политичким и културним дешавањима земље. У оваквим околностима Охрид, центар ћурчијског и кожарског заната, добија истакнуто место.⁵⁵ Успостављају се везе са моћним европским трговинским центрима. У то време угледна охридска породица Робевци поред радњи у Охриду, имала своје филијале у Бечу и Лајпцигу, а представништва у Београду и Трсту (Балабанов 1987: 18).

Нарочито средином XIX века Охрид почиње да се уздиже и расте. Један од најзначајнијих и најцитиранијих извора о животу Охрида овога доба, путопис аустријског конзула у Јањини, Јохана Хана из 1863, сведочи да су у граду након Кримског рата нагло почели да се развијају кожарски и ћурчијски занат. Охриѓани су у Лајпцигу куповали сирову кожу, коју су потом обрађивали, и као високо квалитетну робу продавали у највећим и најзначајнијим трговинским центрима, посебно у Цариграду и Једрењу. Осим тога, охридске ћурчије и кожари били су доста цењени и у водећим европским трговинским центрима, као што су Виена и Трст (према: Ангеличин 2016: 29). Будући финансијски најмоћнији и најутицајнији, кожарски и ћурчијски еснаф овога реда постао је главни покретач нових друштвених, политичких и просветно-црквених промена. Својим капиталом и утицајем код званичних турских власти, трговци и еснафи почели су да отварају школе и цркве, да доводе учитеље и свештенике (Балабанов 1978: 133).

Покретач, предводник и главни борац македонског препорода је био струшки учитељ, педагог, фолклориста и етнограф, Димитрије Миладинов (Шапкарев 1884: 10). Миладинов је започео процес националног буђења и државно-политичког осамостаљења Македонаца, чији се циљеви огледају у признању македонског народа као јединственог етноса унутар балканског културно-етничког ареала, кодификацији македонског књижевног језика, увођењу македонског језика у македонске школе и цркве, као и обнови аутокефалне Охридске архиепископије. Овај процес у македонској литератури постаће познат као *доба македонског препорода*. Свој учитељски позив Миладинов је започео у Охриду, граду у коме је као велики хелениста и промотер грчке културе 30-их и 40-их година XIX века (1834–1838, 1842–1845)

⁵⁵ О величини Охрида у првим деценијама XIX века сведочи и чувени француски путописац, Ами Буе, који 1838. записује да је у Охриду било 250 дућана и најмање 6000 становника, углавном хришћана и Цинцара. „Во Охрид – вели тој – има голем пазар на риби од езерото кои им се продават сушени или солени во соседните делови на Албанија, а посебно во Македонија, каде што морската риба е поскапа. Трговијата со риба во Охрид или Струга е од постаро време и претставува доста доходовно стопанство” (према: Ангеличин 2016: 14).

највише утицао на ширење гркофилске просвете међу обичним народом. Историјски преокрет у животу Миладинова, али и читавог македонског народа, везује се за долазак казањског доцента Виктора Григоровича у научно-истраживачку посету Охриду, на пролеће 1845. године. Случајно или не, прве иницијативе за покретање културног и националног препорода македонског народа везују за име Димитрија Миладинова и топоним града Охрида. Управо у граду Охриду Миладинов се сусреће са новим идејама које ће у потпуности променити историјски пут Македонаца. Национално-културни препород Димитрија Миладинова, који је започео са појавом руског научника, ипак, свој пуни интензитет добио је десетак година касније, током посете ослобођених земаља Србије и Босне и Херцеговине. Упознавши раскош просветно-културног развоја и грандиозног дела Вука Ст. Караџића, Миладинов је по повратку у отаџбину 1856, започео свестрану препородну активност.

До културно-верског препорода погрченог Охрида, према речима Јордана Иванова (1892) дошло је тек 1858. године. Охрид се из дугогодишњег „летаргичног сна пробудио” нешто касније у односу на друге македонске градове, те за њега Кримски рат и Хатишериф из 1856. нису били од пресудног значаја. За преображај охридске духовне и културне средине пресудан утицај је имао ојачали локални занатски слој, који је под утицајем идеја Димитрија Миладинова, почео да се интересује за словенски језик, словенску традицију, да истражује и велича грандиозну прошлост славног Охрида. Посебно је у Охриду било занатлија који су понесени љубављу према свом роду, сакупљали вредне споменике који сведоче о древној моћи и сјају њиховог града, преписивали их и давали и младима и старима, упознајући их са грандиозном прошлошћу Охрида. Једно од најпознатијих имена из охридске прошлости свакако је Ђорђе Бодлев, образовани кројач који је преписао протокол или кодекс Орхидске архиепископије, рукопис који обухвата историју Охридске цркве од друге половине XVII века до уништења самосталне Архиепископије (Снегаров 1928: 123).

Дућани неких охридских занатлија, средином XIX века постају праве библиотеке за научну полемику или пак школе у којима се учило словенско писмо. Дућан Ђ. Бодлева представљао је један вид читалачког клуба у коме су се окупљали родољубиви духови и декламовали беседе о научним, верским и опште друштвеним питањима. Све то сведочи о оштром уму али и богатој личној библиотеци овог охридског занатлије (Исто).

Занатлијски слој постаје главни покретач и носилац борбе за отварање народних школа и цркава. Први покушај отварања словенске школе у граду датира из 1857. године, када је охридски митрополит Дионисиј послао писмо београдском митрополиту са молбом да пошаље у Охрид учитеље који знају словенску граматику и писмо (Балабанов 1978: 127). Како Београд није имао учитеља, прва словенска школа у Охриду отворена је 1858. или 1859. године у насељу Месокастро, у кући охридског самарције, Ђоршеа Мустреића. Иницијатива за отварање домаће школе потекла је из манастира Зографа на Светој Гори, у коме је боравио чувени македонски препородник, Партенија Зографски:

„Слѣдъ кратко врѣме се върнѣлъ въ Охридъ, натоваренъ съ два-три товара български и славянски книги. Дошелъ Гѣорше Мустревъ и отворилъ въ дома си първото българско вечерно училище, учителъ на което билъ синъ му Никола, условенъ въ Зографъ за 6000 гроша. Разбира се, това било тайно и тайно отивали да се учѣтъ у него” (Спространов 1896: 624).

Како је интересовање за Мустреићеву школу постајало све масовније, школа више није могла да ради у тајности. То је означило и њен неминовни крај. За развој словенске просвете у Охриду од посебног је значаја отварање народне школе „Св. Ћирил и Методије” 1860. године у насељу Кошиште (Балабанов 1978: 128). Са појавом школе у Кошишту, у којој се изучавао српски буквар штампан у Београду, у потпуности је био отворен пут развоју словенске писмености. Акцију за увођење словенског језика у охридске школе, 1861. започели су Григор Прличев и његов пријатељ, Јаким Сапунџиев (Балабанов 1978: 128). Енергичном, жустром и непоколебљивом борбом, Прличев је у историји Охрида остао запамћен као најзаслужнији борац за увођење словенског језика у охридске школе и цркве. У грчким школама Прличев 1867. почиње да предаје словенску историју и словенски језик, откривајући пред очима охридске деце сву лепоту и сјај националне прошлости. На крају исте школске године Прличев држи и чувено слово *Чувај ся себе си* у коме присутне подсећа на љубав према „татковини”, словенској традицији, култури и писмености. Захваљујући ангажману Прличева и Сапунџиева 1869. године грчки језик је коначно био избачен из охридских школа и уведен народни језик (Исто). Борбу коју је започео Д. Миладинов до краја је довео Григор Прличев. Заједно са Сапунџиевим, велики Прличев је успео да преобрази у потпуности погрчен Охрид (Балабанов 1978: 140). Стога Иванов (1892) и наводи да је за Охрид Прличев био непходан. Правили су му ноћне заседе, затварали га у Охриду и злогласној дебарској тамници, гониле су га охридске владике и одрођени охридски прваци. Но, упркос свему, Прличев је Охриду донео сунце слободе.

Борбу за отварање народне школе, пратила је и акција за повратак националне цркве. Смрт охридског митрополита Јоаникија, на Божић 1859. године покренула је буру догађаја у Охриду. Одмах по смрти тадашњег митрополита, Охриђани шаљу Патријаршији молбу да на чело охридске митрополитије постави доказаног пастира, Авксентија Велешког. Но, упркос свим залагањима и молбама Охриђана, Велика црква шаље Мелентија који је од раније становништву био познат по злу, неморалу и нечисти: „[...] у Охриду је већ пре његова доласка постојала изрека: да је од Мелентија проплакало и камење оридско и јендеци ресански” (Нушић 1936: 121). Насилно постављање владике иницирало је отворени сукоб између охридског грађанства и грчке цркве:

„Ни доласком својим за владикау Мелентије није пожалио труда да оправда горњи суд о себи. Он поче да живи неморално и распусно; поче да граби и то безочно. Он је чак продавао хришћане; најпре их денунцирао власти па после од притворених тражио откупе да их ослободи” (Нушић 1936: 21).

На злодела владике Мелентија, Охриђани су одговорили акцијом за обнову аутокефалне Охридске архиепископије. Град Охрид, као вишевековна столица славне архиепископије,

постао је место најјаче и најжустрије борбе за обнову њене аутокефалности. У сукобу са грчким владиком Мелентијом страдали су највећи синови македонског народа: Браћа Миладинови, Јордан Хаџи Константинов Цинот, Григор Прличев и многи други.

Осим црквено-просветне активности, доба македонског препорода обухватао је и друге врло значајане национално-културне делатности, „македонско учебникарство”, тј. писање словенских уџбеника за потребе новоотворених школа, рад на кодификацији стандардног језика, штампање словенских књига, књижевно стваралаштво, држање просветитељских беседа о значају словенске културе и просвете, рад на сакупљању древних словенских и грчких рукописа, као и фолклорног и етнографског материјала као живог доказа о постојању и континуитету јединственог македонског етноса. Маја месеца 1845. године, казањски професор Григорович и охридски учитељ Д. Миладинов, обилазећи охридске манастире проналазе круцијалне изворе о најважнијем периоду охридске прошлости, Теофилактово и Хоматијаново житије о св. Клименту Охридском. Ученик Д. Миладинова и велики македонски препородбеник, Партеније Зографски, саставља најстарији превод Теофилактовог *Житија о Св. Клименту Охридском* на македонском језику. Цинот, отац македонског путописног жанра, оставио је први путопис о Охриду, „Охрид или Струга” (*Цариградски вестник*, бр. 213 од 26. марта 1855), у коме, глорификовано, у националном заносу, говори о охридској културној прошлости, о охридским светињама и рукописној заоставштини. Доба општег препорода обухватило је и појаву првих штампара и штампарија. У македонској културној историји значајно је име једног од најранијих штампара, Охриђанина, Јована Димитријевића (Балабанов 1987: 18). После вишевековне паузе у родољубивом полету препородитеља поново почињу да се зидају и сакралне грађевине у Охриду. Ничу храмови посвећени Св. Врачима Кузми и Дамјану, као и Св. Николи Геракомији (Балабанов 1987: 18). Средином века и чувено охридско фрескосликарство доживљава своју обнову. Међу првима, сликарску радионицу у Охриду отворио је чувени македонски зограф, Дича Крстевић из села Тресанче, иза кога су остала монументална уметничка дела на тлу Македоније и Охрида (Балабанов 1987: 18).

Иако се током злог доба „охридске преродбе” истакло доста значајних личности, ипак су у националној историји посебно место заузела три највећа и најзаслужнија имена, Димитрије Миладинов, Кузман Шапкарев и Григор Прличев. Под утицајем казањског професора Виктора Григоровича, кога упознаје у Охриду маја месеца 1845. године, Д. Миладинов започеће процес охридске (и уопште македонске) културне и националне ренесансе, који ће наставити његов зет Кузман Шапкарев, а до краја спровести охридски див, Г. Прличев. Попут самог охридског патрона, Св. Климента Охридског, и Прличев је у школама, на улицама Охрида, на зборовима, јавно и притајено, држао охридској пастви ватрене беседе о значају народног језика, народне просвете и народне цркве. Улогу коју је охридски светионик, Климент Охридски, имао у погрченом Охриду IX века, на најдостојнији начин је преузео и наставио сјајни Прличев у XIX веку. Десет векова доцније, у потпуно хеленизованом граду поново се водила борба

за словенску школу и словенску богослужбу. Такву, *светиклиментовску* улогу, кадар је био преузети само велики Григор Прличев.

12. Револуционарни Охрид (1893– 1912)

Са завршетком XIX века наступиле су прилично турбулентне прилике за Охрид и његову околину. Готово свака деценија била је обележена крупним догађајима који су представљали преломне моменте у историји града. Седма деценија XIX века завршена је кулминацијом борбе за самосталност Охридске архиепископије, која је донела ослобођење просветно-верског живота Охрида од Цариградске патријаршије (1869), формирање аутокефалне бугарске цркве (1870), признавање јурисдикције Бугарске егзархије и долазак првог егзархијског митрополита на охридски духовни престо. Већ са осмом деценијом, новонастале околности почеле су коренито да мењају слику балканског простора. Слабљење Турске империје и избијање устанака балканских народа који су донели слободу већег дела православног света, али не и македонског народа, заувек ће преусмерити историјске токове. Слободни и ојачали народи, пре свега Срби, Бугари и Грци, ослањајући се на право власти коју су имали над македонском територијом у прошлости, почели су да показују све веће освајачке аспирације. О тежини последњих година XIX века, сведочи и трагедија српског учитеља и управника српске школе, Димитрија Грдановића, кога су из заседе убили (Балабанов 1978: 173).

Деведесете године XIX века нарочито су значајне за македонску историографију, која у том периоду препознаје појаву првих сепаратистичких књижевно-политичких асоцијација које се притајено, а затим и јавно залажу за проглашење независног македонског етнонима, македонског књижевног језика, традиције, културе и народне уметности. Међу књижевно-политичким дружинама с краја XIX века, најважније место припада Младој македонској књижевној дружини (1891–1892), тзв. Лозарима, и њиховом органу, часопису *Лози*. Истакнуту улогу у активности лозара, имала је млада интелектуална елита охридског порекла, пре свих, Коста Шахов, Евтим Спространов, Георги Баласчев и Темко Попов. На самом прагу векова, јавља се најизразитија индивидуа у македонској историји, Крсте Мисирков, иначе српски ђак, чија монументална студија *За македонцките работи* (1903), заузима чеоно место у континуитету македонског народа.

Велико и модерно XX столеће, Македонцима је донело шести век мрачног живота под Турцима. Незадовољство македонског народа врло брзо је прерасло у народноослободилачки покрет који је захватио и западне крајеве Македоније. Најјачи отпор био је у Прилепском, Кичевском, Охридском и Дебарском (Белев 1930: 14). Плашећи се да револуција не узме маха у Македонији, турске власти у крви су угушиле побуну, вршећи сурову одмазду над будиоцима народног ослобођења. Наредне, 1881. године у битољској тамници Османлије су заточиле

најугледније Охриѓане, меѓу њима и браћу Спространове, Наума Филева, Ивана Белева и Косту Лимончева (Белев 1930: 14). Први покушај ослободилачког покрета у Македонији је био спречен, али луча ослободилачке мисли није била угашена. Крајем XIX века македонски народ почиње с припремама за најмасовнији и најзначајнији устанак током многовековне османлијске владавине – за тзв. Илинденски устанак (1903). Охридски револуционар, Ангел Узунов⁵⁶, у чланку „Илинден и националното сџзнание на македонците”, објављеном у листу *Македонија* 1927, Илинден назива симболом македонске борбе и најјачим сведочанством македонског националног сазнања и самоосвешћења.

Недуго након оснивања ТМОРО у Солуну 1893, револуционарне идеје већ 1894. захватају и слободумни Охрид и читаву његову околинуп. Охридска револуционарна организација била је једна од „најживљих” и најуспешнијих организација на читавој македонској територији (Балабанов 1978: 210 – 212). Најзначајнију и најкрупнију јавну акцију против турског поробљивача, изведену у годинама које су претходиле Илинденском устанку, извео је управо Охридски револуционарни комитет.⁵⁷ Непосредни повод било је убиство угледног македонског првака, Наума Фортомарова, 1903. године. У знак бунта, месни комитет спровео је једнонедељно затварање свих македонских дућана и пазара у охридској чаршији.

Припрема, почетак и ток Илинденског устанка у Охридском, пратили су дешавања у читавој Македонији. Неприпремљен и оружано и психолошки, Охридски рејон је заједно са осталим деловима Македоније, 20. јула 1903. закорачио у историјску ноћ. Та борба створила је илинденску епопеју, „богато орошену крвљу безбројних македонских синова”, која ће занавек светлети македонским поколењима (Татарчев 2017: 522). Према плану, оружана борба водила се у охридским селима, док је самом граду додељен посебан задатак снабдевања и помагања устаника, као и организовање градских болница (Балабанов 1978: 234). Но, као што се могло и очекивати, преурањени устанак Турци су врло брзо угушили.⁵⁸

Од окончања Илинденског устанка до појаве Првог балканског рата (1912), који је македонском народу донео коначно ослобођење од вишевековне турске владавине, дошло је до још неких историјских догађаја који су дотакли живот и самог града Охрида. То се пре свега односи на Мирџштешке реформе (1904–1909) и Младоторуску револуцију (1909) током које је доста страдало недужно охридско становништво.

⁵⁶ А. Узунов, „Илинден и националното сџзнание на македонците”, *Македонија*, год. I, бр. 240, Софија, 1 август 1927. <https://www.strumski.com/biblioteka/?id=1162>. Преузето 25. јануара 2023, у:19:06.

⁵⁷ Сведочења и сећања угледних охридских револуционара о приликама у револуционарном Охриду пре избијања Илинденског устанка: Антон Кеџкаров, „Първите револуционни прояви в Охрид”, *Илюстрация Илинден*, год. 4, к. 3 (33) и 4 (34), Софија, април-јуни, 1931; Антон Кеџкаров, „Из спомените ми по револуционното движение в Охридско”, *Илюстрация Илинден*, к. 30 и 31, Софија, 1931; Белев, Георги, „До Солун, Битоля и Охрид през 1904 година”, *Илюстрация Илинден*, год. 3 и 4, к. 29–33, Софија, ноември-април 1930–31.

⁵⁸ О паду Охрида у Илинденском устанку и Бахтијар–пашином преузимању револуционарног града: Петър Ацев, „Покоряването на Охридско”, *Илинден. Орган на бившите македоно-одрински револуционери*, год. II, бр. 35, Софија, 2. септември 1922. Преузето 22. јануара 2022 у 12:12.

13. Културно-историјске прилике у Охриду XX века

У историји македонског народа XX век представља најзначајнији период. Средином овога века (1945), Македонци добијају национално-политичку самосталност, књижевни македонски језик, македонско школство са наставом на македонском језику, као и македонску књижевност и културу стварану на македонском језику.

Период пре проглашења независне македонске државе (1912–1945), окарактерисали су чести ратови, брзе смене нових/стarih господара и распарчавање македонске територије на три дела, на Вардарски који је припао Краљевини Србији, Егејски који су присвојили Грци и Пирински који пада под власт Краљевине Бугарске. Неопорављен од Илинденске страхоте, охридски народ улази у Први и Други балкански рат (1912, 1913), потом и у Албански бунт 1913. године. Прву деценију XX века, године непосредно пред почетак Великог рата, па и сам рат, Охрид је дочекао као економско и културно-просветно неразвијени град, у коме су ратови и краткотрајни владари који су наметали нови језик, црквену, културну, образовну и националну политику кочили сваки духовни и материјални развој (Групче 1998: 25). Заостао, сиромашан и поробљен, Охрид није био ни налик некадашњем универзитетском центру у коме су постављени темељи словенске цркве, писмености, књижевности и уметности. Климентова охридска школа, која је однеговала 3500 ђака, десет векова касније претворила се у ратни павиљон у коме је логоровала туђинска војска и складиштено борбено оружје. Тужне и мрачне године на прагу XX века, стајале су пред згаслим жариштем свесловенске духовности.

Током Првог балканског рата (1912), Краљевина Србија ослобађа Охрид после вишевековног турског ропства. У октобру и новембру 1912, након Кумановске и Битолске битке, српска војска уз помоћ македонских чета протерује турску војску и продире до најзападнијих тачака македонске територије, Стругу и Охрид. У поподневним часовима 23. новембра 1912, Моравска дивизија на челу са потпоручником Божидаром Симовићем улази у Охрид, у коме је чета охридског револуционара Петра Чаула већ успоставила месну управу (Балабанов 1978: 269). Овиме је накратко враћена српска владавина у Охриду која је трајала од 1912. до 1913. године (Групче 1998: 23).

По завршетку Првог светског рата (1918), Версајским споразумом из 1919. уз мање корекције враћена је подела Македоније на Вардарску, Егејску и Пиринску са старом влашћу, српском, грчком и бугарском. Како Македонија по окончању Великог рата није успела да добије политичку и националну самосталност, у међуратом периоду (1918–1941) град Охрид се нашао унутар новоформиране Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, третиран као део Јужне Србије (Велике Србије, Вардарске Србије/Вардарске Македоније). Године између два рата представљају трећи и последњи период српске владавине у историји Охрида и вардарског дела Македоније. Версајским споразумом поново су у Вардарску Македонију и град Охрид враћени српски језик, српско школство, српска национално-културна политика, као и јурисдикција српске православне цркве.

Период између два светска рата, под окриљем српске власти, значио је први значајни напредак Охрида после више мрачних година. Заједно са јачањем националне свести, у Охриду наступа промена и модернизација урбане структуре града, пристижу и прва модерна средства технике и технологије (Групче 1998: 40). Упоредо са филмском уметношћу и појавом модерне технологије, у Охриду се отварају и значајне културно-просветне институције. Један од најважнијих догађаја послератног периода јесте отварање охридске гимназије (1928), потом и градске библиотеке. Између два светска рата почиње да се развија и охридска књижевност коју обележили бројни млади литерарни ствараоци (Групче 1998: 40–43).

У међуратном периоду почиње да се развија и научни живот у Охриду (Групче 1998: 43–46). На иницијативу београдског универзитетског професора Синише Станковића, у Охриду се 1935. отвара прва научна институција Хидробиолошка станица за изучавање Охридског језера и његовог живог света. Пионирска и несистематска археолошка истраживања из мрака земљине утробе на светлост износе и прве трагове богате културне прошлости Охрида која је вековима скривена сневала под пластовима земље и хумуса. Београдски професор Никола Вулић (1872–1945) открио је вредне прилоге у требенишкој некрополи који се и данас налазе у Народном музеју у Београду.

Започети научни и културни прогрес зауставио је почетак Другог светског рата. Са другим великим ратом XX века у Вардарску Македонију и град Охрид враћа се стари господар, Краљевина Бугарска. Током рата, 1943. на другом конгресу АВНОЈ-а 29. новембра, македонском народу коначно бива признат статус посебне етничке заједнице (Катарџијев 2008: 274). Годину дана касније, на првом заседању АСНОМ-а, 2. августа 1944. у манастиру Прохор Пчињски код Бујановца, основана је самостална македонска држава (Катарџијев 2008: 282). Њено конституисање почело је по ослобођењу, на трећем заседању АСНОМ-а у Скопљу 14–16. априла 1945, на ком је проглашена прва Влада Федеративна Држава Македонија (Катарџијев 2008: 298). Исте, 1945. године, долази до конституисања званичног македонског језика, почиње рад на изградњи самосталног македонског културног, уметничког и књижевног идентитета, а на сабору у Охриду одражаном 17. јула 1967. године долази и до једностраног проглашења самосталне македонске цркве (Македонске православне цркве).

Све ове историјско-политичке промене, разуме се, снажно су утицале и на живот самог Охрида. Одмах након Другог светског рата, захваљујући величанственим природним лепотама, као и драгоценом културном наслеђу, Охрид почиње да се развија у модеран културни и туристички центар Македоније. У новоствореној држави друге половине XX века, у којој изградња националног идентитета постаје примарни задатак научних и културних радника, Охрид и Охридска архиепископија, намећу се као један од фундаменталних предмета интересовања и проучавања македонске научне јавности. Одмах након Другог светског рата у Охриду се отварају круцијалне институције културе чији је основни задатак откривање и очување културног блага града. Археолошким и осталим историјским истраживањима која

су започела 50-их година XX века откривено је четири стотине локалитета у Охридском и сакупљени су бројни грчки и старословенски споменици (Групче 1998: 105). До краја 50-их година македонски Републички завод за заштиту споменика културе спровео је рестаурацијске и конзерваторијске послове на очувању архитектуре и живописа грандиозних охридских светиња, „Св. Софије”, „Богородице Перивлепте”, „Св. Јован Канео” и „Св. Малих Врача”. Извршена је и реконструкција двадесет објеката старе градске архитектуре међу којима су куће угледних охридских породица Робеваца, Гавриловаца и Узуноваца претворене у музејске објекте (Исто).

Друга половина XX века изнедрила је велики број књижевних радника чији је рад превазишао границе охридског простора и времена у коме су живели и радили. Пре свега, може се закључити да су у конституисању македонске науке о књижевности охридски научни радници заузели изузетно значајно место. Хронолошки, први се јавља Димитар Митрев (1919–1975), за кога се везују сами темељи македонске књижевне критике и који слови за „*njenog najangažovanijeg književnog arbitra, posebno prvih decenija nakon 1945. godine*” (Ђурчинов 1988: 194). Такође, јавља се и Милан Ђурчинов (1928–2018), универзитетски професор и један од најзначајнијих македонских књижевних теоретичара, критичара и историчара књижевности, који представља и међународно признатог стручњака из области компаративне књижевности.

Као што заузимају чеono место у конституисању македонске научно-књижевне мисли, тако и у рађању македонске књижевности за децу, Охриђани заузимају важну позицију. У историографији македонске књижевности посебно су значајни Ванчо Николески и Борис Бојаци, од којих први представља једног од најзначајнијих националних књижевника за децу у првим деценијама по ослобођењу. Нема сумње да међу охридским прозним књижевницима друге половине, најзначајније место припада знаменитом Живку Чингу (1935–1987), који си уврштава у ред највреднијих аутора македонског књижевног канона уопште. Поред Чинга, указаћемо још на двојицу значајних охридских приповедача, Ивана Точка (1914–1973), кога је критика оценила као врхунског приповедача кратке приче, и Зорана Ковачевског (1943–2006), писца који се, према мишљењу Ђурчинова, у генерацији македонских писаца која је наступила после Живка Чинга, највише истакао (Ђурчинов 1988: 160). Међу бројним охридским песницима друге половине прошлог века, овде ћемо уз познатог македонског певача изразито модерних тендиција, Милоша Линдра (1952), истаћи још и Славка Ђорђа Димовског.

III „МАКЕДОНСКА ПРЕРОДБА”

Македонски препород („преродба”) представља комплексан и дуг период националног и културног буђења македонског народа, чији је коначни циљ био усмерен ка кодификацији стандардног језика, проглашењу аутокефалне православне македонске цркве и признању македонског народа као засебног етницитета међу осталим балканским народима, који има свој историјски, културни, књижевни и етнографски идентитет. Према истакнутом македонском академику, Блажи Ристовском (1983: 10–14), македонски препород почиње са појавом првих књига штампаних на македонском народном језику 1814. године (Кирил Пејчиновић Тетоец и Јоаким Крчовски) и траје до коначног конституисања македонске државности на Првом заседању АСНОМ-а 1944. године. Процес националног и духовног препорода код Македонаца имао је дужи, неизвеснији и компликованији пут, него што је то био случај са осталим словенским народима. Блаже Ристовски издваја три фазе кроз које је македонски препород током сто тридесет година свог трајања прошао: 1. Културно-просветни и духовни покрет македонског народа (1814–1870); 2. Афирмација националног македонског препорода (1870–1903); 3. Национално-политичко сазревање и афирмација македонског народа (1903–1944) (Исто).

Предмет нашег истраживања, као што је то у Уводу напоменуто, највећим делом припада првој и другој фази културног и националног препорода македонског народа. Овим радом обухватићемо ауторе и дела који припадају тзв. „првој преродби”, Браћу Миладинове, Кузмана Шапкарева, Партенија Зографског, Рајка Жинзифова, Григора Прличева и др. Такође, у оквире нашег разматрања улази и делатност националних, културних и књижевних делатника тзв. „друге преродбе”, међу којима посебно место заузимају Ђорђе Пуљевски, Евтим Спространов, Коста Шахов, Ђорђе Баласчев, Крсте Мисирков, Чуповски и др. Оваквом дефиницијом предмета истраживања, успоставићемо књижевноисторијски приказ културног топоса Охрида и Охридског језера у духовном континуитету македонског народа, и то, од првих прогласа националног и културног освешћења (1814), па све до почетка Великог рата (1914).

Током XIX века македонски народ се налазио под двогубим ропством: док је на политичком плану био потчињен Турској империји која је све више пропадала, у просветно-црквеној сфери у потпуности је зависио од Цариградске патријаршије. Након пропасти Охридске архиепископије 1787. године, македонски народ потпада под власт Велике цркве која је религијски и образовни систем користила за ширење грчког језика, културе и националног идентитета. Бројни путописци, летописци, аутобиографи, књижевници и други културни и политички делатници, остављали су записе о потпуној погрчености македонског народа тога времена. Највећи јунаци македонског националног препорода (Браћа Миладинови, Рајко Жинзифов, Партенија Зографски, Григор Прличев и многи други) први део свога живота и рада провели су као грчки ученици, потом и као грчки учитељи који су поклонички неговали

хеленски дух и свесрдно ширили гркофилију међу својим народом. У овом периоду град Охрид постаје главно упориште и славни центар грчке писмености и културе у којем су стасавали нови носиоци хеленске духовности. Из Охрида најквалитетнији предавачи и учитељи грчког језика предано су ширили ондашњом Македонијом хеленско образовање, а са њим и хеленски национално-верски утицај.

Средином XIX века национално-политичке и културно-духовне прилике у животу македонског народа почињу знатно да се мењају. Акумулација словенског живља у македонским градовима с почетка XIX века, довела је до стварања младе македонске буржоазије која није постала само главни носилац снажног и прогресивног трговинског и занатског развоја, већ и пресудни покретач у борби за увођење словенског језика у школској и црквенословенског у црквеној сфери. Међу истакнутом македонском грађанском класом нарочито је био познат кожарски и ћурчијски еснаф из Охрида, који је имао своје пазаре у највећим европским трговинским центрима, попут Беча и Лајпцига. Захваљујући својој финансијској моћи, охридски кожари и ћурчије су временом стекли утицај и међу турским властима у Цариграду, због чега су и постали снажна потпора охридском становништву у борби за национална и црквено-просветна права.

Иако се о извесним траговима националног преокрета може говорити и у другој и трећој деценији XIX века, у македонистици се почели националног препорода везују за долазак казањског професора Виктора Григоровича на пролеће 1845. године у град Охрид. Како објашњава проф. Поленаковић (1952: 44), према универзитетском закону Руског царства из 1835, требало је отворити катедре за изучавање историје и културе словенских народа, те је у ту сврху са различитих универзитета послато више научних радника који су на терену изучавали језик, традицију, обичаје словенских народа, прикупљали књижевноисторијску грађу и на основу тога састављали материјал за писање научно-просветних програма и студија. Тридесетогодишњи Виктор Григорович са Казањског универзитета био је одређен за проучавање оних словенских народа који су се још увек налазили под турском влашћу (Исто). У мају месецу 1845. млади руски професор стиже у југозападну Македонију, у древни центар словенске писмености, у којем обилази манастирске библиотеке, културно-историјске локалитете, сакупља древне рукописе, народне умотворине, изучава лингвистичке одлике ових народа и сл. О свом боравку у ондашњој Македонији и граду Охриду, проф. Григорович је оставио драгоцен запис у путописном делу *Очерк за пџтешествие по Европeјска Турција* (1848), у коме сведочи о духовним и културним приликама у Охриду овога доба, али и о првим замецима македонске националне ренесансе. Својим свестраним ангажманом и научном делатношћу руски научник је поставио темеље свеопштег препорода македонског народа који ће се пуним жаром распламсати десет година касније. Претрагом манастирских библиотека, Григорович је у македонској историји зачео врло значајну традицију сакупљања древних словенских рукописа који су народу сведочили о старости, вредности и угледу вековима

потискиване словенске културе. Познато је да је Григорович током посете охридских манастира пронашао и са собом у далеку Русију однео два најзначајнија документа о настанку свесловенске писмености и књижевности, *Проширено житије* Теофилакта Охридског и *Кратко житије* од Димитрија Хоматијана. Такође, из Григоровичевог путописа сазнајемо и о истраживању древних локалитета, као што је село Издиглавје за које су мештани дубоко веровали да је некадашња провинција Главеница у којој је први словенски просветитељ Климент Охридски на светим стубовима покрштавао паганско становништво.

Иако у свом знаменитом путопису Григорович испушта да помене познанство са ондашњим грчким учитељем у Охриду, Димитром Миладиновим⁵⁹, за даљу судбину македонског народа овај сусрет је био од кључног значаја. О историјском сусрету Виктора Григоровича и Димитрија Миладинова, као и о утицају који је та сарадња извршила на преокрет охридског учитеља, пре свега сазнајемо из два писма која су пронађена у заоставштини Димитрија Миладинова, а која су објављена у редакцији др Николе Трајкова 1964. године (Никола Трајков, *Братя Миладинови. Преписка*, Софија, БАН 1964.) У писму које је Миладинов послао самом Виктору Григоровичу 25. фебруара 1846. године, сазнајемо о изузетно вредним сугестијама младог руског научника које ће се показати кључним за духовну метаморфозу погрченог учитеља. Наиме, поменуто писмо открива да је Григорович Миладинова усмерио ка састављању граматике струшког говора, као и ка сакупљању народних умотворина у којима је сачуван сам дух његовог народа (Трајков 1964: 15). Миладиновљево писмо упућено Александру Егзарху (1810–1891), истакнутом бугарском препородитељу и научнику, 20. августа 1852. године (Трајков 1964: 19–21), сведочи о посебној мајској ноћи у којој је млади руски слависта с уживањем слушао мајку Димитра Миладинова док казује народне песме на чистом народном говору. Григоровичев подстицај за бављење фолклорном делатношћу петнаестак година доцније изродиће се у најлепши цвет македонске „преродбене” литературе, у зборник народних песама Браће Миладинова, који ће у 550 записа умотворина македонском народу открити сву чар народног језика и књижевног дара народног генија. Са доласком В. Григоровича у Охриду, древном словенском светилишту, запаљена је прва луча националног и културног препорода. Започета је просветно-црквена борба, рад на кодификацији језика, сакупљању и бележењу усмене књижевности, обичаја и веровања, као и истраживање старих словенских рукописа. Не случајно, Охрид је десет векова након Климента Охридског и Охридског књижевног центра, поново постао исходиште националног, црквеног,

⁵⁹ Живот и рад Димитрија Миладинова, као и многих македонских књижевника и културних радника средином XIX века, био је уско везан за град Охрид. Као најстарији син струшког грнчара Христа Миладинова, Димитрије Миладинов у раној младости долази у охридски манастир Св. Наум, као слуга ондашњег игумана. У овој погрченој светињи, Миладинов према писању свог биографа и зета Шапкарева, стиче оскудно грчко образовање. Као врло талентован и ученољубив младић, Миладинов наставља своје школовање у Охриду, чувеном центру у коме су предавали најбољи грчки учитељи. Као најбољи охридски ученик, Д. Миладинов добровољно сакупљеним новцем Охриђана одлази на даље школовање у познату Јањинску гимназију. По повратку из Јањине, своју учитељску каријеру започиње у граду Охриду, да би потом, учитељевао у многим македонским местима, у Прилепу, Кукушу, Битољу и др. Последње године живота провео је као истакнути преродбени делатник у Струги и Охриду, преузимајући 1860. године кључну улогу у црквеној борби за самосталност Охридске архиепископије.

културног и опште духовног препорода македонског народа. Иван Хацов у тексту „Братя Миладинови” (*Родина*, год. I, бр. 22, 23, 24, Скопље, 19, 21, 24. фебруара 1916.) записује да је Миладинов у граду Охриду први пут изложио идеју о штетном утицају туђинског језика и пророковао да ће доћи време када ће деца знање стицати на матерњем језику. Миладинов је због таквих прогресивних речи навукао омразу хеленизованих охридских чорбација у чијим рукама је била сва моћ у граду, због чега је врло брзо био и протеран из Охрида у Прилеп (Хацов 1916: 2).

Семе које је Григорович засејао на плодном и погодном тлу охридског приобаља, у зреле плодове расцветаће се тек десетак година касније. Након Григоровичевог одласка из Охрида 1845. године, Миладинов је читаву деценију наставио да ради као грчки учитељ, који је тек средином 50-их година XIX века започео национално-политички и духовно-културни препород свог народа. Због жестоког сукоба који је имао са грчким властима у Битољу, Димитрије Миладинов пресудну 1855/1856. годину проводи у изгнанству, у новоослобођеним областима Србије, Славоније и Босне, које су слободарским духом, плодотворним развојем народне просвете и народне књижевности, најснажније утицале на његов потпуни препород. Најбољи познавалац Миладиновљевог живота и рада, његов зет и истакнути македонски писац и национални борац, Охриђанин Кузман Шапкарев, у биографији *Материали за животописание-то брѣтах Миладинови Димитрија и Константина* (1884), с правом записује да друга половина живота струшке браће започиње 1856. године и траје све до краја живота (Шапкарев 1884: 15). Сусрет са препорођеном Србијом у којој су величанствене резултате дали Вукова победа, процват просвете, културе и књижевности на народном језику, најснажније је утицао на македонског учитеља. Како је Спространов писао у тексту „Братя Миладинови”, насталом поводом педесетогодишњице од смрти Браће Миладинових, Димитрије Миладинов је схватио да ниједан народ служећи се туђим језиком не може духовно расти и напредовати (Спространов 1912: 103). Стога, након доласка из српских крајева Миладинов започиње одсудну борбу за искорењавање грчког језика, преузимајући историјску ролу зачетника („проповѣдникъ и апостолъ”) новог покрета у Македонији. Са својим учеником Ксенофоном, касније чувеним македонским „преродбеником”, Рајком Жинзифовим, народну борбу почиње 1857. у македонском граду Прилепу, користећи српске књиге које је донео из изгнанства. Већ наредне 1858. године, Миладинов са Рајком Жинзифовим у Кукушу развија најснажнију преродбену делатност, но због припајања кукушке епархије унијатској цркви, дубоко разочаран, напушта Прилеп враћајући се у родну Стругу у којој је народни језик одавно већ био уведен (Карађулов 1909: 47–49).

Током „преродбеног” периода, који је трајао свега пет година (од 1856. до 1861), Димитрија Миладинов је развио широку и комплексну активност: борио се за увођење народног језика у школе и црквенословенског у цркве, путовао македонским градовима под изговором да сакупља новац за изградњу бугарске цркве у Цариграду, док је потајно ширио жар „преродбених” идеја међу народом, слао талентоване ученике на школовање у Русију у којој су изучавали заборављени

словенски језик, културу и традицију, и потом их преносили свом погрченом народу. Из *Миладиновљевог шињела* изашли су највећи македонски „преродбени” радници Константин Миладинов, Рајко Жинзифов, Партенија Зографски и многи други. Истраживао је манастирске библиотеке, сакупљао древне књижевноисторијске споменике, публиковао преродбене текстове и био чест дописник значајних српских и бугарских публикација попут *Цариградског вестника* и *Друштва српске словесности*. Као капитално дело Браће Миладинових узима се монументални зборник народних песама, објављен под насловом *Бжлгарски народни пѣсни собрани одъ братья Миладиновци Димитрія и Константина и издани одъ Константина*, Загреб 1861, који представља најобимније дело македонских народних песама дотада објављених. Грандиозни зборник струшке браће, састављен по принципима и мерилима вуковске фолкористичке традиције, у очима македонског народа и његове интелектуалне елите, био је снажно сведочанство о неоткривеној и величанственој лепоти народног духа, народног говора и народне књижевности. Чини се да историјски, национални и културни значај зборника браће Миладинових, најједноставније али и најефектније истиче Х. Поленаковић у својој студији „Местото на Браќата Миладиновци во историјата на македонската книжевност”:

„Зборникот на браќата Миладиновци им даваше можност на младите генерации од него да го запознаат со мајчинијот јазик, на него да се учат за песништвото, човештвото, јунаштвото. Со времето, Зборникот на браќата Миладиновци ќе стане омилена книга во секоја македонска куќа. На Зборникот на браќата Миладиновци ќе се воспитуваат младите книжевни генерации македонски” (Поленаковић 1952: 196).

Последње две године свог живота Миладинов је провео у родној Струги и Охриду, посебно се залажући за обнову самосталности славне Охридске архиепископије и постављање словенског архиепископа који ће помоћи духовни препород македонског народа. Борба за обнову аутокефалности Охридске цркве интензивно је започела 1860. године, након смрти дотадашњег охридског митрополита, на Божић 1859. године. Охриѓани на челу са учитељем Д. Миладиновим започели су борбу против постављања новоизабраног грчког митрополита Мелетија, који је својим злоделима од раније био познат македонском народу. Угледни охридски прваци предвођени Д. Миладиновим три пута су писали петицију Великој цркви, покушавајући на чело катедре Охридске цркве да доведу свог, словенског духовног пастира. Неслутећи на дугорочне последице, Цариградска патријаршија се оглушила на молбе Охриѓана, и упркос свим залагањима охридских бољара, 1860. послала у Охрид новог владика Мелетија.⁶⁰ Са доласком владике Мелетија у Охрид започиње сурова и неправедна борба грчког

⁶⁰ Иван Миладинов у студији *Братя Миладинови (Биографија)*, 1932. година бележи да су Охриѓани први пут протествовали са 12000 потписа и 500 печата против Мелетијиног доласка. Меѓутим, протест није уродио плодом. Патријаршија је остала при својој одлуци и на Ускрс послала омраженог владика, спремног на одмазду. Охриѓани су 5. априла послали други протест у коме се Патријаршији јасно саопштава да према Охридској архиепископији гаји маћехински однос, те да је они више неће признавати као своју врховну, мајку цркву. Истовремено, Миладинов је на захтев Охриѓана послао представницима у Цариграду пуномоћје којим их овлашћују као заступнике у борби за обнову Охридске архиепископије (Миладинов 1932: 8).

клера са словенским свештеничким, интелектуалним, али и народним елементом. У сукобу са охридским митрополитом страдали су најснажнији умови и најсиловитији борци за духовно ослобођење македонског народа. Због блиске сарадње са руским и српским културним, научним и црквеним круговима, Мелетије је Браћу Миладинове пред турским властима оклеветао да су руски шпијуни привржени српском народу, након чега су под сумњивим околностима у цариградској тамници страдали јануара 1861. године. Озлоглашени охридски владика Мелетије није поштедео ни велешког дива, Јордана Хаџиконстантинова Цинота, кога је због снажне препородне делатности послао на далеко малоазијско ропство, са кога се од силовитог ударца османлијског жандарма вратио без једног ока. Борба за аутокефалност Охридске цркве, која је остала упамћена по снажној грчкој експлоатацији народа, подмићивању турских власти, клеветама народних бораца, уценама и другим злоделима, трајала је читаву деценију (1860 – 1870), при чему је центар најснажнијег отпора био сам град Охрид, вишевековна столица архиепископа и митрополита.

Седма деценија XIX века доноси корените промене у духовном животу македонског народа. До отцепљења Охридске митрополитије од Велике цркве долази 1870. године, након формирања самосталних црквено-школских општина које су под својом управом држале образовни и верски живот македонског народа. Од оснивања Бугарске Егзархије 1870. године, македонско становништво у ондашњој Турској империји имало је могућност да бира којој ће се цркви припојити, а сами тим и којој ће националности припасти. Другим речима, то је значило да је онај део македонског народа који је признао јурисдикцију Цариградске патријаршије проглашаван Грцима, док су присталице Бугарске егзархије називане Бугарима. Охридска архиепископија је одлуком већине припојена Бугарској егзархији 1870, док је први бугарски митрополит Натанаил Охридски у Охрид стигао две године касније. Након проглашења јурисдикције Бугарске егзархије, у славном граду Охриду гркофилски утицај се све осетније повлачи пред доминацијом бугарског политичко-црквеног механизма.

1. Српско-македонске културне и књижевне везе средином XIX века

И поред тога што су српско-македонске културно-књижевне везе биле од великог значаја за почетак и развој једног од најзначајнијих периода у националној и духовној историји македонског народа, тзв. „македонске преродбе”, нису биле предмет систематског, детаљног и исцрпног научног истраживања. Без намере да улазимо у детаљнији приказ, у овом раду указаћемо на најзначајније ставове научника, српских и македонских, о утицају српске духовне средине на почетак македонске преродбе и њен доцнији развој.

У компаративном истраживању српско-македонских спона посебно место заузима утицај барда српског романтизма, Вука Ст. Караџића на почетак и процват македонског културног и националног препорода. О Вуковој сакупљачкој и издавачкој активности македонске

фолклористике писао је Харалампије Поленаковић у студији „Македонската народна песна, нејзините собирачи и издавачи во првата половина на XIX век”. Вук Ст. Караџиќ, Виктор И. Григорович и Станко Враз како собирачи и издавачи на македонската народна песна” (Београд, *Народне новине*, 4, VI, 1950). Према проф. Пленаковићу, подстицај за бавелење македонском народном поезијом долази од словеначког цензора, Јернеја Копитара, који у рецензији *Писменице* 1814. године упућује Вука на сакупљање грађе на „бугарском” језику. И одиста, каснији период који проводи у Бечу, Вук према Копитаревом савету користи за упознавање са људима из различитих делова Балкана, за прикупљање језичког материјала и народне књижевности на њему створене. У то време у Бечу је боравила колонија македонских трговаца, од којих записује македонске речи и усмену поезију из разлошког краја. Грађу коју је прикупио од разлошких трговаца у Бечу, Вук Ст. Караџић ће публиковати касније, током, 1815. и 1821–1822. године.

Прва македонска народна песма објављена је у другој Вуковој *Песнарици* 1815. године (под редним бројем 101), чиме је започета сакупљачка и издавачка делатност усмене књижевности македонског народа. Више материјала из македонске језичке и књижевне културе Вук је објавио током 1821. и 1822. године, најпре у оквиру Давидовићевих *Новина сербских*, а потом и у оквиру самосталне публикације *Додатак к Санктпетербургским сравнитељним рјечницима свију језика и нарјечија: с особитим огледима бугарског језика* (1822). Када је реч о Вуковом доприносу развоју македонске фолклористике, истакнуто место припада управо *Додатку*, у којем је објавио 27 македонских народних песама. Поред драгоцене колекције објављених народних песама, и поговор *Додатка* поседује вишеструки културно-књижевни значај. Пре свега, у њему је Вук дао вредне податке о првој штампаној збирци македонских песама, указао интересовање за македонску народну песму, као и њен однос према српској народној поезији. Такође, Вук је у „Предговору” изнео и први књижевноисторијски преглед македонске литературе, али и први нацрт граматике једног македонског говора (разлошког). Уоште узев, Поленаковић истиче да је својим *Додатком* Вук открио научној јавности један словенски језик, како наводи, недовољно познат или погрешно схватан, чиме је покренуо живо интересовање научних радника, пре свега слависта заинтересованих за богатство народног стваралаштва.

У науци је (мада недовољно) истраживан и Вуков утицај на најзначајније македонске сакупљаче и издаваче народне књижевности са којима се рађала и развијала македонска фолклористика током XIX века. Блаже Конески, Славко Боројевић и Љиљана Ристевска у тексту „Македонско-војвођанске културне везе у XVIII и XIX веку” (*Академске беседе*, књ. 36, Нови Сад, 1992) истражују присуство Вукових идеја у фолклорном делу македонских истраживача XIX века, пре свега Браће Миладинових и Кузмана Шапкарева.⁶¹ Као и већина истраживача,

⁶¹ О Вуковом утицају на фолклористичку делатност Марка Цепенкова и К. Шапкарева погледати више у: Томе Саздов „Утицај В. С. Караџића на сакупљачки рад Марка Цепенкова и Кузмана Шапкарева”, *Научни састанак слависта у Вукове дане*, књ. 14, св. 3: реферати и саопштења: Београд, Нови Сад, Приштина, 11-16. IX 1984. 173–177.

аутори констатују видљив и неупитан утицај вуковске традиције на настанак чувеног зборника народних песама струшке браће, којим су постављени темељи македонској сакупљачкој активности, као и научно-теоријској мисли о националној фолклористици. Одјек Вукових идеја, истиче се у тексту, препознаје се на више нивоа: у начину сакупљања и бележења песама, у записивању података о народним певачима, принципу одабира најбоље варијанте, начелима класификације народних песама и сл.

О најстаријим траговима књижевних утицаја српске литературе на македонску нову књижевност XIX века, писао је Б. Конески у студији „Српската граѓанска лирика кај нас во првата половина на XIX век” (1986). Као најстарији документ о продору српске поезије у македонску средину, Конески истиче рукопис прилепског учитеља Илије Димитријевића из 1838. године. Сачувана збирка представља препис српске граѓанске лирике која је од XVIII века негована у војвођанским градовима и која је својом осећајношћу и непосредношћу опонирала окошталом псеудокласичној песничкој школи, иначе доминантном стваралачком току у српској поезији тога времена. Српска граѓанска лирика интензивнији књижевноисторијски утицај имаће средином XIX века, у доба формирања праве македонске лирске поезије.

Раних 40-их и 50-их година XIX века, као важна културна фигура у повезивању српске и македонске културне зоне, јавља се Велешанин Јордан Хаџиконстантинов Џинот. Џинот је вероватно први македонски препородник који је започео сарадњу са српским културним и научним институцијама. Наиме, годину дана пре Миладиновљевог боравака у српској средини, 1854, публикује древне македонске културно-историјске споменике у *Гласнику Друштва српске словесности*. Приде, данас је у науци прихваћен став да је главни извор у настанку Џинотове утицајне *Таблице перваје* (приручник сличан *Буквару* који су у првој половини XIX века користили народи на Балкану), била позната књижица *Ижица*, највећег српског просветитеља, Досијета Обрадовића.⁶² Такође, у савременој науци позната је и једна Џинотова песма сачувана у рукопису *Горка чаша књаз Лазара* посвећена косовској епопеји, тачније последњој кнежевој вечери пред Косовски бој. Песма је настала 1832. године, под утицајем Вукових предромантичарских програмских идеја, народне поезије, књижевно-историјских споменика и српске поезије.⁶³

Када је реч о српско-македонским спонама и утицајима, у националној и културној историји македонског народа најзначајнија сарадња везује се за 50-е године XIX века и једногодишњи боравак зачетника македонског националног препорода, Димитрија Миладинова, у Београду и војвођанској средини. Културно-историјским и књижевноисторијским истраживањима о бораваку Д. Миладинова у Србији средином XIX века, нарочито се бавио Харалампие Поленаковић. Претражујући историјске архиве и епистоларну заоставштину,

⁶² О овоме више: Харалампие Поленаковић „Изворот на Таблица перваја од Јордана Хаџи Константинов-Џинот”, *Страници од Македонската књижевност*, 1952, стр. 130–142.

⁶³ Харалампие Поленаковић, „Една необјавена стихотворба на Јордан Хаџи Константинов-Џинот” *Страници од Македонската књижевност*, 1952, стр. 143–155.

Поленаковић је осветлио многе епизоде током Миладиновљеве посете српским културним центрима, исправио неколике омашке дотадашњих књижевноисторијских објашњења (епизоде о Миладиновљевој молби да постане учитељ грчког језика у Београду, покушају да запосли свог брата К. Миладинова у најстаријој новосадској Гимназији сл.).⁶⁴ Током 1855. и 1856. године, Миладинов је успео да се повеже са најзначајнијим српским културним, образованим и научним институцијама, и одржи контакте и касније, по повратку у своју отаџбину. Већ од 1856. године, а можда и нешто доцније, Димитрије Миладинов почиње сарадњу са Српским музејом и Друштвом србске словесности, којима шаље вредан књижевноисторијски материјал везан за средњовековну српску државу на територији некадашње Македоније. У српској културној историји посебно место заузима дотад научној јавности непознат стари новац који су ковали српски краљ Стефан Првовенчани, краљ Урош, цар Душан, потом и новац Краљевића Марка или краљице Јелене (Поленаковић 1952: 162–163).⁶⁵

2. Топос града Охрида у књижевности 50-их година XIX века

„А и езеро Лихнидон поистине е Линхос, т. е. светилник на всичко православие.”

Цинот

Занатство и трговина који почињу да се развијају у првим деценијама XIX века, 50-их година овога века достижу свој врхунац. Као што је у првом делу истакнуто, нарочито се издвајају оснажени ћурчијски и кожарски еснаф у Охриду, који износе своју робу на најпознатијим средњоевропским пазарима, у Лајпцигу и Бечу. Економски процват македонског народа омогућио је снажнији развој прилика на културном, просветном и литерарном плану. У студији „Македонската литература во XIX век”, Блаже Конески истиче да је духовни амбијент 50-их година обележило отварање првих грађанских школа у којима су почели да се изучавају световни предмети историја, географија, математика, аритметика и граматика (Конески 1986: 5). За потребе новоотворених словенских школа средином 50-их година македонски препордници почињу да пишу прве уџбенике, чиме постављају темеље дугој и тешкој борби за македонско језичко и национално (само)освешћење. Такође, македонски ученици који су усмеравани у Атину на даље школовање, масовније почињу да одлазе у Русију, утирући пут младој и малобројној македонској интелигенцији снажно задојеној словенским духом. Димитар Миладинов 1855. одлази на прекретничко путовање у Србију и Босну, са којег својој отаџбини доноси прометејски пламен националног и културног препорода.

⁶⁴ Харалампије Поленаковиќ, „Обид на Димитрије Миладинов да стане учитељ во Белград”, *Страници од Македонската књижевност*, 1952, стр. 156–159.

⁶⁵ Харалампије Поленаковиќ, „Димитрија Миладинов како собирач на књижевно-историски споменици”, *Страници од Македонската књижевност*, Кочо Рацин, 1952, стр. 160–163.

Након повратка 1856. године захуктала се започета препородна делатност, на страницама истакнутих публикација у Београду, Софији и Цариграду појављују се текстови у којима македонски погореоци пружају титански отпор грцизму, и у духу националног романтизма громогласно славе лучу славизма.

У тим великим 50-им, јавља се нова македонска књижевна и културна продукција, која прати и упија тежње свог времена, имплицитно или експлицитно постајући део свеопште активности препорода. Македонска литература 50-их година XIX века представља естетски израз који је претходио појави првих правих песничких индивидуа македонског XIX века, Константина Миладинова, Рајка Жинзифова и Григора Прличева, у чијим ће делима национална књижевност добити одлике „светског карактера” (Конески 1986: 10). Имајући иза себе само искуство писаца хришћанско-религиозне литературе, прва дела нове македонске књижевности нису могла остварити високу естетску вредност која би задовољила аксиолошке и поетичке императиве савремене књижевне критичко-теоријске мисли. Текстови овог периода пре свега (и изнад свега) представљају важан допринос духовном и националном буђењу македонског народа, као и конституисању његовог уметничког, књижевног и опште културног профила. У тим текстовима се одражава сва тежина историјског, језичког, културног и националног лутања македонског народа. Аутори ће себе називати и Словенима и Словено-Бугарима, „национални” језик на коме пишу дефинисаће као словенски, славено-бугарски или бугарски. Титански и трагично бориће се за национални идентитет и национални језик лутајући странпутицама и утирући пут борби македонског народа за сопствену језичку и књижевну индивидуалност.

У оваквим скромним културно-историјским и књижевно-естетским околностима настала су два важна текста везана за град Охрид, путописни есеј Јордана Хациконстантинова Цинота *Охрид или Преспа (Цариградски вестник, 1855)*, и први македонски превод *Проширеног житија Св. Климента Охридског*, потекао од Партенија Зографског (1858). Цинотов путопис је настао 1855. године, у време егзила Димитра Миладинова и велике припреме македонске преродбе. Цинот је међу првим македонским преродбеницима (ако не и први!) који су истраживачки путовали Македонијом, обилазили градове, сакупљали словенске старине, рукописе, културне споменике и ширили преродбене идеје. Средином 50-их година обишао је Охрид и том приликом написао први македонски путопис о граду, који уједно представља и један од најранијих препородних текстова посвећених његовој културној прошлости и суморној садашњости. Партенија Зографски је први македонски преродбеник који са грчког на народни македонски језик преводи Теофилактово *Проширено житије о Св. Клименту*, чиме овом тексту у македонској културној и књижевној историји даје изузетно вредно место. Партенија Зографски не следи дословно Теофилактов текст, чиме оставља простора за извесну интерпретацију ауторског односа према Охриду и његовој улози у најславнијем периоду свесловенске културне прошлости. С обзиром на значај и вредност поменутих текстова, у даљем

тексту детаљније ћемо се задржати на топосу Охрида, са циљем да укажемо на његов културно-књижевни лик у годинама које су претходиле почетку тзв. нове македонске литературе.

2.1. Поетичка слика Охрида у „преродбеном” делу Јордана Хаџиконстантинова Цинота

Цинот је први македонски препородник који је у *Цариградском вестнику* још од 1851. године почео да објављује публицистичке текстове у којима је жустро, бурно и темпераментно славио величанствену словенску културу, просвету и историју, бранећи њен дигнитет од омаловажавајућих претензија свих фанариотских присталица. Врло је значајна и чињеница да се Цинот јавља и као први македонски „преродбеник” који свестрано, систематски и луцидно прославља култ тзв. Седмочисленика, тј. првоапостола словенске прошлости, Тирила и Методија, и њихових ученика који су у Охриду наставили славно дело својих учитеља. Ране 1851. године, првог дана децембра месеца, у *Цариградском вестнику* Цинот публикује текст „Венец первий” у којем говори о културно-историјској улози првих „славено-бугарских” учитеља, аутора најстаријег словенског књижевног језика – „старобугарског језика”, и поименице познатој петорици ученика: „маме наши святи первоучители: святий Константин во монашество Кирил, и брат его Методий, во Солон родени на 827 год. по Христа и последователи седмочислений единопочитаемий святий Климент, св. Наум, Ангеларий, Сава, Горазд, Григорий [...]” (Цинот 1851: 38) Само две године касније, 1853. године, на страницама *Цариградског вестника* Цинот публикује и два одговора послата Саву Радулову („Ответ г. С. Радулову”, *Цариградски вестник*, марта 1853; „Что е юрук? Ответ второй г. Саву И. Радулову”, *Цариградски вестник*, маја 1853)⁶⁶, у којима износи идеју о Охриду као центру црквено-просветног деловања ћирилометодијевских епигона. Недуго затим, 1854. године у *Гласнику Друштва србске словесности* објављује до тада непознати рукопис о Бугарској патријаршији, и том приликом у пропратном коментару Охрид назива родним градом славног византијског императора Јустинијана Првог. Наредне 1855. године, Цинот објављује и први македонски путописни есеј о граду Охриду, у којем даје своју најпотпунију слику града.

Већ се на основу овако кратког прегледа, могу уочити две доминантне тематско-идејне слике Охрида у Цинотовом публицистичком раду: Охрид као родни град византијског императора Јустинијана Првог и Охрид као најстарији центар словенске просветне, литерарне и црквене традиције у коме је сачувано ћирилометодијевско наслеђе. Са оваквим идеолошким и мотивским комплексом, Цинотово дело стоји на почетку једне дуге културно-књижевне линије која ће окупити највећа ауторска пера македонског препорода, али и доценијег периода. Предање о Охриду као родном граду Јустинијана Првог доста је старо и везује се

⁶⁶ Према: Иван Радев, *Йордан Хаџиконстантинов Джинот, Българин съм*, Велико Търново, 1993, 57–65; 65–77.

за Јустинијанову снажну обнову града током рановизантијског раздобља. Велики владар, али и велики китор уметничких и сакралних грађевина за чије име се, између осталог, везују и велелепна здања Аје Софије у Цариграду и Светог Витала у Равени, снажно је подстицао развој ранохришћанског Лихнида који је уистину прерастао у раскошни град, украшен раскошним профаним и сакралним грађевинама (Панов 2000: 105). Због патронског односа према древном Лихниду, још у средњем веку изродило се веровање да је град Охрид родни град великог цара који се издашном киторском делатношћу одужио свом вољеном завичају: „Многу подоцна, градот Лихнид бил така одбележуван на средновековните географски карти, а некои епископи од црквното средиште на брегот од Лихнидско Езеро биле именувани како архиереи на Јустинијана Прима” (Исто). Почевши од друге половине XII века, па све до укидања Охридске архиепископије 1767. године, охридски архиепископи испред свог имена стављали су титулу „архиепископ Прве Јустиније Охридске и целе Бугарске”, чиме су истицали континуитет Охридске архиепископије још од времена Јустинијане Прве (Исто). У доба охридског архиепископа Димитрија Хоматијана, и великог сукоба Охридске архиепископије и Цариградске патријаршије, Охридска црква се званично прогласила за наследника права која је имала древна Јустинијана Прва (Исто). Иако се идеја о Охриду као Јустинијани Прими ипак показала мистификацијом, ова „истина” наставила је да живи у народном предању о чему сведочи запис Браће Миладинова (1861: 526) у монументалном зборнику народних старина македонске књижевности. Вишевековно фолклорно веровање о славном Охриду као Јустинијани Прими оживела је „национална ренесанса” македонског народа 60-их година XIX века.

Међу македонским преродбеницима, Џинот је први који помиње мит о Охриду као Јустинијани Прими. Већ смо указали на то да је уз рукопис публикован у београдском *Гласнику Друштва српске словесности*, 23. јануара 1854. године („Разказ за възстановяването на Българската патриаршия през 1235 година”, под насловом „О основанию Българског Патриаршества”), Џинот оставио кратак запис у којем говори о Охриду као некадашњој Јустинијани Прими (Радев 1993: 177). Потом, и у чланку „Архиепископия Охридская или Болгарская и обител Трескавичкая или Прилепская” (*Цариградски вестник*, 28 фебруар 1859), на основу црквено-фолклорног предања али и личне уобразиље, Џинот апотеозу о Охриду као Јустинијановом завичају развија даље, те наводи да је Јустинијан Велики Бугарин чије име на родном, бугарском гласи Управд, да је Јустинијанов отац Исток, сестра Беглица, а мајка Љубица (Радев 1993: 121). Стога, у чланку „Описание на Кр’сточва, Охрид, Битола и Прилеп”, (*Цариградски вестник*, год. IX, бр. 422–423, Цариград, 14–21. март 1859), Џинот закључује да се град издваја међу свим „бугарским” градовима јер су у њему рођени „најславни болгари, Велизарий Юстиниан и други достославни мужие” (Радев 1993: 123).

Као што је раније у тексту речено, и на почетку друге књижевне традиције о Охриду као изворишном културном центру на Балкану, стоји светло Џинтво дело. У контексту

романтичарске мистификације националне прошлости, Џинот за Солунску браћу, Ћирила и Методија, као и петорицу њихових ученика, Горазда, Климента, Наума, Ангеларија и Саву, наводи да су бугарског порекла, те да су ту, у Охриду, на старобугарском језику за све словенске народе превели прве хришћанске списе. У писму које је послао С. Радулову, учитељу, издавачу и препородитељу (*Цариградски вестник*, 14, 21. март 1853), Џинот истиче да нису само филозофи Ћирило и Методије „болгаре солуняне”, већ и да су седморица њихових охридских ученика Бугари, као што су и многи римски цареви и императори византијски пре њих били Бугари. Но, када говори о „седморици охридских ученика”, Џинот прави грешку. Из моравско-панонске мисије проистекло је пет ученика, од којих су само Климент и Наум деловали у Охриду, док је култ ранопреминулог Ангеларија снажно био развијен у богатој охридској књижевној традицији.

Мит о „црквеном”, „словенском”, „бугарском”, „старобугарском” језику, други је значајни моменат који се везује уз Охрид. У тексту „О церковном или славянском језику”, штампаном у *Цариградском вестнику* 1852. године, Џинот исписује апотеозу старобугарског наречја на који су Ћирило и Методије, а касније и њихови ученици у Охриду, превели прве хришћанске текстове и словенским народима сачували божански „квас” првоапостолског дела: „Но ти, чадо болгарское, знай защо всичко священо писание, св. св. Кирил и Методий що го преведоха, се зове славянски, тоест староболгарский и ся трудили во девято столетие по Христа” (Џинот 1852: 39). Попут многих европских романтичара хердеровског типа, и Џинот у средњовековној прошлости, народној култури и народном језику проналази грађу за модерни национални мит, којим је славио и у очима погрченог народа уздизао величанствени словенски етнос. Апотеозу величанственог града Охрида и светлог Охридског језера, из којег је потекао свесловенски божански дух, Џинот најлапидарније и најефектније, кроз метафору, игру речима, готово у стилу гноме износи у поменутом одговору С. Радулову, штампаном у 1853. у *Цариградском вестнику*: „А и езеро Лихнидон поистине е Линхос, т. е. светилник на всичко православие” (Џинот 1853: 70).

У Џинотовој романтичарској слици словенске културе, писмености и прошлости, Охрид без сваке сумње заузима почасно место. У његовом делу већ раних 50-их година XIX века, оживљена је идеја о Охриду као духовном исходишту словенске народности, словенског филолошког, књижевног, културног и националног идентитета. Сами почеци књижевне и културне борбе македонских препородитеља уско се везују за Охрид кога узимају као централни мит на коме изграђују *imago* словенске народности.

2.1.1. *Imago* Охрида у есејистичко-путописном тексту *Охрид или Преспа* (1855)

Џинотово интересовање за град Охрид најпотпуније је изражено у тексту *Охрид или Преспа* који је објављен у *Цариградском вестнику* 26. марта 1855. године. Прва недоумица која се у савременој рецепцији Џинотовог текста јавља, свакако се односи на његово жанровско

одређење. У досадашњој науци постоје различита генолошка одређења Џинових текстова које је састављао током културно-истраживачких обилазака македонских градова. Тако, Иван Радев Џинове записе дефинише као есејистичко-документарне текстове који пре свега поседују литерарну вредност, садржану у белетристичкој слици минуле прошлости и непосредног градског живота. Највећи допринос овог корпуса Џинових текстова Радев види у утврђењу „есејистичко-документарног `жанра`”, при чему документарне описе народа препознаје као претходницу реалистичког метода који ће се доминантније јавити у бугарској литератури 60-их и 70-их година XIX века (Радев 1993: 26). Харалмпије Поленаковић Џинов текст дефинише као „еден прилично сеопфатен опис на Охрид или Преспа” (Поленаковић 1985: 276), али и као „еден патопис” (Поленаковић 1985: 229). Када је реч о генолошкој идентификацији, Џинов текст ми препознајемо као путописни есеј који у себи синтетише елементе и путописног и есејистичког (документарног) прозног писма. Из те поетике синкретизма проистиче полифонија путописних и есејистичких гласова у језичко-стилском изразу Џиновог текста. Литерарни квалитет Џиновог текста пре свега је садржан у имагинативном односу према охридској прошлости, и препознаје се у уметничким визијама изграђеним на фолклорно-жителијном предању, на сопственој уобразиљи и снажној личној емоцији. Посматран у строго сцијентистичком смислу, Џинов текст представља псеудодокументарни и псеудоисторијски наратив о охридској прошлости, чији се принцип подражавања снажно мотивише романтичарском поетичко-естетичком мишљу какву је изнедрило доба македонског препорода. Стога, сваки читалац који Џиновој интерпретацији охридске прошлости буде приступио са строгим параметрима „озбиљних”, „великих” и „објективних” научних дискурса, тражећи „праву историју” сусрешће се са извесним „мањком” у погледу фактуалности и информативности текста. Да би се правилно разумео и оценио сцијентистички и естетички аспект Џиновог описа Охрида, неопходно је сагледати прави повод, узрок и циљ путничког обиласка града.

Пре свега, наш путописац на путовање у древни македонски град полази као књижевник, препородитељ и културно-национални делатник, чији је главни циљ да истражи споменике словенске прошлости, да открије заборављену и неправедно омаловажену лепоту културне сторије свога народа. Стога се Џинов путопис о Охриду мора посматрати као део његове свестране борбе за национални и културни препород македонског народа, па и самих Охриђана који су средином 50-их година (када је настао путопис) дубоко били утонули у гркофилски сан.

Литерарна својства препознају се и у реторичким аспектима текста. Тако се, речником формалиста, „литерарна енергија” осећа у интертекстуалној имплементацији литургијске литературе на рубним местима текста. Већ при првом приступу читалац запажа да Џиново путовање Охридом започиње и завршава се цитатом из хришћанског књижевног дискурса. Као мото путописа стављен је 54 Псалом из Библије (*„Возверзи на Господа печал твою и той ты /препитает, не даст в нек молби правелнику./ Ты же, Боже, низведещи ин Во студенец истлении. / Мужие кровей и лоти не преполови/ дней своих, аз же, Господи, уповаю на тя.”*) У

функцији епилога, Џинот поново ставља цитат из литургијског литерарног корпуса: „Анахарс скитский рече: „Това гражданство е подобро, где чест има добродетелта и место нема за безчестта” (Џинот 1993: 120). Присуство хришћанских цитата на „јаким” местима у тексту, имплицира идеју да сав садржај „између” свакако треба тумачити у кључу интеретекстуалних релација. Другим речима, молитвено позивање Господа у невољи, као и вера у Божју помоћ праведнику, сугеришу снажну веру у могућност изласка из летаргичне стварности погрченог Охрида средином 50-их година XIX века. Џинотову борбеност и наду у коначни национални и културни препород Охрида, некадашњег центра словенске културе и религије, снажно потврђују завршне речи Анархиста скитског о *добродетельном* народу који не може пропасти у бешчашћу.

Посматран у светлу модерне критичке мисли, текст не поседује велики историјско-документарни значај, нити нарочите стилско-уметничке квалитете. Скромних естетских вредности и некритичком визијом охридске прошлости, Џинотов опис Охрида, посматран из данашње научне перспективе, више поседује књижевно-историјску вредност. При сагледавању вредносних аспеката Џинотовог путописне не треба скрајнути чињеницу да се текст на страницама *Цариградског вестника* нашао пре појаве правих и великих македонских књижевника, Константина Миладинова, Рајка Жинзифова и Григора Прличева. Без снажне литерарне традиције и искуства на које би се ослонио, Џинот је крчио литерарне путеве којима ће неколико година касније закорачити прве снажне књижевне индивидуе македонске књижевности XIX века. Језиком неизграђеним, стилем неизбрушеним, снажним хиперболама и slabим познавањем историје, Џинот је међу македонским преродбеницима био први путник-књижевник који је оставио путописну забелешку о Охриду и његовој пришлости.

Прави предмет Џинотовог путописа *Охрид или Преспа* представља путовање субјекта дискурса кроз рановизантијску и средњовековну прошлост града, као и кроз обамрлу, погрчену садашњост, са циљем националног и културног освешћења Охриђана. Поклонички однос према узвишеној словенској традицији, као и иронично-критички став према млакој стварности одрођених Охриђана, чине тематско-идеолошку окосницу Џинотове поетике града Охрида. Џинотов путопис пружа свеобухвату дескрипцију Охрида, почевши од културне историје, монументалних сакралних здања до лингвистичке, етничке и етнографске структуре. Стога, у тематском смислу, текст показује спој различитих културних дискурса, књижевног, историјског, религијског, просветног, социјалног, али и политичко-националног. Због своје лапидарности путопис у морфолошком погледу представља лабаво повезану целину, која се у појединим сегментима претвара у ужурбано набрајање свега значајног што је путописац видео путујући кроз прошлост и садашњост Охрида.

Џинот Охриду прилази, како је то критика истицала, као ватрени „романтик” и истински „апостол” новог доба македонске „преродбе”. Митска концепција националне прошлости, титански замах у пројекцији словенске народности и духа, глорификација

народног језика и централизација Охрида у културно-историјском памћењу словенских народа, неке су од фундаменталних поетичко-естетских карактеристика које проналазимо у овом нарративу. Према основној идеолошкој концепцији, истицању идола народности и језика, силовитом родољубивом осећању, интересу за средњовековну историју, хипероблизацији славне прошлости и иронизацији срамне садашњости, као и снажном антагонизму између достојанствених предака и одрођених савременика, текст представља романтичарску слику Охрида. Стога, Охрид је за Цинота „первий в Македони град” у коме се налазе чак три стотине и шездесет православних богомоља. У парадокментарном опису, Цинот наставља да износи низ погрешних „чињеница”. Најпре „тврди” да је старо име Охрида заправо било Преспа, те да су на рушевинама древног града данас остала само окружна села која се називају заједничким именом Преспа. Цинот бележи и нетачно етимолошко тумачење топонима Охрид, по коме је данашњи Охрид добио име од цара Самуила који се звао Охром или Мохром. Цинотов романтичарски метод подражавања историјских реалија најрепрезентативније се читава у поменутих сликама Охрида као некадашње Јустинијане Приме и родног места св. Седмочисленика:

„От болгарите вси други славяни прияле святая Христова вера. Евреи, греци, болгари, па от наши болгари св. Кирил и брат негов Методий, болгари и пак болгари — и кой иска да ся увери, нека прошета низ Македони и ке разбере, без да прекослови, да са болгари. Да, сладкий брате, **они во Охрид превеле всичко священо писание на славянски язык, т.е. на болгарски** [болд М. С.]. Нека премолчим до овде, зашто днеска сум во теснота и немам јазик за поясно и попространно” (Цинот 1993:129).

Колико год се Цинотова хиперболична слика словенске прошлости, културе и народа, у неким тренуцима чинила наивном, не може се порећи готово прометејска борба за национални препород македонског народа који је средином XIX века дубоко био утонуо и потонуо у дубоки сан. Тај снажни и искрени Цинотов романтизам у књижевноисторијској науци је одавно препознат и више пута истицан. Још је Симеон Радев у Цинотовом стваралачком портрету видео „мъчен характер, според някои съвременници, но според мнението на всички благороден, безкористен, храбър до безразсъдство, живеещ само с една страст — родината си” (Радев 1927: 145). Потом је и Емил Георгиев у Цинотовом делу препознао продоран „патриотски романтизам” изграђен на глорификацији древног језика, фолклорног стваралаштва и фолклорне културе. (Георгиев 1980: 200) „Неговото пробудено национално съзнание прераства в неукротим патриотизъм” (Георгиев 1980: 210), који представља главни Цинотов стваралачки credo.

Први део путописа више личи на Цинотово ходочашће на коме се путник посебно задржава на описима манастира Св. Климента и Наума Охридског. Као македонски препородник који је најагилније походио македонске манастире, неуморно истраживао и сакупљао културно-историјске споменике, публикувао текстове о реликвијама и средњовековном рукописном благу, Цинот у тексту посебно место посвећује величанственим старинама које је затекао у

манастиру Св. Климента. Путописац истиче надгробну плочу светитеља, чувени дрвени кип у коме је живописан лик св. Климента Охридског и скупочену круну. Опис оскудних сачуваних старина прати и критичка опсервација Охриђана који показују приличну равнодушност и незаинтересованост према реликвијама славне средњовековне прошлости. Констатујући да се у Охриду више ни мошти св. Климента Охридског не налазе у целости, Џинот иронично „објашњава” да су охридски Словени у пијанству продали свечеву главу грчким калуђерима из манастира Св. Јован Претеча (који се налази у близини грчког града Бера) за ведро вина. Џинотов иронични подсмех, прелази у тихи ламент изражен елегичним тоном: „Как да е, не сме знале да си чуваме драгоценостите.”

Када је реч о моштима св. Климента Охридског, значајан податак проналазимо у писму које је десетак година пре појаве Џинотовог путописа Димитар Миладинов послао казањском проф. Виктору Григоровичу. Наиме, у писму послатом 25. фебруара 1846. Миладинов истиче да се „по нареждане на първенците в Охрид” руском научнику обраћа молбом да се заложи код Цариградске патријаршије, под чијом се јурисдикцијом налазио грчки манастир Св. Јован Крститељ, не би се глава охридског заштитника вратила у град. И Миладиновљев и Џинотов вапај остали су неуслишени, будући да глава охридског заштитника Св. Климента Охридског ни до данас није враћена остатку свечевих моштију који почивају у његовом вољеном граду Охриду (према: Трајков 1964: 15). На овом мест⁶⁷у интересантно је указати и на један публицистички текст Д. Миладинова који је објављен у *Цариградском вестнику* пет година након Џинотовог путописа, 26. марта 1860 (год. X, бр. 476), у коме Миладинов описује готово опустошени Климентов манастир: „Во прочути от град Охрит – пише Миладинов – не остана нищо от великолепие, и от стародревности”, осим свечевих моштију (и то без главе која се чува у грчком манастиру Св. Јована Претече), један Кодекс Охридске архиепископије, дрвени кип Климента Охридског са бисерном круном и манастирски гроб који представља „една скършена плоча”.

Рад на истраживању и сакупљању рукописног блага сачуваног у манастирским библиотекама био је један од фундаменталних задатака македонских препородитеља. Н Џинот сведочи да је у манастирској библиотеци пронашао мноштво скупочених пергамената, златних рукописа охридског архиепископа Теофилакта, и пет јеванђеља опточених златом на кожној подлози. „Ах, колко е жално и до срдце отровно, що ги чуваят црна темница!” (Џинот 1993: 118) Путописац оставља и значајан податак о грчком пустошењу словенске рукописне традиције вековима чуване у св. Наумовом манастиру. Но, и поред рушилачке активности грчких калуђера, манастирска библиотека је према Џинотовом сведочанству средином XIX века и даље поседовала обиље рукописне заоставштине: „Рукописните пергамени несмислени калугери, не от нашиј язык, ги изгорели и в езерото ги хвърлили, но па още има” (Исто).

⁶⁷ Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето 23. априла 2022, у 12:12.

Борба за увођење народног језика у школе и цркве представља један од централних топоса целокупне књижевно-културне продукције македонског препорода. Значај просветитељске делатности велешког цина–препородитеља у књижевној историји је више пута истицан, а сам Цинот је одређиван као једна од најважнијих фигура међу македонским књижевницима просветитељима прве половине XIX века. Обављајући дужност учитеља преко четири деценије, Цинот је стекао славу једног од најбољих и најзначајнијих македонских просветитеља, за чије име се везује и отварање прве световне школе у македонском народу. О природи и циљу Цинотове просветитељско-дидактичне улоге, Емил Георгиев је писао: „Водил е истинска борба за повишавање културата и нравствеността на сънародниците си. Неговото просветителство е преследвало голямата цел на епохата — пробуждане националното съзнание на народа” (Георгиев 1980: 198). Као осведочени књижевник просветител и препородител, Цинот у путопису оставља значајан опис просветно-културних прилика у Охриду 50-их година XIX века. Из Цинотовог путописа сазнајемо да је 1855. године Охрид готово у потпуности био погрчен град у коме су просветно-културне прилике биле на доста ниском нивоу. Према Цинотовом писању у граду су постојале само четири школе и у њима се учио грчки језик. Одрођеност и духовну обамрлост својих савременика путописац критикује у препознатљивом маниру, кроз јетку иронију и болни подсмех иза којих се недвосмислено назире искрена туга правог родољуба: „Они не знаят да речат „Христос воскресе”, но „Христо-са-нески а не Гристос апести”. Они не знаят да речат „ке идеме в рай”, но „на парадисо” (Цинот 1993: 120). Попут осталих писаца преродбеника, и Цинот свом народу упућује снажан апел да устане у борбу за народне школе и народни језик, јер само просве(ш)ћење на изворима народне традиције, културе и језика може дати пуни замах индивидуалном развоју.

У просветитељско-дидактичком дискурсу Цинотовог путописа, проналазимо једну занимљиву идеју која завређује дубље интересовање. Критикујући равнодушност погрчених Охриђана, Цинот истиче: „[...] зашто си немаят училище на славянскаго језика и са изгубени како в јазико, тако и в развитоко на умо. Зашто всекое древо от своето корена може плод да даде” (Исто). У Цинотовој идеји о нераскидивој, природној и одлучујућој повезаности народног језика, колектива (народа) и појединца, одзвања ехо добро познате хердеровске филозофије језика и појма нације на њој засноване. Тумачећи Хердеров појам нације, Душан Достанић истиче да је немачки филозоф сматрао да „преко језика појединац постаје свестан свог сопства као и припадности нацији” (Достанић 2012: 85). И Хердер (али и Цинот) повезаност колектива и јединке виде у народном језику, као архиву у коме су похрањени сви спецификуми једног народа, његови митови, предања, веровања, мишљења, опште узев, један особен поглед на свет. Посредством језика повезују се нараштаји и преноси се колективно искуство у коме је дубоко уроњен сваки појединац. Хердер је народ посматрао као повезану заједницу, карактеристичне нарави, обичаја, културе мишљења и живљења. Биће сваког народа дубоко је утиснуто у народни језик који опет, одговара специфичним карактеристикама датог народа, његовом поднебљу и

моделу егзистирања. Стога, једино посредством народног језика и националне књижевности настале на њему појединац може да осети биће свога народа и пронађе прави пут сопственог (само)развоја (Достанић 2012: 85–90). Хердер тврди да се

„језиком детету преноси цела душа, цели начин мишљења његових родитеља. Прихватајући језик дете с њим упија млеко своје мајке и дух свога оца. То дакле значи да се помоћу језика преносе и чувају идеје које једна нација баштини [...] Учењем језика преноси се идентитет, односно поглед на свет [...]” (Достанић 2012: 85).

Џинотова метафорична слика дрвета које из сопственог корена развија и храни своје плодове, асоцира на Хердерову идеју о укореењености појединца у колективном бићу, путем које се остварује спознаја колективног али и индивидуалног идентитета.

Такође, и Џинотово одређење језичке и етничке структуре Охрида пред истраживачем поставља нека занимљива питања. Наиме, према запису Џинота, у Охриду су живели „турци, **славјани** и нешто цинцари” (болд М. С.), а од језика били су заступљени „турски, **славјански (болгаро-сербски), фечески**, арнаутски, цинцарски и цигански” (болд М. С.). Дакле, према Џинотовом лингвистичком и етничком одређењу у Охриду су живели **Словени** (не Бугари, Македонци или Срби!) и њихов језик, како путописац наводи, зове **словенски, односно болгаро-сербски**. Прилично незграпан лингво-етнички приступ указује на конфузију, непрецизност и недовољну зрелост у погледу јасног одређења културног, етничког и језичког идентитета. Мешавина језичко-културних националних идиома код савременог читаоца изазива извесну дилему да ли је и сам аутор у време писања путописа (1855) имао јасно дефинисан став о сопственој националној, језичкој и културној припадности? Македонска историографија, политичка и културна, снажно потрцртава чињеницу да македонски народ у првој фази препорода показује недовољну зрелост, самосвест и доследност у погледу етничке, културне и језичке (само)идентификације. Македонски научни дискурс једногласно истиче да је током дугог и компликованог периода македонске преродбе било доста лутања и „странствовања” на сопственом тлу, што је била, како наводи, директна последица просветно-верске импутације суседних балканских ентонима, пре свега српског и бугарског. Иако Џинот себе назива Бугарином, језик којим говори бугарски и град Охрид славним бугарским градом, његово дефинисање етничко-језичке структуре града (и народа), ипак указује на недовољну доследност и стабилност у погледу језичке и националне (само)категоризације. Оваква, деридијанским речником названа апорична места читаоца доводе у сумњу да ли је и сам препородитељ у потпуности доживео препород?!

Такође, Џинотово дефинисање националног језика као бугарског, словенског, бугарско-српског, неминовно намеће још једно битно питање: да ли је и сам Џинот у сопственом (родном) језику, о коме је химничним тоном писао, заиста успео да пронађе себе? Џинотова осуда Охриђана „да су изгубени како в језико, тако и в развитоко на умо”, као да сустиже и

самог путописца. Језик којим је Џинот писао текстове не уклапа се у потпуности у поетички захтев о нужности употребе чистог, родног језика.

2.2. Град Охрид у (псеудо)документарном дискурсу Партенија Зографског (1818–1876)

Партеније Зографски је један најважнијих културних радника македонске преродбе, чије је дело, упркос свом значају, остало недовољно истражено. Попут осталих македонских препородника, и Партенија Зографски је чврсто био везан за охридску културну средину из које је потекао. Према његовом првом биографу Филипу Томову („Живот и Дейност на хаджи Партения, Архимандрит Зографски, Епископ Кукушко-Полянски и Митрополит Нишавски; Писма на хаджи Партения като Кукушко-полянски епископ”, *Македонски преглед*, год. X, књ. 1, 2 и 3, Софија, 1936)⁶⁸ жељан науке и знања, млади Павел (његово световно име) почетно образовања стиче у словенском манастиру Св. Јован Бигорски, једном од најзначајнијих македонских скрипторијума проистеклих из Охридске књижевне школе, у коме је и током мрачних векова деструктивне турске владавине очувана светиклиментовска традиција све до XIX века. Један од најснажнијих словенских просветних центара на македонском тлу, усадио је у младом Павелу љубав према словенској просвети, култури и традицији. Приде, боравак у словенском манастиру који је најснажније неговао култ словенских светаца, св. Климента и Наума Охридског, представљао је најпогодније место у коме је Партенија, раније од многих македонских препородника имао прилику да упозна значај и природу охридске делатности најважнијих настављача светиклиментовског дела. Према биографима, након образовања које је стекао у бигорском манастиру, Партенија Зографски 1835. године одлази у Охрид, на даље образовање код чувеног учитеља Димитрија Миладинова. Схватавши значај домаће, словенске просвете, десет година пре историјског доласка В. Григоровича у Охрид, Партенија је у Охриду учио своје сараднике словенском писму и проповедао лепоту и вредност словенске културе (Томов 1936: 32–34). Борба Партенија Зографског за увођење словенске просвете у Охриду, започета у младим годинама, биће настављена и крунисана отварањем прве словенске школе у охридском насељу Месокастру 1858. године, у дому охридског самарције Ђоршеа Мустреића. Тренутак када се у тихим калуђерским одајама Зографског манастира изродила идеја о отварању прве словенске школе у Охриду, пластично описује Охриђанин, Евтим Спространов:

„Иницијативата за отварање българско училище въ Охридъ излѣзла отъ Зографския манастиръ въ Св. Гора. Тамъ въ нѣкоя мрачна калугерска келия се разисквалъ въпросътъ, по какъвъ начинъ да се отвори българско училище въ тоя градъ, или да се въведе българскиятъ езикъ въ училищата.

⁶⁸ Други значајан биограф Партенија Зографског био је Лазар Димитров иза кога је остала „Обществена та и книжовна дейност на хаджи Партения Зографски”, *Дебърски глас*, год. I, бр. 36, 37, 39, 40, 42, 43 и 44, Софија, 1909–1910.

Въ тоя манастир е билъ и Партени Зографски, слѣдъ една година Поляно-Кукушки митрополитъ” (Спространов 1896: 622).

Из Зографског манастира је син Ђоршеа Мустреића, Никола Мустреић, такође самарција који је у манастиру изучио словенско писмо и неслутећи да ће икада постати први словенски учитељ у родном Охриду, „натоваренъ съ два-три товара български и славянски книги” дошао у Охрид (Спространов 1896: 623). Својим значајем прва словенска школа у Охриду далеко је надишла краткотрајни једногодишњи рад. Једном запаљена луча, никада више пламен наде није угасила. Борба за словенску просвету и цркву у древној столици архиепископије, у Охриду, тек је следила. Како наводе биографи, Партеније Зографски је по повратку из Русије поново свратио у Охрид, како би се сусрео са пријатељем и некадашњим учитељем Д. Миладиновим. Том приликом је, како је уочио Харалампије Поленаковић, Партенија сусрео са утицајним учитељем како би на њега извршио „агиторски циљ” и предао му своје словенске уџбенике по којима је касније у словенским школама и предавао (Конски 1949: 38).

Главна литерарна и културна стваралачка делатност Партенија Зографског одиграла се у периоду од 1857. до 1858. године (Конески 1949: 25). Већ после 1857. огласио се као један од првих писаца словенских уџбеника, али и као творац концепта о заједничком македонско-бугарском језику којим је извршио снажан утицај на будуће македонске препороднике (Шапкарева, Жинзифова, Прличева). Поред тога што је био један од најзначајнијих писаца уџбеника, филолога, песника, духовних и културних радника македонског препорода, Партенија Зографски заузима и улогу једног од најзначајнијих књижевних преводилаца XIX века. За нас је овом приликом значајна чињеница да у пропратним текстовима штампаним уз преводе уџбеника „Кратка Свещенна Историја на Ветхо-и-Новозаветната Църков” (*Цариградски вестник*, 1857) и Теофилактовог житија *Житие и исповедание и за некои чудеса повествование иже во святих отца нашего Климента Архиепископа болгарскаго*,⁶⁹ Партенија Зографски износи своје судовете о културно-историјској позицији Охрида у прошлости словенских народа.

Партенија Зографски, попут Цинота, Охрид представља као ранохришћанску Јустинијану Приму и најстарији словенски просветни центар на Балкану. У пропратном тексту који штампа уз *Свештену историју...* Партенија следи дугу традицију охридских архиепископа који су Охридску цркву сматрали наследницом славне Јустинијане Приме, творевине византијског цара Јустинијана Првог. Попут Цинота, и Партенија истиче да је византијски император словенског порекла, те да је из привржености према свом роду, охридској цркви још у VI веку доделио повлашћени статус.

Годину дана након *Свештене историје...* публикује превод Теофилактовог житија, и том приликом у Предговору Партенија (1858: 3) јасно истиче да је пред читаоцем један од највреднијих културних споменика у читавој словенској прошлости, те да је вредност текста утолико већа што представља први превод са грчког на македонски језик. Партенија

⁶⁹ Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето: 22. фебруара, 2022, у: 14: 16.

у Предговору упознаје ширу јавност да је Теофилаков текст извор о животу и раду „првих виновника” нашег умног и духовног просве(ш)ћења, Тирила и Методија, и њихових сарадника (1858: 2). Међутим, и код Партеније Зографског, као и код Цинота, запажамо извесну конфузију и недовољну прецизност при националној, културној и језичкој самоидентификацији. Још увек недовољно сазрела (само)свест која је карактеристична за прву фазу македонске „преродбе”, код Партенија се између осталог може пронаћи у тврдњи да су родоначелници словенске писмености Тирило и Методије са својим сарадницима за сва „словенска племена”, „сърбите, хорватите и русите” превели „книги от Гърчкий на Болгарский или Славенский язык”.

Теофилаково *Житије* Партенија је објавио у часопису *Български книжици* (у континуитету је излазило у књигама 1, 2, 3, 4, 7, 9, 10) 1858. године, под називом *Житие и исповедание и за некои чудеса повествование иже во святых отца нашего Климента Архиепископа болгарскаго*. Одмах по публикувању превода, саборци у препородној борби уочили су да Партенија није доследно пратио Теофилаков рукопис, те да је најважнија места за актуелну борбу погрешно изоставио. Овом приликом нас интересује Партенијин однос према Охриду и његовом значају за свеопшту словенску културну прошлост.

За разлику од изворног текста Теофилакта Охридског, у преводу Партенија Зографског Охрид добија прилично мањи значај у свестраној и далекосежној мисионарској делатности Климента Охридског. Заправо, може се слободно рећи да Партенија изоставља нека најважнија места из грчког рукописа везана за град Охрид. Пре свега, Партенија не преводи познато сведачанство о Климентовој снажној љубави према Охриду и својој задужбини Св. Пантелејмона коју је на рушевинама старога храма подигао крај обала Охридског језера. У славистици се често истиче место на коме Теофилакт истиче да је Климент и поред свих луксузних двораца које му је цар Борис поклонио у Деволу, ипак највише волео тишину манастирског храма у коме је заједно са ученицима развио богату књижевну традицију. Потом, Партенија изоставља и изузетно важно сведочење Теофилакта Охридског да је обимну и вредну литерарну продукцију коју је створио током тридесетогодишње мисионарске делатности у Македонији, Климент оставио у свом вољеном манастиру у Охриду: „Това той оставил в манастира си, който съградил в Охрид, докато още бил жив блаженият Борис и преди още да бил приел изцяло Величката епископия” (XXIII, 66). Такође, Партенија из свог превода избацује још један изузетно значајан податак не само у културној прошлости Охрида, већ и читавог македонског простора. Наиме, Теофилакт у житијном тексту истиче да Климент управо у Охриду по угледу на цара Бориса започиње изградњу првих сакралних објеката чиме поставља темеље македонској сакралној градитељској делатности:

„Когато видял, че този княз е опасал цялата си подвластна България със седем съборни храмове и като че ли е запалил с вярата си светилник със седем свещи, пожелал и той сам да построи в Охрид собствен манастир. Към него прибавил и друга църква, която покъсно направили архиепископска катедрала” (XXIII, 66).

Партенији је најважније било да укаже на значај ћирилометодијевске традиције, потом и на настављачки рад Климента Охридског. Охрид и његова улога у афирмацији свесловенске писмености и културе у преводном тексту македонског препородника нису нашли значајно место. Истакавши да је бугарски цар поклатио Клименту неколико двораца у Деволу и пар села у околини Охрида, као и да је Климент по постављању за епископа Велике често навраћао у Охрид како би проверио да ли је становништво и даље постојано у вери и богоугодном животу, Партенија се нешто више задржава на описивању Климентових чудеса у Охриду.

3. ТОПОС ГРАДА ОХРИДА 60-ИХ ГОДИНА XIX ВЕКА

„Оно свято правило — четем по-нататък, — що бяха написали еллините на врата на делфийския храм, време е сега да го напишем ние над вратата на наш народен славянски храм. Време е да познаем себе си, да познаеме свой народни живот, своя снага, свои сили и моиш, свои материални средства и свои духовно-нравствени потребности, ако сакаме да не останем вечно в тъмнина, в незнание и неизображение.

Време е да познаеме себе си и своите.”

Ђорѓи Динка

Бурне 60-године дугог XIX века донеле су превратничке догађаје и нове прилике који су пресудно утицали како на историјско-политичке путеве македонског народа, тако и на правце његовог културног и књижевног развоја. Црквена борба за обнову аутокефалности Охридске архиепископије, коначно ослобођење од културног, језичког, верског и националног утицаја Цариградске патријаршије, прихватање јурисдикције Бугарске Егзархије (1870) и долазак првог бугарског митрополита у Охрид, Натанаила (1872), најважније су духовно-културне и историјско-политичке околности средином XIX века. Борба за осамостаљење словенске цркве у Охриду, долазак озлоглашеног грчког владике Мелетија (1860), дуготрајана црквено-политичка и културно-књижевна борба, постали су доминанти мотив целокупног стваралачког дела македонских преродбеника овог доба.

У културним и књижевним приликама током шесте и седме деценије XIX века важан траг оставило је и питање македонског литерарног језика, као и утицај руске и бугарске књижевности који је дошао као последица интензивнијих црквено-политичких и културно-просветних прилика (Конески 1986: 10). У просветно-црквеним приликама све већи значај добија и млада македонска интелектуална елита која се школовала у словенским срединама, превасходно у Русији. Живот у туђини, носталгија за „татковином”, истраживање словенске филологије, културе и историје, снажан словенофилски дух и отпор према гркофилији, обележили су средину македонског XIX века и његову литературу.

Рађање младе грађанске македонске литературе и појава првих правих књижевних фигура, свакако спадају у ред најважнијих догађаја у XIX веку. Година 1860/61. за македонску културну и књижевну историју од пресудног је значаја: браћа Миладинови трагично завршавају иза решетака Цариградске тамнице, 1861. излази њихов капитални зборник македонских народних песама, кључни моменат у развоју македонске грађанске поезије и национално-културне (само) свести, 1860. Прличев побеђује на најпрестижнијем конкурс у Атинског универзитета, и само годину дана касније, ганут вешћу о смрти струшке браће доживљава снажну метаморфозу: од истакнутог грчког учитеља прераста у највећег охридског и македонског препородника.

60-их година XIX века публикују се први текстови нове македонске књижевности, а на књижевну сцену ступају први прави књижевници, Константин Миладинов, Рајко Жинзифов и Григор Прличев. Топос Охрида је из више разлога постао значајан за књижевну поетику македонског препорода. Пре свега, Охрид је изнедрио најталентованијег македонског књижевника XIX века, Григора Прличева, чији књижевни свет највећим својим делом представља изузетно вредну уметничку транспозицију охридске културне средине. Потом, и највећи песници македонске преродбе, К. Миладинов, Р. Жинзифов и Г. Прличев, у граду Охриду су нашли уметничку инспирацију за своје највредније песничке творевине. Први прави македонски песник, К. Миладинов, највећу македонску песму XIX века, *Туга за југом*, посветио је лепотама Охридског језера. Уметнички највреднији прозни текст у македонској књижевности XIX века, Прличева *Аутобиографија*, прворазредни је књижевноисторијски документ о добу препорода у граду Охриду. Град Охрид, вишевековна столица Охридске архиепископије, постао је центар најжустрије борбе за обнову аутокефалности Охридске цркве, у којој је књижевна реч одиграла велику улогу. Стога, у даљем тексту истражићемо основне поетичке одлике града Охрида и Охридског језера у делу најзначајнијих песника из доба македонског препорода, К. Миладинова, Рајка Жинзифова, Ђорђа Динке и Григора Прличева.

3.1. Метафорично-алегорична слика Охридског језера у елегији *Туга за југом*

У македонској књижевној историји Константин Миладинов заузима почасно место зачетника новије македонске поезије. У македонској грађанској поезији Миладинову припада књижевна улога, каква у српској лирици припада великом Бранку Радичевићу.⁷⁰ У студијама и српских и македонских књижевних критичара и историчара неретко се среће компарација између Димитра Миладинова и Вука Караџића са једне, и Константина Миладинова и Бранка Радичевића, са друге стране (Дамјанов 2013: 142). Када је реч о млађем књижевном двојцу, јасно се намеће чињеница да су обојица, Радичевић 40-их, Миладинов почетком 60-их година XIX века, крчили путеве уметничкој поезији изразито лирским расположењима и темама које су изражавали чистим народним језиком и поетичким средствима народне литературе. Попут већине снажних уметничких индивидуа, и Радичевићу и Миладинову додељене су сјајне и тешке романтичарске судбине. Крунисани ванредним песничким талентом, обојица генија носила су славни венац родоначелника младе националне поезије, али и трагични удес тешке болести (туберкулозе) и преране смрти (Бранко Радичевић је умро у 29, а Константин Миладинов у 32-ој години живота). Оба песника разумела су моћ и енергију народног језика и аутентичне

⁷⁰ Виолета Тасевска Пирузе, „Панвитализам кај Бранко Радичевиќ”, *Културен живот: периодично списание*, год. 37, бр. 3, 1992, стр. 28-31; Милена Михаловска Ристова, „Бесконачноста и поистоветувањето со природата во поетиките на Константин Миладинов и Бранко Радичевиќ: компаративна интерпретација на песните Шупељка и ’Кога присакав да умрам’”, *Меѓународен дијалог; исток-запад: (култура, славјанство и економија): зборник на научни трудови*, 2012: 113–115).

народне поезије, којима су изражавали дубоко интимна стања, отварајући песничке хоризонте ка европској романтичарској поезији.⁷¹

Рођене у мрачном и глумом друштвено-политичком добу, најистакнутије интелектуалне и песничке индивидуе македонског народа биле су предодређене за необичне, трагичне и велике романтичарске судбине. Животно и песничко путовање Константина Миладинова својом узвишеношћу, трагичношћу и изванредношћу талента, није само претходило творачкој судбини каснијих македонских песника XIX века, већ и њиховом интимном страдању. Након стеченог грчког образовања у Јањини и Атини, млади Миладинов одлази у Русију у којој уписује историјско-филолошке науке, са намером да се врати у отаџбину и настави словенско просвећивање и освешћивање свога народа. У далекој туђини следио је судбину сиромашног и ванредно талентованог ђака, који је живео у хладним студентским собама, неретко презрен због скромног изгледа и свог порекла.

Романтичарски топос лутања и странца у македонској литератури XIX века, заузима посебно место. Под утицајем специфичних историјских околности, дискурс путовања/странствовања/лутања у македонској романтичарској поезији на другачији начин је интерпретиран. О мотиву странствовања у македонској песничкој и културној историји, оставио је снажно сведочанство сам Константин Миладинов у молбеном посланију упућеном Бугарском школском одбору пре поласка у далеку Русију: „*napustio sam sve što sam mogao u грчком jeziku steći i dotrčao ovamo, da bih izučio slavensku filologiju, te se poslije mogao vratiti natrag, da bih širio naš jezik u mojoj domovini*” (Према: Јовановски 2013: 40–41). Како би свој народ на сопственом тлу ослободили од прејаког духовног утицаја Цариградске патријаршије, весници македонског националног и културног препорода одлазили су у далеку Русију у којој су имали могућност да изуче потиснуту и заборављену словенску филологију, традицију, културу и прошлост. Иронично, македонски песници и борци одлазили су у туђину, не би ли се на родни простор враћали ближи сопственим коренима и есенцији националног бића. У хладној и влажној московској клими изникла је топла тугованка Константина Миладинова – *Туга за југом*, његова „лабудова песма” (Б. Конески) којом је непосредно пред узвишеним страдањем у цариградској тамници најпоетичније и најлепше опевао дубоку чежњу и снажан „копнеж” за својом Македонијом, родном Стругом, Охридом и сјајним приобаљем дивног Охридског језера. Бол, меланхолија, странствовање, сиромаштво, мемљиве студентске собе, тешка болест,

⁷¹ У студији „Константин Миладинов и европска теорија романтизма”, Радомир Ивановић (1985: 39) истиче да Миладинов ствара на самом почетку македонског романтизма, што значи да у стилском погледу његово дело припада фази тзв. проторомантизма. Због међусобног преплитања различитих стилских формација, као и чињенице да македонска литература XIX века није одвојена од друштвено-историјског контекста, романтизам К. Миладинова није лишен и реалистичког погледа на свет. То значи, да се осим општих идеја ондашњих аутора и теоретичара у његовим делима могу пронаћи и нека дубоко интимна уверења везана за реални живот македонског народа.

У студији „Константин Миладинов: македонскиот романтизам во европски контекст” Сава Дамјанов своје разматрање закључује да је „народниот, русоовско-хердеровскиот романтизам како најадекватен и најприфатлив стилски комплекс” за поетичко дело првог македонског песника (Дамјанов 2013: 143).

пожртвована борба и прерана смрт у мрачној цариградској тамници, сами по себи представљају узвишени и трагични романтичарски контекст у коме је изникла највећа македонска песма посвећена божанским лепотама Охридског језера, *Туга за југом*.

Период странствовања К. Миладинова означен је снажном стваралачком делатношћу. У току тзв. московског раздобља, од 1856. до 1860. године Константин Миладинов је својим песничким, преводилачким, фоклористичким и општекултурним радом поставио основне смернице којим се македонски песнички дискурс у наредним деценијама XIX века кретао. Као студент московског Историјско-филолошког одсека, К. Миладинов је изучавао словенску митологију, као и старе словенске рукописе, упознајући се са културним благом словенских народа. Такође, радећи на састављању зборника народних македонских песама које му је послао старији брат, Константин Миладинов је могао да се дубље упозна и са народном литературом, која је у доба националног романтизма представљала најважније поетичко изходиште песничког стваралаштва. Ту, у Москви, Константин Миладинов је духовно, интелектуално и песнички стасавао на најзначајнијим извориштима европског романтичарског певања. Како истиче Сава Дамјанов, у поетском плетиву К. Миладинова осећа се веза са значајним током европске књижевне традиције који је неговао везу са усменим стваралаштвом (Гете, Пушкин или Мериме), као и са оним романтичарским током који долази са овдашњих простора, посебно преко књига Вука Караџића. Свакако да се К. Миладинов још у Одеси и Москви упознао са европским романтичарским идејама, док је боравак у Загребу и Вијену при повратку из Русије само појачао патриотски ток његове поезије (Дамјанов 2013: 142).

Бавећи се средњовековном словенском књижевношћу, Миладинов је дошао до два стара рукописа из прошлости Охридске архиепископије, која је објавио у московском *Братском труду* 1860. године. Припремајући рукописе за публикацију, Миладинов на „снажном” уводном месту, у улози мота ставља два цитата којима језгровито најављује кључне духовне и националне тенденције наступајуће културно-књижевне епохе. Први цитат или прво правило за сваког македонског књижевника, односи се на чување народне традиције: „Башино огнище не оставай / Стары обичаи не презирай”; други цитат узет је из најдрагоценијег песничког врела романтичарског песника, из народне поезије: „Попџи ми, Славке лепопџи ми / Изъедно грло два гласа / Изъ една уста двѣ думи”. На прагу македонске ауторске поезије, 1860. године, Константин Миладинов је овим имплицитно изнео основни поетички *сredo* свог песничког стваралаштва. А он гласи: живот народни, традиција, стари обичаји и народна песма, представљају основне темеље на којима теба градити поетички лик нове македонске поезије. За поетику националног романтизма К. Миладинова посебно је значајан његов глорификаторски однос према народној књижевности и народном језику на коме је стварана, о чему је литература досад у више наврата писала. У предговору чувеног *Зборника*, Миладинов је, попут Хердера али и словенских романтичара који су га верно следили, истицао да је народна песма одраз умног развоја народа и огледало његовог живота. Народ, вели Миладинов, у песмама излива своја најдубља осећања,

у њима овековачава свој интимни живот и историјске подвиге. У својим песмама народни гениј проналази своју душевну храну и утешење (Миладинов 1861: VII).

Стасавајући на самим изворима македонске културе и литературе, Константин је, како указује Конески (1986: 14), много раније у односу на остале македонске песнике XIX века, Жинзифова и Прличева, могао да осети енергију народног бића и народног језика, коју је преточио у непролазну химну свих македонских синова које су историјске прилике вековима носиле далеко од родног тла. Снагу литерарности и изворности Миладиновљеве поезије македонисти су пре свега пронашли у употреби чистог народног језика који је најнепосредније и најоригиналније могао да изрази његову емоцију. Према оваквом ставу, главни стваралачки хибрис потоњих песника било је опредељење за туђи језик којим нису успевали да изразе најдубље пориве свога бића (Исто). К. Миладинов је у Москви саставио невелики корпус песама – *Бисера* 1858, *Желание* 1858, *Голатче* 1858, *Шупељка* 1858, *Не-не нијан* 1858, *Клетва* 1858, *Скрсти* 1858, *Грк и Бугарин* 1858, међу којима се својом естетском вредношћу, без сваке сумње, посебно издваја чувена тугованка, *Туга за југом*.

Поетичко писмо текста *Туга за југом* настало је на реторичком и семантичком укрштању трију књижевно-културних традиција, словенске митологије, фолклорне књижевности и романтичарско-националне литературе. Стога је и поетика града Охрида у Миладиновљевој песми дубоко утемељена на интерференцији и синтези ових трију комплементарних семиотичких система. У тумачењу уметничког обликовања топоса Охрида, поћи ћемо од разматрања семантичког односа између идентитета града и композиционе схеме песме.

Песма *Туга за југом*, компонована је на дубокој антители која се остварује на релацији отаџбина – туђина, Охрид – Москва, своје/моје/наше – страно, блиско – далеко, светло – тама, радост – туга, светло – тама, живот – смрт. Топос Охрида и Струге, и уопште приобаља Охридског језера, јавља се као поетска метафора силовите љубави према отаџбини и антејске везаности за мајку земљу. Са друге стране, хладна, мрачна и беживотна московска средина фигуративно означава чамотињу, носталгију и патњу лирског субјекта у туђини. Миладиновљева метафоризација простора север (Русије) и југ (Охридског језера), компатибилна је са симболичком теоријом мита немачког филозофа Касирера, према којој су основни спацијални односи супротстављени симболичком вертикалом Север – југ, блиској аксиолошкој опозицији дана и ноћи, светлости и таме, живота и смрти, добра и зла (према: Мелетински 1983: 52–53). Такође, овакав принцип контрастног компоновања песме, Москва – Охридско језеро, пакао-рај, омражено-вољено, уклапа се у Фрајеву архетипску теорију жанрова (2000: 151–252), која је заснована на критеријуму људског задовољства. Песнички описи простора у песми К. Миладинова одговарају Фрајевом концепту пожељног и непожељног света, који је изражен аполонијским и демонским сликама, као варијантама архетипова пакла и раја.

Оваква бинарна концепција простора, парадигматично се уклапа и у Лотманову семиотичку теорију културног простора, или, тзв. *семиосфере*. Према Јурију Лотману, свака

култура се неминовно организује у датом простору и времену, и без такве организације она не може постојати. Сам процес организовања, односно, премештања реалног простора и времена у системе културе Јуриј Лотман назива познатим термином *семиосфера* (Лотман 2004: 186). Другим речима, да би спољни свет постао део културе, он мора бити подвргнут одређеним законима организовања семиосфере. У контексту Лотманове структуралистичке теорије, семиосфера је организована по узору на језички систем, услед чега се као главне одлике јављају *бинарност*, *асиметрија* и *граничност*. Појмови *границе* и *граничности* имају посебну улогу у Лотмановом дефинисању простора. Свака култура се према Лотману темељи на подели унутрашњег („наш/свој”) и спољашњег „њихов” (Лотман 2004: 194–195), те се сходно томе, и простор примарно одређује као наш, „културан”, „безбедан”, „хармонично организован”, и њему опонентан, „њихов простор”, „туђе” и „непријатељско”. Јасно се закључује да гранично премрежавање простора за Лотмана никако нема пуко физичко значење, већ увек изражава виши и дубљи интимни став. У том смислу композициона схема Миладиновљеве песме која је изграђена на супротстављању просторних реалија (овде –тамо, близу–далеко, мој–њихов), нераскидиво је повезана са садржинском равни и централном тачком текста–лирским субјектом. Оваквом садржајно–формалном интерференцијом, и сам принцип композиције текста укључен је у песничко изражавање завичајне носталгије и неподношљиве чамотиње у туђинској средини.

Овиме се, међутим, значењски однос топоса Охрида и композиционе архитектонике не исцрпљује. У Миладиновљевој песми се систем бинарних опонената асоцијативно проширује на широк анимистички свет, па и читав космос. Дуалистичка концепција песничке композиције: залазак сунца – рађање сунца, зимско умирање природе – поновна вегетација, живот – смрт, имплицитно почива на централној митолошкој теорији о цикличности, односно о непрекидном току кружења у природи и индивидуалном животу. У студији „Семиосфера и проблем сижеа”, Лотман (2004: 226–260) је сиже повезао са доживљајем времена, које се може јавити у два основна типа, као линерано и циклично време. За разлику од хронолошки организованог линераног времена, циклично време припада архаичној митолошкој свести која му придаје две кључне особености. Прва особеност цикличног времена је његова синхронизација са циклусима природе, смене годишњег доба или доба дана и ноћи. Друга особеност цикличности јесте апсолутно поистовећење различитих форми: „То значи да се такви циклуси као дан и ноћ, година, циклички низ умирања и рађања човека или бога разматрају као узајамно хомеоморфни” (Лотман 2004: 228). Другим речима, у митолошкој заједници ноћ, зима и смрт, се међусобно апсолутно поистовећују, они нису повезани законима метафоре, као у савременој, критичкој свести, већ су само различита имена једног истог. Митско поимање стварности често је узимано као основни модел структурисања књижевних текстова, при чему је цикличност у природи метафорички повезивана са цикличношћу живота (Исто).

Митологизацијом песме, књижевна топографија (Охрид–Москва, југ–исток) се доводи у везу са главним принципом компоновања песме – цикличношћу времена, чиме песничке слике

зиме, хладноће и таме постају метафора смрти и болести, док светло, топлота и вегетација Охридског језера у нашем случају, означавају живот и радост. Митолошка идеја о цикличном кретању у песми К. Миладинова доводи се у директну везу са завршном сликом залазећег сунца која реинтерпретира Фрејзерову митологему *златне гране*, односно, *умирућег бога или јунака*. Бавећи се истраживањем религијских и митолошких система древних народа, Фрејзер у капиталном делу *Златна грана* износи једну од најутицајнијих теза XX века, по којој све прастаре културе света повезује један централни архетип – *ритуална смрт и поновно рођење*. Фрејзер овај архетип у архаичним митологијама повезује са фигуром свештеника Дијаниног пророчког храма, који у страху чува свој живот и место свештеног вође од многобројних потенцијалних наследника. Према митолошком наративу будући наследник ритуално убија дотадашњег свештеника и симболично преузима *златну грану*, која према Фрејзеру и постаје амалгам светог чина. Тај чин ритуалног умирања и освештаног рођења, може се довести у везу са физичком смрћу браће Миладинових која је са собом донела духовни препород највећег македонског песника XIX века Г. Прличева, али и читавог македонског народа. Као што је напред већ напоменуто, граничне 1861. године, завршава се једна и почиње друга фаза у животу македонског народа: под непознатим околностима умиру струшка браћа у турској тамници, излази капитални зборник народних песама и највећи македонски песник XIX века, Г. Прличев, доживљава националну метаморфозу.

Текст *Туга за југом* почиње силовитом, хиперболичном сликом која, како примећује Б. Конески, снажно подсећа на иницијалне стихове српске народне песме о смрти мајке девет Југовића⁷²:

„Орелски криля какъ да си метиехъ
и въ наши стѣрни да си прелетиехъ!

(...)

да видамъ Охридъ, Струга да видамъ” (Миладинов 1861: 88).⁷³

Мотив орла има дугу и снажну традицију у словенској митологији и култури коју је Миладинов у Русији минуциозно изучавао и која је свакако утицала на стварање његових песничких текстова. Орао је у словенској древној култури врло поштована птица, коју прате ознаке „Божанске птице” и „господара неба” који управља небеским силама, другим речима, орао представља „главну птицу” словенског паганског неба (2001: 408). У народној књижевности Јужних Словена орао је готово увек симбол јунаштва, витештва и силног господства племићког сталежа. Као амблем снажног, брзог и моћног лета, орао у песми асоцира

⁷² Разматрајући поезику К. Миладинова у европском контексту, С. Дамјанов песму *Туга за југом* доводи у везу са романтичарским током какав је баштињен у поезији Ђ. Јакшића, али и шире, са европским романтизмом у коме и метафорично-рефлексивни и родољубиви тонови базирају на силовитом титанизму. Мотив орла, орловских крила и небеског лета из песме *Туга за југом*, Дамјанов посматра као романтичарски стилистички орнамент, а не као декор који је песник преузео из народне књижевности (Дамјанов 2013: 141).

⁷³ Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето: 23. јануара, 2022, у: 17: 17.

на силину чежње за рајским лепотама Охридског језера која у туђини изгара лирског субјекта. Орао као препознатљив и распрострањен симбол херојства и јунаштва у епској борби, сугерише и пожртвану, истрајну и витешку борбу Константина Миладинова да испуни обећање дато старијем брату и свом народу, да у далекој Русији пронађе мецену који ће омогућити штампање Зборника народних умотворина, највећег духовног споменика македонског националног и културног идентитета и континуитета (Сталев 2005: 10).

Поред позитивне семантичке конотације, орао у словенској културној прошлости поседује и неке хтонске, мрачне стране, из којих проистиче његова биполарна природа. Као двополни амблем, орао се у митологији Јужних Словена сасвим очекивано везује за дихотомну поделу света, у коме се кроз његов силовит лет остварује митски контакт између небеса („горњег света“) и подземног („доњег“) света (2001: 408). Та двополна природа орловог лета који се са врха небеса спушта у загробни живот и обратно (Исто), уклапа се у свевремено симболичко надметање соларног и лунарног принципа, светла и таме, радости и туге, живота и смрти, чија опасна игра злослуту фатални исход метафорично исказан у финалној песничкој слици заласка сунца. Сам Константин Миладинов провео је живот растрзан између добра и зла, домовине и туђине, ропства и слободе, светла и таме, радости и туге, болести и живота. Та кобна игра и у интимном животу песника, не само у његовом тексту, завршила се прераном смрћу, која се и поред свевремене чежње за светлошћу иронично догодила у мрачној хладноћи туђине и ропства

У другој песничкој слици мотив орла се доводи у везу са симболом сунца, који се лајтмотивски провлачи кроз читав поетски текст. Стога, за нас је интересантно и митолошко представљање орла као једног од значајних соларних симбола. У митологији старих Словена сунце је представљено као врховно „небеско светлило“ (2001: 522) које је поштовано као извор живота, топлине и светлости. Но, попут орла и симболика сунца је у народној традицији добила дуалну природу, која синтетише у својој есенцији и добро и зло, јанг и јин, живот и смрт, светло и таму. У народним веровањима словенских народа распрострањена је представа о дневном циклусу, тј. о сунцу које умире при заласку и сваког јутра се изнова рађа подмлађено. Идеја о сунцу које умире и поново се изнова рађа указује на то да је у митолошкој свести словенских народа постојала представа „ноћног сунца“ које је боравило у доњем свету (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 294). Двополну природу сунца препознајемо и у песми Константина Миладинова. Наиме, уз мотив сунца песник везује и светлосне и мрачне епитете, тако се насупрот „сјнце-то свѣтло“ које „свѣтло угрѣвять“ јавља и „мрачно сѣнцето“ које „матно угрєвять“. Сунце и његова двострука природа у песми симболизују самог лирског субјекта, односно соларну и лунарну страну његовог бића. Светлосни моменти инкарнирају виталност, животну енергију, уопште дионизијски доживљај који се везују за топос отаџбине, Охрида, Струге и Охридског језера. С друге стране, пак, мрачно сунце које хладно и тамно изгрева симболизује аполонијски доживљај, болест, смрт, меланхолију, усамљеност и отуђеност. Најснажнији песнички моменат остварен

је у последњим стиховима песме који опевају силну жељу песничког субјекта да последњи залазак сунца дочека над хридима Охридског језера: „Тамо по сјрце вѣ кавалѣ да свирамъ, / Сјнце да зайдвѣтъ, я да умирамъ” (Миладинов 1861: 88). О том магичном дејству сунца, које са собом може одвести у загробни свет, сведоче и веровања неких словенских народа да сам поглед на залазак сунца може бити фаталан за човека.

Занимљиво је да симболичку слику сунца и светлости охридског приобаља Константин Миладинов у другој и трећој песничкој строфи везује за митолошку представу оностраног, загробног света. Наиме, лирски субјекат прижељкује орловска крила како би посетио „наши мѣста” и видео да ли и тамо сунце мутно изгрева као у туђини, а ако и у домовини хладно угрева, он ће прећи у далеке пределе „кжде сјнце-то свѣтло угрѣватѣ, кжде небо-то дзвезди посеваѣтъ” (Миладинов 1861: 88). Песничка идеја о далеким просторима који су изван сваког овоземаљског зла и таме, одговара метафоричној слици загробног живота какву налазимо у неким народним тужбалицама, а чији корени потичу из древне словенске митологије:

[...] тамо такође сија сунце, певају птице, расте дрвеће, постоје куће у којима бораве душе покојника [...] Необичност тог света огледа се једино у томе да је то место неописивог изобиља, —> богатства и благостања: тамо се налазе златни и сребрни дворци, висе златни плодови, теку млечне реке и сл” (2001: 406).

Посматрани у оваквом контексту, светлосни епитети Охридског језера и завичајне колевке кобно сугеришу онострани свет у који ће лирски субјекат завршити. Слика светлосне раскоши и тоpline, метафоризује мир и спокој које је песник у тако тешком историјском моменту могао стећи једино у – смрти!

У централном делу елигије песник супротставља мрачну слику хладне и туђинске Москве са аркадијским амбијентом топлог Охридског језера и рајских лепота околног Галичника. У опису московске средине у прва два стиха доминира мотив мрака/тмине, чије густо понављање снажно потцртава романтичарски топос бола, носталгије и усамљености: „Овде ю мрѣчно и мракѣ ме обимна, / И темна мжгла земја посеваѣтъ” (Миладинов 1861: 88). Унутрашња расположења песничког субјекта изражена су кроз субјективизацију пејзажа и лирски паралелизам са тамном, магловитом и студеном руском зимом. Густа мрежа песничких симбола – мрак и тамна магла која обавија лирског субјекта, мраз, снег, „пепелници”, „силни ветрица” и „виолици”, пред читаоцем отвара поливалентан сематнички потенцијал који утемељење свакако налази у познатом књижевноисторијском контексту песме. Најпре асоцира на тешку болест туберкулозе, страх, неизвесност и болничку собу у којој је Миладинов провео зиму 1860. године. Хладноћа и мрак сугеришу и слику цариградске тамнице, ропства и пребрзе смрти браће Миладинова коју је донела једна од најтрагичнијих година македонске прошлости, 1861. Метафорични опис вејавице, ветрова, мукле и мрачне магле, поред тамнице, болести и смрти, снажно подсећа на хладну и незаинтересовану московску научну јавност од које је млади Миладинов узалуд тражио помоћ за штампање зборника македонских народних песама

(Сталев 2005: 10). У том смислу, ковитлац, магла и тмина асоцирају на страх, неизвесност и разочарање једног Македонца, песника и борца, који се орловски борио да испуни завет дат старијем брату и свом народу. У кулминативном моменту туге, носталигије, разочарања, неизвесности, телесне слабости и душевне клонулости, усамљени песник пушта болни крик: „Не, я не можамъ овде да седамъ!/
Не, я не можамъ мразой да гледамъ!” (Миладинов 1861: 88)

Од студене Москве и мрачне мисли, он бежи у евокативне слике родне језерске колевке и раскоши њене светлосне лепоте. Пред читаоцем се отвара идеализовани аркадијски амбијент бистрог и белог Охридског језера, кога обгрљују зелена поља и планинске врлети. Обасјан светлошћу Лихнидског језера, целокупан рустикални простор добија романтичарску димензију рајског и нуминозног:

„Бистро езеро гледамъ бѣлеитъ;
Или одъ ветаръ синотемнеитъ;
Поле погледнишь, или планина,
Сегде божева є хубавина
Тамо по сѣрце вѣ кавалъ да свирамъ
Сѣнце да зајдвитъ, я да умирамъ” (Миладинов 1861: 88).

Песнички опис Охридског језера представља најизразитији пример естетског израза К. Миладинова, чија се специфичност базира на три кључне категорије: *лепоти*, *сугестивности* и *емоционалности* (Ивановић 1985: 39). Пластичност у сликању лепота језерског предела, дубоко стапање са природом и снажни интимни доживљај визуелног света, осећају се у стиховима Миладиновљеве песме. Такође, у опису Лихнида и Лихнидског језера доминира мотив светлости који је посебно значајан за овај град. Асоцијација на древне називе града и језера, Лихнид и Лихнидско (или Бело језеро), које су стари Грци по блештавилу и сјају бистре воде дали, допуњује песнички доживљај идиличне слике охридских обала. Насупрот хладним грудима, тамним мислима и егзистенцијалној тескоби московске средине, песник слика охридску зору која угрева душу и топло сунце које светлошћу залази иза планинских хриди. Тамо где је божанска сила расула природне „дарби” и раскоши, где топлином љубави родна грудa греје, уз последњи језерски залазак сунца, лирски субјекат снева своју последњу песму („Тамо по срце в кавал да свирам сѣнце да зајдвит, ја да умирам!”). Овакво стапање са природом, емоциони естетизам и принцип материјализације света, Радомир Ивановић у поменутој студији „Константин Миладинов и европска теорија романтизма”, уврштава међу најзначајније елементе романтичарске поетике К. Миладинова: „Приврженост емоционалистичкој естетици песник изражава путем чулног сазнавања света, најчешће у виду *визуелних* песничких слика. Припадност медитеранском типу културе показана је низом ефектних и полифункционалних пејзажа” (Ивановић 1985: 41).

Поезија која је настајала након Константина Миладинова, односно, након 1860. године, широко се почела отварати према друштвено-историјском и црквено-политичком дискурсу,

упијајући све напоре и националне чежње које су обележиле турбулентне деценије XIX века. У културолошком и друштвено-политичком смислу, македонски романтизам према Сави Дамјанову треба више посматрати у европском контексту који се најлуцидније изразио у покрету 1848. године, а који су у другој половини XIX века прихватили припадници илирског покрета (Дамјанов 2013: 141). Опште говорећи, све источноевропске књижевности XIX века (изузев руске) конституисане су у време формирања нација, због чега су све имале наглашену друштвену улогу у „stvaranju nacionalne svesti, njezinom razvijanju, odnosno obrani” (Флакер 2014: 62). Настала у недрима националне и културне преродбе, сасвим очекивано и македонска романтичарска поезија преузима изузетно значајну и утицајну активност у свеопштој борби за духовно и политичко ослобођење македонског народа. Рођена у таквом поетичком окриљу, препородна поезија која се тематски везује за топос Охрида и Охридског језера, највећим својим делом је била ангажована у црквеној борби за обнову самосталности Охридске архиепископије, вишевековне заштитнице духовног, културног, уметничког и црквеног идентитета македонског народа.

На основу прегледа македонске „преродбене” поезије настале средином XIX века, може се констатовати да у песничком канону овога доба, снажну и врло значајну традицију стварају песници који своје стихове посвећују топосу древне црквене столице, Охриду, и славној Охридској архиепископији, пружајући снажан допринос црквено-политичкој али и књижевно-уметничкој метаморфози македонског народа. Овој песничкој линији припадају најзначајнији македонски лиричари XIX века, Рајко Жинзифов (*Охрид*), Григор Прличев (*Хилјада и седемстотин шездесет и второ лето, Охридски џган и Ода бугарском егзарху*) и Ђорђи Динка (*Самовила*). Ако се узме у обзир и чињеница да је македонски књижевни XIX век скромних замаха, место и улога ове песничке традиције у националном књижевноисторијском континуитету се показују утолико вреднијим и истакнутијим.

У ширем смислу посматрана, поезија посвећена Охриду и Охридској архиепископији представља уметничку транспозицију свих поетичких императива македонске националне и културне „преродбе” – снажан отпор према гркофилији, експлицитно изражен словенофилски дух, борба за увођење народне просвете и слободу народне цркве, лепота и вредност фоклорног стваралаштва, изградња културно-лингвистичког идентитета утемељеног на народној основи и тд. Не занемарујући литерарну енергију, постала је снажан и активан део општег националног, црквеног и културног преображаја, због чега се у њеној поетичкој матрици снажно преплићу три базичне димензије сваке вредне литерарне творевине, естетичка, етичка и морална. О снажној утилитарној, али и естетичкој и емоционалној вредности македонске романтичарске поезије сведочи сам Прличев у *Аутобиографији* истичући да је његова песма посвећења укидању Охридске архиепископије, *Хилјада и седемстотин шездесет и второ лето*, више утицала на националну ренесансу македонског народа, него што је то било која друга политичко-пропагандна активност могла постићи. Но, и поред тога, македонска романтичарска поезија (укључујући и песнички ток који се бави топосом Охрида), се ипак не може изједначити са

пежоративним појмом друштвено ангажоване литературе која се своди на чисти мимезис националне и политичке идеологије свога времена, лишен било каквог естетског квалитета. Напротив, овде је реч о младој грађанској литератури која је своју емоционалну енергију, тематску инспирацију и естетичку праксу пронашла у поетици националног романтизма, унутар кога је успела да развије препознатљив онтолошки и епистемиолошки систем, који је у стиховима Г. Прличева, без сваке сумње досегао свој зенит.

У ужем смислу, ова поезија тематизује Охрид као духовни простор за који се везују славна Архиепископија и култ св. Седмичисленика, нарочито Климента Охридског. Поетичка слика Охрида развија се на два временска плана, на плану славне средњовековне прошлости, као и трагичне садашњости која је обележена духовним и политичким ропством двогубог поробљивача македонског народа, Цариградске патријаршије и Османлијске империје. Конфротација славне средњовековне прошлости и летаргичне садашњости, као и паралелизам између древног спаситеља Климента Охридског и македонских препородника, једно је од општих места македонске романтичарске лирике. Попут европских романтичара, и македонски песници инспирацију траже у средњовековној прошлости, но, за разлику од западноевропских песника средњи век не користе као амбијент погодан за мистификацију, метафизику и трансценденцију, за стварање апстрактних, фиктивних и чудесних светова. Напротив, у славној средњовековној прошлости македонски препородници проналазе снажно тло, подстрек и снагу за борбу у летаргичној и суморној садашњости која је врло често стварала осећај утамничености и апсолутног безизлаза. Средњовековна прошлост је пружала осећај припадности и антејевску повезаност, попут корена је хранила преломну генерацију македонских песника која је 60-их година XIX века громогласном песмом и слободарским духом почела да буди уснули народ. Стицајем историјских околности, просветно-културне прилике IX века, архетипски су се поновиле десет векова касније. Култ св. Седмичисленика, тј. Св. Тирила и Методија и њихових ученика, представља централни мотив поезије која је посвећена историјској тематици обнове народне цркве. Македонски романтичари егзалтирано евоцирају слику творца словенске писмености и утемељивача самосталне словенске цркве, указујући на континуитет и значај словенске културе коју је 1768, са падом Охридске архиепископије прекинула црквено-политичка мисија Велике цркве. Укидање Охридске архиепископије која је вековима била институционални чувар словенске писмености, културе, традиције, али и верског и националног идентитета, македонски романтичари су доживели као колективни трагизам и један од најмрачнијих момената историјског трајања македонског народа. Македонски препородници себе доживљавају настављачима ћирилометодијевског дела, наследницима светиклиментовске жртве и одсудне борбе да се очува народно благо остављено у аманет словенским народима. Тај континуитет ћирилометодијевског наслеђа македонски препородници метафорично су изражавали кроз литерарни топос старе охридске цркве у којој Климент Охридски у светој ризи Тириловој или словом св. Тирила држи пастви словенску службу. Разумљиво је да међу седморицом словенских светаца у македонској романтичарској лирици чеоно место ипак заузима Климент Охридски. Духовни амбијент

XIX века, испред македонских препородника поставио је исту ону мисију какву је у IX веку поставио испред Климента Охридског у древној Кутмичевици. Као што је велики предак у IX веку водио духовну борбу са грчким свештенством, уводећи словенску просвету, словенски језик и словенску службу, и македонски преродбеници средином XIX века повели су готово исти просветно-црквени (прев)рат. Символичко значење Климента Охридског у македонској „преродбеној” поезији проистиче из основних епитета који прате његов културно-историјски лик: први словенски епископ, утемељивач словенске самосталне цркве, патрон словенске просвете и словенске богослужбе, као и заштитник Охридске архиепископије. Светачка фигура Климента Охридског се узима као идеални праобразац/праформа македонског препородника, словенског Учитеља, словенског свештеника и националног духовног вође.

Настала у борби за духовну слободу и самосталност верског идентитета македонског народа, ова поезија није израз епско-ратничких идеала, борбених усклика и револуционарне крви и вреле решености на последњи оружани бој. Ово није поезија ратника и епских хероја који спремно гину на борбеном пољу, приносећи своју младост на жртвеник националне слободе. У њеном мисаоном и емоционалном средишту не стоји култ ратника-победника, већ идеал свеца и Учитеља, мудрог свештеника и просветитеља који крстом, а не копљем, књигом, а не сабљом, доноси духовно и умно ослобођење свог народа. Стога, ово је поезија која је свој најприроднији израз нашла у форми потресних ламената, ноћних молитви усамљених лиричара у отуђеном егзилу, у исповедним елегијама, тужбалицама и клетвама рањених песничких срца. Ове су песме израз романтика, меланхолика, „нервчика”, сензибилног лирског субјекта који „на својим плећима” носи колективни удес своје „татковине”. У песмама македонских романтичара нема „светског бола” (нем. *Weltschmerz*), једног од највећих романтичарских топоса европске литературе, али се зато у овим стиховима среће најискреније и најдубље изражена „болката народна” коју, као усуд тешки, македонски „горкијат народ” вековима носи. Отуда, ово је поезија романтичарског песимизма, летаргије, меланхолије, мрачних тонова и безизлазних простора. Сви ови песници, и Жинзифов, и Прличев, и Динка, своју песничку слику Охрида граде препознатљивим романтичарским поетичким средствима. Све песме су компоноване на принципу дубоке и непомирљиве антитезе, слобода – ропство, домовина – туђина, садашњост – прошлост, срећа – туга, светлост – тама. Овако опречан бинарни систем нуди романтичарску црно-белу визују света, у којој се живот песничких субјеката одсудно дели на „савршенство или смрт”, на слободу отаџбине или страдање. Депресивна унутрашња стања и историјски удес поробљеног македонског народа, ови песници сликају снажним хиперболама и упадљивим понављањима, повишеним тоном и громким узвицима који у кулминативном моменту прерастају у тужни крик.

3.2. Жинзифов молитвени ламент над униженом Охридском архиепископијом

Хронолошки посматрано, на челу ове песничке традиције стоји Рајко Жинзифов са песмом *Охрид*, публикованој у првом годишту весника *Читалиште* 1862. године. Песма је

посвећена обнови Охридске архиепископије и настала је у врло тешком историјском моменту, када је сукоб охридског грађанства са грчким владиком Мелетијом попримао суморни изглед безизлаза и безнађа. Један од најбољих познавалаца стваралачког дела Р. Жинзифова, Александар Спасов, одавно је приметио да централно место у Жинзифовој поезији заузимају актуелне национално-политичке теме македонског народа: „Во неговата поезија – истиче Спасов – доаѓа до најсилен израз во македонската книжевност од средината на минатиот век острата реакција на нашиот човек против турското ропство и грчката преминација на културен и црковен план” (Спасов 1960: 223). Његова поезија представља одраз борбе још увек малобројне македонске интелигенције која се залаже за напредак македонског народа (Конески 1986: 14).

Пишући о црквеној борби охридских првака, Спространов у студији „По възраждането на гр. Охрид” (1892), истиче да је „чаша преливена” 1862. године, када је владика Мелетије из охридске митрополије истерао охридске првенце (старешине) који су штитили права словенског живља пред суровим грчким владикама (Спространов 1892: 630). Тада је, како пише Спространов, нетрпељивост стигла до самих својих граница. Колико је, пак, Жинзифова песма била значајна у борби за ослобођење Охридске цркве, потврђује чињеница да је Кузман Шапкарев Жинзифов текст заједно са Прличевљевом песмом „Хилјада и седемстотин шездесет и второ лето” штампал унатар познате студије „Кратко историско-географско описание на градовете Охрид и Струга” (*Сборник на Българското книжовно дружество в София*, 1901), у поглављу „Падњето на Охридската Патрархия”.

И за Константина Миладинова и за Рајка Жинзифова московско раздобље у интимном смислу је представљало дубоко трагичан период који је изродио најпоетичније моменте њиховог стваралачког рада. Хладна московска клима, мемљиве студентске собе, крхко здравље и прерана смрт повезују трагичне судбине и меланхоличне песничке тонове обојице књижевника. Жаал за топлином родних јужних крајева и лепотом непрежаљеног Охридског језера, дубоко је прожимала интимни и песнички живот ових македонских „преродбеника”. „Поетот на тагата како што обично го наречуваат Жинзифов, половината од својот живот го минал во Русија, далеку од својот роден крај, но мислата секогаш му била устремена кон милата татковина, толку сакан и не еднаш воспевана од него” (1963: 3). Због тих тужних, болних, мрачних и тешких песничких расположења Жинзифов, „поетот на тагата”, у македонској књижевној историји називан је још и „песником носталгије”⁷⁴ и „поетом македонских невоља”⁷⁵. У таквом расположењу само две године након Константинове *Туге за југом*, зачуо још један молитвени ламент:

⁷⁴ Доне Пановски, „Рајко Жинзифов – песник носталгије”, *Браничево: часопис за књижевност, културна и друштвена питања*, Год. 15, бр. 3. мај/јуни 1969. стр. 31–34.

⁷⁵ Гане Тодоровски

„съ сълзы въ очи, с душѣ жеднѣ
За Охридъ ја мислѣх често
За Охридъ, столицѣ духовнѣ,
За топлѣ вѣру тогашнѣ” (Жинзифов 1927: 37).⁷⁶

Дубоку повезаност са славном охридском традицијом и емпатију са духовно утамниченим македонским народом, читалац снажно осећа већ у првим стиховима, кроз сугестивне контрасте (сузне очи – жедна душа), анафорична понављања која асоцирају тужне јецаје (за Охрид), као и романтичарске синестезије (топла вера) натопљене јаком емоционалном енергијом. Жинзифова песма је настала из дубоке чежње за домовином и забринутости над духовном слободом свога народа, те представља интимну молитву коју, у мрачној и безвезданој московској ноћи, лирски субјекат упућује Господу „на високом меѣсту”, са надом да ће у Охрид, древну црквену столицу, послати новог месију, налик Клименту Охридском. Климент Охридски као патрон Охридске архиепископије, први словенски епископ и утемељивач самосталне словенске цркве, представља ванвременску националну фигуру, врховног мудраца, жреца и заштитника, који из дубине векова осветљава путеве којима се стопе народне морају кретати: „Да пасить славѣнско стадо, / Съ духъ народенъ, духъ свободенъ” (Жинзифов 1927: 38).

Своју песничку молитву Жинзифов компоује на типично романтичарском принципу контраста, опонирајући познате вредносне категорије некад/сад, светла прошлост/тамна садашњост, Климент Охридски/нови месија, прва словенска епископија/обнова Охридске архиепископије. Док равни садашњег припадају иницијални и епилошки сегменти у којима се понавља мотив молитвеног ламентационог евокација славне прошлости заузима интермедијалну позицију у тексту. Оваква композициона схема и на семантичком плану симболично имплицира бројна (и врло значајна!) подтекстуална значења Жинзифове песме.⁷⁷ Пре свега, само препознавање поетичких одлика молитвеног жанра, у рецепцијском чину ствара сугестиван ефекат дубоке усамљености и напуштености македонског народа у страшном историјском удесу. Репетицијом молбеног обраћања на рубним местима текста, ствара се прстенаста композиција која производи снажан утисак затвореног и безизлазног амбијента у коме хладна и отуђена Европа не нуди никакву могућност наде и спасења. У страшном и одсудном историјском моменту, идеја о националном, културном и духовном спасењу једног малог и остављеног народа, какав је био македонски, везује се за – Бога. Песнички доживљај усамљености и беспомоћи Охрида у борби за самосталност архиепископије додатно појачава

⁷⁶ Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето: 13. марта, 2022, у 12: 12.

⁷⁷ У тексту „Уметнички поступак”, који се сматра и манифестом раног формализма, Шкловски дефинише централни термин читавог теоријско-методолошког покрета, поступак онеобичавања, односно, зачудног, другачијег представљања свакодневне, рутинске стварности, на коју се тиме скриће пажња рецепијента. Нешто касније, Роман Осипович Јакобсон у тексту „Једини јунак науке о књижевности” као прави предмет књижевнонаучног дефинише литерарност, односно, уметничку трансформацију, обраду грађе. Том приликом Јакобсон исписује једну од најцитиранијих и најпознатијих исказа поетике руског формализма: „Ако наука о књижевности žели да postane наука, она мора признати књижевни поступак’ за свој јединог ’junaka”” (Јакобсон 2010: 455).

повнављање снажног емоционалног исказа: „Сосъ очи влажны, сълзливы / Боже, на високо меѣсто” (Жинзифов 1927: 37). Доживљај висине (=спасења), који се јавља два пута у песми, снажно имплицира песничку идеју о дубокој самоћи, отуђености, неизвесности и страха. Личну импресију „далеког неба” интензивира романтичарска слика тамне и безвездане поноћи која метафоризује дубок песимизам и непролазну патњу без икаквог *светла* наде. Такође, амбијент ноћи и тмине метафорично осликава духовну тамницу и просветно-културно ропство македонског народа 60-их година XIX века. Пишући о мрачној, меланхоличној и емотивној поезији Рајка Жинзифова, Спасов је пластично истицао:

„Лириката негова е вреда, неспокојна, во многу повишен тон, бурна, под натиск на силни и мрачни чувства. Таа е сета во жешки желби, во повици, неодговорени прашања и лотресни рамносметки со самиот себе. Поезијата на Р. Жинзифов е длабока човешка исповед на едно криво рането поетско срце” (Спасов 1960: 223).

У таквом депресивном лирском расположењу, испред песничког субјекта отварају се два пута наде у колективно (и лично) избављење – ка небесним висинама и светлој прошлости. Спасење, утеху и предах од дубоке боли, Жинзифов је тражио у светлом делу чувара Охридске архиепископије, Климента Охридског. У дубоком историјском сумраку и националном незнању, вера се полаже у трансцедентно, онострано и нуминозно, а борба за Охридску цркву постаје пожртвовани и свети чин у коме се као саучесници јављају Бог и светац-патрон.

Насупрот мрачним бојама и депресивним тоновима спољашњег нивоа „садашњости”, унутрашњи, ретроспективни ток обасјава топлим, меким и светлим емотивним нијансама. У уметнутом песничком пасажу евоцира се древна слика Климента Охридског који у охридској цркви на народном језику проповеда Ћирилово учење, напајајући словенску паству духом пуним љубави, кроткости и смирења. Поред туге за домовином, глорификација народне прошлости друга је велика тема Жинзифовог песничког дискурса. Жинзифов је прошлости приступао на типично романтичарски начин (Конески 1986: 16). Идеал националне културе гради на дугом континуитету просветно-црквене традиције коју прати од самих њених корена, од првоапостола словенске писмености и културе:

„Онъ свое словесно стадо
Сосъ Кирилово ученје
Напојвал старо, младо” (Жинзифов 1927: 38).

Из ових стихова израста апотеоза Климентовог светачког лика, који је душом народном, слободном, безгрешном и чистом, водио македонски народ путевима словенске молитве до самог Господа. Жинзифов тка и идиличну слику народног сабора чврсто обједињеног у народној молитви чији се громогласни звук слободе и духовне радости орио охридском светињом. Древна охридска црква у којој први словенски епископ држи словенску богослужбу словесној пастви јавља се као метафорични топос духовне моћи и снаге народне која изниче из недара народне просвете и народне цркве. Химнични опис словенске литургије снажно контрастира

меланхоличном плачу усамљеног песничког субјекта, који у незнању туђине ламентира над изгубљеним народом у отаџбини.

Дуалистичка концепција поетског простора Охридска црква-остатак света умногоме подсећа на Елијадеову теорију о просторној хетерогености и хијерофаније. Наиме, према Елијадеу за религиозног човека простор се дели на свети, „једини који је стваран” и остали, безоблични, профани који га окружује (Елијаде 2003: 75). Простор светог који означава онотолошку природу Света, сам Центар Света, пупак Света, представља прекид континуитета, прелазак из бесмисла у смисао, из хаоса у космос, из безобличног и аморфног у суштинско и једино вредно. У модерном свету као типичан пример светог простора Елијаде издваја цркву, свети храм, Божју кућу, која у свести човека значи прелазак на другачији простор у односу на улицу или било који други део профаног света (Елијаде 2003: 78). У том систему Охридска црква у којој Климент Охридски окупљеном сабору држи литургију на народном језику, представља свети, нуминозни простор који је јасно ограничен у односу на историјски простор и време. Тај простор, којим мимо свих историјско-политичких околности господаре словенски провапостоли, симболише језгро народа, његову духовну и политичку слободу која у колективној свести неугасиво тиња. Као таква, Охридска црква представља искорак из историјског, линеарног времена, и припада цикличној, митској вечној садашњости, која је једнако актуелна и блиска сваком појединцу у сваком тренутку. Другим речима, простор Охридске цркве у коме се народ изнова враћа на прапочетак, у доба Ћирила, Методија и Климента Охридског, поседује једну од базичних карактеристика Елијадеовог светог простора, а то је „повратак у првобитно Време” чији је циљ поновно (симболично) рођење појединца или колектива. Овај обред митског „излечења” подразумева искорак из историјског времена и обухвата митове о пореклу болести и појаве првих лекара који су људима донели потребне лекове (Елијаде 2003: 119–122). Такав повратак на почетке словенске писмености, културе и христијанизације, који представљају темељ македонског народа, залога је за спасење из отуђене садашњости и „излечење” других духовних болести.

3.3. Плач, егзалтација и патриотски пркос у поезији Ђорђија Динке (Бунтовна тужбалица над поробљеном Охридском архиепископијом)

„Духовна слобода, а не робство и тегота; /
Охридско патричество и народно духовенство..!”

Ђорђи Динка

Средњовековна прошлост, глорификација њене царске и духовне моћи, култ Седмичисленика и борба за обнову црквене самосталности, доминантне су тематске преокупације још једног угледног македонског културног и националног радника, филолога, песника,

публицисте, фолклористе, историчара, географа и етнографа, Ђорђија Константинова Динке (Држилово 1839 – 1876 Атина).⁷⁸ Захваљујући енциклопедијској свестраности и познавању више језика (старогрчког и новогрчког, руског, бугарског и турског), Динка је стекао статус изузетно образованог интелектуалца и писца за време у коме је живео (Рајков 1997: 291). С друге стране, задојен снажним патриотизмом још у раном детињству, сасвим очекивано је развио непоколебљиву и силовиту национално-политичку, црквену и културно-просветну делатност на тлу ондашње Македоније. Спој високог образовања и снажног родољубивог духа, изродио је широку и неуморну научну, културну, публицистичку и књижевну активност у којој су топос Охридске архиепископије и Охрида заузели привилегован статус.

По некој неумитној историјској инерцији, и Ђорђи Динка је следио узвишени и страдалнички пут осталих песничких сабораца свога времена: почетак грчког образовања у најпрестижнијој богословској школи Цариградске патријаршије, емиграција у Русију (1858–1860) и потпуни препород, крхко здравље, тешка и пожртвована борба за „преродбу” македонског народа, страдање, тамницење и прерана смрт, повезују интимну и творачку судбину Ђ. Динке са Константином Миладиновим и Рајком Жинзифовим. Такође, попут својих савременика, и Динка је морао прећи пут од ватреног хеленисте⁷⁹, до жустрог и пожртвоваоног словенофила који је четири пута заробљаван у турској тамници, једном и зверски претучен. О неупитном родољубљу које је донело доба препорода, снажно сведоче речи Ђ. Динке сачуване у писму послатом Стефану Верковићу 4. јануара 1876. године: „Какво мнѣние хранамъ длъгѣтъм ми до Отачеството, подобно слагам и за исполненіето на едно мое обѣщаніе. Само една смѣртъ може да осуети мое обѣщаніе” (Христов 1965: 253).

Као и код осталих песника македонског препорода, и у свестраном делу Ђорђија Динке однос према историјском дискурсу представља једно од централних питања. Такође, Динкина интерпретација прошлости у потпуности урања у поетику националног романтизма и идеологију културно-политичког препорода. У литератури је више пута истицан утицај истакнутог бугарског препородника, револуционара, етнографа и фолклористе, Г. С. Раковског

⁷⁸ Иако потиче из југозападног дела ондашње Македоније, Динка је стицајем историјских околности рођен у Солуну. Након слабљења Турске империје у другој половини XVIII века и појаве разбојничких банди које су се одметнуле од царске војске, велики део становништва са простора Македоније, нарочито из југозападних делове где је дејство банди било интензивно, пребегло је у Солун. У Солуну као и другим градовима, турски живаљ почиње полако да се иселава, а након грчког устанка 1821. и грчки елемент креће да се разређује. Акумулирано словенско становништво и поред снажног грчког утицаја успело је да сачува националну и културну мисао, која га је спасила асимилације. Такав историјски ковитлац захватио је и браћу Кирјака и Константина Динке из села Држилова (Воденско). Међу истакнутим национално-културним радницима и револуционарима у Солуну, Иван Снегаров истиче ову патриотску породицу, којој припада и млади борац Ђорђија Динка (Снегаров 1937: 26–27).

Детаљније о животу породице и самог Ђ. Динке видети: Юра Константинова, „Българите в османския Солун, София, Институт по балканистика с Център по тракологија, Българска академия на науките”, 2020, 41–45.

⁷⁹ О гркофилској фази Ђ. Динке и његовој препородној делатности у југозападној делу македонског народа детаљније видети у: Златко Каратанасовъ, „Черковно-училищната борба (1868–1903 г.)”, *Материјали изъ миналото на Костурско* № 1, Костурското благотворително братство – София, Печатница Художникъ, 1935. с. 10–15.

(1821–1867), велешког препородника Ј. Х. Цинота и Србина панслависте, Стефана Верковића, на Динкино стваралаштво. Попут Раковског и Ј. Х. Цинота који је стварао под његовим утицајем, Динка словенској прошлости приступа глорификаторски, прихватајући националне митове који не одговарају историјској релевантности. У таквом псеудоисторијском и романтичарском тону, Динка у својој најзначајнијој и најпознатијој историографској студији, *Познај себе си*, пише о почецима словенске писмености, културе, уметности и хришћанске религије. Том приликом, дискурс о великоморавској мисији, о националном пореклу Свете Браће и првог словенског књижевног језика, Динка интерпретира у духу бугарског националног романтизма, излазећи из оквира данашњих општеприхваћених славистичких ставова.

Осим националног романтизма који је превасходно прихватио под утицајем Раковског, за дело Ћ. Динке од великог је значаја и панславистичка идеологија са којом се упознао у словенофилским круговима у Русији, али и у неким другим словенским земљама (нарочито је значајан контакт са Стефаном Верковићем) (Рајков 1997: 297). Стога, Динка ћирилометодијевску традицију посматра у панславистичком духу, проглашавајући првоапостоле словенске културе и њихове охридске настављаче, творце идеје о општесловенском јединству и братству: „[...] славјанските пръвоучители Свети Кирил и Методий и нихни ученици, които бяха първи и кои проповядваха братска любов и слога помежду всите славјански племена, единство, духовно общение и взаимност” (Према: Рајков 1997: 296).

Читав овај идеолошки контекст, разуме се, утицао је на поетичку и идеолошку слику града Охрида, његове прошлости и славне Архиепископије. Посматрана у кључу ”националног романтизма и панславистичке идеологије, културна прошлост града Охрида у коме су ученици Светих учитеља, Климент и Наум Охридски, продужили просветно-црквену мисионарску делатност, према речима самог Динке представља најсветлији и најрадоснији моменат у читавој словенској духовној историји: „И така мисл всеславјанска припада нам, она има свой извор в Македония или стара „Славиния и завързана е със најсветлите и најрадостните събития в нашия гражданский живот” (Према: Рајков 1997: 296). Као и код Жинзифова, топос Охрида у поезији Динке срећемо као колевку свесловенске просвете и културе, часну црквену столицу Охридске архиепископије и место жустре црквене борбе за обнову духовну самосталност словенског народа. Врло је значајна чињеница да је Ђорђи Динка као најважнији задатак целокупне националне и културне „преродбе” словенског народа, видео обнову самосталне („бугарске”) цркве. Такав политичко-идеолошки и културно-верски програм у чијем се средишту налази самостална Охридска црква као залога уједињеног и слободног народа, свој одјек је нашао како у историографском, тако и у поетичком ткању овога песника.

Обнова Охридске архиепископије под чијим се окриљем једино може очувати национални, религијски, језички, културни и књижевни идентитет словенског народа, основна је порука Ђорђија Динке. Око Охридске цркве, као небеског стуба, тка се свеколико дело Ћ. Динке, и

политичко, и културно, и научно, и књижевно. Иако у књижевноуметничком смислу Динкина поезија не представља нарочито значајно остварење, у нашем књижевноисторијском прегледу ипак завређује истакнуто место, будући да топосу Охридске архиепископије, а потом и граду Охриду, признаје драгоцену улогу у свеколикој историји словенских народа. Динка се ни у научном ни у уметничком делу није посебно бавио културним топосом Охрида и Охридске архиепископије, али се у својим текстовима, бавећи се духовним трајањем бугарског али и осталих словенских народа, незаобилазно освртао и на значај Охридске цркве и њене духовне столице. Динка је сматрао да је охридски културни центар, као колевка духовног рођења словенских народа, неопходан за спознање суштине колективног бића и савременог живота народа. Стога се охридска сакрална и политичка историја не јавља само као морални и етички подстрек у актуелној борби за духовну слободу народа, већ и као услов за рационално спознање колективног бића и његових егзистенцијалних кризних ситуација. Динка је сматрао да историјски дискурс уопште представља незаобилазни моменат у изучавању сваке националне и верске заједнице, што је даље значило да митологеме националне меморије попут Охридског културног басена и Охридске архиепископије, означавају темељ колективног самоспознања.

Обнова Охридске цркве, духовна слобода, повратак некадашње славе културној и књижевној традицији, глорификација словенских народних просветитеља и светаца, идеализација и национализација просвете и цркве, доминантни су мотиви и нешто познатије поеме Ђорђија Динке, *Самовила*. Поема је настала током тешке борбе за самосталност Охридске цркве, 1862. године, готово у време када се из Москве песмом *Охрид* огласио и Рајко Жинзифов. Но, текст је објављен доста касније, на иницијативу бугарског академика Антона Попстоилова у часопису *Македонија*, број V, 1922. године. Поема је настала на поетичком укрштању фолклорне и романтичарске литературе, и у основи представља митолошки лик самовиле која у форми народне тужбалице на гори Белашици ламентира над духовним и политичким ропством македонског народа. Македонска самовила најпре химнично евоцира најсветлије доба словенске државне и културне историје, дозива најмоћније словенске царе, између осталих Симеона и Самуила, потом и најзначајније словенске светитеље и просветитеље. У јадиковки она се обраћа првим словенским апостолима, Ђирилу и Методији („Кириль, Методия милы./ Наши първы апостолы”, 1922: 50), и њиховим ученицима Клименту, Науму и Ангеларију Охридском, евоцирајући грандиозно дело којим су поставили темеље културе и писмености свих словенских народа:

„Віе синове Солунскы,
Търновскы и Охридскы,
Кжй сте Божји угодници,
Цареви и царициы” (Динка 1922: 49).⁸⁰

⁸⁰ Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето: 11. маја, 2022, у: 13:14.

Слика грациозне и уцвелење виле, метафорично представља културну прошлост словенских народа, њену лепоту и чистоту које су фанариотски свештеници унизили и обезвредили, а народне просветитеље и свеце прогласили варварима и неверницима. Иако у стилско-уметничком погледу поема не излази из оквира романтичарске поетике свога доба – опозиција прошлости и садашњости, фолклорна фантастична алегија, химнизација средњовековне историје, националних фигура и светачких ликова, и сл., ипак се у лику самовиле, њеном ламенту над садашњошћу, одом над прошлошћу и бунтовним позивом на ослободилачку борбу, могу препознати извесне сличности па и наговештаји прве револуционарно-родољубиве поеме настале на македонском тлу, *Македонске самовиле* Ђорђа Пуљевског.

3.4. Бунтовничка слика Охрида у лирици Григора Прличева

”Прличев – горд самјак!”

Коста Фортотмар

Песничка слика „преродбеног» Охрида и народни подвиг за ослобођење охридске школе и цркве најпотпунији поетски израз добили су у стиховима највећег македонског песника XIX века, најжустријег народног трибуна, ватреног беседника, другог Хомера и новог Климента Охридског – Григора Прличева. У тематско-мотивском смислу, песме представљају уметничку транспозицију црквено-политичке борбе од пропасти Охридске архиепископије 1768. године, преко доба охридске преродбе (1861–1869), до оснивања бугарске Езгархије (1870) и доласка првог бугарског митрополита Натанаила у Охрид 1872. Свака од трију песама литераризује по једну историјску етапу у борби за самосталност Охридске цркве: песма *Хилјада и седемстотин шездесет и второ лето* ламентира над укидањем Охридске архиепископије, *Охридски џган* бунтовно опева доба најснажније охридске борбе против гркофилске политике Велике цркве и *Ода бугарском егзарху* прославља победу над фанариотском црквеном политиком и почетак новог културно-историјског периода означеног духовном доминацијом бугарске Езгархије. У том смислу, Прличеве песме се могу посматрати као извесна песничка хроника охридске духовне и просветне „преродбе”, али и као стиховни пандан пишчевој *Аутобиографији* која представља највреднији прозни књижевни документ о прилакама у Охриду у периоду од 1840. до 1880. године. Другим речима, Григор Прличев, најзначајнији охридски препородник и највећи македонски књижевник XIX века, и у стиху и у прози оставио значајно литерарно сведочанство о великим годинама културне и националне „преродбе” у Охриду. На велику семантичку и идеолошку повезаност између прозних и поетских текстова, указује и сама чињеница да је Прличев две познате песме, *Хилјада и седемстотин шездесет и второ лето* и *Оду бугарском егзарху Натанаилу*, први пут публикувао у својој *Аутобиографији*.

Као што је већ речено, позната Прличевљева песма *Хилјада и седемстотин шездесет и второ лето* опева један од најстрашнијих историјских удеса македонског народа, укидање осам

векова старе Охридске архиепископије, институције која је и у најмрачнијим вековима турског терора успевала да очува лучу националне, верске и културне свести македонског народа. Године 1768. заједно са Охридском архиепископијом укинута је и последња нада македонског народа. Читав један век по укидању Охридске цркве, македонски народ је лутао у непрозирној тами духовног и културног ропства које је наметнула Велика црква. Како сам Прличев у својој *Аутобиографији* наводи (2004: 129), песма је настала након његовог ослобођења из злогласне дебарске тамнице, априла 1869, у периоду када је започела његова најжустрија и најсрчанија борба која је донела коначну победу народне просвете и словенске службе у Охриду. Песма је први пут објављена 1875. године у Цариграду, у ондашњем часопису *Читалиште*, а потом и у Београду. Десетак година касније, Прличев је уноси у своју *Аутобиографију* (1885) која је постхумно објављена 1894, у 9. књизи *Народних умотворина, науке и књижевности*. Када је реч о првом стиху/наслову песме, још је Кузман Шапкарев далеке 1901. године, приметио да Прличев прави грешку када наводи да је Охридска архиепископија укинута 1762. године, но текст се без обзира на ову погрешку, недвосмислено односи на чин укидања самосталне Охридске цркве који се одвио 1768. године (Шапкарев 1901: 42).

У македонистици се доста писало о књижевно-уметничким вредностима, језику и сфери употребе Прличевљеве поезије. У науци је општеприхваћен став да је своја највреднија поетска дела којима је и стекао славу „другог Хомера”, поему *Сердар* и еп *Скендер-бег*, Прличев написао на грчком језику током хеленистичког доба свог творачког и животног путовања. Након преломне 1861. године и национално-културне метаморфозе, Прличев на родном охридском говору пише и неколико песничких текстова тематски посвећених црквеној борби Охрида против Цариградске патријаршије. Проф. Конески истиче да је Прличев према циљу и сфери употребе бирао и језик којим је писао текстове. Тако је беседе и песме којима се директно обраћао Охрићанима са циљем да пробуди њихову политичку и културну самосвест, писао, односно, на јавним местима изговарао, на разумљивом, народном језику (Према: Пандев 2020: 17). Колики је утицај Прличевљева препородна поезија имала на духовни преображај народа сведочи чињеница да су његове песме у различим варијантама наставиле да живе у усменом певању Охрићана, постајући колективно добро попут народне поезије. Међутим, македонска књижевноисторијска и критичка јавност сагласне су у оцени да текстови Прличева писани на словенском језику ни приближно не досежу литерарну енергију и уметничку вредност коју је остварио на грчком језику: „[...] тој ни од далеку не мпжаше веќе да ја достигна силата на своите грчки стихови”, истиче проф. Конески (према: Пандев 2020: 15). Трагику охридског цина, највећег песника и творца XIX века, Поленаковић (1969: 244–256) је видео у његовој великој заблуди везаној за језички медиј. Прличев је прешао своју трагичну одисеју од ватреног хеленисте од самопожртвованог панслависте, који одрекавши се туђинског грчког језика, није успео да прихвати свој родни, македонски, охридски говор, већ је свој изванредни поетски дар почео изражавати на једном још увек недовршеном језику, какав је то био бугарски, и који, притом, Прличеву никада није постао довољно близак и познат. Иронично, трагични хибрис

врсног познаваоца класичне уметности, Григора Прличева, је у томе, што није успео да извуче поуку из грчког мита о Антеју који је своју снагу и моћ добијао из додира са мајком земљом, Гејом. Тако је македонски поетски цин своју стваралачку немоћ и уметничку слабост, доживео оног тренутка када се одвојио од свог родног охридског језичког тла.

Прличевљев величанствени лет и трагични пад, у македонској литератури представља архетипску слику обоженог јунака, распетог између свог и туђег језичког идентитета, залуталог на пола пута између сопства и другости, изгубљеног у себи самоме: он је свргнути демијург који никада није довољно свој, нити потпуно туђи. Гане Тодоровски је, готово са сетом истакао да је трагедија палог Прличева, „најизразитији пример” трагедије читавог македонског народа, „на сето она вредно што го раѓаше оваа земја а што одеше како украс на туѓинците” (према Пандев 2020: 22).

3.4.1. 1762 лето

Када је реч о поезији насталој на охридском говору, нема сумње да је најснажнији утицај на препород Охриђана имала песма *В хилјада и седумстотин шездесет и второ лето*. О друштвено-политичком утицају песме сведочи чињеница да је песма деценијама након Прличеве смрти наставила да живи у усменим варијантама, као и да се данас може чути код локалног становништва. Интересантно је запажање проф. Пандева да песма *1762 лето*, којом је Прличев пробудио уснуло охридско становништво, представља другу његову дугоочекивану победу:

„Ако највозвишен настан во животот на поетот е неговата прва победа на атинскиот конкурс (како резултат на неговиот творечки подвиг), настан што не го преповторил на атинска сцена, втората победа се олицетворува во првата ритуална прослава на заедничката борбена сплотеност на Охриѓани (како одраз на народниот подвиг) преку запејувањето на '1762 лето' „ (Пандев 2013: 16).

Песма и у најновије време представља уметничку инспирацију македонским песницима. Поводом Прличевљевог текста и познати национални песник Трајан Петровски 2015. године испевао је песму *В хилјада и седумстотин шездесет и второ лето*. Според Прличев „*Босфоровско завештание*”. О интересовању македонске научне јавности за Прличевљеву песму сведочи и чињеница да је 2013. године публикуван зборник радова посвећен њеном тумачењу, *Прличевато '1762 лето' – симбол на непокорот на македонецот*. Досадашња наука свестрано се бавила овом песмом, почевши од историјског контекста у коме је настала, преко есетских вредности, до варијанти у којима је објављена. Када је реч о језику, врло значајном проблему македонске литературе овога доба, текст је испеван на охридском говору, али уз присуство елемената бугарског и црквенословенског језика. Овакву конфузну литерарно-језичку ситуацију, карактеристичну и за остале македонске културне и песничке индивидуе XIX века, Тодор Димитровски (1974: 18) објашњава управо на примеру овог Прличевог

поетског текста. Образложење Димитровског укратко бисмо свели на следеће: како је стицајем историјско-културних околности и као песник и као интелектуалац стасао на грчкој културној и језичкој традицији, Прличев није могао директно да се врати чистом, изворном народном језику који егзистира у народној песми и аутентичном народном животу. Стога, он је преузео посредну, писану словенску реч, нарочито ону коју је могао пронаћи у црквеним књигама, сачуваним у охридским светињама. Како су сакрални списи били исписани хибридом локалног охридског, бугарског и црквенословенског језика, тако и песнички језик Г. Прличева представља лингвистичко-стилски конгломерат у чијој се основи налази родни, охридски језик.

У тумачењу текста такође у обзир треба узети и књижевни контекст *Аутобиографије* у који Прличев смешта *В хилјада и седумстотин шездесет и второ лето*. Према речима самог писца, песма је настала непосредно након ослобођења из дебарске тамнице и коначног препорода погрченог Охрида, а први пут је прочитана пред радницима који су узгајали породични виноград Прличевих. Симболичка слика винограда и радника који раде у њему, моменат преображаја народа и катарзичних суза унајмљених виноградара, подсећају на архетипску слику библијског винограда из Христове параболе изнете у Јеванђељу по Марку (20: 1–16). Сцена Прличевог винограда протумачена у контексту библијске симболике која поручује да свако покајање и спознање Господа ма колико касно наступило налази места у милости божијој, шаље поруку да и македонски народ, иако доцни у односу на остале словенске народе, заслужује благост Господа кога ће на свом, родном језику славити.

У литерарно-уметничком смислу, Прличев своју песму гради на укрштању више поетичких пракси, народне јуначке, родољубиве романтичарске песме, средњовековне традиције и античке филозофије. Сам начин увођења у поетски свет и заплета „радње” умногоме подсећа на познат иницијални мотив *о изненадној књизи која стиже на двор* карактеристичан за јужнословенску епику уопште. Као што у народној песми остарелом јунаку у двор долазе црне књиге над којима рони љуте сузе, и у Прличевој песми у Охрид из Цариграда долази царски салоар (весник) који остарелом охридском патријарху Арсенију од грчког патријарха доноси горко и жалосно слово. Централну фигуру у Прличевом тексту представља последњи словенски архиепископ Охридске цркве, Арсениј, који, након злослутног позива цариградског патријарха, у цркви Св. Климента Охридског окупља охридску паству опраштајући се уз благослов и мудре поруке које оставља свом народу за будућа суморна времена.

Топос охридске цркве у македонској преродбеној поезији се лајтмотивски понавља, ослобођен је временских коректива и вековима се преноси као идеја о духовној слободи, црквеној самосталности и народној богослужби словенског живља. Сакралном простору охридске цркве који се повезује са оностраним и нуминозним, припада и симболичка улога словенског жреца, духовника и мудраца који преузима месијанску улогу. У изградњи фигуре словенског духовника Арсенија препознаје се утицај различитих литерарних традиција. Пре

свега, уочава се сличност са ликом старца мудраца и саветодавца који је познат на ширем простору јужнословенске народне епике:

„Делокруг саветодавца, мудраца, искусног јунака типично је подручје у ком се лик старца комплексно остварује. Израстао на митолошком супстрату – дуговечни старац, предак, сведок неколико генерација, сажима колективно искуство, поседује надзнање, те постаје готово видовит, представник оностраног. Размиче границе свог и људског века, премештајући се на подручје ванвремености, вечности, бесмртност” (Петковић 2010: 74).

На епског старца мудраца, Арсеније подсећа већ својим изгледом, који је изражен у познатим фолклорним формулама: дуге је беле браде у коју горке сузе рони. Потом, у његовом лику јасно се препознају све одлике епског старца саветодавца, који се у колективу истиче највишом мудрошћу и искуством којима остварује везе са оностраним и ирационалним. Таква трансцедентна природа његовог лика огледа се у визионарским и пророчким способностима. Уз лик искусног старца и мудрог свештеника у епској поезији често се јавља и широко распрострањен мотив књига староставних у којима су записане све тајне прошлости и будућности. То надзнање које Арсеније поседује огледа се у прорицању и визији будућих векова који ће наступити након укидања Охридске архиепископије. На Арсенијеве ирационалне способности тумачења судбинског Прличев у самом тексту указује: „Така било записано”. Интересантно је жречево прорицање будућности окупљеном народу, у којем градативно ређа несреће и пошасте које ће заиста задесити македонски народ: укидање Охридске цркве и утамничење последњег словенског архиепископа, долазак грчких свештеника у Охрид („лицем бити светци, срцем валци”, 2004: 130), који ће до крви експлоатисати народ, сејаће неслогу и несрећу, завадиће оца са сином и брата са братом. Покорени народ ће залуд дозивати Господа у тмини, али спасења му неће бити. Градациони климакс у сликању народне несреће завршава се апсолутним незнањем у коме се помоћ ни од самог Господа не може очекивати. Овај мотив потпуне немоћи и безизлаза подсећа на узалудни и усамљени молитвени ламент Рајка Жинзифова над мрачном и безвезданом ноћи која се спустила над Охридом.

Финални део Прличевљеве песме (клетва – остварење клетве) своје значење такође остварује кроз интертекстуалне односе са фолклорним дискурсом. При поласку у Цариград, словенски патријарх Арсениј, попут епског јунака, хвата брза коња, погледа у сиње небо и љуто проклиње охридске прваке, Стамче-бега, Бујар-Лигда и Нејка челебију, који су својим утицајем у Турској империји помогли Грцима да униште аутокефалну Охридску архиепископију:

„слава нихна, семе нихно погубил со шум
и сега во куќи нихни ткае пајак пајачина
и на пусти стрехи нихни хукат хутове” (Прличев 2004: 130).

Уз текст Прличевљеве песме Шапкарев (1901: 43) оставља коментар да су према казивању старих Охриђана првенци из Прличеве песме заиста постојали, као и да је патријархова клетва

стигла њихове домове који су остали без иједног мушког потомка. Најстрашније је прошао Стамече-бег чији је дом остао пуст без икаквог потомства и наследника.

Патријарх Арсениј се у песми Г. Прличева јавља и као пандан Клименту Охридском, прототипу духовног вође и патрона Охридске цркве. Лик Климента Охридског се у македонској препородној литератури јавља као архетип спаситеља и избавитеља македонског народа, коме се у сваком кризном и преломном историјском моменту национ окреће, тражећи наследника и двојника који ће достојно преузети заштитничку улогу црквеног и народног патрона. Мотив потраге за новим месијом, наследником Климента Охридског, била је централна песничка слика у тексту *Охрид* Рајка Жинзифова, као што ће постати носећи песнички елемент и доцније оде Г. Прличева коју је испевао у част доласка првог бугарског езгарха Натанаила.

Када је реч мотиву месије двојника Климента Охридског у случају Г. Прличева и његове поезије, он се може пратити на два нивоа: на нивоу ликова, као што је патријарх Арсеније у овој песми, али и на нивоу самог аутора, као што је случај са књижевним јунаком у *Аутобиографији*. Тако се у македонистици развила интертекстуална паралела између Григора Прличева и охридског патрона, Климента Охридског. У тексту „Контекстот св. Климент vs Прличев во македонската културна меморија” Ранко Младеноски и Толе Белчев, истичу да је сам Прличев у *Аутобиографији* дао подстрека да се у македонском народном предању и легенди Климент Охридски и Григор Прличев доведу у везу, односно, да је послужила као хипотекст за настанак легендарне традиције о овом величанственом двојцу (Младеноски, Белчев: 2016: 91). Паралела између Прличева и Климента није присутна само у народној и уметничкој литератури (почевши од дела самог аутора), већ и у књижевној историји која је у уметничком и интимном животу Г. Приличева видела пандана и директног наследника Климента Охридског који је одиграо кључну улогу духовном и просветном препороду погрченог Охрида. Када је реч о поређењу Прличева са Климентом, интересантан је податак проф. Пандева да је Прличев први македонски народни предводник који је окупљао Охриђане у дворишту Св. Климентове цркве и држао ватрене народне говоре: „Бездруго, и Григор Прличев се угледувал на вечно живиот спомен на свети Климент во Охрид и на светлите страници на Охридската црква, се соживувал со настаните кога свети Климент држел беседи пред своите воспитаници” (Пандев 2020: 25).

На крају, духовну везу између Климента Охридског и Прличева, Ђорђи Старделов, Душко Наневски и Вера Стојчевска Антић, тумачили су у контексту колективног идентитета и архетипског оживљавања фигуре претка вође, месије и песника. Наиме, Старделов говори о „духовној енергији” коју је Прличев црпео из осећаја дуговеког колективног трајња, Наневски о духу Климента као „прапочетној сили” која надахњује људе, а В. С. Антић о творачком дослуху двају великих духова, Климентовог и Прличевљевог (Према: Пандев 2020: 66).

У обликовању лика охридског патријарха Арсенија свакако значајног удела има и античка филозофска мисао, на којој је млади Прличев стасавао у европског интелектуалца и врхунског уметника. Наиме, према одликама мудрог државника, духовника и прагматика, светитеља и

политичара, охридски патријарх у Прличевљевом тексту умногоме подсећа на антички прототип идеалног мудраца који синтетише етичку, гносеолошку и прагматичку компонентну. Како у тексту „Идеал мудраца у антици и појам светости у хришћанству”, Слађана Ристић Горгиев (2017: 43–44) истиче фигура античког мудраца поред теоријског знања, поседује и смисао за практичне вештине. Због својих свестраних особина, указује ауторка, антички мудраци су водили државу и управљали народом у тешким условима. У српској духовној традицији таква архетипска улога припада Св. Сави, ерудити и утемељивачу аутокефалне цркве и самосталне државе (Исто). У том смислу, историјска и песничка улога патријарха Арсенија у Прличевљевој песми аосцира на античку слику седморице мудраца владара „који су саветовали и опомињали своје суграђане, доприносили успостављању етичких начела, бавили се законодавством и свим питањима важним за живот” (Исто).

3.4.2. Охридски џган

У студији „Една необјавена творба од Григор Прличев”, проф. Вера Стојчевска Антић сведочи да је у децембру месецу 1973. године добила необјављену песму Григора Прличева, написану на грчком језику, која на македонском језику гласи *Охридски џган*. У преводу проф. Ј. Филевског и обради извршеној уз помоћ академика Михајла Петрушевског, песму је објавила у *Прилозима* МАНУ 1973. (Вера Антић, „Една необјавена творба од Григор Прличев”, во *Прилози*, IV, 1, Одделение за општествени науки, Скопје, МАНУ, 1973, 71–83).

У Прличевом корпусу песама посвећених топосу Охрида, *Охридски џган* најинтезивније изражава дух пламеног беседника, народног трибуна, ватреног борца који жустрим темпераментом и виолентном природом, неуком народу на трговима, улицама, зборовима, чистим охридским говором попут Климента Охридског, проповедао значај и лепоту родног језика, народне просвете и словенске богослужбе. У њој се јасније осећа та поетика непосредности и директног дијалога између песника вође и учитеља месије са широким народним масама. Та енергија усмене, живе, ватрене речи препознаје се у лирском грчу, у прекинутим стиховима (које је усмени дискурс семантички надопуњавао), у реалистичким лирским сликама, у пежоративним изразима, у узвицима, повишеном тону, у драматичности која окупуља публику, у директном обраћању, у реторичким питањима која нуде одговоре, у снажној дидактичности и разговорној једноставности.

У њеном песничком изразу најснажније се испољавају све одлике Прличева као најизразитијег романтичарског јунака македонске поезије: „горди самјак” (Фортомар), „свој и туђ во родната земја, а свој за своите и туђ за туђите”, „ту бунтарска ту меланхолична, секојпат неспокојна природа” (Митрев), „народен трибун” (Пандев), „нежна природа” и „челични антички херој” (Спасов), „нервик” и „меланхолик” (Поповски), „национален борец и општественик” али и „еден автентичан и голем уметник” (Спасов). У *Охридском џгану* Прличев је одбачени и усамљени песник са лиром, који са дистанце посматра ниски, подли, лицемерни и неморални

свет, и с тугом и иронијом, бунтом и болом, опева његову ништавност, духовну и културну заосталост. У оштрој сатири коју прожимају бол, резигнација, меланхолија, Прличев оштро критикује и разобличава све „лошотије” и „зала” Охрида, фанариотско свештенство, одрођене охридске бољаре и незахвалан народ, од кога је, по сопственом сведочењу у *Аутобиографији*, био одбачен и несхваћен.

Иу погледу тематског и интонативно-емотивног регистра, песма *Охридски цган* представља „многу агресивна сатира” која јетко исмева друштвена, национална, верска и морална дешавања у Охриду с краја 50-их и почетком 60-их година XIX века (Зографска 1980: 165). Прличев је, истиче Елена Зографска, песму највероватније написао у Атини током студентских дана, под утицајем популарне атинске сатиричне школе и „тенденциозно-политичког правца у поезији”. Снажна бриткост речи, јачина полемичног тона, као и „груби” напади на Охриђане које назива „цгановима”, односно „последњом рупом”, објашњавају се поетиком античке сатире по чијем је узору Прличев и писао песму (Исто). Песник оштро критикује запарложену и заосталу охридску средину, која у својој саможивости и ниској амбицији није способна да супротстави утицају грчког свештенства и врати се словенским коренима. За разлику од других песника, Прличев не критикује само туђине, фанариотске свештенике, он критички опсервира ондашњи Охрид и у својим суграђанима, које је одлично познавао, види узроке колективног трагизма и ропског положаја. Гневан и разочаран, у повишеном тону и снажној емоцији, Прличев слика загушљиву духовну атмосферу и мрачне године охридске „преродбе», у којима је са ретким саборцима и сапатницима крчио путеве новог доба. У *Охридском цгану* Прличев је оставио упечатљиво сведочанство о културној и политичкој атмосфери Охрида у време препорода, о међусобним односима, сплеткама, интригама, неслози, полтронству и ласкавости. Клевете, однорођене охридске прваке, лукаве Грке и незахвални народ осетио је и највећи охридски син, „други Хомер” и народни херој кога су и славили, и тамничили, и прогнали, доживљавали као генија и као лудака, као месију и презреног учитеља:

„Секогаш, секогаш, Охрид ќе го наткрилуваат несреќи?
Во него секогаш ли ќе се случуваат потреси и безредија?
Секогаш ли ќе триумфира интригата и злосреќата?
Страдања, расцепи големи, расправии, групации?”⁸¹

Слабости и недостатке Охриђана, Прличев слика кроз алегорије и алузије на класике античке литературе, Софокла, Алкеја и Харстија (Зографска 1980: 169). Као основни мото песме узима неколико стихова из Софоклове *Антигоне*, којима се новоизабрани владар Креонт обраћа тебанском становништву (Зографска 1980: 166–167). Успело се користећи Софокловим гномастичким изразима, Прличев је кроз класичне литерарне обрасце критиковао Охриђане, дајући својим римама тон ерудите и трибуна, песника и беседника, уметника и националног

⁸¹ Григор Прличев, „Охридски цган”, *Македонска нација*, вторник, 17. јули 2012. <https://mn.mk/pesni-za-makedonija/3437-Ohridski-dzgan>. Преузето: 11. фебруара, 2023, у: 23: 18.

борца. Романтичар и по перу и по личној судбини, а класичар по образовању, Прличев се кроз класицистичку ученост, дубоко интимни доживљај и патриотски патос, борио против социјалних неправди, ропства и угњетавања, бунтовно и заносно позивао народ у побуну, отпор и борбу за своју слободу, своја права и достојанство.

Као жустри противник социјалних разлика и праведни романтичарски побуњеник који позива погнути народ да се подигне у револуцију за највеће благо једног народа, за слободу, Прличев се јавља и у својој *Аутобиографији* и у *Охридском џгану*. У оба дела Прличев позива Охриђане на солидарност, лојалност и међусобно заједништво у борби за национално ослобођење. Тематско-идеолошка веза не постоји само између Прличеве „преродбене» поезије и аутобиографије, већ и између лирике и чувених слова којима се обраћао Охриђанима на јавним трговима. Тако у студији „Првпат јавно и преродбенски – за говорот на Григор Прличев од 12/24. јуни 1866 година”, проф. Поленаковић указује на сличност између литерарне слике Охрида изнесене у *Охридском џгану* и чувеном слову које је на крају школске 1866. одржао окупљеним охридским првенцима на челу са Стефаном Владиковим, сином охридског митрополита Калиника.

Песма *Охридски џган* опева непомирљиви сукоб између заостале средине и уметника генија, коме је случајем срећним и/или несрећним пало у дело да летаргични и малокрвни народ оживи, освести и поведе у националну и културну револуцију. *Охридски џган* у набоју и бесу опева јаз између натпросечног појединца, изабраног трибуна и просечне средине, затворене у уске културне оквири, мизерију, себичност и самољубље. У последњим стиховима песме Прличев готово програмски износи свој животни и стваралачки credo:

..Јас сум сепак онај беден пријател на вистината.

И потоа непријател бескомпромисен на измамата и лошотијата...

...Се пресметувам со се во светот и со глупостите,

А состојбата на бедниот Охрид ја оплакувам” (*Исто*).

Лирски субјекат је бунтовник, праведник, непоткупљиви родољуб, вечити отуђеник и изгнани осамљеник, који ратује са целим светом, меланхолично ламентирајући над бедним Охридом у себи. „Тоа е писател – истиче Гане Тодоровски - кому Македонија му е љубов и судба и болка и очај и неопходност и неизбежност и насмевка и солза и навреда и бессоница и гордост и тага и лулка и гроб” (према: Пандев 2020: 23).

3.4.3. Ода бугарском егзарху Натанаилу

Раскид са Цариградском патријаршијом и почетак новог духовног и историјског раздобља под јурисдикцијом Бугарске Егзархије, Прличев егзалтирано опева у оди насталој поводом постављања првог бугарског владике Натанаила. Према уметничким вредностима, критика Прличевљевоу оду ставља иза песме *1762 лето*, истичући снажан дидактичко-утилитаристички карактер текста. Песма је пригодног карактера, настала је у част првог бугарског егзархисте

који је у Охрид дошао четири године након оснивања Бугарске Егзархије, 1874. године. Прличев је, као и већина Охриђана, владику Натанаила дочекао као другог месију македонског народа који ће отворити рајска врата слободе и горке стогодишње сузе у весеље претворити. У тематском смислу песма се наставља на поетски текст *1762 лето* који је посвећен уништењу Охридске архиепископије, и враћа се на трагични лик последњег словенског архиепископа Арсенија. Драма Арсенијевог опроштаја са народом и неповратног одласка у Цариград из песме *1762 лето*, Прличев даје епилог у оди испеваној у славу првог словенског владике, кога представља као Арсенијевог наследника и настављача словенске традиције коју је 1767. прекинула Цариградска патријаршија. Како се долазак бугарског владике догодио у време празника Васкрсења Христовог, Прличев кроз метафору и игру речима наговештава радосно васкрсење словенске цркве и умирење непокојног духа последњег словенског пастира. У поетским сликама ускршењег цвећа и рима којима је обасуо бугарског владику, богом посланог Мојсија, другог спаситеља који је извео македонски народ из тамнице и отворио врата раја, препознаје се Прличев „најпатетичниот гласник на слободата, човек што тогаш наоѓаше кај нас најсилни зборови во нејзина прослава” (Конески 2020: 18).

Као што је озарено и химнично славио хеленизам, Прличев је и другу своју (само)обману егзалтирано опевао плаћајући данак великој заблуди. О томе сам писац оставља потврду у аутобиографској исповести. Како у *Аутобиографији* наводи, већ у првој години Натанаиловог владања главна словенска школа у Охриду (у насељу Варош) се разорила, ученици су се разишли, а сам Прличев је био приморан да пређе у школу у охридском насељу Кошиште (које данас припада градском делу Охрида).

Биле су ово године великог разочарања и клонућа Г. Прличева. Радост и нада поводом царског фермана и проглашења верске, језичке и културно-просветне толеранције народа на територији Османске империје, којима је створена могућност за процват народне просвете и цркве у Охриду, почели су се сплашњавати. Пар година по преласку у народну школу у Кошишту, због сукоба са егзархијским владиком био је принуђен да напусти и школу и свој родни Охрид. У *Аутобиографији* Прличев горко наводи да је његов највећи непријатељ, Мелетија, осамнаест година толерисао његове часове, беседе и укорје, али да га никада није гонио из града. Иронично, највећи удес доживео је од дугоочекиваног месије македонског народа, Натанаила. О том распршеном усхићењу и великом разочарању најупечатљивије речи оставља сам Прличев у *Аутобиографији*:

„Колко чудно е, че отечеството, което никога и никъде не оценява синовете си, и гърцкият владика Мелетий, найнепримиримий мой враг, цели 18 години търпели моите уроци, проповеди, мъмрения и укори, и никога не ме изпъдили, **а първият българският митрополит, очакваният Месий, безчестно изпъжда Пърличева от татковината му** [болд М.С.]” (Прличев 2004: 136).

Сукоб између Прличева и бугарског владике у македонистици углавном је протумачен у светлу сукобљених просветно-црквених интереса македонског и бугарског народа. Према

оваквом тумачењу (Х. Поленаковић, Б. Конески, Г. Тодоровски, Т. Димитровски, Д. Пандев и др.), супротстављајући се бугарској школској и црквеној политици, Прличев је ушао у сукоб са бугарским владиком који је резултирао прогоном побуњеног песника из домовине. Период након 1882. године, многи македонски научници виде као наговештај македонског доба у животу и раду Г. Приличева који се почео развијати последњих десетак година његовог живота. У том контексту се и наводи чињеница да је последње уметничко дело Г. Приличева објављено у часопису *Лоза*, око којег се окупљало књижевно-политички оријентисано друштво младих македонских интелектуалаца, заговорника идеје о самосталним интересима македонског народа, македонске школе и цркве.

Стваралачки и животни пут Григора Приличева уклапали су се у романтичарски мит о идеалном карактеру кога одређују изванредни песнички таленат, презир према друштву, побуна, прогонство, сета, меланхолија, езил, чежња и на крају самодеструкција. Разочарање, усамљеност, осећај одбачености, али и достојанства, гордости и бунтовништва које воде у снажну бол и непомирљиви сукоб, стајали су између Приличева и његових суграђана. Причев је последње године, истиче Ђурчинов, свог живота провео у Охриду, отуђен, усамљен, несхваћен и дубоко депресиван (према: Пандев 2020: 24).

3.5. Топос града Охрида у романтичарској прози

Из периода македонског препорода топосу града Охрида посвећен је најзначајнији прозни текст македонског књижевног XIX века, *Аутобиографија*, Григора Приличева. Како је Сталев истакао, након поеме *Сердар* и епа *Скендер бег*, *Аутобиографија* је треће и последње велико уметничко дело Охрићанина Григора Приличева (према Пандев 2020: 41). Упоредо са изузетним литерарним вредностима, Причевљева *Аутобиографија* поседује и историјско-документарни значај, који је од велике важности како за књижевну историју македонског народа, тако и за културну прошлост града Охрида. Осим тога што представља најисцрпније сведочење о животу најталентованијег македонског песника XIX века, Аутобиографија се у македонистици узима и као најважнији књижевни документ о приликама у Охриду у време националне „преродбе”. Прецизније речено, аутобиографска исповест Григора Приличева представља најпотпунију књижевну слику града Охрида у периоду од 40-их година па све до краја аутобиографије 1884/1885. године. Григор Причев се сматра једним од најзначајнијих охридских препородитеља, који је продужио делатност Димитрија Миладинова и у периоду 1861–1869. успео да препороди у потпуности погрчени град Охрид. Стога, његов аутобиографски исказ представља драгоцен и незаобилазни документ о културној, књижевној и националној делатности највећег македонског пера XIX века, али и прворазредно сведочење о националном препороду, животу, менталитету и карактеристикама охридског живља средином XIX века. Пишући о идеолошким, али и књижевно-стилским својствима Причевљеве *Аутобиографије*, Радомир Ивановић (1990: 55) с пуним правом закључује: „Глобалном идејом дела може се

сматрати пишчево настојање да остави писмени траг о борби за свеукупни МАКЕДОНСКИ ПРЕПОРОД, што уједно чини и глобалну идеју друге половине XIX века у националној култури.” Управо, ова идеја према Ивановићу „представља најзначајнију романтичарску премису у овом претежно реалистички конципираном делу, ону премису помоћу које ово дело кореспондира са другим делима истога аутора / пре свега Сердаром и Скендербејом/” (Исто).

Као двовалентни, књижевно-документарни текст, Прличевљева аутобиографија је тумачена и у књижевноисториографском и књижевно-уметничком светлу. Овако широко постављен фокус истраживачког интересовања, врло често је, узгред или циљано, дотицао и саму уметничку слику града Охрида. Традиционална књижевна наука је више пута врло ревносно указивала на извесну субјективност и селективност Г. Прличева у представљању културно-историјске слике Охрида, али и сопственог животног путовања. Често пута је навођена нестабилност у хронологији пишчевог животописа, изостављање неких значајнијих животних епизода, површно прелажење преко периода и догађаја који су важни за боље упознавање живота Охрида у доба националне преродбе, задржавање на мање битним детаљима и сл.⁸²

Истраживање референцијалног односа између Прличевљевог текста и преродбене стварности Охрида, проистиче из специфичне природе самог аутобиографског жанра, кога је традиционална књижевна теорија смештала у међупростор, граничну зону између Књижевности и некњижевних текстова. Све тзв. „рубне” жанрове (аутобиографију, мемоаре, путописе и сл), које је наука стављала између документаристичког и имагинарног, пратила је полемика око веродостојности и литерарне енергије, при чему су текстови често били оцењивани као недовољно „веродостојни” или недовољно литерарни (Костадиновић 2016: 27). У традиционалном теоријском приступу аутобиографија је посматрана искључиво као документарни жанр у којем је анализиран однос према „реалном” контексту, односно, његова историографска, социолошка, духовна и културолошка датост. Интересовање за аутобиографију као за литерарну форму почиње 50-их година (аутобиографију уметничком формом у књижевној теорији први проглашава Енглез Рој Паскал 1958), да би се интензивније наставило 70-их година XX века, када постструктуралистички аутори демократизују и проширују границе књижевности, рушећи притом традиционалну жанровску хијерархију (Нигл 2015: 92–98). Аутобиографија постаје високо цењена литерарна форма, којој прибегава све већи број писаца који обликују „svoja djela miješajući fiktionalno i dokumentarno, izmišljeno i dogođeno, autobiografsko i romaneskno” (Златар Виолић 2009: 38). Канонска дела модернизма,

⁸² Један од најбољих познавалаца живота и дела Григора Прличева, Харалампије Поленаковић, у студији „Еден инцидент во животот на Григор С. Прличев за којшто не се зборува во неговата ‘Аутобиографија’” (1953), указао је сада већ добро познат испад, који је млади гркофил, Григор Прличев, 1858 направил у руској цркви у Атини, када је пркосећи прописима словенске цркве ушао са фесом на глави. О том догађају познији Прличев, словенофил и русофил, разуме се, у *Аутобиографији* није оставио никаквог трага. Потом, у прилогу „Два прилога кон хронологија во *Аутобиографијата* на Григор С. Прличев”, Поленаковић указује на погрешно датирање два догађаја у тексту (повратак са првог одласка у Атину се није могао догодити маја 1850. како наводи писац, већ нешто касније, такође, Прличев се у Атину није могао вратити августа 1851, већ се то морало догодити раније).

попут Џојсовог *Уликса* или Прустовог *Изгубљеног времена*, комбинују стратегије романескног приповедања са препознатљивим елементима аутобиографског жанра (Исто). Са намером да теоријски формулише прозни жанр који се налази између аутобиографије и романа, Серж Дубровски је 1977. увео термин *аутофикција* којим означава све текстове које се налазе између ове две форме, али се не поистовећују ни са једном од њих (Бајчета 2017: 284). Појам који је увео Дубровски, доцније су развили француски научници, Ролан Барт и Жерар Женет, истичући фикционалност и текстуалност исконструисаног јаства као базичну одлику аутофикције: „Ако је у класичној аутобиографији изражена усмјереност на приказивање стварнога јаства, аутофикција се концентрира на процес текстуалне производње, дакле, на сам процес исказивања/писанја и приповједног устројства” (Златар Виолић 2009: 40).

Посматрано у светлу модерних теоријских премиса, „селективно” памћење Г. Прличева, нетачности у исповести, прескакање важних периода и задржавање на „неважним” детаљима, не могу се узимати као мањкавост, недостатак и слабост Прличевљевог аутобиографског текста (према Пандев 2020: 41). Тако је Волф Ошлис изнео високу оцену да је Прличевљева *Аутобиографија* „натпросечен образец на жанрот аутобиографија, барем во првата половина на текстот” (Ошфлис 2010: 8). О литерарној вредности аутобиографске исповести Прличева, проф. Поленаковић готово химнично говори: „*Аутобиографијата* на Прличев е дело што, поради своите книжевни квалитети, заслужува би рекол, да е нешто како прирачна книга на секој човек што сака поодблиску да се запознае со интимната страна од животот на една навистина голема личност од нашето минато [...]” (према: Пандев 2020: 41).

У вези са текстовима који су „распети” између историјског и фиктивног, у модерној књижевној теорији уведена је разлика између тзв. *сведочанства* и *сведочења*, односно, „između dokumentarističkog i umjetničkog, između historiografskog i publicističkog diskursa, između vjerodostojnog i skeptičnog, između cjelovitog i fragmentarnog, između pouzdanog i nevjerojatnog, između izrecivog i ne izrecivog” (Златар Виолић 2009: 41). Тако се термин сведочанство односи на корпус текстова у којима доминира документаристичка, а појам сведочење на текстове у којима је главна литерарна вредност. У том смислу, Прличевљева *Аутобиографија* представља сугестивно уметничко сведочење о драми једног времена, једног града и изузетног појединца. О несумњивој литерарној снази Прличевљевог транспоновања историографске грађе, указује и Г. Сталев: „Лесно раскажување, убава композиција, постепено навлегување во раскажуваната материја која не е само сув историски податок туку животна материја, книжевно осмислена, транспонирана напати преку лирски тон, напати преку баладна стравотија” (према: Пандев 2020: 42).

Поред поетичности, друга важна одлика у Прличевљевом опису Охрида свакако је динамичност и метаморфоза идентитета. Пратећи животни пут свог јунака и сам простор града упоредо са њим доживљава развој и промене које у потпуности мењају његов књижевни лик. На тај начин, поред Прличева Охрид постаје други значајни књижевни лик, чију судбину,

мене и развој пратимо у тексту. Стога се у уметничком обликовању књижевног лика града као врло значајан јавља однос простора са временом, чије укрштање и сједињавање и иницира преокрет у животу Охрида средином XIX века. У том смислу, као врло индикативан јавља се концепт хронотопа који је у својој студији „Облици времена и хронотопа: огледи из историјске праксе” (1973), уводи руски теоретичар Михаил Бахтин. Књижевнотеоријском категоријом хронотопа, Бахтин је почетком 70-их година XX века означио „суштинску” и „нераскидиву везу” између времена и простора уметнички обликованих у књижевном делу. Према Бахтину простор и време и књижевном тексту се сливају у једну целину, при чему, „*obeležja vremena razotkrivaju se u prostoru, a prostor se osmišljava i meri vremenom*” (Бахтин 1989: 193). Хронотоп у литерарном делу за Бахтина пре свега има жанровско значење, те се према њему (хронотопу) жанровске форме дефинишу и међусобно класификују. Схваћен, пак, као формално-садржинска категорија, хронотоп служи и за ближе одређивање књижевних ликова у делу, који су у својој основи хронотопични, односно, укореењени у приказаном временско-просторном моделу (Бахтин 1989: 194).

Говорећи о хронотопу у античким биографијама и аутобиографијама, Бахтин (1989: 247–248) наводи да ови жанровски облици никако нису били независни од спољних политичко-друштвених догађаја поводом којих су настајали, напротив, биографије и аутобиографије су и створене као вербални чиновни *слављења* или *самообрачуна* са другим реалним људима. Зато, закључује Бахтин, за класични тип (ауто)биографског штива није нарочито важан унутрашњи хронотоп, односно, време и простор интимног живота, већ онај *спољашњи реални хронотоп* у којем се описују друштвени и политички догађаји.

Попут античких (ауто)биографских писаца, и Прличев пре свега жели да остави историјски документ о изузетно значајним друштвено-политичким приликама у Охриду средином XIX века, као и о својој улози у њима. Стога, жустре политичке, црквене и културне борбе које је Прличев водио са савременицима, сународницима и туђинцима, његови тријумфи, страдања и порази, представљају врло значајан део аутобиографског наратива. Из таквог референцијалног односа према историографској стварности, израста снажна и нераскидива интерференција између судбине главног јунака и топоса Охрида. Како се лични и стваралачки пут Григора Прличева у македонистици дели на три периода, тзв. грчки (1840–1861), бугарски (1861–1863) и македонски (1883–1894)⁸³, тако се и у *Аутобиографији* може говорити о процесуалном развоју идентитета града који је прошао од погрчене, преко препородне, до тзв. македонске фазе, коју, додуше, у тексту тек у назнакама наслућујемо. Стога се у науци *Аутобиографија* обично дели на два дела, први који према најновијој подели Тодора Димитровског заузима првих осамнаест поглавља и тематизује доба погрченог Охрида, и други део (од деветнаестог поглавља па надаље) који обухвата период преродбеног (бугарског) Охрида (Димитровски 2005: 175).

⁸³ У науци је прецизна подела периода дискутабилна, овом приликом узимамо граничне године према подели Мирослава Коубе: Мирослав Коуба, „Григор Прличев на књижевната карта на Балканот”, у: XXXVII Нучна конференција на међународен семинар за македонски јазик, литература и култура, Скопје, 2011, 45–66.

3.5.1. Слика погрченог Охрида у *Аутобиографији* Григора Прличева

„Се чудев како может луѓе да живеат во тоа плечевна долина.”

Григор Прличев

У првих осамнаест поглавља своје *Аутобиографије* аутор слика грчку просветну и верску доминацију над Охридом у периоду од 1835. до 1861. године. Како примећује Тодор Димитровски (1974: 8), Прличев је првих осамнаест година живота континуирано провео у родном граду, те стога и најпотпунији опис Охрида у *Аутобиографији* имамо у периоду Прличевљевог детињства и ране младости, од 1830/1831. до 1848. године. Прличевљево прво странствовање (познато је да писац Охрид доживљава као своју „татковину”) везује се за 1848. годину, када у служби грчког учитеља одлази у Тирану. Због честих путовања, али и поетске селекције догађаја, наредних десетак година (1848–1860/1861.)

Према Радомиру Ивановићу (1990: 55), први део *Аутобиографије* је више биографског карактера (везан је за интимни и породични простор, прати фамилију, родитеље, школовање и сл.), док је други део претежно мемоарске природе и осликава ново, „преродбено” доба у Охриду. У првих осамнаест поглавља *Аутобиографије* доминантно место заузима историја сиромашне али часне градске породице Ставра и Марије Прличев, која својим тешким и ропском животом под туђинцима и домаћим првацима, меланхолично и анксиозно слика суморну стварност обесправљеног и експлоатисаног македонског народа прве половине XIX века. Иако се на овим страницама *Аутобиографије* приповедање одликује благим, емотивним и сентименталним тоном, протканим врло успешним хумористичким али и (само)ироничним анегдотама, у позадини препознајемо мрачну слику духовног и политичког ропства у Охриду, који се налазио у власти двоструког поробљивача, Османлијске империје и Цариградске патријаршије. Стога, двоструко ропство, „фанатична” опијеност гркофилском културом и просветом, грамзивост фанариотског клера, однорођене чорбације које су родољубље замениле бригом о сопственим интересима, експлоатација и израбљивање охридског живља, сиромаштво и беда, на крају „нездрава” меланхолија и носталгија („болест татковинска”) – описују Охрид и живот у њему током прве половине XIX века.

Већ се на основу овако кратког прегледа, у првом делу *Аутобиографије* могу издвојити три главне приче: 1. тешка породична историја Прличевих као метонимијска слика градске сиромашне породице у Охриду средином XIX века; 2. просветне, културне и верске прилике у Охриду, 3. Охрид као „плачевна долина” (слика поробљеног, обесправљеног и експлоатисаног македонског народа).

Прво представљање родног града и шире средине везује се за интимни, кућни простор. У теоријским промишљањима односа дубинске психологије, феноменологије и кућног простора, посебно је значајна *Поетика простора* француског филозофа, Гастона Башлара, која и овом приликом може послужити за интерпретацију хронотопа дома, али и шире,

родног града. Башлар је интимни простор куће дефинисао као тело и душу човекову, „први свет људског бића”, космос и „колевку”, чије „материнство” човеку даје неопходну целину, континуитет и заштиту од „олуја неба и недаћа живота” (Башлар 2005: 24). На трагу Јунгових психоаналитичких истраживања, Башлар је кућу сматрао „топографијом нашег интимног бића”, чијом се анализом долази до најскривенијих пора људског бића (Башлар 2005: 24). Доктринарна истраживања куће као „срећног”, „хваљеног” и „вољеног” простора, „простора браћеног од противничких сила”, Башлар назива *топофилијом* (Башлар 2005: 23).

Такав осећај припадности, среће, тоpline и љубави, Григор Прличев једино везује за интимни простор породичног дома и слике детињства која испуњавају сећање на остарелог деду и херојску мајку. Отуда и потиче различит приступ у описивању спољашњег хронотопа града и носталгичних успомена на детињство и топлину дома. Када представља детињство и вољене особе Прличев је више песник и поета, с друге, пак стране, када представља туробну политичко-црквену и културно-просветну реалност града, више је (емотивни) критичар и полемичар.

Према сведочењу самог Прличева, рођен је у Охриду 18. јануара 1830. или 1831. према другима, као четврто и најмлађе дете Ставра Прличева и Марије Ђокове, „родители доста сиромашни, но чесни” (Прличев 2004: 27). Ставро Прличев умире доста рано, остављајући остарелом оцу и храброј жени Марији сиромашну и многочлану породицу са петоро деце („ме остави шестомесечно младенче заедно со други двајца брака и една сестра, сите маловозрасни”, Исто). Са нескривеном нежношћу и топлином Г. Прличев слика ликове деда и мајке који у аутобиографском тексту надилазе интимни значај и прерастају у метонимијске ликове који презентују градски менталитет Охрида средином XIX века. Деда Григора Прличева, „земјоделец, висок и белобрад старец” (Исто), представник је сиромашног, радног и намученог охридског човека који и поред свих недаћа које су погађале и његов дом и његов родни град, није изгубио поштење, милост и доброту („секоја сабота просеше милостина за затворениците”, Исто). Но, као и сав охридски свет тога доба и деда Г. Прличева, фанатично је био опијен грчком културом, просветом и духовном традицијом, због чега се с посебним пијететом односио према грчким школама, грчким учитељима и ученим људима свога времена. У контексту ширих духовних и културних прилика с почетка XIX века, постаје разумљива старчева упорна намера да свог надареног унука уведе у елитни слој интелектуалаца који су стасавали у грчким образовним центрима и у словенској охридској средини били веома цењени.

На самом почетку *Аутобиографије* Прличев расветљава снажан јаз између дедове опчињености грчком просветом с једне стране, и стањем грчког школства у Охриду с друге стране. Слика наивног и доброћудног старца који до школе на раменима носи свог босоног унука, јер нема новца да му купи ципеле, снажно опонира заосталом, запуштеном и трулом систему охридског образовања и нехају грчких власти којима је примарни циљ био „погрчивање” словенског народа, а не и квалитетно образовање. Наивну опијеност простог и неисквареног

охридског народа, Прличев, међутим, није исмевао, нити иронично критиковао. Напротив, о свим заблудама свога деде (као и охридског „хора“) он је с разумевањем, праштањем и тугом писао. Са много више горчине и презира је представљао перфидни систем окупаторске власти која је, фукоовским језиком речено, институцијама знања, религије и образовања креирала свој дискурс моћи у граду. Тако је у својој аутобиографској исповести Прличев сачувао суморну слику ондашње школе у Охриду која је била смештена у старом здању крај гробља, без столова и клупа, због чега су ученици седели за дебелим и дугим гредама. О свом првом сусрету са грчким учитељима и охридским школством, Прличев је већ у уводној глави записао: „Таму учев две години речиси без никаква особена случка“ (Прличев 2004: 29).

Након смрти деда, који је без сумње имао највећи утицај на Григора Прличева у детињству, сав терет сиромашног живота пада на Прличевљево мајку Марију, грандиозног женског лика македонске „преродбене прозе“, која својом жртвом, трпљењем, али и снагом и борбеношћу осветљава прилично туробни свет Охрида прве половине XIX века. Навикнута на тешке кућне и земљорадничке послове, Марија Прличева је била „лавица телом и душеју. Мишиците ѝ беа железни; лицето ѝ от сонце поцрнето от полските работи“ (Прличев 2004: 36). Стамена, радна, „благородна, неуморна, добродетелна, свештена“, (Прличев 2004: 40) Марија Прличева постаје снажан симбол македонске жене „со необично тврда душа“, коју су скаменили тешка мука, крвав рад и јака беда. Према сопственом признању Прличева, Марија је послужила као реални прототип за уметничко обликовање познатог лика Неде, мајке-хероине из његовог најпознатијег дела, *Седар*. Оба женска лика, и Марија и Неда, одговарају историјским, етнографским записима о Охрићанкама онога доба, које су представљане као ауторитативне, снажне, непоколебљиве и неочекивано самосвесне за патријархални простор XIX века:

„Во секојдневниот живот посебно значајна била улогата на жената! Столбот на секоја фамилија била највозрасната жена во куќата викана Кира Мана (Г-ѓа мајка). Мажот бил тој што печалел, со месеци на туѓина по трговија или даскалувал по други градишта... а жената била вистинскиот господар, а не угнетувана и патријархално ограничувана – како што често се претставува. Посебен впечаток оставало слободното движење на жените по Варошките улици и сокаци, нивната присутност на заедничките веселби, па дури и наздравувањето со чашка в рака на јавно место, што не било случај во останите градови со мешано население низ Македонија во тоа време“ (Ангеличин 2013: 12).

Након смрти деде стожер породице постаје Прличевљева мајка, „лавица“ чије су саможртва, дубока мајчинска љубав и готово мушка борбеност постали најлепше књижевно сведочење о снажном и аутентичном карактеру охридских хероина. Тако се позната анегдота о мајчином прању тешког богаташког ћилима у Охридском језеру, испричана у четвртој поглављу *Аутобиографије*, у науци узима као једна од уметнички најлепших и најемотивнијих епизода у читавом Прличевљевом тексту. Тешки мајчини уздаси који су снажно одјекивали Писиновском улицом док се тромим кораком пела уз охридску рид, подјармљена огромним тепихом са којег

су крупне капи воде падале на земљу, као и искрена и немоћна дечија бол која „раскина срцето”, потресно сведоче о ропском животу сиромашног охридског народа који је сурово преживљавао обављајући најтеже послове у градским богаташким кућама. Прличевљев плач („како некој да беше ја убил мајка”), мокра мајчина одећа, неизмерна љубав и њено упорно понављање уз горки осмех „не сум уморена” и „Килимот не јет тежок” остављају снажну, болну и слику о животу Охрида и Охриђана током најтежих деценија XIX stoleћа.

Унутрашњи хронотоп породице Прличевих омогућава нам да продремо шире у спољашњи, реални хронотоп града, да „изађемо” на *јавни трг* Охрида, и сагледамо сву социјалну, економску и политичку раслојеност његовог становништва. Ту, на јавној сцени града препознаћемо убоги и обесправљени охридски „хор” који није био изабљиван само од стране туђинаца (фанариотског свештенства), већ и од безобзирних домаћих чорбацијских фамилија („Може ли да разбере човек сосема опиен од неработење и сладострастија”, Прличев 2004: 39). За разлику од другог (препородног) дела *Аутобиографије* у коме се охридски бољари и прост народ деле и према националним ставовима (сиромашан народ ће се показати издашнијим и спремнијим у борби за национално ослобођење), у првом делу између охридских великаша и сиромашног народа нема идеолошких подела, сви друштвени слојеви Охрида били су у потпуности опијени гркофилским духом. У првом делу текста сукоб се искључиво одвија на релацији богати – сиромашни, градски прваци (бољари) – експлоатисан „хор”, бездушни изабљивачи – изабљиван народ. У том сукобу слабих и јаких, немоћних и осионих, гладних и незаситих, израстао је највећи охридски борац за права угњетених, потлачених и експлоатисаних, песник, трибун и делатник, Григор Прличев. Према признању самог Прличева, сцена мајке, чорбацијске слушкиње која испира тешке ћилиме богаташа у Охридском језеру, пресудно је утицала да постане најбурнији и најстраснији противник охридске аристократије. Као да је био предодређени одмазник сиромашних, свагда је мрзео, гонио и тукао децу богаташа, чорбација и учитеља који су кињили његове сиромашне другове и сапатнике. Григор Прличев и као охридски борац и као књижевни јунак *Аутобиографије*, представља највећег романтичарског побуњеника македонског XIX века, који је до краја живота остао непомирљиви и непоткупљиви алтруиста и идеалиста, вечити заштитник угњетених и потлачених, одсудни борац против ропства, експлоатације и социјалних неправди. Не случајно, усред мрачне слике ропског Охрида, Прличев цитира слободарску мисао омиљеног античког песника, Хомера:

Половина благородство Бог му зема на човека –

Кој слобода си изгубил, којшто станал роб другому (Прличев 2004: 38).

Осим наратива о породичној историји Прличевих, која представља слику Охрида у малом, писац и кроз есејистичке пасаже прожете филозофским и национално-политичким рефлексима, износи шире друштвено-историјске и социјалне прилике града онога доба. Све што га је окруживало – породична и општа беда, незајажљиви фанариотски свештеници, однорођени прваци, погрченост народа, експлоатација, утамничење, тортура над хришћанима – увећавали су оно за шта је по природи био предодређен, меланхолију и раздражљивост духа:

„Нашата сопствена и сеопшта сиромаштија, лица бедни од глади и нечистотија; нашите првенци станати фанариотска орудија полното унижение на таканаречениот надрокефалски цган, којто велеше Теос наместо Феос; катодневни врволицы од земјоделци терани во затвор за данок; благочастиви селани што се поклонуваа и со своето чело го биеја килимот пред скверни, немилостиви, среброљупци, лицемери, страстољупци, калуѓери, који (калуѓери) а ругаа бесчовечно над самите глави на своите поклоници” (Прличев 2004: 40).

Снажан утисак о животу града средином XIX века пружа злогласна охридска тамница која је била смештена близу дома Прличевих и у којој су свакодневно и сурово кажњавани Охриѓани. У Прличевљевој исповести проналазимо аутентично сведочење о мрачној реалности XIX века, о насиљу над сиромашним Охриѓанима који нису могли да исплате висок данак немилосрдним поробљивачима. Према пишевом аутентичном сведочењу, често се дешавало да је експлоататорска власт и по двадесет шиба ломила о стопала унижених словенских сузања, чији се писак и лелек Охридом свагда ширио. Летаргичне и пасивне Охриѓане, који су економско израбљивање, социјално унижавање и насиље поробљивача понизно трпели, Прличев је с болом, револтом и поругом критиковал: „Се чудев како може да има светов луѓе толку глупави, што да милуваат и да ценот таков живот” (Прличев 2004: 41). Поробљеност, беда, снажни намети поробљивача, заосталост и чамотиња вољеног Охрида узроковали су препознатљиву прличевљевску „нездраву меланхолију”. У тој носталгији, раздражљивости душе, емпатичности према болу и беди сваког Охриѓана, прошле су најлепше године негово младиости. Како сам истиче, свагда је био замишљен, натмурен, мрачан као старац који је многу патио и страдао у животу. Тоном ујићевске јадиковке Прличев говори о својој беживотној и умореној младиости, чије су меланхолија и слабост у радости, свадби, песми и игри бивале само јаче и теже (Исто). Живот у бедном и поробљеном Охриду постао је неподношљив за младог Прличева: сиромаштво, насиље, денационализација, учмалост и понизност народа, родни град претворили су у долину плача, летаргије и омразе. У таквом емотивном стању настао је и онај добро познати прличевски израз: „Поприште немам” који је најдубље и најезгровитије испољио општу атмосферу умора, слабости и летаргије Охрида током XIX века:

„Верно е, меѓутоа, дека тогаш сè ми беше омразнато. Не љубев на светот освен Хомера и мајка и Богородица пред која се поклонуваме. Нити добро утро му велев никому [...] Се чудев како может луѓе да живеат во тоа плечевна долина. Постојаната мисла ми беше: или совршенство или смрт” (Прличев 2004: 54).

Раде Силјан истиче да је синтагмом „плачевна татковина” изразен тежак живот југозападних крајева Македоније тридесетих година XIX века (према: Пандев 2020: 59). Стога, за Александра Спасова, Прличевљева „плачевна долина” није метафора, већ „е точен исказ за навистина суровата, груба стварност во која се наоѓала Македонија во поетовото време” (према: Пандев 2020: 58). У македонистици је општеприхваћен став да је Прличев свој завичајни Охрид доживљивао као своју татковину, као и да је себе примарно сметал Охриѓанином који је антејевски био везан за охридско тло. Све негово патње, радости и жртве и одрицања, животно

су биле везане за охридско поднебље и његов слободарски и достојанствени дух. Сликајући охридску стварност свога доба, Прличев је програмски изнео основна поетичка начела на којима је базирао своје уметничко, али и животно дело. У дочаравању охридске стварности Прличев је стварао нове лексеме македонског језика, ковао оригиналне и препознатљиве синтагме и језичке изразе које је доцнија књижевноисторијска наука издвојила као репрезентативне појмове прличевске поетике града Охрида, али и читавог уметничког дела у чијем центру се налази – Охрид.

Стога, значај *Аутобиографије* није само у њеној документарној и уметничкој вредности, већ и у њеној поетичкој дискурзивности у којој су дефинисани основни сегменти стваралачког дела великог Г. Прличева. Тако се поменути изрази „плачевна долина”, „поприште немам” и чувена Прличевљева крилатица „соврешенство или смрт”, као и лексеме „нервик”, „меланхолик” и „носталгија”, у македонистици сматрају есенцијалним терминима *прличевистике* и прличевског начина литераризације охридске историје XIX века.⁸⁴ После Прличевљеве поетизације охридског света лексеме нервик, меланхолик и носталгија у македонској литератури и македонском језику добили су један посебан, национални тон. Интересантно је запажање Анта Поповског да лексему нервик у македонском језику први пут срећемо код Г. Прличева у његовој *Аутобиографији*. Иако није искључена могућност да се ова реч дуго налазила у македонској усменој традицији, сугурно је да у писани канон Прличев први пут уводи (према Пандев 2020: 57). Прличева реч нервик употребљена је у значењу нарочито раздражљиве природе („раздражителена”) која је, према речима Поповског, најдубље изразила његову људску и песничку суштину: „Создавајќи го овој збор, Прличев како да се пресоздал себеси, како да ја материјализира апсолутната суштина на своето психолошко битие. Во овој збор Прличев како да ја открил својата идеална алтернација” (према Пандев 2020: 58). Овоме бисмо додали још једно запажање. Све лексеме маркиране као Прличевљеве (попут нервик и носталгија, као и њихови синоними), Прличев је у свом раздражљивом расположењу доживео као душевну бол везану за најдубљу човекову љубав, отаџбину. Тај свет поробљених, изгнаних и понижених, суморна долина плача и беде коју је најоданије и најснажније волео, према речима самог писца, створила је од њега нездравог меланхолика и нервика који је неизлечиво боловао од тешке болести „татковинске”. Како би изразио лични емотивни доживљај кога је изазивала сасвим конкретна, македонска реалност, Прличев је у књижевност свог народа уводио нове речи којим је изражавао колективни осећај историјског страдања. У његовом уметничком делу, коме припада централно место у македонској литератури XIX века, сви језички појмови којима се изражавају меланхолична, депресивна, носталгична и раздражљива осећања, превасходно се везују за трагични удес Охрида, односно, отаџбине. Прличев је сам лексички потенцијал којим се изражава душевна бол, разочарање, немоћ, умор и очај коме нема пролаза, обојио родољубљем и снажном повезаношћу са родним тлом. Прличев је вероватно и први македонски писац који је у националну литературу на потпун, комплексан и оригиналан начин увео охридски свет,

⁸⁴ О томе детаљније видети: *Антологија на ловорот*, приредили Димитар Пандев, Славе Ѓорѓо Димоски, Охрид 2020, 57–63.

посебан менталитет, карактер и темперамент Охриђана у македонској књижевности. Стога се у књижевноисторијском смислу може говорити о једној специфичној, прличевској атмосфери коју прате препознатљиви спецификуми.

Трећи значајан ток текста прати просветне, културне, верске и уопште духовне прилике у Охриду током прве половине XIX века. Григор Прличев је основно образовање стекао код грчких учитеља у родном Охриду, у периоду од 1835. до 1848. године. Стога, најпотпунију и најпластичнију слику охридског школства, наставног метода и приступа учитеља, као и квалитета образовања током треће и четврте деценије XIX века, проналазимо управо у Прличевљевој аутобиографској исповести. Иза хумористичког тона и анегдотског излагања који великим делом сенчају период Прличевљевог детињства, разазнаје се истина о бескорисном, сувопарном и трулом охридском школству у коме су се до појаве великог Димитрија Миладинова, променили бројни грчки учитељи не остварујући значајнији помак у просветном животу града.

Историја Прличевљевог школовања и описа „учебног дела” у Охриду започиње већ у другом поглављу са грчким учитељем Апотолом. У сликању школских анегдота, згода, несташлука и необичних учитеља, Прличевљев хумор неретко подсећа на комичне епизоде познатих нушићевских текстова о детињству и његовим враголијама која се у сукобу са одраслима нису најславније завршавале. Скала Прличевљевог хумора у представљању најранијих школских дана креће се од чисте, незлобиве шале, преко (само)ироничних опаски до сатиричних критика и озбиљних, готово филозофских коментара о охридском школству и његовим далекосеженим последицама на интелектуални и културни живот града. Стога, Прличевљево анегдотско приказивање школских прилика у Охриду пружа један другачији, пикторескни приступ, који кроз уметничку слику, динамично и пријемчиво казивање, сугестивније и снажније сведочи о једном периоду и његовом утицају на каснији духовни живот града.

На самом почетку другог поглавља упознајемо се са несвакидашњим учитељем и необичним системом рада у охридским школама. Наиме, охридски учитељ Апотол, који је био плаћен три стотине гроша годишње, током часова седео је и шио. Ученици су свом учитељу прилазили само онда када је требало да прочитају лекцију из октоиха и псалтира. Око поднева учитељ би говорио ученицима „Спијете”, поређао би им главе на дебелој греди и обавезно стављао камен у ухо, како би поуздано знао да се нико од ученика није помакао („Горко на оној што би му паднало камчето!”, Прличев 2004: 30). Када је био сигуран да су сви ученици заспали, и сам учитељ би на пријатном сунцу блаженим сном заспао. Према тадашњем обичају ученици су често свом учитељу доносили јело и пиће, а неретко је и он сам отворено од ученика тражио да му доносе дарове од куће, али увек уз напомену „—Ама да не узнаит татко ти!” (Исто) Хумористичко-ироничну анегдоту о првом школском искуству и необичном учитељу, Прличев је ипак закључио озбиљним тоном који раскринкава сву трулеж, пустош и тмину просветног, културног и духовног живота Охрида у деценијама грчке доминације: „Точно е дека тоа је причина за кусогледството мое, кое ми истури врз главата несреќи што е бесполезно да ги пребројувам” (Прличев 2004: 31).

Такав карактер приповедање задржава и при изношењу осталих школских епизода и портретисању грчких учитеља који су пристизали у Охрид. Како је добио батине од Апотола, Прличев је идућег дана отишао код попа Стефана у цркву Св. Климента, у којој је поред духовног образовања требало да обавља послове црквеног чтеца. Осветљавање лика попа Стефана и образовања у цркви св. Климента у којој је нови учитељ Григора Прличева држао службу, превасходно има за циљ разоткривање шире духовне и културне атмосфере у граду овога доба. Наиме, према речима самог Прличева, у то време грчке власти много више пажње посвећивале су црквеном, него ли школском систему. У разобличавању грчке образовне политике у Охриду, нарочито су значајне друга, шеста и седма глава текста. Већ у другој глави истиче да је највећа брига била усмерена ка увећању цркава, црквених певача, октоиха и псалтира, због чега је и последњих деценија XIX века у Охриду било десет главних цркава и безброј малих црквица. Грчко свештенство је тих деценија у народ устоличило такав један фанатизам према хеленском образовању и култури, да се у свакој кући налазио октоих или псалтир. И сам дванаестогодишњи Прличев је наизуст знао октоих и редослед црквених певања. Фанатизам је према Прличевљевом сведочењу био такав да су и најугледније охридске фамилије Робеве, Паунчеви и др. удаљавале своје синове из великих породичних трговина и постављали за грчке учитеље у охридским школама, који су бесплатно и са фанатичним еланом предавали граматичка правила грчког језика. Таква просветно-верска политика грчких власти није имала за циљ духовни и интелектуални процват Охрида, некадашњег центра словенске културе, већ ширење и јачање гркофилске националне и културне доминације. Такав просветно-црквени механизам, разоткривају гротескни школски систем и бескорисни грчки учитељи, као и општа заосталост, сујеверје, незнање и простота охридског народа. Духовну обамрлост и назадност Охриђана, Прличев разобличава кроз хумористично-ироничну анегдоту о апокрифном рукопису за који се у граду веровало да је пао са небеса и да је свако у чије би руке доспео био дужан да га препише и шири даље. Једини који се том безумљу и сујеверју противио био је трезвени охридски поп Н. Б., који није био много учен, али је здраво и благоразумно мислио. Интересантно је да се у тексту издваја само онај који је био изван система образовања и који је својом природном мудрошћу и благоразумношћу расуђивао о стварима, једини заступајући рационалне ставове.

При описивању духовног и верског живота у Охриду у доба детињства и младости, Григор Прличев, подсећа на дидактички и просветитељски тон највећег српског писца просветитељског доба Доситеја Обрадовића. Као што је Доситеј лamentsирао над бројним заблудама свога непросвећенога народа, и Прличев је указивао и разобличавао многе недостатке, странпутице и сујеверја која је неговало доба подмукле туђинске власти. Такође, између младог Доситеја и младог Прличева има сличности и у радозналости, у неутољивој жеђи за знањем, у ишчитавању свих црквених рукописа који би им дошли до руке. Између Доситејеве и Прличевљеве аутобиографије има неких спона и у лапидарном али упечатљивом портретисању двојице духовника, хоповског Теодора Милутиновића и охридског попа Н. Б.

Наиме, у погледу здраворазумја и природне мудрости (обојица духовника нису били нарочито учени), као и топлине писаца са којом пишу о њима и издвајају их изнад учмалости и осредњости читаве средине, проналазимо извесне сличности и сродности.

Описујући прилике током учитељевања Влаха и Константина Јањинеца у шестој глави *Аутобиографије*, Прличев даље разоткрива сву гротескност грчког школства која се заснива на „језичком конфликту” између грчких учитеља који нису познавали словенски језик и охридских ђака који нису разумели грчки језик. Наиме, сви грчки учитељи према Прличевљевом живом сведочењу држали су по два „бедна урока” на дан: сваки час се састојао из десет речи које ученици нису разумели, а које учитељ није могао да преведе на њихов родни језик („Можете да си вообразите какви беше ползата од таквиот учители”, Прличев 2004: 43) И доценије, када је у народу био познат као угледан али и изузетно строг учитељ (и сам се није либио батина као васпитног метода непослушних ученика!), Прличев се чудио својој дечијој дугогодишњој истрајности да одлази у школу у којој ништа није разумео. О томе колико је охридско школство било заостало и бескорисно, снажно сведочи чињеница да је и Прличев, страствени књигољубац и учењак који је срицао сваки папир, рукопис и црквену књигу до које је долазио, почео бежати са часова: „Тогом часовите беа толку сувопарни, што отсутвата и не се смета за смртен гнев” (Прличев 2004: 43).

Долазак чувеног струшког учитеља, Димитрија Миладинова, надарени охридски ђак који је годинама чамео у неадекватном окружењу, доживео је као утеху за све несреће и недаће које му је живот доносио. Прличевљев доживљај Димитрија Миладинова и његовог напредног образовно-васпитног метода, какав нико пре њега у охридском школству није примењивао, најчешће је цитирани извор у македонској књижевној историји. Међу десетак учитеља који су се променили током његовог школовања у Охриду, ниједан није био тако користан ученицима као Миладинов. Очаран Димитром Миладиновим, Прличев је у својој *Аутобиографији* записао: „Речта му течеше од устата како мед. Свештен оген му гореше во очите” (Прличев 2004: 50). Са доласком Миладинова, у Охриду је квалитет образовања нагло порастао први пут се у Охриду почела изучавати аритметика, користити Газијев лексикон, почео се изучавати италијански језик, преводити Плутарх, Телемах и сл. Надалеко се разнео глас о процвату охридског школства. Из многих градова Македоније и најзападнијих крајева Албаније долазили су ученици код чувеног охридског учитеља, Димитрија Миладинова (Прличев 2004: 50–51).

3.5.2. Слика „преродбеног” Охрида у Прличевљевој *Аутобиографији*

„Постојаната мисла ми беше: или совршенство или смрт.”

Григор Прличев

Други део *Аутобиографије* (од осамнаестог до двадесет и четвртог поглавља) односи се на тзв. бугарски или словенски период у Охриду и обухвата сегмент од 1861. до 1883. године. Интересантно је да о првим годинама продора и оснажења преродбеног духа у

Охриду, Прличев у својој *Аутобиографији* не оставља никакав траг, премда је у том периоду боравио у граду. Након повратка из Албаније, Прличев је другу половину 50-их година XIX века (1852–1859) провео у Охриду, радећи као учитељ у грчкој школи у охридском насељу Вароши. Још је занимљивији податак да велешки препородник Џинот у поменутом путопису *Охрид или Преспа* доста иронично писао о заосталом охридском школству, истичући да су у граду биле свега четири школе, и то, разуме се, грчке. Но, нити је Џинот поменуо Григора Прличева, тадашњег охридског учитеља, нити је Прличев писао о Џиноту као једном од првих преродбеника који су посејали клицу новог духовног и политичког раздобља у Охриду. Потом, ни отварање прве словенске школе у познатом охридском насељу Месокастру 1859. године (што свакако представља један од највећих догађаја у доба охридске „преродбе“), Григор Прличев у својој *Аутобиографији* не помиње, иако се у том тренутку налазио у Охриду. Из овога се јасно закључује да о „преродбеним“ догађајима који су се догодили пре Прличевљеве личне националне метаморфозе (1861), у тексту нема ни помена.

Један од најтрагичнијих момената македонске историје, неразјашњена смрт браће Миладинових, означила је потпуни преокрет у животу гркофила Григора Прличева, али и у животу града Охрида чију је судбину једнако носио. Свој „народни подвиг“ охридски препородитељ и песник, Григор Прличев, започео је 1861. године заједно са својим пријатељем, чорбацијским сином, Јакимом Сапунџиевим. О почецима народне борбе у Охриду, о духовној, политичкој и културној атмосфери у граду 60-их година, Григор Прличев записује: „Уште во 1862 го почнуваме со Јоакима Сапунџиева народниот подвиг, но го почнавме глуво. Време уште не беше згодно. Грцизмот во Охрид од векови беше се вкоренил и доста се растел и растел“ (Прличев 2004: 81). У Охриду тога доба, словенска азбука готово да ником није била позната. „Бугарска азбука“, како Прличев наводи, у граду је била позната тек тројици и називала се српском.

У шестој деценији XIX века, у Охриду се словенска граматика могла научити једино у дућану познатог охридског трговца, Ангела Групчева, који је служио као нека врста књижевног салона у коме су се окупљали охридски родољуби коју су читали словенске рукописе и славне историјске странице свога народа. Када је у салону Групчева изучио писмо и граматiku матерњег језика, Прличев је упознао и словенску историју коју је потом казивао у охридској школи и по кућама, истичући најпотресније странице националне прошлости, попут мученичке смрти браће Миладинова. У почетку је „преродбена“ активност Прличева и Сапунџиева била тиха и притајена, но, с временом је постајала све смелија, снажнија, видљивија („Оправме дан и ноќ да си приготовимо почва за сеење“, Прличев 2004: 82). Прличев постаје најжустрији народни трибун, који је на охридским улицама држао најватренија слова о светињи домаћег језика и домаће традиције. Иако је Прличевљево беседништво у науци изузетно цењено (сматра се после Климента Охридског најбољим македонским беседником), аутор није оставио много простора свом проповедничком делу. Много више пажње посвећује свом учитељском раду, који је и био главно средство у борби против гркофилске политике у граду: „Бев се предал

на учебното дело сас душа и срце” (Исто). Врло брзо се Охридом прочуо глас о строгом али праведном и поштованом учитељу, Григору Прличеву. Сам Прличев, који је *Аутобиографију* писао у годинама највећег животног и стваралачког пораза, са поносом закључује да су сви образовани људи у Охриду и његовој околини били његови ученици.

У представљању своје дуге и богате „преродбене» делатности, која је трајала у периоду од 1861. до 1869, Прличев се фокусирао на последње две године, које су имале кључну улогу како у његовом интимном, тако и ширем, национално-културном животу Охрида. Година 1868. била је пресудна у препородној историји Охрида. Финансијски крах најутицијнијег гркомана Охрида, Стефана Владикова (који је на пороке изгубио имање, „додека го фати болеста на чорбациите и на кардиналите, подаграта”, Прличев 2004: 83), ослободио је многе охридске родољубиве духове у народни подвиг за препород Охрида: „Сега веке почнавме да дејствуваме посмело” (Исто). На завршном испиту те школске године, Григор Прличев и Јаким Сапунџиев, у присуству охридских првака, на челу са самим Стефаном Владиковим, окупљенима су одржали две познате беседе о злу грчког свештенства, али и о значају народног језика, традиције и историје. О овим двема беседама, којима се Прличевљев по први пут јавно свом народу обратио на словенском језику, пишу сви значајни летописци охридске „преродбене» прошлости (Кузман Шапкарев, Евтим Спространов, Јордан Иванов).

Лична импресија, субјективност, усмереност ка најснажнијим утисцима и доживљајима, одлике су Прличевљевог приступа охридској преродбеној прошлости. Стога, Прличев прескаче неке догађаје који су у историјском смислу врло значајни, али у његовој личној меморији нису оставили дубљег трага. То се пре свега односи на Прличевљеви иницијативу за оснивање „ћурчијске касе”, односно, добровољно сакупљеном новцу богатих охридских ћурчија и кожара, који је представљао предуслов и економску потпору охридске преродбе. Јасно је да Прличев не велича своју жртву, напротив, он слави далекосежне последице које је његов витешки подвиг имао за метаморфозу охридског народа. Њему је пре свега стало да укаже на чињеницу да је народни дух тих година почео све интензивније да се развија и у охридској средини. Наиме, на челу са Прличевим, охридски прваци су Цариграду послали мноштво петиција против охридског митрополита Мелетија, а почела је и активност увођења словенског језика у охридске школе. Како је и сам осећао да бугарски језик не познаје довољно добро, Прличев је уз подршку охридских бољара маја месеца 1868. отпутовао у Цариград, где је шест месеци код бугарског новинара Ивана Најденова изучавао граматику бугарског језика. Почетком новембра месеца 1868. године, Прличев се враћа у Охрид и грчки језик замењује бугарским.

Читава македонска књижевно-научна јавност једногласна је у оцени да се стране Прличевљевих уметничких описа тамничког хронотопа у *Аутобиографији*, уврштавају у антологијске стране македонске књижевне прозе XIX века. Попут врхунских уметничких ткања остварених у свим европским књижевностима, и Прличевљеви метафорично-сценски

описи тамничких дана свој полисемични потенцијал остварују кроз сложено плетиво интеретекстуалних односа са канонским жарновима и делима средњовековне и савремене литарарне праксе. Кроз комплексну интерференцију са хагиографским жанром средњовековног поетичког писма и његовим (ауто)биографским панданом у новој књижевности, Прличев је исткао оригиналну аутофикцију, која у хибридној форми документарног и имагинарног панорамски слика простор Охрида у преломним деценијама његовог националног и културног сазревања.

Уметничко-документарни значај Прличевљевог описа охридске тамнице проистиче из чињенице да представља снажну (и дубоко истиниту) симболичко-метафоричну слику ондашњег Охрида. Наратолошким поступком концентричних кругова, илити, „приче у причи”, Прличев уводи драматизован опис тамнице која ефективно и ефектно разобличава и раскринкава свеколики охридски свет. Метафорични процес „откључавања” охридског друштва започиње већ сценом хапшења Григора Прличева који се по његовом сведочењу одвио у ноћи између 27. и 28. новембра 1868. године. Мистично и интригантно хапшење главног јунака, у тексту имплицира познату кафкијанску поетизацију књижевног простора. Осећај скученог, тескобног, загушљивог, неизвесног и несигурног хронотопа зрачи кроз читаву слику охридског света. Попут чувеног јунака, Јозефа К., и Григор Прличев све време узалуд покушава да сазна због чега је ухапшен и која је његова кривица?! У приказивању опште атмосфере несигурности, егзистенцијалног страха, неизвесности, индикативна је сцена испитивања код турског кајмакамина у Епиру. На питање због чега је ухапшен, кајмакамин хладно и незаинтересовано одговара:

„– Не знам – рече кајмакамот на грчки која јет твоја вина и кој јет обвинителот твој. Просто заповед имам од мутесарифот да те пратим во Дебар” (Прличев 2004: 93).

Корумпирани, подмитљиви и нестабилни систем црквене и политичке власти ондашњег Охрида, није приказан само кроз хапшење, већ и кроз ослобођење Прличева. Као што га је охридски владика Мелетије клеветом и митом невиног утамничио, тако га је и дебарски владика касније ослободио. (Седморица охридских старца дају новац за откуп Прличева који је убоги народ добровољно сакупио, као и обећање да ће га поставити на Климентов престо у Охриду.)

Сам опис охридске тамнице кроз згуснуту метафору слика духовну и политичку атмосферу у Охриду али и шире, у ондашњој Македонији, 60-их година XIX века. Натуралистички прикази тамног и загушљивог простора који несношљиво заудара на телесне течности, метафоризује ропство, чамотињу, заосталост и пустош Охрида. Уметничко обликовање охридског „препорада” посредством тамничког топоса свој врхунац досеже у литераризацији сабласне и абнормалне дебарске тамнице описане у двадесетој глави текста. Простор дебарског затвора у Прличевљевој *Аутобиографији* у многome подсећа на Бахтинов концепт карневала који је дефинисао 1965. у делу „Стваралаштво Франсоа Раблеа и народна култура средњег века и ренесансе”. Сва раскалашност и неприродност која се одиграва у празнично време Рамазана, ласцивно напаствовање мушкарца прерушеног у жену, Прличевљев пад у халуцинацију, потом

и мешање сна и јаве, стварности и привида које је изазвано физичким и психичким умором јунака – подсећају на карневалски простор и распусну забаву која руши све социјалне табуе и лимите, пуштајући потискивано да у трансу продре. Но, чини се да кроз карневалске сцене насиља, лудила, халуцинација, страдања недужног јунака Прличева, који показује најдубље хуманистичке црте (ризикује сопствени живот због одбране трансродне жртве), имплицитно асоцирају и на сву историјску гротеску и трагизам кроз које је пролазио македонски народ борећи се за националну и политичку слободу.

У том смислу, топос Прличевљеве тамнице подсећа на постмодернистичку, фукоовску, реконцептуализацију простора, у којој се реални, свакодневни континуитет прекида појавом специфичних, „других места”, илити, тзв. *хетеротопија*. Свака култура и цивилизација према Фукоу поседује просторе која су истовремено и митски и реални, „представљени, оспорени и преокренути, места која су изван свих места, но чији се положај ипак да стварно одредити” (Фуко 2005: 31). И то једновремено присуство и одсуство, реално и ирационалног, представља прво начело при Фукоовом дефинисању хетеротипичних простора. Иако постоји безброј хетеротопија (гробља, музеји, библиотеке, цркве, јавне куће и сл.), Фуко ипак издваја два основна типа: за примитивна друштва карактеристична су тзв. *хетеротопије кризе*, односно, хијерархијски маркирана и света места, намењена појединцима који су налазе у одређеним стањима кризе (адолесценти, старци, труднице, жене током менструалног циклуса и сл). У модерним друштвима хетеротопије кризе замењене су *хетеротопијама одступања* које су резервисане за појединце чије понашање одступа или крши законе дате заједнице. Ту спадају затвори, луднице, старачки домови, прихватилишта и сл (Фуко 2005: 32–33). Прличевљева слика тамнице истовремено представља и маргинализован топос који је одбачен из јавног живота и регуларног друштва, али и његов централни сегмент који изражава саму суштину егзистенцијалног простора, времена, па и народа који на њему живи. Посредно и притајено изражава сву гротеску историјског контекста у коме један народ и његови хероји покушавају да пронађу и дефинишу свој национални, духовни и културни идентитет. Опис тамнице из једне другачије, субверзивне, перспективе, кроз лудило, конфузију, елементарно и натуралистичко, једнако јако и упечатљиво настоји да пренесе дух времена на које се односи.

Такође, метафоричан опис тамничке атмосфере и метонимијски концепт затвореника представљају доминанте друштвене типове онога времена, актере и догађаје из периода охридског препорода. У књижевној критици одавно је примећена и указана сличност између прличевљевског и андрићевског тамничког наратива. Својим мајсторством приповедања, виртоузном способношћу вођења драмског дијалога кроз који се снажно профилишу памтљиви ликови, Прличев је препознат као достојни претходник Андрићеве *Проклете авлије*. Тако се и у одређеним ликовима Прличевљеве Аутобиографије јасно препознају реални друштвени типови тадашњег Охрида. Упечатљив је лик Кичевца, који представља преплашен, однорођен и погрчен део охридског живља, који је у страху од клевета и зла охридског владике, постао његов слепи послушник. Кроз типски лик Кичевца, који је невин оптужен за убиство човека

чији је убица муслиман, Прличев слика тежак живот хришћана који су недужно робијали и преузимали кривицу Турака, будући да они по ондашњим законима нису одговарали за убиство немуслиманског живља. Тиме је у појави Кичевца представљен онај изгубљени и денационализован део словенског народа, који је, према неком неписаном моралном коду историје, у параноичном страху и подаништву, страдао напуштен, остављен и одбачен од свих, и од свог народа и од безосећајног окупатора. С друге стране, потурчени жандарм Емин, литераризује тужну историјску чињеницу о принудном потурчивању и етничком стапању хришћанског народа, које је било карактеристично за мултиетнички и мултикултурални простор југозападне Македоније. Простор охридске тамнице, такође, разобличава историјску улогу и значај различитих социо-економских сталежа у процесу националног и културног препорода Охрида. Тако Прличев јасно потцртава да је главну жртву и часни подвиг у духовном и политичком ослобођењу Охрида, пре свега, поднео убоги и сиромашни охридски хор, кога су експлоатисали и Грци и Труци и домаће чорбације:

„Најсиромајот дава. – Но – чудо! – чорбациите не даваат” (Прличев 2004: 89).

Прличев такође осликава и улогу чорбацијског слоја у процесу националне ренесансе града. Део родољубивог богаташког слоја, који није штедео ни свој живот ни свој иметак у ослобођењу Охрида, Прличев је представио у лику Наума Филева и његове кћери, Ангелине Филеве. Иако се Наум Филев епизодно појављује у тексту (доноси храну и милостињу утамниченим ослободиоцима), и тек се узгредно сазнаје да је страдао у дебарској тамници бранећи лучу националног духа, оставља снажан утисак, због чега се убраја међу најмаркантније ликове целокупне *Аутобиографије*. Насупрот Науму Филеву, у историјским ликовима, Атанаса Зарчева, Христодула Владикова и Наума Стружанчета, представљен је однарођени део чорбацијског сталежа, који је зарад личног интереса, материјалног благостања и друштвено-социјалног статуса, пришао корумпираној, експлоататорској и денационализаторској власти, са којом је равноправно угњетавао сопствени народ и гасио искру националног духа. У сцени саслушања код мутесарифа, кроз полемику са охридским бољарима и властодршцима, Прличев укратко али силовито раскринкава целокупни „елитни” сталеж ондашњег града: Таси Зарчету замера јер у име туђинске власти осуђује народне хероје који страдају чувајући пламен националног духа – матерњи језик, Стефану Владикову замера јер је поткупљен од владике Мелетија, а Наума Стружанче криви што гони сопствени народ, узалудно се надајући да ће му Мелетија вратити новац. У једној сцени, Прличев демистификује и морално деградира најутицајније и најбогатије људе ондашњег Охрида, глорификујући снагу сиромашног, али часног народа, коме је и сам припадао.

Сцена утамничења и ослобођења главног јунака посебну литерарну снагу добија кроз интертекстуално укрштање са метафизичким и семантичким квалитетом средњовековне литературе. Сама чињеница да се Прличеву у сну јавља охридски патрон, Св. Климент Охридски, који му предсказује брзо ослобођење, имплицира латентне али луцидне сличности

између Прличевљевог аутобиографског текста и средњовековног хагиографског штива у коме се правоверни страдалник уз помоћ свеца заштитника, послатог од самога Бога, избавља из скрби и невоља:

„Со своите телесни очи никогаш не сум видел толку јасно колку она што ги видов со духовните очи: ми се јави на соне еден кус човек, во пребела риза, белобрад, гологлав, ќелав. Гола сабја, светла како сонце, му блескаше во десницата” (Прличев 2004: 105).

Књижевно-културни однос Климента Охридског и македонских препородитеља, нарочито Григора Прличева, у македонистици је одавно препознат и више пута изучаван, о чему је у одељку о Прличевљевој поезији већ било речи. У поменутом тексту „Контекстот св Климент vs Прличев во македонската културна меморија” (2016), Толе Белчев и Ранко Младеноски изучавају историјске, духовне, културне и књижевне споне између ове двојице охридских учитеља, просветитеља и културно-црквених препородитеља. Аутори закључују да између ових културних радника постоје снажне и дубоке везе, које се могу свести на велики број заједничких именитеља (просветитељство, ренесанса, описмењавање народа, родоначелничка књижевног делатност и сл.), међу којима, без сваке сумње најзначајнију улогу има топос Охрида (Белчев, Младеноски 2016: 86). За нас је важно да истраживачи указују на живи култ Климента Охридског у охридском животу XIX века, што, између осталог, потврђује и чињеница да се у Прличевљевој *Аутобиографији* Св. Климент Охридски помиње чак једанаест пута. Као најзначајнија места Климентовог појављивања у тексту овом приликом издвајамо дозивање свеца у кризним ситуацијама: када Прличева жандарми одводе у ноћи, он се заклиње св. Климентом, такође у тамници пре обеда он изговара молитву упућену Клименту Охридском, интересантно је да охридски народ за Прличевљево спасење пали свеће на Климентовом олтару. Чини се да двема ситуацијама ипак припада посебно место: прва се односи на мајчино заклињање младог Прличева у св. Климента на достојанствено држање у злогласној дебарској тамници, као и чињеница да је на крају сам јунак и ослобођење и прославу победе посветио свом патрону Клименту Охридском. Интересантан је већ истакнути закључак Белчева и Младеноског да сцена у дебарској тамници у којој се оба јунака, и Прличев и св. Климент појављују на једном истом месту, представља подстицај за каснију традицију њиховог повезивања, најпре у књижевности (усменој и писаној), а потом и у књижевној науци.

За нас је важна констатација да је идеја о Клименту Охридском као заштитнику Григора Прличева потекла од самог Прличева и његове аутобиографске исповести. Корелација са Климентом Охридским, потпуно новом светлошћу озарује и јунака и његов подвиг. Прличев је имплицитно представљен као изабрани, повлашћени појединац коме је предодређена судбина другог месије охридског народа и директног наследника Климента Охридског. Охридски народ овиме је представљен као изабрани народ, а подвиг за његово духовно ослобођење поприма тон светог чина. На крају, асоциран је и сам исход борбе која под патронатом свеца помоћника мора донети избављење праведном охридском народу.

На присуство хагиографског дискурса у Прличевљевој *Аутобиографији* указују и други мотиви у тексту. Пре свега, заробљени Прличев све време у азијатској тамници истиче спокојност праведника који се узда у помоћ Бога: „Чисто небо до светковци не се боит. Тоа сет Владикови клевети што Бог ќе ги распрнат како дим”. Такође, Прличев прави јасну компарацију између сопствене жртве и Христа који је страдао зарад спасења народа: „Трпение, Ѓорѓи! Нека пострадаме малку, сам Христос страдал за народ” (Прличев 2004: 114). На тај начин Прличевљев лик поприма одлике хришћанског Учитеља страдалника, који свесно пада у име народног искупљења и спасења. Уз, то Прличев затвореницима држи религиозно-моралне беседе које јасно подсећају на поучне параболе којима се Христ обраћао народу просвећујући га (нпр. парабола о Христу коме је милији један грешник враћен на прави пут, него ли деведесет девет праведника). На крају, није небитна, нити случајна чињеница да се Прличев интервенцијом Климента Охридског ослобађа баш око празника Рођења Христовог.

Антологијска сцена спровода везаног Прличева охридском чаршијом у пратњи уплаканих ученика, такође је снажно уписана у поетички код средњовековне литературе. Оклеветаног и утамниченог учитеља чије страдање на јавном тргу оплакују ученици има свој праобраз у Христу, а потом и у средњовековном жанру мартрија који је приказивао страдање хришћанских првомученика у име вере. Ову сцену Прличев користи како би показао преплашеност охридског народа кога је вишевековни ропски живот довео у принудну пасивност, подаништво и полтронство: „Сретнавме луѓе здрвени од ужас и жалост; прилегаа повеќе на статуи одошто на луѓе” (Прличев 2004: 100). Но, тај ропски и поданички живот Охриђана, слепа послушност и сервилност према окупатору који нема милости, више боле, разочаравају и плаше великог охридског учитеља, него ли сама тамница и зверско страдање. Тако се у тексту ствара парадоксална ситуација у којој је свезани Прличев на измршавелом кљусету, заправо једини слободан међу духовно поробљеним и утамниченим народом.

Драмска сцена Прличевљевог спровода кроз преплашен и ужаснут охридски народ, праћеног плачем и лелеком ученика, кулминативну тачку досеже у моменту када херој и страдалник, револтиран и разочаран у поданички дух својих суграђана, хладнокрвно узима јабуку и на запрепашћење свих мирно почиње да једе. Међу сабласнутим Охриђанима почео се тихо проносити стравичан шапат: „ – Ете, се помери (полуде), сиромајот – рече еден глупак, и тој збор од уста в уста се пренесе како молња по долгата чаршија” (Прличев 2004: 100). Мотив јабуке добоко је укорењен у библијско-хришћанску традицију и примарно се везује за старозаветну причу о протеривању пра човека из божанског еденског врта. Јабука се у хришћанском штиву симболично везује за спознање добра и зла, истине и привида, небеске слободе и земаљског ропства. На тај начин, мотивом јабуке Прличев тихо наслућује убрзи преокрет и разрешење које ће његово страдање донети у Охрид. И одиста, недуго након ослобођења Григора Прличева из дебарске тамнице зла (јануара 1869), отуђен и уплашен

охридски народ спознаће истину, доброту и слободу, те ће средином априла 1869. у потпуности препородити погрчени град.

Поред Прличева, из масе окупљеног и пониженог охридског народа, светлошћу свога духа издваја се још један грандиозан женски лик, Марија Прличева, мајка хероја која је и сама постаје величанствена хероина. Тренутак у коме испраћа сина витеза у страшну дебарску тамницу, из чијег се злогласног мрака многи Охриђани нису вратили, најснажније истиче сличност са ликом Неде, мајке Кузмана Капидана из монументалне Прличевљеве поеме *Сердар*:

„Мајка ми нè повика и, целувајќи ме, Ђуди ми јунак ми рече – ‘ако лине, јас ќе умрам од таѓа. Четири сирачиња маленки ми останавта од татка си: ти дури и не го спомниш, ти беше шестомесечно младенче – садаче. Ве изранив со јуначка полска работа и со туѓа работа. Не бој се! Пред св. Климента горет безбројни кандила. Ако се уплашиш, арам да ти јет моето млеко’” (Прличев 2004: 95–96).

Такође, и сам епилог драме Прличевљевог ослобађања из мухамеданске тамнице, прати сиже хагиографског наратива. Као и у средњовековном житију витеза-страдалника, и у Прличевљевој аутобиографији Бог кажњава непријатеље и врагове који су нанели скрб праведном јунаку. Битољски владика Антоаники умире од јада, а охридског владика Мелетија протерују из града: „За кратко време од нашите гонители ниеден не остана жив: сите загинаа скоро едновремено, како Пенелопините просци на кои Судбинате беше им отсудила да загинат сите во еден дан” (Прличев 2004: 128). На крају, свој подвиг и грандиозну национално-духовну борбу Прличев у химничном стилу завршава:

„Правдата триумфира. Победата беше наша” (Исто).

Попут средњовековнох ратника-праведника, и Прличев своју победу и спасење посвећује свецу патрону. Након повратка у родни Охрид, Прличев припрема свечану трпезу коју попут светог жртвеника посвећује свецима заштитницима: „Трпеза беше поставена. Но пред да седнеме, се прибравме пред иконата, се клањавме, и плачевме свалејќи го Бога и светите негови св. Климента и св. Атанаса, кому и споменот му го слававме” (Прличев 2004: 127).

Чини се да је Прличевљев излазак из тамнице донео слободу свим Охриђанима, изузев њему самом. Следиле су тешке године песниковог разочарања: отцепљење од Велике цркве и оснивање бугарске егзархијске цркве, сукоб са егзархијским владиком, протеривање из града, обмана од стране родољуба и пријатеља из Софије. На крају, Прличева издају и сами Охриђани, који су му завидели на много већој учителској плати од оне које су остали имали. Тај ђифтински, малодушни и прозаични дух својих суграђана против којег се целог живота борио, на крају га је и поразио. Последње године свог суморног, тешког, мрачног и промашеног живота Прличев је провео у родном Охриду, далеко од свих, усамљен у својој радној соби и заштићеном кулом од своје литературе. Живео је, борио се, патио, страдао, и на крају скончао као и сваки велики, прави, рођени романтичарски јунак: отуђен, одбачен, усамљен и изнемогао. Свој духовни и емотивни излаз тражио је у имагинарним световима који су остали неприхватљиви и далеки за

овај реални и сурови живот. То романтичарско бекство у фиктивне просторе метафорично се препознаје у његовој креацији потпуно новог језика и новог правописа, који никада у пракси нису заживели.

Григора Прличева су уморили тешко историјско доба у коме је живео и парадоксални усуд којим је као и сваки геније био овенчан. Претешко је било у такво време носити *и лоторов и трнов венац*.⁸⁵ Стога је, великог охридског песника, другог Хомера и новог Климент Охридског, уморила сопствена природа. „Савршенство или смрт” био је немогућ изазов за његово време. Како савршенство није могао остварити у реланом животу ондашњег Охрида, остала је друга могућност спасења – смрт!

3.6. Топос града Охрида у словима и беседама Григора Прличева

„Святи Климентъ, който каза: въ Охридъ да стане свѣтло, и стана свѣтло, зачтото понапрѣдъ бѣхме во страшенъ мракъ и тъмнинъ.”

Григор Прличев

Утицај средњовековне литературе на обликовање топоса града Охрида у делу Григора Прличева не огледа се само у *Аутобиографији*, већ и у жанру слова (беседе, проповеди) који је у средњовековној књижевној пракси био веома распрострањен. Као „прозни реторски жанр у најужем смислу речи, слово је говор или проповед на одређену тему из *Библије* или црквеног календара, но исто тако и на посебну моралистичку тему” (Богдановић 1980: 74). Слово је жанр средњовековне прозе („говор или проповед”) у коме се најизразитије остварује реторска природа израза (Исто). Иако у ужем смислу припада прозном корпусу, слово поседује одлике песничог стваралачког чина, што га чини хибридном и мешовитом књижевном врстом. Снажна емоционалност, мелодичност која се постиже сажетим и динамичним језичким изразима, понављање истих синтаксичких конструкција, рефрени, асонанце, анафоре, акумулација реторичких питања и епитета, метафоре, хиперболе, синонимије – представљају богат реторички потенцијал који Прличевљева слова чини правом лирском прозом.

У охридској књижевној традицији слово има дугу и славну традицију. Михајло Георгиевски у тексту „Словата и беседите на Григор Прличев како огледало на македонските состојби во контекст на балканските народи”, прилаже кратак књижевноисторијски преглед развоја жанра слова, истичући најзначајније књижевне претходнике на којима је стасавао велики охридски беседничар, Григор Прличев. Георгиевски од утемељивача жанра слова у македонској, али и свесловенској средњовековној литератури је охридски патрон, Климент Охридски, који је својим поучним и похвалним словима поставио обрасце овога типа. Климент Охридски је посвећивао своја слова значајним личностима, празницима, важним догађајима, али је писао и

⁸⁵ Према наслову текста: Васил Иљоски, „И лоторов и трнов венац“, во: *Васил Иљоски. Избор III*, Македонска книга, Скопје, 1978.

за сваку прилику у којој је требало са одређеном поуком и саветом обрати охридском народу. У историји македонске средњовековне књижевности као значајне аутор истиче и текстове Козме Презвитера, Охриђанина који је у XI веку писао утицајне беседе против богумила. Но, као најталентованијег и најбољег наследника Климента Охридског у македонској књижевности издваја охридског писца и препородника, Григора Прличева (Георгиевски 2010: 68). Осим Георгиевског, о Прличеву као врсном беседнику пишу готово сви истакнути македонисти. Харалампиије Поленаковић, на пример, у студији „Григор С. Прличев (1830—1893) — живот и дело —” (1953), истиче: ”Како пропагатор и беседник на Прличева му немало рамен. Каде и да зборувал, на собираите, во школите или црквите, тој ги воспалувал срцата на слушащите” (према: Пандев 2020: 44).

У македонистици су до сада позната 17 слова Григора Прличева које је 60-их, 70-их и 80-их година XIX века држао у Охриду, Битољу, Прилепу, Солуну али и у другим градовима. У овом раду Прличевљева слова посвећена топосу града Охрида, поделићемо у две тематско-идеолошке скупине: 1. слова која су настала током охридског препорода (1867–1869) и 2. слова која су састављена након ослобођења Охрида од духовног ропства Велике цркве (после 1869).

Прличевљева слова која су настала у јеку охридске „преродбе» у потпуности су подређена њеном културно-националном концепту. Ту спадају позната слова, *Чувај себе си*, које је настало на завршном школском испиту у охридској грчкој школи 1867. године (објављено у листу *Время*, бр. 6, 7, 8, у Цариграду 1866), и *Слово на Русална среда*, изговорено поводом празничног окупљања у црквеној градској порти 1867. године (објављено у листу *Македонија*, бр. 32–33, 1867).⁸⁶ Ова слова, уосталом, као и већина осталих, поседују снажну родољубиву, етичку, моралну и просветно-културну улогу, и настала су са циљем да пробуде националопатриотски дух у погрченим Охриђанима, покрену народни подвиг и подстакну увођење народног језика у охридске школе и цркве (Георгиевски 2010: 72). Стога, као доминантне теме јављају се критика грчког свештенства, апологија матерњег језика и борба за увођење словенског језика у просветно-верски живот Охрида. У поетичком смислу, топос Охрида у овим словима обликује се укрштањем „преродбене” и просветитељско-рационалистичке књижевно-теоријске праксе. У науци је већ уочен и истакнут утицај француских енциклопедиста и просветитеља на Прличевљев беседнички дискурс (Калогера 2010: 15). Тако у слову *Чувај себе си* проналазимо познату просветитељску крилатицу о човеку који се рађа као неисписани лист хартије (*tabula rasa*), и који се васпитањем и образовањем „исписује”: „детџ-то е книга бџла, што ке напишешџ, това ке останитџ вџ неџ.” Такође, у словима Прличева проналазимо апологију Разума, централног појма европског рационализма. Но, код Прличева, „преродбеног” беседника-борца, Разум се везује за љубав према отаџбини, народном језику, народном образовању и васпитању које је у складу са националном културом и традицијом.

⁸⁶ Оригинални текстови слова Г. Прличева преузети су са сајта: <https://strumski.com/biblioteka/> Преузето: 24. децембра 2023, у: 18:35.

Други Хомер у књижевности, Прличев је постао и други Климент Охридски у проповедничкој делатности, најзначајнији охридски народни учитељ и просветитељ XIX века који је неуки народ подучавао културнијим и софистициранијим навикама свакодневног живота. Снажна дидактично-моралистичка, педагошко-етичка, просветно-културна природа Причевљевих слова огледа се, на пример, у првом делу поменутног слова *Чувај себе си*, у којем библијско-васпитним тоном упућује Охрићанима поуке: „да не крадишъ, да не мамишъ, да не тепашъ и многу други закони що запираешъ отъ сѣкаквъ грѣхъ, обаче пакъ сичкы-тѣ тые закони ги събра въ една рѣчь чувай се”.

Иза Причевљевих просветитељских поука и критика назире се општа друштвено-историјска, културно-просветна, црквено-политичка, па и социјално-економска слика Охрида 60-их година XIX века. Препознајемо учмалу, заосталу, устајалу и непросвећену охридску средину, у којој „Бугарин” има један велики недостатак, а то је простота: „Недостатъкъ нашъ е че сме многу прости”. Но, Охрићани нису „лоши на срцу”, слабост им је што су наивни и поводљиви, могуће их је придобити једном лепом речју и поткупити ситним поклоном. Стога, пред крај слова Прличев изражава сумњу да ће се у заосталом Охриду споро и доста тешко развити народно образовање, те да народ коме се обраћа неће ни окусити плодове народног школства у граду. Сliku духовног ропства, устајалости и заосталости града Охрида, Прличев остварује препознатљивим метафорама које се често провлаче кроз његова слова: „црна тамница”, слепило, заспалост и дан без видела. Лошу просветну, културну и духовну атмосферу у граду Прличев готово редовно дочарава метафором мрака, тмине и црнила.

Централно место у словима насталим током охридског препорода заузимају две велике теме, глорификација народног језика и борба за његово увођење у охридске школе и цркве. Указујући Охрићанима на ослабљење и „обољење” савременог Охрида, некадашње моћне духовно-просветне престонице, Прличев истиче и два „лека” којима се град може „излечити” – увођење народне просвете и борба за аутокефалност Охридске архиепископије. Попут хришћанских проповедника, и Прличев се неуком охридском народу обраћа кроз поучну причу и корисне примере, једноставним изразом и пластичном сликом. Значај увођења народне просвете у Охрид, Прличев народу приближава и дочарава кроз причу о славном цару Урнику који је снагу царства препознао у народном учењу, те му је прва брига у владању била изградња народних школа, образовање сиромашне деце и слање талентованих ученика у Европу.

У више пута поменутој студији *По възраждането на гр. Охрид* (1896) Охрићанин Евтим Спространов оставља важно сведочанство да је Григор Прличев *Словом на Русалну среду* задао јачи ударац грцизму у Охриду, него ли било којим другим говором. Овом приликом Прличев износи једну од најупечатљивијих ода матерњем језику и неопходности његовог увођења у просветно-црквени живот Охрида. „Јзык свой си имаме и го погазивме. Свите народи са учат свой јзык, а ние се учиме јзык чужди и най-мачен. [...] Затова учеет без севда и слепи останвет.” Једноставним језичким изразом, библијским метафорама, анафорама и

акумулацијом реторичких питања сликовито, снажно и сугестивно упућује окупљеном народу „преродбене» поруке. Прличев луцидним мислима и исказима, рационално и прагматично износи Охриђанима аргументе о образовању деце на словенском језику. Тако, на пример, Прличев сасвим практично указује суграђанима да је грчки језик један од најтежих светских језика, те да је словенским ђацима потребно чак двадесет година да савладају страни језик на коме треба да се образују. Прличев је кроз интертекстуалне везе са охридском стварношћу, библијском литературом, и културном атмосфером суседних земаља које су у јеку романтизма прихватиле народни језик, позивао Охриђане у народни подвиг и националну ренесансу у којој ће ослободити свој град и свој отуђени дух.

Посебну пажњу завређује Прличевљев однос према охридским поробљивачима. Као и у *Аутобиографији*, Прличев и у словима много снажније критикује грамзиво грчко свештенство и денационализаторску политику грчке цркве, него што напада турску власт. Окупљеном народу у црквеној порти, неизвесне и тешке 1867. године, Прличев је поручио:

„Османлијата никој път не гибне, ни на јазикот, ни на верата; а патрици гръци и патриканата ни ја грабная, и јазикот ни го погазия, и книжието български ни изгореа, и със сила гръци ни всториа да пейме, и очите ни ѝ заслепиа, и най-долни од свите народи ни сториа!”

Оно што је Прличев у својим словима највише замерао грчком поробљивачу односило се на урушавање три врховна закона свакога народа, на језик, веру и културу. угрозивши националну цркву, народни језик и на њему створену богату културу, књижевност и уопште духовну традицију, Грци су према Прличеву ослепили македонски народ, стављајући га на последње место међу суседним народима.

Слова која су настала након ослобођења Охрида од гркофилске доминације (1869) и оснивања Бугарске егзархије у граду (1870), спадају *Слово за свети Климента* (Охрид, 1869, *Македонски прегледъ, год. IV, кн. 2, с. 118 – 121, 1928, Софија*) и *Слово по повод основањето на Бугарската егзархија* (настало у Охриду 1870, а штампано у листу *Право*, год. V, бр. 6, Цариград, 1870). Док у словима насталим у јеку охридске „преродбе» централно место заузима жуистра борба за народни језик, текстове настале након преродбеног тријумфа карактеритише евокација и глорификација славне охридске прошлости, њена конфротација са срамном садашњошћу, потом и химнографско слављење култа истакнутих историјских личности и похвално евоцирање тек минуле охридске „преродбе”.

Нарочиту књижевно-уметничку вредност има слово посвећено св. Клименту Охридском, које није само тематски везано за Прличевљевог патрона и узора, већ и реторички, будући да језичко-стилским одликама снажно подсећа на препознатљив израз првог словенског беседничара. Уводни део слова представља дивну оду посвећену охридском свецу, заштитнику и просветитељу, Клименту Охридском, и његовој мисионарској делатности у Охриду крајем IX века. Уметнички ефекти постижу се пре свега сликовитошћу, мелодичношћу и реторичношћу Прличевљевог израза. Оду у језичко-стилском погледу карактерише понављање истих

синтаксичких конструкција састављених од кратких и динамичних исказа који описују свечев лик, потом алитерација коју ствара понављање лексема изведених из истог корена светац, свети, светло, свет, као и редукована, фрагментарна и лиризована проза. У основи, похвала охридском патрону заснива се на градационом набрајању епитета и заслуга, које прати анафорично понављање имена Св. Климента. Тако је Св. Климент охридски светац који је постом и трудом постигао многа подвижништва, преводилац који је довршио преводе светих списа Св. Ћирила и Методија, високоумни и свети охридски писац, непобедиви проповедник Христове вере, пречасни крститељ и чудесни светац који је одагао мрак идолопоклонства. На крају песничког ланца, Прличев мистификује лик охридског свеца сугеришући идеју о небеском учитељу који својом мудрошћу и делом надилази овоземаљски живот. Кроз хиперболу Прличев говори о Клименту као народном учитељу који је у Охрид донео светлост небеског царства и одагна демоне у најдубље крајеве: „Святи Климентъ, който каза: въ Охридъ да стане свѣтло, и стана свѣтло, зачтото понапрѣдъ бѣхме во страшень мракъ и тъмнинж.” Кроз метафору и хиперболу наставља да слави и уздиже лик охридског просветитеља називајући га стубом и диреком православне цркве, Богомудрим и плодним чудотворцем, светозарним сунцем и бесмртно блаженим свецем који потреса небеса славом. На крају, Прличев Климента Охридског проглашава равним са дванаесторицом апостола који стоји десно од самога Христа и проповеда божије слово.

У другом делу слова Прличев попут великих хришћанских проповедника, кроз једноставну и разумљиву причу приповеда о далекој охридској прошлости, о великом IX веку и духовном рођењу охридског народа. Према Прличевљевој параболу, пре девет векова у Охриду је био страشان мрак. У том духовном незнању појављује се Св. Климент са књигама написаним на словенском језику и почиње да просвећује учмали народ; са доласком Учитеља и проповедника у граду мрак нестаје и светлост ума и срца узима превласт. После тога, приповедао је Прличев својим Охрићанима, покорили су их Грци, спалили им књиге и наметнули свој, грчки језик. Мрак незнања и простоте прогутао је лучу светлости коју је својим свицима запалио Климент Охридски: „Вчасъ свѣтлината липса; и мракътъ пакъ поплати и се воцари. Какъвъ мракъ! Пърстъ прѣд око не се гледаше.” Поучну сагу о охридској историји, Прличев завршава актуелним добом охридске „преродбе” које је васкрсло Климентов дух међу заспалим Охрићанима. Беседничар подсећа Охрићане на херојски чин, на страшне жртве, сузе и прогонство, којим су вратили Климентову светлост у свој град.

Из периода након духовног ослобођења Охрида од јурисдикције Велике цркве, интересантно је размотрити и *Слово по повод основањето на Бугарската егзархија*, које је настало 1870. године у порти охридске цркве Св. Климент, поводом проглашења фермана турског султана Абдула којим је дозвољено оснивање Бугарске егзархије. Занимљивост ове проповеди огледа се у химничном слављењу култа турског султана, као и у његовој популаризацији међу охридским становништвом. Стиче се утисак да се ни у једном другом тексту тако

јасно и експлицитно не огледа Прличевљев однос према националним поробљивачима, као у овом слову. Док је турској империји и поред петовековног ропства, снажног економског и социјалног изабљивања народа, беседничар био спреман да опрости свеколико зло, Цариградску патријаршију која је уздрмала саме темеље народа – његов језик, цркву и народни дух, прогласио је за најљућег и најжустријег националног непријатеља. Парадоксално, Прличев је у турском тлачитељу, крвнику и поробљивачу, који је, додуше бранећи сопствене интересе, дозволио оснивање словенске (бугарске) цркве и отцепљење од грчке цркве, видео месију и добротвора свога народа. Посебно је занимљив сегмент у коме беседничар упоређује турског султана Абдула са библијским месијом Мојсијом, као и доношење турског фермана са четрдесетогодишњим лутањем израиљског народа након бекства из мисирског ропства. Такође, оснивање Бугарске егзархије и припајање македонског народа њеној духовној јурисдикцији метафорично је упоредио са Обећаном земљом јеврејског народа, земљом „што течеше мљдъ и мљко”.

Када је реч о Прличевљевим словима насталим током и после охридског „препорода”, може се закључити да тематски, идеолошки и књижевностилистички, кореспондирају са осталим прозним и песничким делима овога доба. То значи да „преродбена” литературу Г. Прличева карактеришу исти тематско-мотивски регистри, иста емоционална доминанта и препознатљива бунтовна, романтичарска природа која кроз бол, пркос и борбени патос предводи народ у победнички бој. Изговорена на трговима, улицама, школама, пламеним охридским говором, слова Г. Прличева имају декламаторски, прагматични и пригодни тон, који се готово у једнакој мери проналази и у пригодној поезији насталој са истим циљем и у истом тренутку. Стога, у вези са поетским и прозно-реторичким корпусом Григора Прличева, слободно се може констатовати следећа чињеница: колико се Прличев као оштри беседничар, полемичар и проповедник осећа у стиховима „преродбене” лирике, толико се Прличев као суптилни и борбени романтичарски песник осећа у текстовима слова и беседа борбеног, национално-политичког тона.

IV „ДРУГА ПРЕРОДБА”⁸⁷

(ПЕРИОД НАРОДНООСЛОБОДИЛАЧКИХ УСТАНАКА И КУЛТУРНО-ПОЛИТИЧКИХ ПРОГРАМА 1875–1903)

У македонској књижевној историографији термин „друга преродба” резервисан је за књижевни, културни и национално-политички период који је наступио након прве фазе македонског препорода (1814 – 1875) и припада добу устаничке Македоније и народноослободилачких програма књижевно-политичких асоцијација састављених од младих македонских интелектуалаца. Већ се из општег књижевноисторијског одређења овог периода, јасно закључује да се македонска књижевна (и шире, културна) историја друге половине XIX века не може посматрати независно од друштвено-историјских и национално-политичких прилика у којима је изникла и којима је у великој мери служила. Из тих разлога, тумачење књижевне слике Охрида у делима македонских писаца друге половине XIX века, изискује осврт на општеполитички, социо-културни и књижевноисторијски дискурс који окружују, одређују и афирмишу одабране текстове.

1. Друштвени, културни и књижевни оквир друге половине XIX века

Последње деценије XIX века обележиле су народноослободилачки устанци балканских народа који су донели коначно ослобођење од вишевековног османлијског императума, као и званично признање независних државности ових народа. Слободарски дух и борбеност на Балкану започели су Босанско-херцеговачким устанком 1875, који је у историји познат и као Невесињска пушка. На звук Невесињске пушке, врло брзо „огласили” су се и српско-турски ратови (1876–1878) који су извојевали слободу Србије и Црне Горе, као и Априлски устанак у Бугарској 1876. и Кресненско-разловачки устанак македонског народа 1876–1878, који су крваво угушени. Догађај који је пресудно утицао на историјску судбину Балкана свакако је био руско-турски рат (1876–1878), окончан Берлинским конгресом (1878) на коме су Србија, Црна Гора и Румунија признате као независне државе, док је Бугарска проглашена самосталном кнежевином под османлијском врховном влашћу. Након Берлинског конгреса, једино је Македонија остала под турском влашћу. Иако дубоко разочаран, македонски народ није изгубио

⁸⁷ Мирољуб Стојановић у студији „Српско-македонске књижевне везе у XX веку” у вези са проблемом терминолошког одређења периодизације македонске књижевности наводи: „У македонској књижевној историографији овај период развоја македонске књижевности назива се другим препородом. Ми бисмо рекли први препород будући да за употребу македонског језика у књижевности, осим националних, других мотива нема” (Стојановић 2002: 28).

Миодраг Друговац у познатој књизи *Историја на македонска књижевност XX век*, у којој износи периодизацију македонске књижевности у периоду од 1890. до 1990, уводи термин „Нова преродба” који се односи на књижевноисторијски сегмент од 1890/93. до 1928.

слободарски дух, свест о нужности народноослободилачких борби и институционализацији културно-политичког ангажмана. Из редова македонске интелектуалне елите 1893. године изникла је Тајна македонско-одринска револуционарна организација (ТМОРО), са циљем да ослободи македонске крајеве од турске тираније. Врло брзо након оснивања ТМОРО-а, истиче Стојановић (2002: 26–27) у управљачком врху долази до поделе на *централисте*, који су се ослањали на снагу македонског народа и залагали за његово самостално ослобођење, и *врховисте*, који су убрзавали македонски устанак позивајући се на помоћ из Бугарске (и касније сједињење са Бугарима) (Стојановић 2002: 6–27). Упркос противљењу најзначајнијих чланова ТМОРО-а (Даме Груев, Гоце Делчев), на иницијативу врховиста устанак је подигнут 2. августа 1903. године на Илиндан. Преурањен и неприпремљен, највећи ослободилачки устанак македонског народа у време турске владавине, сурово и лако је угушен. Међутим, и поред неуспеха устаника и катастрофалних последица које је турска одмазда учинила македонском народу првих година XX века, Илинденски устанак је у македонској историји остао као најзначајнији догађај друге половине XIX века.

Последње деценије XIX века на македонском простору донеле су духовни, културни, књижевни и уметнички залазак. Тешке социо-економске прилике у царству које је почело да се распада, заостали тимарско-спахијски систем, велика задужења и све теже израбљивање потлачених народа – гушили су било какав значајнији књижевни процват. У таквим мрачним временима луча националног, духовног и културног живота горела је у срцима невелике „чете“ македонских интелектуалаца, студената и ђака, који су се школовали далеко од својих домова, у београдским, софијским, солунским и руским школама.

2. Социо-културне прилике у Македонији током друге половине XIX века

Другу половину македонског XIX века обележила је појава изузетно значајних књижевно-политичких друштава која су неопходност научне утемељености става о посебном националном, књижевном, лингвистичком и црквеном идентитету македонског народа препознала као приоритетни изазов модерног доба (Ристовски 2012: 188 – 189).⁸⁸ Међу најзначајнијим политичко-књижевним асоцијацијама у македонској историји се издвајају: Млада македонска дружина основна у Софији (1890–1894) која је покренула орган *Лоза* 1892 – 1894; Ученичко друштво „Вардар“ (1893–1894) и „Македонски клуб“ (1902) са часописом *Балкански гласник*, основани у Београду. Најважнија књижевно-политичка асоцијација, Македонско научно-литерарно друштво, основано је у Санкт Петербургу (1902–1914), где је и

⁸⁸ Блаже Ристовски, „Епохата на Лозарите, петроградското Македонско научно-литературно другарство Мисирков и Чуповски“, 188–202. <http://manu.edu.mk/wp-content/uploads/2017/09/Lozarite.pdf> Преузето: 24 јануара 2023, 23:26. Скраћено издање посебне публикације објављене поводом педесетогодишњице МАНУ Б. Ристовски, *Историски основи на Македонската академија на науките и уметностите*, Скопје: МАНУ, 2018.

покренуло најважнију публикацију у македонској историји XIX века, *Македонски глас* (1913–1914). Стога, другу половину XIX века, као и прву деценију XX века македонске културне историје, у њеном централном и официјалном току, прворазредно одређује активност друштава, која представљају заметке институционализоване борбе културно-књижевних и националних радника за *самобитност* македонског ентитета и континуитета:

„[...] аналогно на закономерности зреењето на националната свест, култура, научно и друго творештво да се институционализира низ соодветна форма на научна синтеза и низ фундирање на патиштата на идниот национален развој, што кај другите балкански народи со формирањето идентични научни друштва ги постави темелите на идните национални академии на науките и уметностите (Српската, Бугарската, Хрватската и други) [...]” (Ристовски 2017: 195).

Од друге половине XIX века па све до званичног конституирања највиших културних институција у XX веку, књижевно-политичка друштва су чинила срж културног, књижевног и интелектуалног развоја македонског народа. Тако у свестраном и исцрпном раду друштва започиње традиција све озбиљнијег књижевно-историјског, фолклористичког, етнографског, географског и историјско-политичког проучавања македонског народа као посебног етноса на Балкану, који има засебан језик меѓу осталим јужнословенских језика, вишевековну аутокефалну цркву и изграђен културно-књижевни канон (Ристовски 2015: 188). Као и у првој фази македонског препорода, и током другог препорода свеколика културна активност усмерна је ка кодификацији македонског језика, његовој официјалној примени у црквено-просветној сфери и духовно-политичкој борби за самосталност Охридске архиепископије. И током друге половине XIX века ћирилometодијевска традиција, као и нешто млађа светиклиментовска епоха, Климентов Охридски књижевни центар и Охридска архиепископија, узимају се као базични национално-културни митови на којима се гради самостални језички, црквени и културно-књижевни идентитет македонског народа. У тексту „Македонскиот идентитет и историските проучавања”, Биљана Ристовска Јосифовска истиче да у изградњи историјске свести македонског народа партиципирају две традиције: античка историја у којој централно место заузима Александар Македонски и словенска историја која нуди више личности и догађаја (Ћирило и Методије, Св. Климент и Наум Охридски, цар Самуило, краљ Марко и др., Ристовска Јосифовска 2017: 33).

Топос Охрида у свести македонског народа представља врло комплексан феномен који је једнако везан за његов културни, књижевни, духовни и национално-политички живот. Континуитет охридског мита у другој половини XIX века наслања се и наставља на снажну традицију коју су оживели и учврстили македонски препородитељи средином века (Јордан Хаџиконстантинов Џинот, Браћа Миладинови, Партенија Зографски, Рајко Жинзифов, Григор Прличев). Захваљујући делатности македонских писаца 50-их и 60-их година XIX века, топос Охрида је у духовном и уметничком раду насталом у последњим деценијама века, прихваћен

као књижевно-културни ареал за који се везују сами почеци македонског језика, македонске књижевности и самосталне македонске цркве. У модерном добу, када је научно и културолошки требало доказати *самобитност* једног националног ентитета, полисемични топос Охрида је у македонској историографској, лингвистичкој и публицистичкој литератури постао један од базичних национално-културних митова на којима се градио идентитет и континуитет македонског нација. У другој половини XIX века, Охрид добија неку врсту повлашћеног статуса, односно, конститутивне националне митологеме која је аргументовано потврђивала теорију о постојању и трајању засебног македонског културног, литерарног и језичког идентитета. Тако је и у доба револуционарних покрета и народноослободилачких културно-политичких програма, топос Охрида неретко добијао романтичарско-митску интерпретацију којом се мање или више скретало од реалног историјског тока. Национална глорификација и мистификација охридске прошлости није карактеристична само за доба задоцнелог македонског романтизма, већ и за књижевни научно-публицистички и културни период друге половине XIX века. Иако македонски интелектуалци овога времена јасно изражавају свест о неопходности научне објективности и утемељености ставова, родољубиви занос, који нераскидиво прати сваки процес конституисања националног бића неминовно избија у први план.

Јасно је да Охрид као вишедимензионални културолошки феномен, није значајан само као књижевна тема у делима македонских писаца, већ и као „историографска чињеница” у научним студијама којима се настојала што боље упознати и презентовати (само)бит македонског народа кроз прошлост, или, пак, као чести аргумент у политичко-националним трактатима и програмима који су настајали у жару борбе за самосталност македонског језика и цркве. У том смислу, потпунија слика Охрида у македонској литератури подразумевала би увид и у његов културни (па и политички), а не само књижевно-уметнички живот. Из тих разлога, осим књижевно-историјске слике Охрида, у овом раду указаћемо и на значај охридског ареала у општекултурној и национално-историјској сфери македонског XIX века.

Континуитет светиклиментовске епохе и охридског културног басена може се пратити још од Ђорђија Пуљевског који већ 80-их година XIX века заступа псеудоисторијску тезу о словено-македонском пореклу Ћирила и Методија, као и словено-македонском пореклу првог књижевног језика свих словенских народа. Црквено питање код Пуљевског заузима значајно место: „Според него, во 914. година во Охрид е основан „Славјански ексархат”, а оттогаш „Охридскијот ексархат духовенствувал над свијех православјански христијани, тики и во турското царување неповредим останал даже до 1762-ра. година” (Ристевска Јосифовска 2008: 100).

Идеју о Охридском књижевном басену као настављачу великоморавске традиције и Клименту Охридском као утемељивачу савременог македонског књижевног и културног ентитета, кроз свој рад истиче и Македонска научно-литерарна дружина, најзначајнија књижевно-политичка асоцијација која је деценијама представљала кичмену мождину културно-

књижевног развоја македонског народа. За активност Македонске научно-литерарне дружине (МНЛД) савремена македонска историографија везује низ значајних културно-националних догађаја који су претходили формирању самосталне државе македонског народа и њене највише официјалне институције, Македонске академије наука и уметности. Сумирајући благодати МНЛД-а за савремени македонски народ, Б. Ристовски у поменутом тексту „Македонската колонија во Петроград и односот кон балканските војни и Првата светска војна, свечен собир по повод 100-годишнината од балканските и првата светска војна”, истиче следеће активности Друштва: по први пут уводи македонски језик у званичну употребу, Крсте Мисирков штампа прву књигу на савременом македонском језику (*За македонските работи*, 1903), покреће први часопис на македонском језику *Вардар* (1905), потом и *Македонски глас* (1913–1914), најзначајнији јавни архив македонске борбе за нацију и државу у коме је први пут научно представљена македонска национална историја, публикована прва карта Македоније и први грб. Напослетку, аутор закључује да се многобројним активностима Друштво показало као достојни представник народа у кризном периоду, који је званичним актима и наступима чувао слободу и јединство нације (Ристовски 2014: 41).

Колико је охридски културни центар био значајан у формирању Македонске научно-литерарне дружине и њеног национално-политичког програма, показује чињеница да су оснивачи Дружине као патрона своје организације узели светог Климента Охридског (од 1912. као заштитници се јављају св. Ћирила и Методија.) Улогу охридске традиције у раду Македонске научно-литерарне дружине можемо пратити и кроз политичко-културни рад Крста Мисиркова, најзначајније фигуре јавног живота македонског народа на превоју векова. Наиме, у Одеси 1914. године на тзв. „Општословенско собрание”, у присуству руског цара Николаја II, у свом говору Крсте Мисирков се позива на древну традицију која је баштињена на обалама Охридског језера:

„Како татковина на словенските апостоли светите Кирил и Методија, на словенското писмо и на древниот литературен и црковен јазик на целото православно словенство, имајќи ја најдревната словенска култура, како земја што ја одбрани својата национална словенска самобитност во текот на 1400 години [...]” (према: Ристовски 2014: 26).

Исте године у студији „Македонскиот и Бугарскиот национален идеал” штампаној у *Македонском гласу* 1914. године, К. Мисирков истиче историјску улогу првоучитеља Ћирила и Методија и њихових ученика Климента и Наума Охридског, у очувању македонског националног, политичког и духовног идентитета. Мисирков подсећа да је Македонија земља са древном културом, те опомиње да ниједан освајач неће угасити сјај грандиозне прошлости и утврдити своје интересе на овом светом тлу. Мисирков дубоко верује да ће македонски народ успети да превазиђе све скрби и невоље, јер ликови македонских хероја још увек нису обамрли:

„Ликовите на Светите Кирил и Методија, на Светите Климент и Наум Охридски им служат на синовите како порака дека иза Македонија ќе дојде светла иднина кога таа обединета и ослободена ќе влезе како рамноправен член во семејството на балканските народи” (Према: Ристовски 2014: 31).

У културној атмосфери македонског народа друге половине XIX века, нарочит значај припада процвату публицистичке делатности културно-политичких радника. Драгоцени полет македонске публицистике с краја XIX века и првих година XX века, умногоне је повезан са охридским културним простором, који је изнедрио најзначајније и најактивније публицисте овога доба, Косту Шахова, Евтима Спространова и Ђорѓа Балашчева. Иако недовољно истражен и шиροј јавности мање познат, Шахов заузима веома важно место у историјском развоју македонске публицистике и штампе. Један од ретких радова који се детаљније и озбиљније баве публицистичком делатношћу овог Охриђанина је монографска студија *Коста Шахов. Публицистика*, аутора Тома Груевског. Шахов је био револуционар, оснивач ММКД, активиста ТМОРО-а, културни радник који је највећи део свог публицистичког рада посветио решавању тешког национално-политичког статуса македонског народа у међународним оквирима. У македонској културно-политичкој историји заузима место истакнутог борца пером који је покренуо чак једанаест часописа: *Македонија* (1888–1893, 1902, 1908–1912), *Дневни Новини* (1890), *Странник* (1891), *Глас македонски* (1893–1898), *Борба за слобода на Македонија и Одринско* (1899), *Балкански ек* (1900), *Борба* (1905), *Софиски новини*, (1906), *Балканска зора* (1912).

3. Македонски књижевни контекст током друге половине XIX века

Проучаваоци македонске књижевности друге половине XIX века у књижевноисторијском и научно-истраживачком приступу наилазе на бројне, мање или више решиве проблеме. Непостојање македонског језика умногоне је омео континуирани развој македонске писане књижевности и уметничко-стилски пут који је карактеристичан за европски литерарни простор. У време када су Срби, као и остали балкански народи, имали изграђен књижевни језик и на њему богато створену књижевну традицију, истиче Стојановић (2002: 7–8), пред македонским ауторима стајале су две могућности: да изаберу један од суседних књижевних језика и/или да стварају на неком од македонских дијалеката. Непостојање македонског књижевног језика, самим тим и недостатак развијене литерарне традиције, недефинисан политички положај македонског народа и недовољно изграђена национална свест писаца, допринели су томе да значајан књижевни корпус македонских аутора друге половине XIX века настане на неком од суседних језика, бугарском и српском поглавито. Из тих разлога македонску књижевност насталу до кодификације македонског књижевног језика (1945), прати познати књижевноисторијски проблем националног одређења писаца, који се у највећем броју

случајева воде као дводомни, а неретко и као тродомни аутори.⁸⁹ Када је реч о писцима који су у својим делима на врло успешан начин успели да повежу српску и македонску литературу, посебно значајно место припада тројци Охриђана, Анђелку Крстићу, Кости Групчевићу и Кости Абрашевићу. Стваралачку поетику свих ових аутора карактерише употреба српског језика, као и чврста тематска и емоционална приврженост родном охридском тлу и Охридском језеру.

Значајан проблем у књижевноисторијском сагледавању македонске литературе овог периода представља и расутоост текстова у многобројним часописима. Како на територији Македоније у XIX веку није покренут ниједан лист, македонски аутори су своје текстове објављивали у софијским, београдским, солунским и грчким часописима (Сталев 2003: 62). Због такве расплутности књижевне продукције, све до данас у македонској историографији је изостала потпуна синтетичка слика свега што је створено и објављено у овом периоду. Уопште узев, македонску књижевност с краја XIX века и почетком XX века, прати недовољна научна истраженост. Књижевноисторијски радови углавном „ужурбано” приказују овај књижевноисторијски период, остављајући ауторе у сенци првог право македонског драмског писца, Војдана Чернодринског, који је своје најзначајније и најпопуларније драмско дело, *Македонска крвава свадба*, написао почетком XX века. Када је реч о значајаним охридским писцима који су оставили трага у националној историји, македонска наука се нешто више бавила охридским писцима, К. Шаховим и Е. Спространовим. Први озбиљнији рад који се бави приповедачким делом Косте Шахова је докторска дисертација Силване Костадинове Спасове, *Публицистичката и раскажувачката проза на Коста Шахов* (2016). Када је реч о Евтиму Спространову, у македонској науци најзначајније место припада докторској тези Валентине Миронске Христовске, *Литературно дело на Евтим Спространов* (2004).

Разлози за овакав истраживачки третман нису само последица расплутности македонских текстова, већ и скромних уметничких вредности које показују осетан пад у односу на (малобројна) велика дела из прве фазе македонске „преродбе”. Крај XIX века није изнедрио песничку појаву попут Григора Прличева, нити песнички текст раван лепоти *Туге за југом* К. Миладинова. Последње деценије овога века донеле су богат развој публицистичке активности, док је литерарна историја стрпљиво морала сачакати повољнији тренутак.

Иако скромних књижевно-ететских квалитета, македонска књижевност с краја XIX века и почетком XX века, успела је да обогати жанровски систем македонске књижевности уводећи нове и развијајући тек зачете жанровске рукавце. Крајем 80-их година XIX века Ђорђе Пуљевски објављује прву македонску револуционарно-политичку песму *Македонска самовила*, којом утире пут овој жанровској врсти у македонској литератури. Крај XIX века на македонском тлу доноси развој приповетке чију је традицију 60-их година зачео велешки препородитељ, Рајко Жинзифов. Иако скромних естетских квалитета и невеликих приповедачких могућности,

⁸⁹ Погледати: Данијела Костадиновић, *Одблесци, одјеци*, Београд, 2010.

расказ овог периода ипак поседује видан књижевноисторијски значај. Представљајући прелазни развојни период од Рајка Жинзифова, оца приповетке створене на македонском тлу, и потоњих приповедача XX века, македонска кратка проза настала у последњим деценијама XIX века, одређивала је књижевноисторијски развој, правце и мене којима се кретао овај млади литерарни жанр на македонском књижевном тлу. Међу македонским приповедачима друге половине XIX века, посебно место заузимају поменути двојица охридских књижевника, Шахов и Спространов, у чијем књижевном делу топос родног Охрида и Охридског језера представља важну тематску преокупацију. У том смислу, бављење књижевном сликом Охрида у делима македонских приповедача, није значајно само за охридску књижевну традицију, већ и за књижевноисторијску поетику жанра македонске приповетке.

Периодизација македонске литературе друге половине XIX века представља засебан књижевноисторијски проблем. Као што је у Уводу напоменуто, предстојећи књижевни период класификоваћемо према принципу који је изложио Блаже Ристовски у тексту „Периодизација на македонскиот литературно-културен развој”.⁹⁰ На овом месту детаљније ћемо изнети поменути поделу македонске литературе на превоју векова. Наиме, у оквиру модерне македонске литературе (1802–1903), током друге половине XIX века и почетком XX века, издваја две фазе, епоху националноослободилачких програма и устанака (1875–1903) и период судбоносних дешавања од Илиндена до Версаја (1903–1919). Унутар прве етапе Ристовски убраја:

- развој македонске фолклористике и етнографије: Марко Цепенков, Кузман Шапкарев, Петар Драганов, В. Икономов, А. Попстоилов, Ђ. Пљевски, Панајото Ђиноски;
- лозарски покрет и борба за македонски књижевни језик: Ђ. Пуљевски, Ђ. Балашчев, П. Попарсов, К. Шахов, Т. Попов, К. Мисирков;
- књижевност револуционарног доба: Ђ. Пуљевски, Т. Китанчев, Е. Спространов, В. Чернодрински, М. Цепенков, Д. Хаџидинов.

У прве две деценије XX века, то јест, у историјски период од Илиндена до Версаја, аутор уврштава следеће политичко-културне и духовно-књижевне догађаје:

- прву кодификацију савременог македонског књижевног језика: Македонска научно-литерарна дружина и Крсте Мисирков;
- македонску револуционарну народну песму која представља одраз илинденске епохе;
- поделу Македоније у Балканским ратовима и у Првом светском рату: Чуповски, Димов, Мисирков.

Полазећи од овако постављене књижевне периодизације, која је дубоко утемељена у друштвено-политички контекст доба, у даљем раду конструисаћемо поетичку слику Охрида у

⁹⁰ Текст је преузет са сајта: Блаже Ристовски, „Периодизација на македонскиот литературно-културен развој”. Vol 6. No 1 (2008): *Philological Studies*. Преузето: 24. децембра 2022, у: 14:17.

књижевној и културној историји македонског народа последњих деценија XIX и почетком XX века. Најпре ћемо сагледати топос Охрида и Охридског језера у делу тзв. Лозара, указујући притом на статус *лозарског покрета* у македонској културној и националној историји, на садржину њиховог политичког програма у коме књижевна делатност заузима врло значајно место.

Потом, размотрићемо портрет Охрида у револуционарно-социјалној књижевности у којој „илинденска епопеја” заузима централну позицију. Приде, указаћемо на шири књижевноисторијски контекст, на одлике македонске револуционарно-социјалне литературе друге половине XIX века, у чијем окриљу су настали текстови посвећени револуционарном Охриду. На овај начин успоставићемо књижевноисторијски континуитет топоса Охрида, али и пружити допринос научној мисли о својствима македонске литературе овог доба, пре свега, бољем расветљавању жанровске поетике приповетке и револуционарно-социјалне поезије настале на македонском тлу последњих деценија XIX века.

4. Књижевно-политички програм *лозарског покрета*

Када је реч о књижевно-историјском и културно-историјском прегледу друге половине XIX века, радови македонских истраживача обично почињу са ликом и делом револуционара, писца, публицисте и научника, Ђорђија Пуљевског (1817–1893). Културни и књижевни радници су готово сагласни око тога, да књижевно, публицистичко, историографско и лексикографско дело Ђорђа Пуљевског по много чему заузима *гранично место* у македонској културној историји. У македонској националној и културној историји, Пуљевски се узима као творац прве револуционарно-политичке песме (*Македонска самовила*, 1878), прве штампане граматике македонског језика (*Слогница речовска*, 1880), као и прве обимније и комплексније историје македонског народа писане на македонском језику (*Славјано-македонска општа историја*, 1888). Овај значајни македонски фолклориста, етнограф и лексикограф, основао је крајем 80-их година и прву македонску књижевно-политичку асоцијацију, тзв. Славјаномакедонску књижевну дружину (1888).

Македонска друштвена и културна историја у појави Ђ. Пуљевског препознаје заматак националног самоосвешћења македонског народа, као и свестран револуционаризам у књижевној, културној и национално-политичкој делатности. За нас је, међутим, интересантна чињеница да се почетак књижевног, културног и уопште револуционарног ангажмана Пуљевског, уско везује са српском културном и друштвеном средином. Наиме, раних 60-их година Србија постаје центар припрема за ослободилачки устанак балканских народа против турске империје. Већ првих година, Пуљевски стиже у Београд, где се укључује у догађаје и оружане сукобе Београђана са турским гарнизомом од 1862. до 1863 (Ристовска Јосифовска 2008: 35). Да је Пуљевски и у периоду од 1863. до Првог српско-турског рата 1876. био везан за

српску средину, потврђују невелика архивска грађа, као и два врло значајна лексикографска дела штампана у Београду, *Речникот од четири језика (Четријазичник, 1873)* и *Речникот од три језика (Тријазичник, 1875)*. Београдски *Тријазичник* у македонској културној историји заузима врло значајно место, будући да представља *прво штампано дело* у коме се јасно износи став да је македонски народ засебан национални ентитет који има своју отаџбину и јединствен језик чији корени директно потичу из времена првих словенских просветитеља, Ћирила и Методија Но, словенски период македонске културне историје, Пуљевски није истакао само у београдском *Тријезичнику*, него и касније, у *Славјано-македонској општој историји*, у којој изражава став о ћирилометодијевском пореклу македонског језика, као и (нетачну) тврдњу о славној Охридској архиепископији која је настала још у X веку. Од очигледних нетачности у историографском дискурсу Пуљевског, за нас је много важније сазнање да се у културном животу Македонаца током друге половине XIX века континуирано настављају ћирилометодијевска традиција и снажна самосвест о дугој историји Охридске цркве и њеном значају за читав македонски народ.

Настојање да се теза о засебној македонској историји, култури, књижевности, језику и цркви изложи кроз научну синтезу и аргументацију, развијенији и виши ниво достигло је у активности Младе македонске књижевне дружине која је на траговима Славјаномакедонске књижевне дружине Ђ. Пуљевског, основана у Софији 1891 (Ристовски 2017: 190–191). Млада македонска књижевна дружина (ММКД) изникла је из редова македонских студената бегунаца из Београда, Солуна и Софије, које је окупио исти културно-политички програм (Исто). О узроцима, околностима и циљевима оснивања Младе македонске дружине, најбоље сведочи њихов савременик и саборац, Крсте Мисирков, у свом капиталном делу *За македонцките работи*:

„Задаката на македонцката интелегенција от сега натамо ке требит да бидит да се одделат нагледно за сите: и за самиџе македонци, и за Турција, в за Балканските држаи, и за великите сили, интересите на македонците од внтересите на друзате балканцки држаи и народи, да се изучат подробно сите прашани’а врзаии со избавуаинаџето на нашио народ и нашата татковина от сегашното големо бедствие, а со процветааниџето на нашио народ во дуовен в матераален однос” (Мисирков 1903: 20).

Савремена македонска историографија Младу македонску књижевну дружину истиче као једну од најзначајнијих појава македонског XIX века, а њен књижевни, научни, публицистички и политички ангажман, као једну од набитнијих етапа у конституисању савремене македонске књижевности и националности уопште. Књижевно-политичку трупу основале су и водиле најзначајније интелектуалне фигуре које су деловале у последњим деценијама XIX века, као и почетком XX века: Даме Груев, Петар Поп-Арсов, Крсте Мисирков. Чињеница да у литерарној и културно-националној делатности Дружине централно место заузимају охридски интелектуални, књижевни и уопште културно-национални радници (Ђорђе Балашчев, Ђорђе Белев, Коста Шахов, Евтим Спространов, Ђорђе Белев и Темко Попов), појаву МНЛД-а у овом истраживању чини још значајнијом. Коста Шахов је био први председник Младе македонске

дружине, док су друга двојица охридских интелектуалца, Спространов и Попов, спадала у ред најактивнијих и најзначајнијих сарадника *Лозе*, листа који је покренуло Друштво са намером да изнесе свој литерарни, интелектуални и национални програм.

Како 80-их и 90-их година XIX века на тлу Македоније почиње да јача културно-национални утицај суседних земаља, сва научна, духовна, културна и национална активност македонског народа углавном се развијала међу македонском интелигенцијом која се школовала у иностранству. Већ 1903. године у поменутој књизи *За македонцките работи* Крсте Мисирков истиче да је млада македонска елита, школујући се на српским и бугарским универзитетима имала могућност да се упозна са узнемирујућим намерама новоослобођених балканских држава које су освајачким претензијама угрожавале будућност македонског народа. Из тих прогресивних редова, у Софији је почетком 90-их година основан први национално-сепартистички покрет, са намером да национално-политички јасно разграничи македонски народ од суседних словенских етницитета и уједини га на лингвистичкој основи, стварајући јединствени и засебни македонски књижевни језик. Тако је о члановима Младе македонске дружине Крсте Мисирков записао: „Тије ученици сет душата на сите собитија во Македонија от тогај до сега” (према: Ристовски 2017: 190–191).

Свој књижевни, научни и национални програм ММКД изложила је у поменутом органу *Лоза*, по коме је и читава група добила препознатљиви назив – *лозарски покрет* („лозарско движење”) или скраћено Лозари. Публикација је покренута у Софији (1892–1894), објављена је у шест бројева, с тим што је последњи изашао као двоброј. Већ у првом броју, који се појавио јануара 1891. године, као мото листа, али и књижевно-политичког програма Друштва, симболично је узет цитат античког трагичара Софокла: „Нишожник е онзи, којто има по добър приател от отечеството си”. У тексту Предговора *Лозе*, који је врло значајан за разумевање програма и рада Дружине, чланови се такође позивају и на „саотачаственика” Барона Костадина Белог, покојног Македонца који је „към своите еднородци македонци” оставио „един нај свещен дълг”, „да служиш и работиш за татковината, за общонародно добро, от којто зависи и личното наше щастие?” Приде, врло су значајни сегменти у којима Лозари сународницима предочавају тежак положај македонског народа и позивају га на уједињење:

„Само един силен отпор от наша страна може да ни запази от хищните посегателства. Но при днешното си положение ние не можем извърши подобно дело; за това нужни ни са сили, а нашите са разнебитени, раздробени. Треба, значи да ги съединим, да ги съберем в една обща, мошна сила, — сила народна, ако искаме да запазим бъдъщето на татковината си” (*Лоза* 1892: III).

У македонској културној и књижевној историји посебно значајно место заузима питање језика и правописа којима су прва четири броја *Лозе* штампана. Данашња македонистика национално-политички став Лозара препознаје и у лингвистичко-ортографском решењу, будући да језик којим су писали књижевне, научне и публицистичке текстове садржи велики број македонизама. Због тога се у македонској књижевно-историјској и социо-лингвистичкој

науци, лозарски покрет и узима као врло значајна етапа у афирмацији македонског књижевног језика, као и македонског књижевног канона изграђеног на њему. Иако у свом листу Лозари нису експлицитно изнели језичко-политичку стратегију, македонисти ипак истичу да се јасно разазнаје притајен плански ангажман на кодификацији и јавној употреби македонског књижевног језика (Ристовски 2011: 120). Као потврду, македонски књижевни и социо-политички историографи често наводе оштре осуде и реакције бугарских критичара које су уследиле одмах по изласку првог броја *Лозе*. У поменутом тексту „Младата македонска книжовна дружина као меѓник во културно-националната историја—По повод 120-годишнината од основањето—”, Ристовски сумарно, детаљно и аргументовано образлаже сепаратистички и промакедонистички карактер МНЛД-а (2011: 121–122). Најпре истиче један интересантан и упозоравајући коментар који се појавио у утицајном бугарском листу, *Свобода*, 18. фебруара 1892: „Луѓето овде имаат други цели да создадат нов литературен македонски јазик...” (*Свобода* VI, 744, Софија, 18. II 1892, 3). Неколико месеци доцније познати бугарски критичар Д. Т. Левов, 13. априла 1892. у истом листу критикује и фонетски правопис младих Лозара, који се по много чему разликује од официјалног бугарског правописног система: „Младата дружина под превезот на книжевноста нема цел да реализира и пропагира некаков фантастичен фонетски правопис, туку тенденцији и цели, колку куриозни и жални, толку вознемирувачки, срамни и опасни” (*Свобода*, VI, 786, 13. IV 1892, 3). Проглашавајући језик лозара лингвистичким сепаратизмом, који никада није самосталан од политичког сепаратизма, Левов у истом броју *Свободe* износи познат став: „Како што гледате, ‚Македонската дружина‘ смета дека нивната татковина е Македонија; дека последнава е населена со посебно словенско племе наречено ‚Македонци‘ ” (*Свобода*, VI, 786, 13. IV 1892, 3).

Оцењена као опасна и претећа књижевно-политичка скупина, Млада књижевна дружина је 1892. растурена од стране софијске власти, неки чланови су утамничени, док су други протерани. Но, иако је прекинут рад дружине и обустављен њен најзначајнији орган, лист *Лоза*, није угашен револуционарни дух младих македонских интелектуалаца. Изгнана македонска интелигенција је наставила свој културно-национални рад кроз покретање нових књижевно-политичких асоцијација у београдској средини: Крсте Мисирков оснива познато Ученичко друштво „Вардар” (1893–1894), док Дедов и Мишајков покрећу „Македонски клуб” (1902) који је на српском језику у осам штампаних бројева издао лист *Балкански гласник*.

Имајући у виду културно-књижевни и национално-политички ангажман ММКД, Блаже Ристовски (2011: 135) закључује да „делото на ‚лозарите‘ одбележува висока точка на македонското национално будење” и показује да је македонски народ већ крајем XIX века био спреман да реши више историјске задатке у свом националном развоју.

Захваљујући прогресивној улози поменутих охридских интелектуалаца – Лозара, и сам топос Охрида, Охридског језера и Охридске архиепископије добија све значајније место у историографским, географским, фолклористичким, топографским, филолошким и литерарним истраживањима, али и у уметничкој делатности. Пре свега издваја се Ђорђе Димитров

Баласчев (1869–1936), револуционар, члан Младе македонске дружине, касније и учесник Македонско-одринске револуционарне организације основане поводом Илинденског устанка. Баласчев је један од најзначајнијих Охриђана и уопште интелектуалних појава са македонског тла који су високо образовање и академску каријеру стекле у иностранству. Нема сумње да се Баласчев узима као један од најистакнутијих историчара и археолога чије студије о охридској прошлости, али и шире, о историји насталој на македонском тлу, и данас представљају значајну и незаобилазну литературу. У време лозарског покрета Баласчев је у *Лози* под псеудонимом Језерски објавио и неколико текстова везаних за културни простор Охрида – критички приказ путописне литературе „Неколко бележки по повод статиата „Битолско, Прѣспа и Охридско. Пјтни бѣлѣжки отъ ***”, филолошко-историјску анализу компаративне природе „Кондикот свети Климентски‘ и преписите”, као и рецензију превода *Проширеног житија Климента Охридског* „Животъ, дѣяния, исповѣдание и кратко изложение за чудесата на св. отецъ, нашъ Климентъ, Български архиепископъ... Прѣвелъ отъ гърчки езикъ Д. Матовъ (1885)”.⁹¹

Други значајан Охриђанин и припадник лозарског покрета свакако је Ђорђе Белев (1875–1945), револуционар, Лозар, публициста, мемоариста и историчар, који је оставио значајан корпус документарних текстова изврских поетских одлика, о Охриду, али и деловима Пиринске Македоније из доба Илинденског устанка. Из круга охридских Лозара ваља истаћи и Темка Попова (1885–1929), припадника Македонског тајног комитета (1885) о сарадника српске Владе, који се у македонској историји пре свега истиче као велики борац за аутокефалност Охридске архиепископије и увођење народног језика у јавну употребу, као и аутор нешто познатије политичке студије *Ко је крив*. У лозарском кружоку посебно место припада двојници Охриђана, Кости Шахову (1862–1917), револуционару, председнику ММКД, једном од најважнијих македонских публициста и приповедача XIX века, као и историчару, фоклористи, етнографу и књижевнику Евтиму Спространову (1868–1931)⁹², којима ћемо се посебно бавити.

Када је реч о слици Охрида у књижевном делу Лозара, кратка приповедачка прозна форма представља посебно значајан простор њене реализације. Но, приповетка настала последњих

⁹¹ Међу историографским радовима посвећеним Охриду истичемо следеће: *Биографически и книжовни чертици на Григор С. Пърличев и Венчаната му поема през 1860 година на поетическия конкурс в Атина*, 1897; *Финансовото положение на Охридската Архиепископия и нейното унищожение* 1908; „Кореспонденция между Цариградския патриарх и Охридския архиепископ от началото на XV век”, *Минало*, бр. 1 и 2, 1909; „Град Охрид”, *Воля*, бр. 334 и 335, 1914; „Дървеният орелѣф – статуя на св. Климент от X в.”, *Илинден. Орган на бившите македоно-одрински револуционери*, год. III, бр. 11, 18 март 1923; „Как се появила Българската държава в Македония през X век”, *Минало*, 1942.

⁹² Спространов је један од најзначајнијих интелектуалаца потеклих са македонског тла, који се посебно интересовао за револуционарну садашњост и величанствену прошлост родног Охрида. Међу важнијим текстовима посвећеним завичају издвајају се: *По възраждането на гр. Охрид*, Софија, 1896; *Джеладин-бей (Принос към историята на гр. Охрид)*, *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, књ. XIV, 1897; *По говора на град Охрид*, *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Орган за всестранно изучаване на етнографска България*, књ. XVIII, 1901; *Екзархията и църковно-училищното дело в Македония и Одринско*, 1907; „Братя Миладинови. (По случай 50-годишнина от смъртта им)”, *Българска сбирка*, год. XIX, књ. II, 1. февруар 1912; „Делото на св. Климента”, *Македония*, год. II, бр. 370, Софија, 3 јануар, 1928.

деценија XIX века, не само да представља доминантни књижевни израз у коме се остварује топос Охрида и Охридског језера, већ и почетну и недовољно истражену фазу у историјском развоју овог жанра насталом на македонском тлу. Како се млади Лозари уврштавају у ред најзначајнијих приповедача овог доба, истраживање њиховог приповедачког дискурса није значајно само за књижевну прошлост града Охрида, већ и за књижевноисторијско проучавање жанра приповетке настале на македонском простору крајем XIX века. Стога ћемо у овом раду најпре размотрити неке од битнијих поетичких одлика приповетке XIX века, а потом се фокусирати на књижевну слику Охрида у приповедним делима македонских Лозара.

4.1. Књижевноисторијска поетика приповетке настале на македонском тлу током XIX века

Као што српска приповетка извире из „вуковске” прозне традиције, тако и македонска приповетка своје најраније литерарно „искуство” црпе из фолклорних и средњовековних кратких форми (из легенди, бајки, предања и сл.). Заметак македонске приповетке XIX века књижевна историографија проналази у *Чудима пресвете Богородице* Јоакима Крчовског, која представљају прву збирку кратких прозних форми преведених на македонском језику (Конески 1974: 14). Кратка приповедна проза настала на македонском тлу, ослања се на три књижевно-поетичке традиције: на фолклорну, средњовековну и просветитељску која се везује за дела Крчовског и Тетоеца. Далеке споне са дугом средњовековном и просветитељском епохом, која заправо представља њен модификовани наставак, оставиле су значајне трагове на поетичку матрицу македонске приповетке настале 80-их и 90-их година XIX века. У том смислу, интересантна је констатација Искре Тасевске Хаџи-Бошкове (2016: 75) да је на македонску приповетку XIX века највише утицала средњовековна кратка проза, што уосталом потврђује и велика популарност *Чуда пресвете Богородице* Крчовског. Од важнијих поетичких одлика које је македонска приповетка наследила од књижевне епохе просветитељства и књижевно-просветног дела Ј. Крчовског, истичемо модел поуке (Тоциновски 2016: 163) као суштинске одлике уметничког текста. Лако се може уочити да велики број приповедних текстова XIX века садржи експлицитне морализаторско-дидактичне коментаре приповедача којима се додатно објашњава наратив и тенденциозно износи идеолошки аспект дела.

У македонској књижевној историографији појава оригиналне приповетке везује се за ране 60-е године XIX века, и доминацију романтичарских поетичких одлика у македонској литератури. Национални историографи оцем македонске приповетке сматрају Рајка Жинзифова који је текстом *Прошедба*, објављеним у другој књизи московског листа *Братски труд* 1862, започео литерарну традицију овог жанра код Македонаца (Сталев 2001: 200). Жинзифова *Прошедба* за нас је значајна из два разлога. Пре свега, у тексту се литераризује културна, црквена и владарска прошлост Охрида, као и ликови славних архиепископа и чувеног цара Самуила. Осим тога, *Прошедба* као једино приповедачко искуство које су иза себе имали македонски

приповедачи 80-их и 90-их година, представља значајан моменат у књижевно-историјском и књижевно-теоријском сагледавању приповедачке прозе створене на прелому векова.

Како је рођена средином XIX века, у доба македонске преродбе, *Прошедба*, сасвим очекивано, поседује јасне поетичке одлике романтичарског текста, идеализацију народа, фолклоризацију наратива и жанровски плурализам. Жинзифова приповетка је замишљења као путовање главног јунака кроз македонско село Врбјани, током којег се, у кључу романтичарског поетичког захтева, глорификаторски описују народни живот, дух и богата традиција. Жанровски синкретизам и интертекстуално читавање елемената из других прозних облика баштињених у македонској књижевности XIX века, узроковали су извесна неслагања и спорове међу истраживачима који су настојали жанровски да дефинишу текст. Лиризација прозе, мешање лирског (емоционалног) и епског (приповедног), доминантно присуство описа, романтичарска фигура јунака-путника, навела је неке истраживаче да се запитају, да ли је реч о путопису, приповеци, цртици или пак репортажи (Тасевска Хаџи 2017: 13).⁹³ Жанровским одликама македонског прозног дискурса XIX века, детаљније се бавила Искра Тасевска Хаџибошкова, која, између осталог, анализира и морфолошке карактеристике Жинзифове приповетке (2016: 12–19). Ауторка полази од различитих жанровских одређења Жинзифовог текста. Истиче Александра Спасова, једног од најбољих познавалаца Жинзифовог дела, који сматра да је реч о жанровском споју путописа и приповетке, те износи могућност да је представљено путовање Жинзифов заиста доживео путујући Македонијом. Такође, указује и на Христа Зографова који износи у многоме другачију тезу. Према његовом мишљењу Рајко Жинзифов није имао намеру да пише путопис, нити је његов главни интерес био усмерен ка чину путовања јунака. Жинзифов, како сматра Зографов, само узима облик путописа како би глорификаторски осликао македонско село и македонски народ. Најважнији део студије „Македонскиот деветнаесетвековен расказ во контекст на жанровските промени”, односи се на анализу поетичких одлика текста које проистичу из интертекстуалног односа са народним, средњовековним, путописним и приповедачким дискурсом, и то превасходно на фону лика и догађаја. На крају, ауторка закључује да Жинзифов узима топосе путописног оквира и личног доживљаја наратора који се обраћа у Ја форми, како би уметнички изразио догађаје који се налазе на различитим метанаративним нивоима (прича наратора и прича старца Стојана). Притом, Ташевска Хаџибошкова, примећује да у почетној фази приповедања, када су аутори поседовали скромно рецепцијско и приповедачко искуство, ликове и догађаје користе као основне

⁹³ Искра Тасевска Хаџибошкова, „Македонскиот деветнаесетвековен расказ во контекст на жанровските промени”, у: *Предавања на 49. Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура*: Охрид, 11-26 јуни 2016. Преузето: <https://repository.ukim.mk/bitstream/20.500.12188/6857/1/%D0%9C%D0%B0%D0%BA%D0%B5%D0%B4%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%BE%D1%82%20%D0%B4%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BD%D0%B0%D0%B5%D1%81%D0%B5%D1%82%D0%B2%D0%B5%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%BD%20%D1%80%D0%B0%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%B7%20%D0%B2%D0%BE%20%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%82%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%82%20%D0%BD%D0%B0%20%D0%B6%D0%B0%D0%BD.%20%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%B8.pdf>. Преузето 30. јануара 20213, у: 02:33.

елементе за креацију фиктивног текста. Поред досадашњих запажања, у овом раду указује се и на чињеницу да текст поседује и неке од кључних одлика модерног прозног наратива, чији корени свакако потичу из доба романтизма: бахтиновски концепт полифоније гласова, мешање различитих семантичких система изражавања (лирски, приповедачки, публицистички), као и слабљење фабуле и слободније низање епизода. У наставку текста, размотрићемо поетику топоса Охрида и Охридске архиепископије, позивајући се на интертекстуалне споне са усменом и романтичарском литературом.

Везе са усменом традицијом потврђују се на различитим приповедним нивоима. Већ се на нивоу дискурса кроз цитатност целовитих лирских песама уочава романтичарска тежња ка рецепцији усмене књижевности. Потом, кроз појаву централног јунака, деда Стојана, који окупљеним гостима попут народног певача, приповеда о славној и далекој прошлости народа о којој је слушао од свог деда, и која се „са генерације на генерацију” преносила и чувала у усменој причи. Појава деда Стојана подсећа на митску фигуру *старца мудраца* и *часне старине* која се среће у јужнословенским народним књижевностима и којој епски певач приписује свезнање ирационалне природе. Древном јунаку, старцу мудрацу, усмена традиција је приписивала митску, дуалну улогу у којој су се спајали оностран и оностран свет, за кога га је везивало познавање тајни предака. Захваљујући искуству и тајни мудрости које су му пренели преци, старац мудрац је представљао високу институцију у епском патријархалном друштву, која га ставља изнад осталих чланова заједнице.

У типично романтичарском маниру, Жинзифов „кроз уста” свог јунака контрастира стара и славна времена (која у корпусу народне књижевности увек имају статус митског и повлашћеног) са ропском, срамном и суморном стварношћу. У глорификацији прошлости, Жинзифов јунак посебно место даје Охриду, Охридској архиепископији, њеној духовној просвети и богатој рукописној традицији. Приповетка је настала у годинама жестоке борбе за обнову самосталности Архиепископије и носи снажан печат свога времена. Кроз говор Деда Стојана критикује се фанариотски клер који је палио и уништавао словенске рукописе, пустошио манастире и богату словенску традицију. Деда Стојан са сетом говори о древним временима када су његови преци имали „цђли вреки” рукописних књига увезаних кожом. Кроз свог јунака Жинзифов жали за добом када су Охридском црквом управљале словенске владике, када је цветала словенска просвета и када је народ знао да чита „по старински.”

Како примећује Тоциновски, након појаве Жинзифове *Прошедбе* у македонској књижевности више од две деценије није објављена ниједна приповетка. Први македонски приповедач који се огласио после Жинзифова био је Спиро Гулапчев са приповетком *Дџдо Стојан*, коју је објавио 1885. године у Кијеву. Након дуже паузе, последње две деценије XIX века донеле су полет македонске приповетке, а у македонској књижевној историографији јавља се позамашан број приповедача: Ефрем Каранов, Арсени Костенцев, Стојан Божов, Коста Шахов, Евтим Спространов, Никифор Попо Филипов, Михаил Шатоев, Васил Пасков, Атанас

Раздолов, Петар Стојков, Христо Калчев, Марко Цепенков, Петар Поп Арсов (Тоциновски 2006: 164).

Замах македонске приповетке с краја XIX века, временски се подудара са зрелим српским реализмом чији се почети везују за програмске текстове Светозара Марковића, *Певање и мишљење* (1867) и *Реалност у поезији* (1870). У време када је у македонској литератури жанр приповетке тек почео да се пробија, српска приповетка је врхунац свог уметничког израза остваривала у психолошком реализму Лазе Лазаревића, сатири Радоја Домановића, бокељској прози Симе Матавуља, као и хумористичком дискурсу Стевана Сремца. То значи да зачеци македонске приповедне традиције у српској књижевности временски одговарају периоду тзв. високог реализма у коме су настала изузетно вредна уметничка дела. Но, при компарацији српске и македонске приповетке овога периода, треба указати на један важан књижевноисторијски феномен по коме се македонска литература разликује од српске, али и од већине европских књижевности XIX века. Наиме, насупрот европских литература (па и српске), у македонској књижевности о реализму као књижевно-стилском правцу не може се говорити. Прво уметничко дело у коме књижевна историја препознаје одлике реалистичке литературе у македонској књижевности, јесте Прличевљева *Аутобиографија* објављена у Софији 1888. године. Такође, и македонска приповетка која у том периоду почиње експанзивније да се развија показује јасне реалистичке тенденције и доманацију реалистичког метода у дочаравању уметничког света. Стога, иако не можемо говорити о македонском реализму, сасвим је извесно да се може говорити о присуству неких одлика реалистичке поетике, као што су миметички однос према стварности, документарност и веродостојност у представљању уметничког света, објективност приповедача, друштвено-аналитичка, гносеолошка функција и сл (Солар 2014: 154–163).

Реалистичка поетика однос књижености и стварности базирала је на Аристотеловом концепту мимезиса, схваћеном као стваралачко подражавање, имитарање и опонашање. У деветој глави чувеног филозофског трактата, *О песничкој уметности*, којим започиње западноевропска књижевнонаучна традиција, Аристотел, правећи разлику између књижевне уметности и историографије, износи познату дефиницију књижевности и појма мимезиса којим је означио њену њену бит: „Iz onoga što smo dosad rekli očevidno je i to da nije pesnikov zadatak da izlaže ono što se istinski dogodilo, nego ono što se moglo dogoditi, i što je moguće po zakonima verovatnosti i nužnosti” (Аристотел 1955: 21). За разлику од Платона који је у трећој књизи *Државе* мимезис ставио у основи драмске уметности, дефинишући га као копију, слику слике, илити, пуко пресликавање стварности, Аристотел је мимезис ставио у основу целокупне књижевне уметности означавајући га као демијуршки, стваралачки чин, односно, *poiesis* (Бити 1997: 317), у коме настаје нови свет саздан према законима вероватности и нужности референцијалног, ванјезичког света. Поред појма мимезиса, и Према Антоану Компањону (1989: 23), Аристотелов појам нужности односио би се на сферу природе и њених закона,

док би се појам вероватног односио на домен друштва и његових конвенција. Реалистичка филозофија уметности преузима Аристотелов концепт мимезиса по коме уметност ствара нови, имагинативни, креативни свет који ће из перспективе друштва деловати прихватљиво, реално и могуће.

Обједињујући чинилац широког приповедачког платна истканог на крају XIX века јесте миметичко схватање књижевне уметности, које се испољава у веродостојном, објективном и документарном сликању стварног живота. Македонски приповедачи овога доба често одступају од аристотеловски схваћеног „реалистичког” метода, те настоје да оставе утисак псеудоисторијског наратива који показује видљиве жанровске сличности са мемоарским и публицистичким прозним дискурсом. Врло чест поетички манир македонских приповедача је стварање утиска фактографског и документарног наратива, који привидно без учешћа субјективности, имагинације и стваралачког чина уметника, на веродостојан и поуздан начин приказује свакодневну стварност из живота македонског народа. На тај начин, приповедачи себе више представљају као хроничаре македонског XIX века, који остављају верно сведочанство о поробљеној, сиромашној и „плачевној” домовини у тешким годинама њеног политичког и духовног ропства.

Како су настала из пера револуционара, националних и културних радника који су се здушно залагали за достојнији социо-политички живот свога народа, ова приповедачка дела неминовно су изражавала идеолошке, национално-политичке идеје и стремљења својих аутора. У том смислу, велики део приповедачке прозе с краја XIX века показује одлике ангажованог реализма, његову функционалност и прагматичност у сликању стварности. Књижевни јунаци, фабуларни ток и описи неретко су у потпуности подређени једном утиску и уметничком циљу, који треба да изразе јасну националну идеју аутора. Попут осталих културних и интелектуалних активности свога времена, и литература је често била усмерена ка изражавању основних идеолошких и политичких ставова аутора, који су активно учествовали у компликованом и дуготрајном процесу препорода македонског народа.

У функцији мотивације текста као поузданог сведочанства једног времена, македонски приповедачи су стављали различите поднасловне које су читаоцу здушно обећавали историјску утемељеност наратива (Тоциновски 2006: 165). Тако се налази прилично шаренолика примена прецизнијих одређења приповедачких текстова краће форме: „расказ”, „цртице”, „слике”, „записи”, „повест”, „вистински приказни” и сл. Притом, поднасловна одредница није толико означавала прецизну жанровску приповедну врсту, јер, тешко да се у овом тренутку може говорити о развијеној теоријској свести, колико један исти однос према приповедном свету, а то је хроничарско и објективно представљање македонске стварности.

Интересантно је да се већина поменутих одредница у савременој теорији доводи у везу са текстовима у којима доминира фактографска материја. Тако се поред општијег назива за наратив (приповетка и повест), цртицом и сликом код бројних теоретичара одређују текстови с мањим

учешћем литерарног уплива. Такође, према запажању Тоциновског, у вези са документарношћу и објективношћу приказаног свега у поднасловима македонских приповетки овога доба, приповедачи су често стављали ознаку „слики од Македонија” или „слики од животот на народ” (Тоциновски 2006: 164). Сличну праксу проналазимо и код српских реалистичких писаца, који су неретко у насловима или поднасловима наводили као одредницу „слике из живота” (Јаков Игњатовић, Јанко Веселиновић, Илија Вукићевић и др.). У савременој српској књижевној науци преовладала је тенденција да се појам „слике” у реалистичком проседеу може сагледавати као естетички појам, међужанровска одредница, али и као засебан књижевни жанр (Живковић 2017: 49–50). Иако у својој недавно одбрањеној докторској тези, „Слика – жанр српске реалистичке прозе” (2017), Ана Живковић прецизно дефинише базичне композиционе поступке којима јасно канонизује слику као засебан реалистички жанровски рукавац, нама је овом приликом много значајнија одредница „слике” као међужанровске категорије. Наиме, како се „слика” јавља и у епским, и драмским и лирским делима српских реалиста (што је случај и са македонским ауторима), Живковићева закључује да је о „слици” могуће говорити и као о међужанровској ознаци, која, без обзира на форму књижевног изражавања, увек упућује на једну важну особину, а то је „поступак сценичности”, „фотографисање” и миметичко сликање стварности (Живковић 2017: 153). Ако пренесемо на приповетке македонских приповедача, поднасловне формуле „слике”, „истински приказ из живота” и сл., означавале би увек један исти став приповедача према референцијалној стварности, а то је фактографија, објективност, стварање илузије, односно, „привида да писац заправо преузима готов материјал” (Иванић 1988: 258).

Македонски приповедачи овога доба сликају реални живот македонског народа, баве се његовим егзистенцијалним проблемима, анализирају широку политичку, социјално-економску и културолошку слику друштва, разматрају комплексну мрежу међусобних односа са суседним националним групацијама, али и раскривају проблеме интимног породичног живота. У својим основним постулатима, ова књижевност одговара базичним начелима програмских захтева Светозара Марковића. Она се бави оним „што је заиста корисно друштву”, „претреса и подиже сувремена питања”, „представља истински живот народни са гледишта сувремене науке”, те је, укратко речено, „по мислима и осећајима *сувремена*”.

У погледу композиционе архитектонике, македонске приповетке овога доба се или заснивају на једном догађају и лику, или се остварују кроз уланчано надовезивање више епизода које су усмереном ка једном централном и обједињујућем елементу, који је носилац одређене пишчеве идеје и којој су сви приповедни сегменти (радња, ликови, описи, дијалози) подређени. Такође, чест је уплив романтичарског слоја, чији се елементи запажају у конструкцији сижеа, у профилисању ликова, глорификацији народа и отаџбине. Но, и поред осетног присуства романтичарске литературе, македонска приповетка овога доба у основи остаје чврст реалистички приказ народног живота. Књижевни ликови су статични, не развијају се и не

мењају током наратива, у старту су представљени као носиоци одређених идеја, ставова и групација, и такви до краја остају. Приде, нема дубоких психолошких понирања у унутрашњи свет јунака, ликови су углавном представљени кроз акцију, функционалне и сценичне дијалоге, метафоричне описе, и врло често кроз ангажоване коментаре приповедача који и поред свег напора да докажу објективност у приповедању, несвесно али сасвим јасно испољавају субјективни став према ликовима и приповедним догађајима. Тиме се разоткрива и разобличава немогућност објективног, веродостојног и верног приповедања за које су се здушно и срчано залагали сви македонски приповедачи. Чести коментари у којима приповедачи експлицитно износе своје личне ставове и свој емоционални и идеолошки однос према приповедном свету, као и нескривена егзалтација свога народа, показују дубоку ангажованост, субјективност, пристрасност у сликању времена и прилика из друге половине XIX века.

4.2. Град Охрид у документарном дискурсу XIX века

Пре него што пређемо на књижевни портрет Охрида у приповедачком делу македонских лозара, ради бољег увида у атмосферу и дух времена, укратко ћемо представити слику града сачувану у документарним записима онога доба. Наиме, опис живота града Охрида током друге половине XIX века, као и у првим годинама XX века, сазнајемо из богате путописне литературе коју су оставиле угледне европске дипломате, културни и књижевни делатници током својих путовања Македонијом. Као најзначајније путнике ствараоце који су у другој половини XIX века походили Охрид и приобаље Охридског језера, издвајамо, аустријског конзула у Јањини, Јохана Хана, и његов текст *Путовање кроз Поречину Дрина и Вардар* (1863), Бранислава Нушића, српског комедиографа и службеника Конзулата у Битољу (1889), аутора познатог путописа *Крај обала Охридског језера* (1893) и Џона Фостера, енглеског новинара који је обилазио македонске крајеве наког Илинденског устанка, *Слике са Балкана* (1905).

Сва три путописна извора сведоче да је Охрид и током XIX века изгледао као средњовековни приморски град са снажним утврђењем унутар кога су биле сабијене куће. Интересантан је опис града Охрида Енглеза, Џона Фостера, који је настао у првим годинама XX века:

„Гледано одблиску, Охрид изгледаше како средновековни град, како што беше приказан на старите гравури. Цврсто беше ограден со ѕидови, со куќи ѕбиени и насложени во ѕидине, а пустош наоколу, градот беше непланско и расфрлено место, злокобно и таинствено ноќе, толку сликовито место за романтична приказна на гусари, во кое темните ќошиња изгледаа како да беа специјално направени за притањени убијци” (Према: Ангеличин 2016: 37).

О духовним и културним приликама у Охриду с краја XIX века, значајне податке оставио је највећи српски антропогеограф, Јован Цвијић: „Чаршија охридска, – писао је Цвијић – оно што чини душу Охрида, истина је доста зачамела варош, варош која опада, и сама (високопарним

величинама) на какве наилазимо и по даљим варошима на југу” (Цвијић 2000: 468). Охридска чаршија на превоју векова, одисала је „духом старих балканских чаршија”, у којима су се укрштале и стапале стара словенска, старобалканска, византијско-грчка и источњачка култура. У Охриду, као центру некадашње патријаршије, и у XIX веку био је изразито снажно развијен осећај за црквену културу, као и уопште за богату културно-историјску прошлост града. Стога, охридска „старобалканска варошка култура” у многоме се разликовала од свих ондашњих македонских вароши. У њој је било „бољих осећања и отмености”, него ли у било којој другој македонској културној средини. Охриђани су се и онда својом „духовном живошћу”, „богатим унутрашњим животом”, „савршенијим уметничким творевинама”, „лепим песмама и мелодијама охридским”, као и „топлијим и интимнијим животом”, истицали међу свим другим ондашњим македонским варошима (Исто).

За познавање прилика у Охриду крајем XIX и почетком XX века, врло су значајни подаци путописаца о све тежим социјалним, економским приликама које је узроковао нагли пад надалеко познате охридске трговине и занатства. Насупрот Јохану Хану који је 60-их година писао о процвату градског занатства, нарочито о кожарском и ћурчијском који су имали своје пазаре у Лајпцигу, Трсту, Одеси, Цариграду и Једрењу, Нушић и Фостер, крајем XIX века доносе прилично суморну слику града. Нушић представља Охрид као град пустоши који Охриђани све интензивније напуштају, одлазећи у друге македонске градове, или у туђину. Разлог пропадања и исељавања, Нушић види у лошој трговини која је 30-их година XIX века све више почела да опада. Тако је, записује Нушић, од три стотине грчких кућа које су читаву трговину држале у својим рукама, 90-их година остало свега петнаест кућа. Највећи број охридских трговаца, који су у првим деценијама XIX века надалеко били цењени, напустио је град, исељавајући се у Трст, Одесу, Букурешт и слично. У револуционарном листу *Македонија*, који је уређивао Охриђанин Коста Шахов, крајем 80-их година XIX века изашао је публицистички текст, „Охрид и околина”, који сурово потврђује овакве путописне записе. Под псеудонимом Битоличанац, аутор сведочи да су у Охриду остали само старци, деца, и они који се баве риболовом и земљорадњом. „Всичко въ крайния бѣдностъ!...” (Битоличанац 1888: 3) Но, још већу жалост, пише аутор, изазивали су сељани из охридске околине који су из дана у дана сиромашили. Охридска села су постајала турски чифлуци, а сељани њихови робови (Исто).

Када је реч о општој духовној атмосфери града Охрида у овом периоду, прилично тмурну слику проналазимо у путопису Џона Фостера, који, песимистично истиче: „Охрид беше извор на интриги. Ништо не беше добро [...]” (Према: Ангеличин 2016: 37). Фостер слика оштар сукоб између бугарских егзархиста и грчког клера који су се борили за превласт у граду, сплеткарећи једни против других, и увек износећи неистину. Са друге стране, Фостер (2016: 37–38) описује и турског господара чија је власт на издисају: остале су слике бедних турских војних каравана, прљавих и мрсних, које осиромашена Империја више није ни исплаћивала. Сliku опште

анархије и безвласти у Охриду, употпуњавали су описи невештих и недовољно способних турских службеника које нису поштовали ни бугарски егзархисти, ни грчки патријаршисти.

4.3. Топос града Охрида у приповедачком огледалу Лозара

Када је реч о уметничкој транспозицији, град Охрид у приповедној књижевности македонских Лозара није представљен у савременом значењу градског хронотопа, као развијен урабани центар, већ више одговара опису древнијег топоса – *вароши*: „Оно што данашње схватање града прво подразумева, и што се у урбаном речнику модерне културе зове инфраструктура, настајало је изван градских зидина, у подграђу, које се на Балкану, с временом (под утицајем мађарског) почело називати *варош*” (Детелић 2009: 80). Као што смо већ могли да видимо, и Јован Цвијић је крајем XIX века, о Охриду говорио као о вароши, и то, као о архаичној, старобалканској варошкој средини.

У уметничком обликовању литерарне слике града Охрида у приповедачком делу македонских Лозара, као доминантни топоси могу се издвојити: архаична и епско-јуначка заједница, етничко-културна мешавина и разноликост (патријархално-словенска, старобалканска, византијска и оријентална култура); топос друмова, друмских разбојника, ханова и свратишта; полудивљи, горштакчи и медитерански простори природе; дубоке оданости хришћанској вери; топос иселјавања, искорењавања и одрођивања; топос пустоши, егзистенцијалне несигурности и страха.

У приповеци овога доба Охрид је представљен као патријархална, чак архаична, старобалканска средина која на моменте добија одлике епско-јуначког хронотопа. Књижевни простор горских врлети, ризични напади разбојничких чета, елементи племенског уређења живота албанског народа, племенска већања, древни обичаји крвне освете и слично, указују на живу старобалканску цивилизацију овога простора. Током антропогеографских истраживања јужнословенских народа, Јован Цвијић је као главне психолошке црте тзв. централног типа (чији је идеални представник виђен у западномакедонском становништву), одредио *архаичност* и *старобалканске особине* (Цвијић 2000: 407). „Кад се становништво централног типа – писао је Цвијић – упореди са другим Јужним Словенима, највише пада у очи архаичност обичаја, нешто старо словенско или јужнословенско, нешто старобалканско или турско-византијско” (Исто). Та архаичност открива се, на пример, у ратничком, епском, витешком идеалу књижевних јунака. Охридски трговци не представљају обичан еснафски слој, они су неретко прави јунаци, спретно јашу коње и опрезно користе оружје. У сукобу са Арбанасима су храбри, достојанствени и одважени, не показују потлаченост и страх. Остаци патријархалног живота у приповеткама огледају се и у очувању задружног начина живљења, у породичним обичајима, у старосној хијерархији, поштовању старијих, послушности синова и снаха и сл. Такође, у поређењу са ондашњим помодним метрополама, македонски приповедачи су Охрид

представљали као традиционалну, патријархалну средину која насупрот модерној анархији, симболизује стари, добри систем уређења света.

У уметничку слику архаичног и старобалканског града Охрида, уклапа се и књижевни топос вере, снажне оданости и привржености православном религијском систему. Описујући психолошки морални профил народа ових крајева, Цвијић истиче да је централни тип Јужних Словена био под јачим утицајем религије, него ли било који други део јужнословенске етничко-културне скупине:

„У централном типу, као и у византијском царству, више је вера него народност послужила као веза. Са истим моралним схватањем и истим ступњем културе, сви су варошки хришћани били везани првославном вером и под општим именом *рисјани* чинили су врло једноставну целину противу Турака” (Цвијић 2000: 422).

Охрид, центар некадашње архиепископије и патријаршије, вековима је био најснажније упориште религијског осећања, које је вршило снажан утицај на ширу околину. Стога топос глорификације хришћанске вере, непоколебљивост и стаменост у религиозности словенског народа, као и строго опонирање мухамеданској вери, заузима битно место у књижевном опису охридског краја.

Такође, уметничка слика Охрида македонских приповедача Лозара није усмерена ка топосима „градске чаршије”, „градских кафана” и „тргова”, „градских породица”, „градских прича”, „конфротације са сеоском средином” и сл., као што је то случај са градским хронотопом српског реализма (Максимовић 2018: 99) који се временски поклапа са развојем македонске приповедачке традиције. У књижевном портретисању Охрида препознају се потпуно другачији уметнички топоси. Приповедачи су окренути ка охридској околини, ка топосима пустих горских стрмина, охридских планинских села. Такође, врло су значајни топоси путничких каравана, друмова, друмских разбојника, друмских ханова и свратишта. Друмски ханови су увек драматична места, јављају се као склоништа од горских разбојника, или као места где се дешавају сукоби и обрачуни са арбанашким хајдуцима. Сваки излазак из охридске вароши, означен је као ризичан боравак у отвореном, незаштићеном простору. Планинске врлети око Охрида су неизвесна, опасна места на којима вребају опасности од пљачкаша, убица и отмичара.

Тако се и описи природе јављају као значајни, конститутивни елементи у књижевном сликању Охрида. Пишући о утицају географске средине на психички профил народа, Цвијић о просторима које насељава централни тип јужнословенских народа осликава као планинску, затурену, забачену средину, у којој су чак и дна котлина виша него било где другде на Балканском Полуострву. Пусте, напуштене, опасне и плачевне планинске врлети, снажно осликавају сиров, тежак и неизвестан живот Охрида и охридске околине с краја XIX века. Такође, осећа се снажан контраст између сурове, планинске стране охридског пејзажа и његове питоме, благе, медитеранске природе. Таква уметничка слика, проговара о необичној иронији

историјског тока, који је од величанствене прошлости Охриду једино оставио неисцрпну и неугасиву лепоту плаво-зеленог језера.

Топос града као мултикултуралног простора, то јест, *хронотопа сусрета* различитих етничких и културних модела, један је од централних поступака у сликању охридске средине. Говорећи о психолошким цртама централног типа, Цвијић посебно истиче „етничко шаренило” (Цвијић 2000: 405), „стране утицаје” и разноврсна „етничка стапања” (Цвијић 2000: 406). Поред Турака, у овим крајевима су живели и Арбанси, Грци, Цинцари или Аромуни, који су извршили много снажнији притисак на словенски живаљ, него ли саме Османлије (Исто). Упоредо са етничком, на овим просторима живо су се укрштале, спајале и стапале и разноврсне културне формације: словенско-патријархална, старобалканска чији су главни представници били Арбанаси, оријентално-источњачка и византијско-грчка цивилизација.

Стога се простор Охрида у приповедачком делу македонских Лозара у великој мери дефинише кроз сложене и нераскидиве везе Охриђана са грчким клером (духовним поробљивачем), са турским господаром (економско-политичким поробљивачем) и арбанашким народом (разбојничке чете). У сукобу Охриђана са грчким клером централно место заузима топос Охридске архиепископије и борба за њену самосталност. Грчки клер је представљен као лукав, подмитљив, склон интригама, сплеткама и клеветима због којих је словенски свет неретко невин страдао у турским тамницама. Турски господар је представљен као тирански, зверски, злочиначки и похотни. Такође, указује се и на подмитљивост, непоузданост и превртљивост турских службеника, који су једнака претња и робљу и свом султану. Главни представник старобалканске цивилизације на овим просторима био је арбанашки народ. Слика Арбанаса охридског простора није једнодимензионално дата. Арбанаси су, са једне стране, приказани као суров, разбојнички, племенски народ, који пресеће богате охридске трговце и сиротињу, плени робу, убија без одговорности и казне. Са друге стране, осветљене су и неке хумане, топле карактеристике овога народа, коме су институција пријатељства и дате речи, највише светиње кодекса части.

Поетичку слику Охрида у македонској приповедачкој прози друге половине XIX века, најснажније дефинише топос егзистенцијалног страха, несигурности и свеопште бојазни. Прличевљева синтагма Охрида као „плачевне татковине” у којој нема предаха од несрећа и боли, остаје актуелна у македонској литератури дуго након његове смрти. Основна порука читавог приповедног дискурса истканог око града Охрида у последњим деценијама XIX и почетком XX века, најлапидарније се може изразити лајтмотивском поруком Спространовљевог јунака приповетке *Зашто се преселисмо одатле*: „Живот или смрт!” И одиста, читав суморни, песимистични и грки опис Охрида и охридског краја, може се свести на сурову, одсудну, неизвесну и тешку борбу која се неминовно своди само на један исход – на живот или смрт.

У тако тешким социјално-економском и политичко-историјским условима живота, као тежак али једино могућ избор, јавља се исељавање и напуштање града. Топос селидбе,

искорењавања и одрођивања, један је од централних уметничких поступака у књижевном обликовању града Охрида. Невољно и принудно напуштање завичаја, усложњава литерарну слику Охрида, доводећи га у корелације са другим културним, националним и социјалним средима. Најчешће се приказују односи Охрида и велеградског живота Софије, као и Охрида и турске престонице Цариграда. Релација Охрида и Софије слика се кроз судбине дошљака, бегунаца у модерној велеградској средини, која поставља нове изазове и интимне борбе. Посебно су немиле судбине књижевних јунака који бежећи од грчког поробљивача, у Цариграду наилазе на другог господара, осионог, корумпираног и непоузданог система Османлијске империје.

У погледу тематизоване грађе и године публиковања, на прво место долази кратки прозни текст Ивана Паунчева⁹⁴, *Једна успомена (Едно въспоминание)*. Приповетка је објављена у другом броју *Лозе* 1892. године, посвећена је охридској „преродби” и борби за самосталност Охридске архиепископије. Тематски посматрано, приповетка се надовезује на време и догађаје представљене у приповедном свету *Прошедбе* Рајка Жинзифова, прве приповетке настале на македонском литерарном тлу средином XIX века. У жанровском погледу, својом претензијом на документарно, објективно и веродостојно сведочење о тешким годинама охридске „преродбе”, текст се приближава мемоарском дискурсу. Таква тематско-морфолошка стратегија текста у многоме је одредила и поетичку слику града Охрида. Уметнички поступци у обликовању топоса Охрида у Паунчевој приповеци у највећој мери су условљени интертекстуалним везама које наратив на више нивоа остварује са мемоарско-документарним прозним изразом.

Пре свега, мемоари (фр. *mémoires* – сећања, успомене), као што сам назив већ сугерише, представљају текстове у којима се излажу сећања, успомене на значајне културне и друштвене догађаје у којима је приповедач учествовао или је био њихов очевидац (1980: 419). Приповетка Ивана Паунчева експлицитно је одређена као успомена/сећање на догађаје из јунакове прошлости: сам наслов („Једна успомена”), као и уводни део текста: („Събитieto, което ще опиша по-долу съставia един епизод от многоброините приклучения, които ми се случиха през моето пребивание в Цариград до избегванieto ми от там”, 1892: 72) – представљају прве семиолошке сигнале који рецепијента усмеравају ка мемоарској приповеци прози, чији је главни поетички циљ увек окренут ка „верном” и „поузданом” предочавању доживљеног догађаја.

Иако представљају ауторово сећање на проживљене/виђене догађаје, мемоари су приповедачка дела који нису примарно фокусирана на аутора и његовом интимном доживљају, већ ка слици епохе и у њој најзначајнијих социо-политичких и културних догађаја, као и

⁹⁴ Иако није био рођени Охриђанац, Иван Паунчев (Солун, 1864 – 1955, Варна) је ипак остао упамћен као охридски лекар и зет угледног охридског лекара и првака, Константина Робева. Бурне године с краја XIX века, Паунчев је провео борећи се заједно са Охриђанцима против османлијског императума. Већ по доласку у Охрид (1893), постаје део револуционарног покрета Охриђана. Био је учесник тзв. Охридске завере, након чијег откривања од стране турских власти заувек напушта Охрид.

маркантних портрета знаменитих савременика. У томе и јесте круцијална разлика између аутобиографске и мемоарске прозе:

„У modernoj теорији књижевности два су се термина ustalila, повлачећи границу између два облика аутобиографске прозе: аутобиографија, као 'исповест' интроспективно оријентисана као 'прича о себи', и мемоари, као екстровертна аутобиографија са тежиштем на 'другоме', односно усмерена ка спољашњем свету, другим личностима и историјским догађајима” (Дувњак Радић 2011: 21).

У приповеци Ивана Паунчева профил јунака готово у потпуности је редукован. Његова судбина – сукоб са грчким владиком Мелетијом, клевета и утамничење, служи само као повод да се осветли шира слика Охрида у време најозлоглашенијег грчког владике. Лично страдање више функционише као средство да се панорамски ослика доба охридске „преродбе” током 60-их година XIX века.

Везу са поетиком мемоарске прозе потврђује и псеудодокументарни поступак који се у тексту испољава на више начина: кроз временско одређење („Беше през 186 ... год. третиот ден от Божиќ, денот на свети Стефана”, 1892: 71), узимање ауторовог имена као имена главног јунака, скраћене номинације, увођење историјских личности (Браће Миладинов, владике Мелетија, Партенија Битољског), уношење документарне грађе (писмо које је владика Мелетија послао турским властима), истицање велике временске дистанце од приповеданог догађаја (двадесет и пет година) и сл.

Приповетка тече из фокуса богатог и угледног охридског трговца кожом, каквих је током XIX века било доста у престоничком Цариграду. Богата архивска грађа (историографске, путописне, епистоларне и сл), потврђује да је Охрид већ почетком XIX века постао надалеко познат по кожарским и ћурчијским занатлијама, чије су луксузне коже продаване чак и у најближим султановим круговима у Цариграду. Захваљујући стеченом богатству и утицају, охридски кожари који су средином XIX века радили у Цариграду, преузели су значајну улогу у борби Охриђана за самосталност Охридске архиепископије. Пред турским властима у Цариграду они су заступали интересе свога народа, довијајући се на различите начине да одговоре интригама лукаве грчке цркве.

Приповедачев сказ започиње трећег дана од Божића, у једној од цариградских механа. Оснажени „добром цариградском мастиком”, окупљени Охриђани присећају се родног Охрида и његове највеће невоље, охридског владике Мелетија. Разгаљени, падају у „патриотически оргии” и почињу да певају охридске народне песме каквих је заиста било у време најжешће црквене борбе са владиком. На тај начин, већ на самом почетку текста, кроз опис кафанске атмосфере снажно продире реални живот Охрида. Његова традиција, култура и народни дух изражену су кроз цитирање народних напева који су се могли чути у Охриду онога доба. Интересантно је да Паунчев чак наводи пежоративни надимак који је охридски народ одиста дао владики експлоататору – „Налетија”:

„По него седна,
По него седна Охридскиот,
Охридскиот, Мелетиа,
Охридскиот, ‚Налетиа.‘
Лејлимдо и пр” (Паунчев 1892: 72).

Бунтовничка песма мотивише главни заплет приповетке: након револуционарних стихова турски жандарми улазе у кафану, хапсе наратора, који, према сопственом признању није начинио никакав преступ. Хапшење невиног јунака заправо представља повод да се открије стари сукоб са охридским владиком Мелетијом, као и разлог владичине одмазде, од које су многи Охриѓани недужни страдали у цариградским тамницама. Из сажетог ретроспективног казивања, сазнајемо да је давно, још док је приповедач живео у Охриду, Мелетија од њега захтевао да лажно сведоче пред битолским кајмакамином (управником ширег округа у турском царству), на шта јунак из дубоко моралних и етичких побуда није пристао. Разљућен због непослушности, Мелетија већ опробаним средствима, клеветатама и интригама, оптужује бунтовног Охриѓанина пред турским властима са намером да га као и многе друге умори у злогласној османлијској тамници.

Образлажући сукоб са Мелетијом, приповедач у широким потезима слика период охридске „преродбе”, која је у Охриду заиста започела као бунт потлаченог народа против терора, насиља и експлоатације наметнутог грчког владике. Убрзо након Мелетијевог доласка у Охрид (1860), Димитрије Миладинов подигао је преплашени охридски народ против тешких црквених намета и злодела грчког клера, чиме је, у ствари, зачео општи културно-национални препород града. О епоси охридске „преродбе” приповедач нам у тексту износи историјски утемељене чињенице. Напомиње да су то биле године када је сукоб Охриѓана са грчким клером доживљавао своје врхунце, што нас наводи на закључак да приповедани догађаји потичу из бурних времена Прличевљевог деловања, а то је период од 1862. до 1867/8. године. Даље, аутор наводи да је то било у време црквених шизми које је грчки владика бацио на пробуђени Охрид, као и контра-шизми којима су Охриѓани одговарали владичиној клевети („Глас народен, гнев Божи”, Паунчев 1892: 74).

Паунчев у ширем замаху слика и карактерне особености Охриѓана који су препород започели доста касније у односу на друге македонске градове. Слично Прличеву, Паунчев критикује страх који Охриѓане гони у срамну снисходљивост према окорелом непријатељу. Осим сажетог приказа охридског народа, Паунчев укратко представља и турског поробљивача. Док је грчко свештенство приказао као лукаво и склоно интригама, клеветатама, турску власт је осликао као подмитљиву и лакому: „нај-слабата черта на турскиот чиновник — подкупот, непоуздану и несигурну („Турчин вера нема”, Паунчев 1892: 77).

Приповетка Ивана Паунчева није само садржински, већ и морфолошки, композиционо-структурним одликама везана за поетику романтичарског стваралаштва. Централни мотив — невино оптужен и изненада ослобођен јунак, добија одлике детективског сижеа који се завршава

ефективним епилогом и накнадним разјашњавањем приповедачке енигме. Подмитивши Бекир-ефендију, блиског пашиног пријатеља, јунак добија писмо којим га је Мелетија лажно оптужио пред турским властима за оружану подизање цариградских Охриђана против султанове империје. Но, иако је композиција текста у основи добро осмишљења, потпун уметнички ефекат није до краја остварен, што је последица недовољне спретности у вођењу сижеа, као и неразвијене драматичности, које квалитетна кондензована проза мора да поседује. На крају, несигуран и неизбрушен књижевно-уметнички израз, као и изостанак симболичких слика које добар језгровит наратив има, јесу главне приповедачке и естетске слабости овога текста. Када је реч о вишим метафизичким квалитетима текста, једино епилог (донекле) оставља могућност да се говори о симболичним асоцијацијама и значењима. Чињеница да приповедач након велике временске дистанце констатује да је све прошло, па чак и Мелетијина црквена власт у Охриду, само још писмо којим га је Мелетија оклеветао закопано испод пепела кућног прага и даље стоји, сугерише непролазност успомене на тешке године националног препорода које су у потпуности одредиле живот Охрида и његових становника.

Топосом Охридске архиепископије, њене духовне и политичке моћи током XIX века, бавио се један од најзначајнијих македонских револуционара, приповедача и публициста XIX века, Коста Шахов.⁹⁵ И у публицистичкој и у књижевној делатности К. Шахова централно место заузима тзв. македонско питање⁹⁶, а књижевноисторијски топос родног Охрида и Охридске архиепископије у потпуности је уроњен у национално-идеолошки програм. Истражујући публицистичку и приповедачку делатност Шахова, С. К. Спасова у својој докторској тези *Публицистичката и раскажувачката проза на Коста Шахов* (2013) закључује да између ова два дискурса пишчеве активности постоји снажна повезаност, што потврђује и чињеница да се готово истоветне теме појављују и у једној и у другој делатности. Рођени Охриђанин, К. Шахов се и као најистакнутији публициста и угледни књижевник свога доба борио за обнову духовне самосталности Охридске цркве, проглашење политичке слободе свога народа и увођење народног језика у образовне и верске институције. Тај културно-политички програм осећа се у читавој његовој књижевности коју прати друштвено-ангажовани тон. У утилитарној песми *Деда Иван* објављеној у *Македонском гласу* (1913–1914, бр. 11), Шахов изражава дубоку наду у помоћ руског цара, „светлог спаситеља Словенства”, чија ће међународна интервенција побољшати национално-политички и културно-верски положај македонског народа. Ламентирајући над уцвеленом отацбином у далекој Русији, попут својих духовних предака К. Миладинова и Р. Жинзифова, и Шахов евоцира слике медитеранских ноћи крај родног приобаља Охридског

⁹⁵ Детаљније о приповедачкој и публицистичкој делатности К. Шахова видети у: Томе Груевски, *Македонски национални дејци: Константин (Коста) Стефанов Шахов, основоположник на македонската журналистика* (2016); Томе Груевски, *Коста С. Шахов: публицистика* (2017).

Александар Спасов, „За раскажувачката активност на Коста Шахов”, у: *Разгледи: уметност, култура, наука и општествени прашања*, год. 40, бр. 1–2 (1997), стр. 8–2.

⁹⁶ Боро Мокров, „Македонското прашање во весникот Македонија на Коста Шахов”, у: *Гласник на Институтот за национална историја* (2003).

језера, чијим красотата прожима пригодни карактер његове песме: „Ласки Охриды, рулады лѣсовъ... Теплыя нои... Поля в полнолуњи, въ селахъ могилы дѣтей и отцовъ.”

Блискости публицистичке и књижевне активности К. Шахова свакако доприносе и базични поетички императиви актуелне литерарне праксе, које су прихватили и други македонски књижевници тога времена. То се пре свега односи на ангажовани реализам, на фактографски и документарни приступ који настоје да потисну субјективност и слободу уметничке трансформације стварносне грађе. Попут осталих књижевника свог времена, и Шахов проблематизује савремени живот македонског народа, његове егзистенцијалне проблеме, његов политичко-национални статус и суров социо-економски положај.

У последњој деценији XIX века, Шахов је објавио три своја приповедачка дела, којима се у македонској књижевној историји уписао и као један од значајнијих приповедача овога доба: *Зугра. Расказ од животот на Македонските бугари во 1880-1 г.* (Софија, 1893), *Миленко. Расказот од народниот животот* (Софија, 1895) и *Ненаситниятъ Станойко. Расказ од животот на западните Македонци* (Софија, 1895). Док се поменути рад Силване К. Спасове, који у досадашњој науци представља најопсежније истраживање Шаховљевог приповедачког дела, превасходно бави аналитичко-композиционом страном, ми ћемо се у овом раду фокусирати на топос Охрида и његове рефлексije у приповедачком огледалу овога писца.

У приповеци *Зугра* Косте Шахова проналазимо литерарну слику о улози и значају Охридске архиепископије у животу православног живља током османлијске окупације Балкана. Након силовитог продора азијата, који су рушили читав друштвено-политички и културни поредак на који су наилазили, ролу врховног државног и духовног вође македонског народа преузела је Охридска архиепископија. У Охриду, који је и у време Турака остао центар славне архиепископије, било је седиште архиепископа и највишег тела, Синода, на чијем заседању су поред црквених лица, присуствовали и угледни охридски прваци. У складу са организационим системом Империје, Охридска архиепископија је била задужена за решавање грађанских спорова међу словенским народом (црквена архива потврђује бројне судске спорове које је Архиепископија решавала), као и за спровођење мира и закона у границама њене јурисдикције. Такође, највиши представници Охридске архиепископије били су спона између поробљеног народа и турске власти, пред којом су, у границама могућности, штитили интересе поробљених хришћана (Ђорђијев 2008 155–158).

У *Зугри* Косте Шахова наилазимо на занимљиво сведочење о учешћу Охридске цркве у решавању сукоба између словенског народа и оснионих турских разбојника и одметника. Временски период на који се односи приповедани догађај, прецизно је означен у поднаслову текста („Изъ животот на македонскитѣ бѣлагари презъ 1880-1”), који је у интерпретацијском чину значајан из више разлога. Најпре, на документарном плану читаоца информисаног о охридској прошлости и црквенох историји Архиепископије, упућује да се приповедани догађај смешта у време охридског владике Дионисија, који је на чело охридске катедре ступио након првог егзархијског владике у Охриду, Натанаила, у чију част је Григор Прличев 1874.

написао познату оду. У књижевноисторијском смислу, поднасловна формула означава почетак једног новог типа приповедачког израза, будући да приповетка представља „прва најава на расказот како летопис од историјата, животот и традицијата на својот народи на татковината” (Тоциновски 2006: 165). Овакав поднаслов представља један од наратолошких модуса којима приповедач реалистичке тенденције свом читаоцу већ на почетку текста „обећава” објективност, документарност и веродостојност у приповедању догађаја. Захваљујући оваквим семиолошким сигнаlima аутор и читалац склапају неку врсту приповедачког пакта, у коме се аутор „обавезује” да ће процес имагинације и субјективизације уметничког света редуковати у корист веродостојног и поузданог приказивања референцијалне стварности. Другим речима, Коста Шахов поднасловну формулу користи као реалистичку мотивацију, ствара илузију фактографског и историографског приказивања догађаја, чиме глорификацију сопственог народа, вере и традиције, настоји да учини уверљивом и прихватљивом. Шахов и у самом тексту доцније истиче да је судбина лепе Стружанке Зугре, заправо пример свеопштег страдања и патње македонског народа у време турске власти.

Иако приповедач експлицитно указује на веродостојност и објективност у приказивању реалног живота „македонских Бугара”, приповетка ипак „трпи” снажан утицај романтичарске литературе. Конципирана је на препознатљивом романтичарском заплету у чијој се основи налази мотив отмице јунакиње и њеног необичног и драматичног спасавања. Наиме, лепу и чедну хришћанку Зугру отима озлоглашени турски одметник, тиранин и звер, Ариф-ага, каквих је крајем XIX века било много у западном делу Македоније. Мотив пожудног и осионог турског феудалца који насилно отима невину хришћанку, као и њена непоколебљива постојаност у вери, није усамљен пример у македонској књижевности овога доба. Сличан догађај као централни мотив узима Војдан Чернодрински за писање првог драмског дела у македонској литератури, *Македонска крвава свадба* (1900). Заједничка одлика обеју јунакиња, и Зугре и Цвете, је висока етичност и оданост хришћанској вери коју ове хероине ни пред сјајним луксузом турских великаша нису замениле мухамеданском вером. Такође, и сам лик Зугре представља препознатљив романтичарски топос идеализоване јунакиње која је профилисана према узусима патаријархалне заједнице (Зугра је лепо, здраво и добро девојче, које је од најранијих дана било срамежљиво). У изградњи лика јунакиње осећа се и снажан утицај идеологије македонског препорода и његових националних и културних идеала. Стога, нимало случајно, приповедач истиче да је Зугра научила да чита и пише на матерњем језику, иако онда није било народних школа. У профилисању књижевних ликова Шахов користи препознатљиву романтичарску технику црно-белог сликања. Тако, насупротив идеализованом и глорификованом лику Зугре, македонског народа и хришћанске вере, Ариф-ага, турска власт и мухамеданска вера су једнодимензионално негативно одређени. Такође, и сам чин избављења отете Зугре у коме је Охридска архиепископија одиграла кључну улогу, конципиран је на мотивима романтичарске литературе. Детективска улога баба Румене која проналази отету Зугру и узима писмо у којем она потврђује струшким првацима да ће остати постојана у хришћанској вери,

као и прерушавање охридског службеника П. у лажног просјака који постаје спона између заробљене Зугре и струшких првака.

Романтичарски сиже базиран на мотиву отмица хришћанке и ослобођење уз помоћ Охридске архиепископије, има функцију глорификације хришћанског народа и његове највише верске институције, Охридске архиепископије. Таква приповедачка интенција препознаје се од тренутка заседања струшких старца који сву наду полагају у помоћ Охридске архиепископије и охридске општинске управе. Стога, доносе одлуку да пошаљу Зугрино писмо охридском архиепископу који ће од кајмакамина тражити ослобођење отете хришћанке и спречити насилно потурчење, иначе забрањено султановим хатишерифом из 1856. године. Охридску цркву Шахов живо представља кроз епизодни али снажни лик попа Анастаса који је био спреман да ризикује сопствени живот, али не и да погази етичке и духовне принципе охридске светиње. То сведочи финална сцена код кајмакамина, када Ариф-ага изводи Туркињу под ферецом представљајући је као Зугру која тобоже изјављује пред влашћу да добровољно прелази у мухамедамску веру. Охридски поп ни под претњом сабљама турских разбојника није потписао сагласност Архиепископије будући да није видео Зугрин лик. Такође, приповедач не заборавља да истакне емпатију представника Охридске архиепископије, њихову пожртвованост и одлучност да народу помогне. Шахов и службенике охридске општинске управе који су представљали словенски народ пред турском влашћу и залагали се за његова права, глорификује у складу са национално-романтичарским идеалима, као сиромашне, али поштене и пожртвоване борце предане народу. Охридска управа оличена је у лику службеника П. који у успешној приповедној епизоди, прерушен у просјака, улази у разбојнички чифлук и узима Зугрину потврду о непоколебљивој верности.

Но, и поред снажног уплива романтичарске литературе, није изостала реалистичка слика о стварном животу македонског народа који је живео дуж обала Охридског језера с краја XIX века. Реални живот Охрида снажно продире кроз опис прерушеног охридског службеника у просјака, који, у ствари, представља типичног охридског сељака који се тих година могао срести у граду и његовој околини. Кондензовано, али врло ефектно, Шахов осликава сиромаштво, беду и тежак живот у Охриду овога доба:

„По формата си, той не се различаваше отъ единъ бѣдень вѣлестоець. И другитѣ сека въ Охридско имат почти сѣщата носия. [...] Това облѣкло бѣше вѣхто щото показиваше че износило нѣколико души до гроба: имаше съ хиляди кѣрпи и пак се виждаха много дупки отъ които висѣха нѣкакви неравни реси” (Шахов 1893: 26).

Потпунију и свестранију слику града Охрида проналазимо у приповедачком делу још једног Охриђанина, револуционара, публицисте, научника и књижевника, Евтима Спространова.⁹⁷

⁹⁷ О интимном и стваралачком животу Спространова, детаљније: Валентина Миронска Христовска, „Евтим Спространов - животниот и творечкиот пат”, у: *Современост: списание за литература, уметност и општествени прашања*, год. 52, бр. 2 (мај 2004), стр. 44-53.

Поетички портрет Охрида у наративном дискурсу Спространова најдубље се може изразити добро познатом и више пута поновљеном Прличевљевом синтагмом *плачевна долина*. Беда, сиромаштво, терор, пљачке турских одметника, материјално пропадање, трагично страдање недужних људи, и као последица свега тога напуштање родног града – доминантне су тематске одреднице књижевног портрета Охрида у Спространовљевом делу. Са таквим тематско-идеолошким корпусом, Спространовљева концепција Охрида се уклапа у ширу књижевну слику града која је створена у литератури с краја XIX века. Охрид је у делима македонских писаца овог периода најчешће представљан као простор пустоши, несреће, плача и вечите патње. Оно што, међутим, карактерише Спространовљево дело је намера да се открију узроци пропадања града и невољног одласка Охриђана који антејевски остају везани за родно тло. У том смислу, Спространов се појављује као „објективни” истраживач и посматрач политичких, друштвених, културних и социјалних околности свога времена, који покушава да сагледа и објасни корене њиховог настанка. По тој друштвено-аналитичкој функцији, Спространовљеви текстови одговарају вишим захтевима реалистичке поетике, која се опире простој фотографској репродукцији стварности, и изискује дубље и свестраније разматрање законитости епохе и друштва које опсервира. Пажљиво и објективно посматрајући прилике у свом родном Охриду, Спространов основне узроке његовог краха проналази у егзистенцијалној угрожености јунака, у безизлазном сиромаштву, у општој несигурности и страху, у нападима хајдучких чета, као и у све интензивнијем културно-националном притиску суседних земаља. Мотиви одласка и растанка снажно обележавају охридску околину, док дубока везаност са родним тлом прати Спространовљеве јунаке-бегунце. Спространовљеви јунаци најчешће одлазе у престонички велеград у коме се са непролазним болом и носталгијом сећају свог завичаја. Стога, сасвим је извесно да се у Спространовљевом књижевном делу може говорити о постојању одређеног типа књижевног јунака, као што је престонички „херој”, дошљак, који у великом граду доживљава искушења, како у породичном животу, тако и каријерном напретку. Оваквом типу књижевног јунака Спространов је посветио читаву збирку приповедака које је под насловом *Столични герои* објављивао и научно-књижевном часопису *Искра*, 1894. у Софији. Чињеница да у Спространовљевом књижевном опусу можемо препознати и издвојити представнике одређене друштвене групације, јасно указује на постојање развијенијег реалистичког приступа и метода у обликовању приповедног света. Међу Спространовљевим престоничким херојима, могу се издвојити још неки изграђени типови, као што су часна старина, зла снаха и небрижан и/или неморалан, зао, чак и друштвено презрен син. Сликајући социјални и породични живот одсељених Охриђана, Спространов је указивао на сва искушења и изазове модерног времена и велеградског живота. Тако, приповетке *Деда Наум* и *Ко је крив, а ко у праву*, конципира на познатом сукобу стари –млади, патријархално–помодно, при чему јасно стаје на страну старог и традиционалног. На том антагонизму гради ликове часних охридских старина оличених у лику деда Наума и Наумице, и помодних, негативних појава оличених у злим снахама које

хушкају и мењају поводљиве и небрижне синове. Међутим, Спространов као „објективни” аналитичар, научни истраживач друштвених појава и прилика, на први поглед не доноси коначни закључак, он испитије потпуну слику друштва, сагледава примере родитеља који су поклекли пред безобзирном децом, као и родитеље који су се одупрели томе. Такође, је попут правог реалистичког писца спреман да „саслуша” ставове старијих и млађих, при чему само привидно остаје по страни питајући се „Ко је у криву, а ко у праву”.

Попут многих македонских приповедача свога времена, и Спространов не открива у потпуности о ком граду је реч, већ наводи препознатљив поступак скраћене номинације (О.). У приповеци *Деда Наум*, на град Охрид нас упућује пре свега симболичко именовање главног јунака: „Па и самото му име трѣбваше да ви покаже, че той е оттатѣка: Наумовци никжде не се срещатъ, освѣнъ въ околноститѣ на тоя градъ и въ самия него” (Спространов 1894: 32). Такође, и приповедачев ангажовани коментар у коме изражава дубоко емотиван и субјективан став према граду, открива нам да се ради о јунацима који су одбегли из Охрида:

„Роденъ градъ му е О. Ахъ тоя градъ О.! Какви тѣжни мисли навѣва спомѣнѣтъ му на душат ми! Защо си нещастенъ родний граде мой? Каква зла орисница те е орисала на погинавание? Защо кѣщята ти се развивватъ нѣкой, зидоветѣ ти се ронѣжъ, коминитѣ да димѣжтъ, а жителитѣ те напускатъ? Какво лошо има въ тебе? О! Като четѣ нубѣлото ти, като виждамъ сегашното ти и като мислѣж за бѣдѣщето ти, срѣдцето ми се кѣса [...]. Плачете всинца за О., плачете всинца, защото отъ день на день пусѣе и нищо не оставамъ въ него, освѣнъ вѣчно хубавото му езеро и вѣчно по-хубавитѣ му околности! (Спространов 1894: 31-32)

Не само у експлицитним приповедачевим коментарима, већ и кроз животне судбине Спространовљевих јунака који напуштају Охрид и одлазе у велеград, може се препознати суморна слика града. На то упућује привидно узгредна констатација да су деда Наумови синови, Григор и Коста, као и многи други Охриђани, морали да напусте вољени град: „Дѣцата му още по-рано се изселихѣ. Тѣ отъ неволя побѣгнѣхѣ” (Спространов 1984: 32). Десетак година касније за синовима у велеград стиже и сам деда Наум, који, међутим, ван Охрида не успева да пронађе спокој у заслуженој старости. Малограђанштина, амбиција и сујета зле и помодне снахе Јурданке, која је типични представник велеградских дама тога доба, сукобиће сина са оцем, који ће своју тешку и тужну старост провести као градинар у православном манастиру. Старац је последње дане свог сиромашног, усамљеног и трагичног живота, провео у манастиру сећајући се Охрида и жалећи што ни после смрти неће наћи мира у родном граду.

У ликовима Наума и Наумовице представљен је стари, идеализовани Охрид, који је уређен по највишим етичким и моралним принципима патријархалне заједнице. У њима је Спространов инкарнирао утопијску слику једног друштва, конципирану према највишим начелима традиционалног света. Супротстављајући ликове Наума и Наумовице са ликовима снахе и одрођеног сина, Спространов контрастира Охрид као патријархални топос у коме доброта, поштење, част, трудољубље и поштовање старијих представљају највише друштвене

вредности, – и велеград, у коме владају помодарство, таштина, сујета, каријеризам без морала и углед без етичности. Престонички живот увлачи дошљаке из провинција у немилосредне механизме постојања и опстајања, при чему се све оно вредно, хумано и људско (које је симболички оличено у Охриду), потискује и заборавља. Приповетка нуди доста песимистичну визију Охрида: у граду нема егзистениције, престоница измрви све људско, при чему дошљацима више нема повратка, ни у Охрид, ни „на старо”.

Када је реч о друштвено-историјским узроцима напуштања Охрида, посебно је значајна приповетка програмског назива *Защо се прѣселихме тука (Чертици изъ живота на албанцитѣ и македонскитѣ българи)*.⁹⁸ Главни јунак приповетке је охридски трговац кога је на једном од бројних трговачких каравана на путу до Елбасана (град у данашњој Албанији) на планини Баби пресрео албански хајдук-разбојник Ракит Даш, тражећи од њега велики плен. Пошто одбија да плати разбојнику глобу, протагониста улази у крвави сукоб у коме из самоодбране убија разбојника хајдука. Након неизбежног обрачуна, јунак улази у вртлог кржаве освете која представља карактеристичан обичај древне културне прошлости албанског народа. Приповедни сиже је конципиран као линеарно уланчавање наративних епизода од којих свака представља по једну ризичну ситуацију у којој је наратор захваљујући храбрости, јунаштву, помоћи оданих другова, или пак фортуни, избегао „јавну смрт”. Но, видевши да нема излаза из кобне освете, јунак са тугом и непрежалом напушта Охрид, своју „татковину”: „Оттогава вече не помислих пакъ да отидѣ въ Елбасанѣ. Въ Охридѣ нови душмани хванѣхме. Като видѣхме съ брата ми, че не е възможно вече да се живѣе, зарѣзахме съ сълзи и плачове домѣтъ и татковината и се прѣселихме въ София” (Спространов 1894: 14).

Приповетка покреће једно од централних егзистенцијалних питања Спространовљеве поетике Охрида – „Защо се прѣселихме тука”. Спространов аналитички опсервира реалан живот града и његове околине током друге половине XIX века, и као круцијалан разлог масовних исељавања и економског пропадања града проналази у појави разбојничких банди (тзв. качачке банде) које су крајем XIX века нарочито биле карактеристичне за југозападну Македонију. Историографска грађа потврђује да су развијена охридска трговина и занатство у другој половини века нагло почели да опадају због честих хајдука тирана који су пресретали охридске трговце и пленили робу. Спространовљева приповетка, што и сам поднаслов истиче („Чертици изъ живота на албанцитѣ и македонскитѣ българи”), доноси једну такву епизоду из живота Охриђана и суседних албанских племена.

Приповедни свет утемељен је на укрштају јуначке епике, реалистичке литературе и сирове стварности из живота Охрида и његове околине. Охрид је представљен као мултикултурални простор чији се живот одвија у међусобном преплитању разних етноса (словенског, турског и албанског) и њихових културних модела. Идентитет града и његових

⁹⁸ Валентина Миронска Христовска, „Зошто се преселихме тука?”: егзистенцијално прашање во расказите на Евтим Спространов, *Македонскиот расказ: зборник на трудови од научниот симпозиум одржан во ректоратот на Универзитетот Св. Кирил и Методиј* ' на 13–14. мај 2005 година, 2007, стр. 55–61.

јунака изграђен је на пресецању разних социо-културних парадигми, што се симболично изражава у мотиву непрепознатљивог прерушавања главног јунака у Турчина, с почетка текста. Живот Охриђана се одвија кроз непрестани контакт са албанском средином и сучељавање са њиховим културним обичајима, принципима и законима племенског уређења заједнице. Сва та комплексност и суровост живота омеђеног и испресецааног опасним границама долази до изражаја након јунаковог убиства Ракита Даша. Наиме, у злокобној планини Баби заседа веће албанских племена на коме се суди хришћанину за убиство Арнаута. У напетој сцени суђења, осећа се међусобни сукоб и ривалитет албанских разбојничких чета која се отимају око богатог хришћанског плена. Као врховних господар свих албанских разбојничких чета јавља се Сали Чота, који је „попут кнеза” управљао над четрдесет албанских села. Будући последња хијерархијска инстанца у албанском племенском уређењу, Сали Чота ослобађа имућног хришћанина, са скривеном намером да сам доцније отме плен. Кроз сцену суђења заробљеног хришћанину, Спространов слика сву горчину, неизвесност и сировост живота у охридском крају. Пред читаоцем се отвара дивљи, пуст и планински предео у коме царују разбојници, хајдуци и одметници који постављају своје, крваве законе.

Но, врлина Спространовљевог представљања друштвених прилика свога времена препознаје се у комплексности и ширини захвата, у честом мимоилажењу замки једнодимензионалног представљања и пада у баналност и приземност. И поред свих сукоба са албанским разбојничким племенима, Спространов албански народ не представља само као хајдучки, сиров и крвав, већ он показује и ону другу, племениту страну овог етноса. Тако, из тамнице Ракита Даша јунака ослобађа његов велики пријатељ и поштовани албански јунак, Мет Кошко. Снажна оданост, пожртвованост и пријатељство између албанског и хришћанског јунака једна је од ретких и светлих тема у овом простору зла, крви и пустоши.

Пламичак наде и топлог озарења на пусти и плачевни простор Охрида, доспева и из јуначке народне поезије и њених патријархалних идеала, који су извршили осетан утицај на приповедни свет дела. Главни јунак је конципиран по моделу епског планинског ратника; он није обичан трговац, већ је и неустрашиви јунак, спретно јаше коња и искусно носи оружје. У моралном погледу приближава се типу витеза који није обичан ратник, већ поседује и високе етичке принципе, достојанствен је, храбар и пркосан према доминантијем непријатељу. Не толерише унижења и терор разбојника, због чега решава да убије злогласног Ракит Даша и спасе сиротињу глобе.

У књижевном портретисању Охрида врло су значајни и описи који неретко кроз кондензовану метафору изражавају егзистенцијалну кризу, као и шири социо-духовни контекст времена. У том смислу врло су ефективни описи Бабе планине, који прерастају у праву метафору Охрида као града пустоши, страха и смрти:

„Тая пустина пѣкъ е такъва страшна, щото Господъ никога да те не заведе тамъ! Отъ камъкъ на камъкъ стѣпвашъ. Сплъзнѣ ли се, Богъ да ти е напомощъ: ще станешъ на парчета въ долището!

Колцина намѣрили си гробѣтъ тамо!.. Да те згащи харамия, никакъ не си — ни да се бранишъ, ни да бѣгашъ. Ето защо сж много опасни тие мѣста” (Спространов 1894: 1).

Такође, ту спадају и сугестивни опис села Петрина које се налази у околини Охрида: „Ахъ, това пусто Петрино!.. Колко майки расплаколо и колцина прѣдъ врѣме ги е пратило въ гроба!..” (Спространов 1894: 8-9)

Насупрот описа сурових планинских предела, спокојно стоје слике идиличне охридске лепоте, јединствене и непролазне чари Охридског језера. Таквим снажним контрастирањем, Спространов као да поручује да, осим сјајног и мирног Охридског језера, ништа лепог у Охриду више није остало:

„Слѣнцето отслабваше, а езерето пѣкъ трептѣше. То започваше да се мърда и да се движи. Тѣй е аслж всѣкоя лѣтна вѣчеръ. Тихитѣ вълни, подигани отъ още по-тихия вѣтрецъ — стѣрмецъ чудна приятность му придаватъ. Да гледа човѣкъ и да се не нагледа! Хубаво е тогава да се вози човѣкъ по езерето и да се люля отъ тие тѣй нежни, тѣй приятни вълни!..” (Спространов 1894: 10).

5. МАКЕДОНСКА РЕВОЛУЦИОНАРНО-ПАТРИОТСКА КЊИЖЕВНОСТ ТОКОМ ИЛИНДЕНСКЕ ЕПОХЕ

Македонска књижевност, као што је више пута истакнуто, имала је другачији историјски развој у односу на остале европске и јужнословенске литературе, што је последица бројних друштвено-историјских и политичко-културних разлога. Стога, не треба да чуди чињеница што је у другој половини XIX века, македонска књижевна уметност прошла другачије развојне путеве у односу на остатак балканског књижевног *комонволта*. Тако се у македонској литератури овога доба развија веома жива и витална политичко-патриотска револуционарна књижевност, што није случај са осталим народима у окружењу. У јужнословенским књижевностима револуционарна литература се пре свега везује за период Другог светског рата, појаву Комунистичке партије, књижевне левице и радничког покрета, који су с посебном пажњом неговали социјално-револуционарни књижевни дискурс. Тада стварају писци чија су приповедачка, романескна и стиховна остварења, својим изузетним уметничким вредностима означила врхунац јужнословенског револуционарног стваралаштва: Скендер Куленовић, Михајло Лалић, Иван Горан Ковачић, Бранко Ћопић и сл.

Књижевноисторијски посматрано, револуционарну поезију су изнедрила робовласничка, угњетена друштва која су жарко сневала о слободи и социјално праведнијем друштву. Још у древној Египту (2400 – 1800. г. п. н. е.) је забележена револуционарно-социјална песма песмистичног роба који је био свестан немогућности ослобођења и стварања хуманијег и социјално праведнијег друштва. И касније, у средњем веку развио се посебан жанр бунтовно-подругивачке народне поезије, *carmen rubella*, којом су критиковани црква и феудалци.⁹⁹ Дуги XIX век, који је прошао у бурним, устаничким окршајима и ослобођењем балканских народа од немилог турског господара, био је погодно тло за развој устаничке и револуционарне литературе. У првој половини XIX века, све до ослобођења од Турака, српска књижевност, усмена и писана, неговала је устаничку, вуковску патријархално-епску традицију. Око Првог и Другог српског устанка развијена је богата устаничка хроника народног генија, док су на темељима Вукове устаничке прозе, и уопште фолклорне делатности, изградили своја дела С. Милутиновић Сарајлија и Његош. За разлику од осталих балканских народа који су у последње две деценије XIX века извојевали слободу и почели да изграђују модерно индустријско друштво, македонски народ је улазио у предуго шесто столеће турске владавине и заостали спахијско-тимарски систем који је рушио сваки економски и културни прогрес. Разочаран Берлинским

⁹⁹ Jahja Fehratović, „Usmena revolucionarna poezija kod Južnih Clovena”, *Balknaski književni glasnik*, br.4, Beograd.

Преузето: https://www.academia.edu/7148194/USMENA_REVOLUCIONARNA_POEZIJA_KOD_JU%C5%BDNIH_SLAVENA. Преузето 01. фебруара 2023, 17:43.

конгресом¹⁰⁰ и правдом европских велесила, македонски народ је схватио да слободу може добити уздајући се једино у сопствену снагу. Као израз снажног народноослободилачког духа, 1893. у Солуну настаје Тајна македонско-одринска организација (ТМОРО), са циљем да извојева коначну слободу македонског народа на тлу Турске империје. Друштвену и културну историју македонског народа наредних десет година обележила је свеопшта револуционарна припрема (оружана, политичка, културна) за подизање највећег устанка македонског народа у време османлијског поробљивача, Илинденског устанка (1903). Илинденски устанак и епохално дело К. Мисиркова *За македонциите работи*, који се јављају исте 1903. године, представљају прекретничку годину у историји македонског народа.

Све то је нашло одјека и израза у македонској литератури ствараој с краја XIX и почетком XX века. Општи песимизам изазван Берлинским конгресом (1878), узалудно проливена крв у Разловско-Кресненским устанцима (1876–1878), ослобођење осталих балканских народа и наставак тешког ропства Македонаца под Турцима, буђење слободарске искре, организовање револуционарног покрета са народноослободилачком тенденцијом, национални патос, као и позив за општи устанак народа—тематски и идеолошки обележавају македонску писану и усмену књижевну реч на превоју векова. Но, македонска књижевност овога доба није приказивала само народноослободилачки ратни вихор, већ је осликала и тежак социјални положај македонског народа кога су експлоатисали како турски феудалци, тако и домаће чорбације окренуте искључиво сопственим интересима. Јасно се закључује да је македонска литература створана у тзв. илинденској епоси својим основним током била ангажована у служби народне револуције, те као таква остала је верна највишим традиционалним народним идеалима, слободи и социјалној правди. Иако се остварила у сва три вида књижевног изражавања, и у прози, и поезији и драми,¹⁰¹ нас овом приликом превасходно интересује македонска револуционарна поетска слика.

Револуционарну поезију у македонској књижевности су изнедриле 80-е године XIX века. Оцем македонске револуционарне поезије сматра се Ђорђе Пуљевски, зачетник македонистичке мисли у другој половини века. У својој револуционарно-политичкој поеми *Македонска самовила*, која представља зачетак ове песничке традиције, Пуљевски опева мотиве који ће

¹⁰⁰ О овим годинама разочарања живо сведочи охридски револуционар, угледни просветни и културни радник, Антон Кецкаров, тексту „Из спомените ми по револуционното движение в Охридско”, објављеном у *Илюстрация Илинден*, књ. 10 (30 децембар) 1930 и књ. 1 (31 јануар) 1931. Кецкаров наводи да је после Санстефанског договора Охрид очекивао руску војску у помоћ. Но, Берлински конгрес је унео такво разочарање у охридски народ да се на обалама Охридског језера певала позната песма: „Проклета и триклета да бждеш ти, Европо, блуднице вавилонска” (1930: 1).

¹⁰¹ Међу приповедачима издвојићемо Јефрема Каранова и приповетку „Румена војвода”, браћу, Димитра и Кочу Молеров, и збирку приповедака *Ајдучка полјана*; Христа Калчева и збирку *Црни денови или страњата на Македонските Бугари* (1899).

Међу драмским писцима чеоно место заузима Војдан Чернодрински који је илинденској епоси посветио следећа драмска дела: *Цар Пир*, *Духот на слободата*, *Слав Драгога*, *Македонска емиграција*.

Из овог перода потиче и драма *Илинден* за коју се не знач тачна година настанка.

се наћи и у доцнијим делима македонских писаца: ламент над ропском судбином, анализа политичке позиције македонског народа у европском контексту, односи суседних држава, позив на уједињење македонског народа и револуцију као једини пут ка слободи и будућности Македонаца. Након Пуљевског, политичко-социјалну револуционарну поезију у последње две деценије XIX века и првих година XX века, настављају да стварају и други македонски песници: Анастас Раздолов (1872–1931) који је написао збирку песама, *Свобода или смърт* (1898), Арсениј Јовков (1884–1924) који је аутор поеме *Проклетиня* (1905) и романа у стиховима *Илинденъ* (1924), Лазар Поп-Трајков (1878–1903) творац поеме *Локвата и Виняри* (1903), Е. Спространов и многи други.

У поетичком смислу, македонска револуционарна поезија овога доба представља снажан амалгам устаничке реалности македонског народа и усмене револуционарне поезије. Она узима језичко-стилске и версификаторске особености из усменог дискурса, његове мотиве и симболе којима уметнички трансформише актуелне револуционарне и народноослободилачке садржаје. Утицај усмене и писане револуционарне књижевности је био обостран. Неретко се дешавало да су револуционарне стихове писане литературе прихватале борбене чете и сам народ, због чега су временом постајале опште добро које се у варијантама преносило усменим путем. Иако је писана револуционарна литература код свих јужнословенских народа настајала под снажним утицајем народне поезије, ипак се чини да у македонској књижевности усмена традиција има посебно значење. Услед непостојања стандардног језика и стабилног развоја ауторске књижевности, усмена литература је својим непрекидним током успостављала и одржавала континуитет македонског књижевног идентитета. У том светлу посматрана, чињеница да је народна књижевност илинденске епохе у естетском смислу створила много вреднија дела од писане македонске књижевности овога доба, чини се у потпуности разумљивом и логичном (Сталев 2003: 21).¹⁰² Значај и вредност народне књижевности илинденског доба огледа се и у констатацији да је готово у целости одредила и доцнији усмени књижевни дискурс настао у периоду око Другог светског рата, и непосредно након њега. Македонске народне песме из доба НОБ-а представљају више актуелну адаптацију усмене књижевности илинденског доба, него што означавају оригинално и аутентично уметничко стваралаштво (Сталев 2003: 216).

Настала у борбеном жару, испуњена колективном жељом за ослобођењем, ова поезија је значајним делом задојена и силовитим патосом националног романтизма. За романтичаре истински песник био је национални песник „он је израз колективног духа, гласноговорник његових идеала, тумаче његове душевности и духовности, сликар његовог живота, духовни вођ нације” (Деретић 2007: 344). Те романтичарске силовите патриотске љубави, истанчаног осећаја за слободу слабијег, поробљеног народа и социјалну правду сваког појединца, носи дубоко у себи и македонска револуционарно-политичко-патриотска поезија овога доба. Такође,

¹⁰² О македонској народној револуционарној песми овог доба детаљније видети у: Блаже Ристовски, „Македонската илинденска револуционарна народна песна”, у: *Зборник од конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија*, 1978, 21–28.

ова поезија је настала, како истиче Сталев у *Историји* (2003), и под снажним утицајем нове догме и учења немачког филозофа и политичара, Карла Маркса. Марксова теорија социјализма и програм пролетаријатског покрета, утицали су и на македонске културне, књижевне и националне радника. У овом периоду, македонски револуционар и писац, А. Раздолов, поставља основе научног социјализма који је све више идеолошки и политички почео да утиче и на савремене и на будуће генерације писаца.

Основни задатак, функција, па и саме естетско-уметничке вредности ове поезије, у многоме су одређени (неретко и лимитирани!) друштвено-политичким контекстом у коме су настале. Књижевност овога доба стварали су писци-револуционари окупљени око Тајне македонско-одринске организације, социјалисти, идеолози и агитори револуционарног народноослободилачког покрета. Писци тзв. илинденске генерације, носили су у једној руци револвер, а у другој перо. И речју и оружјем борили су се за једну исту идеју – ослобођење и уједињење македонског народа. Македонска књижевна историја је пуна необичних прича из животописа ових аутора, које и саме представљају погодну грађу за литерарну трансформацију. Тако су неки од писаца још у гимназијским данима осетили познату чемер турских тамница, неки су, пак, трагично нестајали на устанничким пољима, или извршавали самоубиство дубоко разочарани исходом Берлинског конгреса и поделом Македоније.

Великим својим делом, литература овога доба није лишена друштвено-политичке ангажованости, функционализма и прагматизма, она најснажније извире из дубоких национално-политичких и социјалних убеђења, и попут оружја, ватрено учествује у борби за слободу македонског народа. О снажној друштвено-политичкој функцији ове књижевности сведочи и чињеница да је Гоце Делчев, вођа Тајне македонско-револуционарне организације, препоручивао да се упоредо са борбеним окршајем, користи и револуционарно-политичка књижевност А. Раздолова која најснажније може утицати на ратничку спремност и ослободилачки дух народа (Сталев 2003: 54). Такође, то потврђује и чињеница да је Никола Мајски у драмском тексту *Илинден*, штампао оригинални манифест Крушевске републике који је настао током краткотрајног успеха Илинденског устанка (Сталев 2003: 14).

Као и свака идеолошки ограничена и друштвено-политички усмерена литература, и македонска револуционарна књижевност овога доба не остварује високе књижевноуметничке домете. У естетском смислу посматрана, целокупна македонска књижевност овога доба, укључујући и прозу и драму и поезију, остала је у потпуној сенци једног аутора и једног дела, Војдана Чернодринско и *Македонске крваве свадбе* (1900). Иако настала у доба Илинденског устанка, македонска револуционарно-социјална поезија свој књижевноуметнички врхунац достићи ће тек у међуратној македонској поезији, у стиховној збирци *Бели мугри* Косте Рацина, објављеној у Загребу током Првог светског рата. Догађаји и личности илинденске епохе остали су као значајна културно-књижевно-историјска грађа македонског народа, која ће представљати стваралачки подстицај и савременим македонским писцима, који су јој и подарили највреднија

књижевна остварења. Песници македонске литературе на превоју векова остали су скрајнути у македонској књижевној науци, а широј јавности недовољно познати. Томе се опиру борбе појединих писаца, књижевних критичара и историчара за поновно превредновање неких дела и аутора који би проширили границе савременог македонског канона.

Крај XIX и почетак XX века, створио је значајне књижевноисторијске споне између српске и македонске литературе. У српској књижевној средини овога доба група песника ствара социјалну поезију високог квалитета (Јакшић, Змај, Војислав Илић), међу којима посебно место заузима и један млади лиричар из Охрида, Коста Абрашевић. Упркос свом кратком животу (живео је свега осамнаест година), талентовани Коста Абрашевић се својом једином збирком песма која је објављена постхумно 1903. године, у историју српске књижевности уписао као родоначелник српске пролетерске поезије. Коста Абрашевић је рођен у Охриду 1879, али се као син сиромашног охридског печалбара 1888. преселио у Шабац, где му се очев надимак Абраш уписује као презиме. Иако рођени Охриђанин, већи део свог живота је провео у српској средини у којој је на српском језику, под утицајем Светозара Марковића, створио изразито снажну социјалну поезију, којом је и зачео овај лирски жанр у Срба. Један од најауторитарнијих српских књижевних историчара оног доба, Јован Скерлић, у студији „Један социјалистички песник” (1926) о Абрашевићу је записао:

„Коста Абрашевић је, поред Јаше Томића из младих дана, најталентованији песник социјализма код нас. Код свих наших песника, и Змаја, и Јакшића, и Војислава Илића, и Владимира Јовановић, има тих акцената, али ни код једнога те песме немају чисто класински, раднички карактер, нигде нису мржње и наде пролетерског певања са толико страсти, са толико убеђења” (Скерлић 1926: 113).

5.1. Охрид и Илинденски свети маририј

Према речима македонског писца и књижевног критичара, Васиља Тоциновског, Илинден у књижевној и историјској свести македонског народа представља симбол који се изједначава са именом отаџбине, и још више од тога, Илинден прераста у свето тројство које постаје смисао колективног мишљења и постојања: „Најголемата љубов међу Македонија и Илинден во светото тројство (љубов, Македонија, Илинден) прераснува во единствена мисла и смисла на опстојувањето” (Тоциновски 2012: 148).

Илинден је у текстовима охридских револуционара-писаца представљен као свети чин чије славно и часно страдање добија призив узвишене и праведне смрти. Индикативан је публицистички текст „Илинден” (1932) познатог охридског револуционара-писца, Петра Скопакова, који објашњава како је настала бесмртна Илинденска епопеја. Концепт илинденског сукоба у чланку Скопаковљевог добија призив средњовековних житијних текстова у којима се ратни окршај азијатских и православних народа редовно представљао као окршај врашких хорди и светих праведника. Азијати су приказани као демонизован народ послат од самог врага

да бешчасно граби, плени, пали и сеје смрт, док је македонски устанички народ обележен култом средњовековног витештва, ратника-праведника, који под патронатом светаца страда на олтару највиших идеала. Стога, илинденски мит често прате мотиви праведне и бесмртне жртве, спасења угњетеног народа, ослобођење отаџбине и сл. Интересантно је да охридско културно тло, на коме су постављени темељи свесловенског црквеног, књижевног и просветног идентитета, у националну афирмацију илинденског култа уносе једну посебну, духовну и светачку компоненту. Тако се Илинден од катастрофалног епског пораза претворио у узвишени чин религиозно-патриотског страдања. Као што је косовско страдање код Срба изједначено са прихватањем небеског царства и вечног (посвећеног) живота, тако је и бесмртна илинденска епопеја код охридских ратника-стваралаца постало свети рат праведника и витезова. За нас је занимљив и врло значајан начин на који се светачка, ћирилометодијевска, и доцнија, климентовска традиција уливају у илинденску народну епопеју, постајући чврст и свестран темељ на коме је македонски народ подизао сваку своју револуцију. „Синове показаха на Европа, на цџљ свет, че страната, която роди Св. Кирилъ и Св. Методий в която живѣ св. Климентъ Охридски, който създаде българската култура и писменостъ, не може да търпи тежкото и непоносимо робство” (Скопаков 1932: 3).

У истом свечаном и достојанственом тону илинденски пораз и голготу народа описује и познати Охриђанин, академик Иван Снегаров: „Каквото е въздухътъ за тѣлото, това е СВОБОДАТА за човѣшката душа”. У тексту „Македонски подвиг” објављеном у *Илинденском листу* 1936.¹⁰³ Снегаров у глорификаторској евокацији охридске политичко-духовне прошлости проналази снагу, залог и подстрек за садашње и будуће тријумфе македонског народа. Слично романтичарским препородитељима, аутор подсећа своје сународнике да су потомци славних Брсјака који су под моћном царском круном Самуила четири деценије пружали отпор византијском императуму и неумољивом Василију II. О несаломивој духовној и политичкој снази овог народа сведочи и велики охридски владика Атанасиј који је крајем XVI века у Европи повео општи устанак против Европске Турске. На темељима славне прошлости која напаја борбене духове новог доба, према речима охридских писаца и револуционара, настала је неумрла *Илинденска епопеја*.

Књижевноисторијска слика револуционарног Охрида може се посматрати у три периода: као предилинденски, илинденски и постинденски Охрид. У даљем раду представимо основне одлике сваке од ових књижевних етапа које су пратиле илинденску голготу Охрида последњих деценија XIX века.

5.2. Песничка слика предилинденског Охрида

Предилинденски период Охрида осликао је Евтим Спространов у песми *Илия войвода (песен)*, коју је објавио у часопису *Право*, (бр. 9, год. I), у Цариграду, 1895. године.

¹⁰³ Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето: 04. марта 2022, у: 16:16.

Спространовљева песма „Илија војвода” представља епску историју охридског народа у годинама које су изродиле илинденско страдање и илинденску славу. У руху народне епике песма „историзује” прве године након оснивања Тајне македонско-одринске револуционарне организације (1893) и њеног проширења у охридском региону (1894). Епско-хроничарска перспектива Спространовљеве песме условила је и основну књижевно-поетичку визују града Охрида. То значи да је у јуначком, епско-патријархалном контексту и сам топос Охрида обликован као препознатљив епски град из фолклорне књижевности. У лексикону *Епски градови* (2007), који представља један од најсистематичнијих и свакако најзначајнијих радова посвећених топосу епског града, Мирјана Детелић истиче да је једино у епизи, која је „izrazito ideološki označen žanr usmene poezije, grad [...] predstavljen kao u vremenu i prostoru definisano ljudsko naselje” (Детелић 2007: 9). За разлику од других жанрова усмене књижевности, у којима се град јавља као чудесно место, „и епизи, међутим, град је предstavljen kao centar vlasti i moći [...]. Samo u epskim pesmama, zato što se one bave postavljanem etičke, socijalne i političke norme – dakle odnosom između države, vladara, vere i naroda – gradovi su modelovani kao lokusi sa strukturom, dovoljno važni da se za njih vode ratovi i ginu čitave vojske” (Исто). Слично епским градовима усменој књижевности, и у песми Спространова град Охрид се јавља као историјски простор на коме се оружаном сучељавају две војске, две вере, два национална интереса. Охрид је дакле представљен као значајан национално-историјски хронотоп за кога се везују колективни митови, значајни догађаји и преломни моменти у кризним периодима целокупне заједнице.

Везе Охрида са концепцијом епског града из јуначке народне песме, читавају се и на реторичком и композицијском плану. Савременом рецепијенту Евтим Спространов више звучи као народни певач који у јуначком десетерцу пише сажету хронику свога времена, него ли као ауторски песник који ствара унутар поетичког хоризонта писане литературе. Песма је испевана у астрофичној форми, у епском десетерцу и препознатљивом реторичком колориту епског усменог стваралаштва (словенска антитетеза, стални епитети, понављања као реторичко и као композиционо средство). Не само у језичко-стилском, већ у наратолошком, аналитичко-композиционом смислу, Спространовљева песма одговара поетичким узусима усмене јужнословенске епске традиције. У свим значајнијим досадашњим проучавањима наративних техника народног епског певача (М. Мурко, Т. Маретић, Г. Геземан, М. Браун, Шмаус), као круцијална поетичка начела јужнословенске усмене епике издвојена су „једнокружно, праволинијски вођена, целовита и заокружена радња, строго усклађена с принципима херојско-епске стилизације и формулативности” (Петковић 2016: 334). Као и у јуначкој народној песми, и у тексту Спространова у први план продире наративни потенцијал који се остварује кроз целовит приповедачки лук, од заплета до обрата и расплета. Такође, и појава ауторијалног, свезнајућег приповедача, који у опширном епском платну, сатканом од наратива, коментара, дијалогских и монолошких партија, и узгредних описа, приповеда о догађајима важним за читава заједницу којој припада (Петковић 2016: 333), карактеристична је за Спространовљеву песму.

Овако дефинисана, Спространовљева песма отвара једно значајно поетичко питање карактеристично, како за македонску, тако и за српску литературу овога времена. Реч је о тзв. *поетици опонашања народне поезије* која је довела до појаве специфичних текстова који се у тематском и језичко-стилском погледу готово и не разликују од творевина фолклорног стваралаштва. То је корпус текстова „у којима је остварена стваралачка интерференција, синтеза фолклорног/усменог и индивидуалног/ауторског”, те стога, они не припадају ни усменој и ни писаној литератури, већ се налазе „у самој граничној зони, на ничијој земљи усмене и писане књижевности” (Вукићевић 2011: 79). Текстови попут Спространовљеве песме, се свакако не могу уврстити у канон усмене литературе), јер су експлицитно ауторизовани, лично записани и потом публиковани; но, опет, са друге стране, они јесу врло блиски фолклорној стваралачкој поезици (Исто).

Иако је подражавалачки, имитативни, продуктивни однос према фолкору, или било којој другој старини, у књижевно-критичкој мисли негативно, декадентно, оцењиван, ипак, не може се рећи да је Спространовљево певање „на народну”, и поред велике сличности са фолклором, лишено извесне ауторске индивидуалности. Пре свега, у Спространовљевом изразу нема артифицијалности, усиљености и стваралачке „импотенције”. Епско рухо природно прилеже на охридску устаничку реалност, сликајући стварне масовне сцене и издвајајући снажне херојске индивидуалности. Дакле, простор за оригиналност и ауторски уплив остварује динимичан, сиров, реални живот, који се запажа у централном лику, Илије војводе. У експозиционој песничкој слици песник словенском антитезом уводи главног јунака Илију војводу, који позива поробљене Охриђане да окупљају пушке, пашу танке сабље и крећу у заједнички бој против „црног ропства” и Турака „љутих змија”. Сам лик Илије војводе представља амалгам двеју националних историјских фигура, револуционарног ратника и хајдучког јунака из епске историје. Попут хајдучког бунтовника Илија војвода из горе, рано у недељу, позива потлачену охридску рају да не плаћа турске зулуме, да не носи ропске синцире и не трпи муке поданичке. Поред фигуре главног јунака, још неки поетички елементи у Спространовљевом дискурсу асоцирају на усмени хајдучко-ускочки жанровски контекст: охридски горски простор у коме се чета окупља од пролећа до јесени, оружани сукоби са Турцима, помоћ охридског народа устаничкој чети, реалистичан простор и сл.

Са друге стране, војничка титула „војводе” јасно указује на ново, револуционарно доба и нове народне хероје које су изнедрили савремени ратови и бојеви са турским поробљивачем. Наиме, након оснивања ТМОРО-а, Македонија је била одељена на пет рејона (међу којим се налазио и Охридски рејон), на челу којих је стајао по један војвода. Војвода је руководио, организовао и припремао устанике, окупљао народ и ширио народноослободилачке идеје. Стога, мотив позива Илије војводе на ослободилачки бој, осликава једну од најзначајнијих активности револуционарне организације у последњој деценији XIX века, а то је ширење народноослободилачке идеје међу уплашеном и потчињеном македонском рајом.

Друга песничка слика представља општи револуционарни поклич и слободарски занос Охриђана који се окупљају у гори око Илије војводе, „небеског гласа” и јеванђеља новог доба. У сцени масовног окупљања Охриђана, Спространовљев представља слободарски дух, колективну спремност и зрелост да се крочи у најважнији бунт и ратни окршај против вишевековног азијатског поробљивача. Тако на зов „слатке речи” млади охридски ратници силне припасају сабље, узимају танке пушке, грађани оружје купују, сељани помоћ пружају, старци се Богу моле, старице благослове дају, а младе Охриђанке славне песме певају и венце свијају. Сliku о општем слободарском усклику Охриђана, Спространов маркира кроз контрастну, подругљиво-ироничну сценупреплашених Турака који се, као нежне буле, скривају у железним кућама и затварају железним вратима. Кулминативну тачку револуционарног бунта Охриђана, представља беседа Илије војводе којом се обраћа охридском народу храбрећи га и подстичући да крене у одсудни бој слободе. Није тешко уочити да се кроз револуционарно-патриотску беседу Илије војводе, заправо, јавља сам Евтим Спространов који своме народу поручује историјске речи:

„Смъло, братя, ви не се бойте,
Много било, малу останжло.
(...)
Да развържемъ рѣцѣ звързани
Да изъкршимъ синджири желѣзни
Да прѣмахнемъ това црѣно робство!”¹⁰⁴

Кулминациона слика масовног револуционарног поклича охридске раје, врло брзо ће се распршити пред изненадним обртом, који ће у потпуности променити наративну нит песме. Битољски поп издаје Турцима тајну о револуционарној побуни охридског народа и спречава ослободилачки устанак. Преко мотива издаје Спространов показује ширу слику предилинденског доба у Охриду и Македонији у опште: указује на сву комплексност и тешкоћу ослободилачког процеса у народу који је вековима био поробљен, уплашен и неспреман за историјски одсудне моменте. Последње године XIX века, прошле су у колективном заносу, страху, полету, и паду, пролиле су много крви и донеле многа разочарања. То потврђује наредна сцена у којој је драматично представљена масовна и крвава турска одмазда над охридским становништвом. Турци се спуштају у охридску варош, растурају младу устаничку дружину, робе нејаку рају, одводе два синцира стараца белобрадих и два синцира деце невине.

Финална песничка слика је дата у форми отвореног епилога. Спространов узима мотив из народног предања о заспалом Краљевићу Марку који ће према веровању народа устати једнога дана и спасити потлачену рају. Јужнословенски мотив фолклорног јунака Краљевића Марка широко је распрострањен у македонској револуционарној литератури овога доба, и како запажа Митров, он симболизује бунт, слободу и преврат који ће наступити. Слично Спространову

¹⁰⁴ Преузето са сајта: <https://WWW.strumski.com/biblioteka>. Преузето: 24. децембра, 2022, у: 22:39.

који у финалним стиховима поручује да ће македонски народ страдати све док се у младим јунацима не пробуди јуначки дух Краљевића Марка, и Никола Мајски у мање познатој, али не и безначајној македонској револуционарној драми, *Илинден*, литераризује мотив древног јунака који симболизује револуцију и народно ослобођење (према: Сталев 2003: 61).

На самом прагу XX века један од најзначајнијих македонских револуционарно-патриотских песника овога доба, Арсениј Јовков, посветио је топосу Охрида и Охридског језера дивну рефлексивно-метафоричку лирску минијатуру *На језеру* (1900).¹⁰⁵ За разлику од Спространовљеве „песме на народну”, у којој се осећа дух колективног бића, песма А. Јовкова је потпуности индивидуализована. Снажна патриотска емоција песничког субјекта се може препознати у химничном величању лепота Охридског језера, у снажном емотивном и метафизичком доживљају његове водене дубине у којој песник препознаје стихију живота и снагу младалачког витализма. Силовита повезаност са Охридским језером која пружа осећај непобедивости, снаге и спокојства, има митолошки прототип у антејевској вези са родним тлом. Продуховљеном митском, антропоморфизованом и метафизичком димензијом, Охридско језеро постаје метафора егзистенцијалног витализма, младалачке неспутаности и дионизијске прославе живота. Дух младог револуционара патриоте се осећа кроз неустрашив продор ка „бескрају” будућности и одсудну борбеност која прераста у фаталистички доживљај победе. Уметничка визија чуна чије весло „без напора” низ језерску ширину ка бескрају „лудо граби”, метафоризује егзистенцијалну пловидбу лирског субјекта који младалачким витализмом, живахношћу, радошћу и храброшћу подсећају на дионизијску експанзију Радичевићевог дитирамба. Мотив наустрашивог чуна, сребрне воде Белога језера, хармонични склад између јунака и природе, анимистичка концепција света, антропоморфизована природа која открива лирском путнику добар исход пловидбе, асоцира на полетни, дионизијски романтизам српског песника.

5.3. Књижевна пројекција илинденског Охрида

Када је реч о Охриду у доба илинденске славе и голготе, посебно је значајна богата документарна грађа (аутобиографије, ратни денивници, мемоари, епистоле и сл.) охридских револуционара-интелектуалаца коју су и изнедрили револуционарни покрет у овоме крају. Као прворазредни историјски документ о Илинденском устанку у Охридском региону узима се ратни *Дневник* Христа Узунова, најистакнутијег револуционара у охридском крају. Међу очуваном архивском грађом, поред рукописа *Дневника*, посебну вредност добија и мемоарско-исповедна проза даровитих и учених охридских револуционара, која је највећим делом објављена у годинама након Првог светског рата. Историографски, мемоарски, епистоларни, дневнички и остали записи везани за илинденски устанак највећим делом објављивани су у тематским

¹⁰⁵ Наводимо према: Димитар Пандев, Славе Ѓорѓо Димоски, *Дојди во Охрид. Антологија на песни за Охрид*, Охрид 2020, 32.

часописима који су у потпуности били посвећени идеологији народноослободилачке револуције: *Сборник Илинден 1903–1921. Сборник в памет на големото македонско вџзстание, Илинден. Орган на бившите македоно-одрински револуционери, Илустрација Илинден, Илинденски лист* и сл.

Овај наративни дискурс обухвата живе и аутентичне успомене и сећања револуционара-интелектуалаца који су покренули народноослободилачки покрет и у њему лично учествовали. Поменути текстови не припадају кругу чисто фактографске архивске грађе која у безличном и објективном тону износи каталог важних догађаја и заслужних јунака охридског краја. Напротив, ови чланци представљају интимну дубоко проживљену историју, која је обликована документарно-есејистичким изразом прожетим лиризованим дескриптивним пасажима, рефлексивно-родољубивим коментарима и читаоцу занимљивим приповедањем о ратним догађајима и личностима. Стога, овај документарно-есејистички проседе, који није лишен реторичко-стилских квалитета, неретко садржи пикторескне описе бајковитог језерског приобаља и околних горских врлети, драматизоване пејзаже језерских поноћи, метафоричне описе крвавог заласка сунца. Такође, ови текстови показују смисао за жив дијалог, за уочавање и сликање упечатљивих ратних сцена, ратних хероја и страдајућег народа. У одабиру значајних политичких, друштвених и историјских тема, догађаја и личности, као и у начину њихове популарне, живописне и субјективне језичко-стилске трансформације, ови текстови показују и изражену фељтонистичку црту. У том смислу, сећања охридских револуционара више представљају лирску историју илинденског устанка у Охриду, него ли пуку хроничарску слику.

Такође, запажа се да аутори мемоарског проседеа у поднасловима својих текстова као ближе одреднице стављају „успомена”, „слике из живота”, и сл., баш као што то чине и македонски приповедачи овога доба. Са једне стране, приповедачи показују велико интересовање ка документарности, веродостојности и објективности својих приповедачких текстова, док, с друге стране, писци документарне прозе снажно теже ка субјективности, лирској дескрипцији и литераризацији својих текстова.

Изучавање оваквих текстова унутар књижевноисторијских и књижевнотеоријских радова, легализовано је појавом постструктуралистичких аутора који су либерализовали уско и ригидно дефинисан концепт Књижевности у који је традиционална наука смештала само текстове који су одговарали једном од три базична и „природна” облика литературе – епику, лирику и драму. Негирање граница између жанровских предложака али и разноврсних семиотичких система, довело је до тога да се као предмет књижевне науке, осим литерарних, могу наћи и сви нелитерарни текстови које је класични научни приступ сврставао у домен публицистике, историографије или било које друге сфере културне поетике. У основи стоји Деридина филозофска критика западноевропског логоцентризма, трансцеденталног бинаризма и метафизичког система вредности који је базиран на уверењу о окошталним категоријама које увек стоје у истом односу центра и маргине, изнетим у капиталном делу *О граматикологији*

(1974). На трагу Ничеа и Хајдегера, Дерида је теоријом деструкције озбиљно пољуљао европски канон чији корени сежу од Платона, Хусерла, Хегела и др., по коме је једна иста вредност увек била у надређеном положају. Најпре Дерида, у предавању изнетом током семинара у Балтимору, „Структура, знак и игра у дискурсу хуманистичких наука” (1966), а недуго за њим и остали структуралисти, срушили су култ структуре, укинули метафизичку природу центра и маргину привремено ставили на његово место. Уместо урођеног својства Дерида уводи *догађајност*, *контекст*, појам *разлике* која сваки пут, зависно од перспективе посматрања, конструише нови смисао од истих знакова (Бужињска, Марковски 2009: 398-399). Негирајући постојање непроменљивих и вечитих вредности, Дерида одбацује идеју о литерарности као константној, непролазној и урођеној особини књижевног дела. На тај начин укинута је опозиција књижевног и не-књижевног, и сваки текст се зависно од контекста посматрања тумачи као литераран или нелитераран. Сам Дерида је своје мисли износио у разноврсним формама, указујући тиме да не постоје стабилне разлике између различитих семиотичких система, што значи да и филозофски дискурс може имати књижевна својства, као и обратно.

Унутар нових књижевно-филозофских концепата почело се говорити о редифинисаној поетици историје, културе и књижевности. У делима Дројзена, Ничеа и Вајта постављени су основи једног новог теоријског приступа историографији којој су у постструктурализму негирани позитивистички квалификативи објективног, веродостојног и истинитог наратива. Крајем седамдесетих година уводи се уметнички концепт историографског писања, при чему је историографски текст дефинисан као реторичка творевина која онемогућава непосредни и објективни приступ минулој стварности, те да се кроз језичке тропе отвара простор за различита (субјективна) стварања и перцепције текстова. Концепт о историографском писању као поетском акту, реторичкој структури, субјективној конструкцији, у многоме променио став у тумачењу односа књижевног и историографског, као и у дефиницији предмета књижевнотеоријског тумачења (2009: 552–556).

У таквом светлу и мемораски дискурс охридских револуционара, историографа и писаца у књижевној историји добија један потпуно нови статус и са маргине се помера у сам фокус књижевнонаучних интересовања. Иако недовољно истражен и скрајнут, мемоарско-документаристички корпус револуционарног доба представља врло значајан део македонске културне и књижевне дијаспоре. Њиховим истраживањем се не проширују само границе историографског знања, већ и постојећи оквири националне књижевне и културне продукције. Посебну вредност имају текстови познатог научника охридског порекла, Ђорђа Белева, који је оставио живописне слике из револуционарне прошлости села Пирина које се налази у пиринском делу Македоније. Када је реч о топосу Охрида и Охридског језера у мемоарском дискурсу илинденског доба, врло су значајни текстови Петра Чаулева, охридског учитеља и једног од најзначајнијих револуционара охридског краја. Ту се истичу два његова текста објављена непосредно након Првог светског рата: „Съдбата на с. Велгоци (картини из

четнишкия живот)”, објављено у другој књизи родољубивог листа *Отечество*, у Софији 1915, и „Първият устрем”, штампан 1921. године у *Сборник Илинден 1903–1921. Сборник в памет на големото македонско въстание*.¹⁰⁶

Први текст доноси панорамску слику догађаја од подизања Илинденског устанка (1903) до коначног ослобођења Охрида од Турака (1912), које је истовремено означавало и почетак другог периода српске власти у граду (1912–1913). Слика је из реалног живота охридског села Велгошти, које је у ратним годинама с краја XIX и почетком XX века највише страдало. Чаулев слика драматичну ноћ уочи Илинденског устанка, херојске ликове војводе Шапкарева и Шабокова, страшан пораз и сурову одмазду над селом, као и продор српске војске 1912. у Охрид и околину. Из историографске архиве, знамо да се оружани сукоб устаника водио у околним охридским селима, док су у самом граду биле организоване тајне болнице, складиштено је набављено оружје, и уопште, грађанско становништво било је у задужено за пружање било какве помоћи горским ратницима. У кондензованом наративу, готово у драмској сцени, Чаулев приказује грађане Охрида у данима када се у околним планинским масивима водила страшна устаничка битка: окупљени седели су у кућама, затварали се у малим стајама, оплакујући ближње који су, немогавши да трпе турско насиље и тиранију, отишли у крваву гору на погубљење. Слушајући ехо бомби који се меша са лелеком жене и деце, предосећали су страшну слику која се дешавала сасвим близу, на брду. У тим моментима незнања, Охриђани су према сведочењу Чаулева клечали на коленима пред иконом градског патрона Св. Климента скрштених руку молећи за помоћ.

Ако се изузме национално-политички идеологизам, без сумње се може закључити да текст поседује врло успеле и значајне литерарне пасаже, у којима Чаулев показује велику способност драматизације природног амбијента и анимистичке метафоризације света која готово да стапа човека, природу и космос у један амалгам, наметајући им истоветни егзистенцијални ритам. Природа је интуитивна и мистификована, постаје митски храм који револуционарима шаље тајне поруке, мигове и симболе, којима наговештава и наслућује сваки историјски дан:

„Бъше нѣдела. Слънцето отдавна бѣше се закрило задъ високите върховите на Албанскитѣ планини Езерскиятѣ вѣтрець духаше разхладяваше, а на западѣ по хоризонта надвисната бѣха червени облаци, които день, ще бжде день на крѣви и пожарища” (Чаулев 1908: 41).

Такође, Чаулев показује снажан осећај за детаљ и мини-сцену који упечатљиво сликају читаву ратну голготу и масовно страдање народа. У кондензованом лирском проседеу слика пале хероје који су до последњег момента скрштим рукама крили лице од налета смрти, приказује старца белобрадог који пркоси турском јагагану, стојећи над непомичним телом беживотног унука, остарелу маку која вида ране своје сину и младу „булку” која помахнитало тражи свога вереника, чије се тело у лагеру смрти још увек грчи од убода ножева.

¹⁰⁶ Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka> Преузето: 22. маја, 2022, у: 14:14.

И у другом тексту, који представља згуснуту, чисту лирску прозу, кроз поетске описе и снажне патриотске усклике износи се илинденска голгота охридског краја. Навешћемо неке од поетских пасажа који илуструју лиричност, реторичност и литерарну енергију коју поседују документарно-публицистички текстови Петра Чаулева:

„Джбока зора. Слжчевите лжи почнаха да засеняват блесјка на звездите; тревите се раздвижиха от утрениа езерски зефир, който издваше от юг, и сжс своя аромат дразнеше нежните носове на некои четниците, които се превиваха да не издават глас. Ва тази джлбока тишина като гржм се чу от гората гласа на войводата Деяна: 'Ооогжжн бий!' Хляди зинели пучени гж от двете страни започнаха да бжлват огжн и олово. Планините екна, а долините падеха, и ехото се предаваше на неколико пути, делом над кристалните води на Охридското и Преспанското езеро” (Чаулев 1921: 82).

5.4. Песнички израз постилинденског Охрида

Из постилинденског периода охридске прошлости, потиче једна дивна лирска минијатура *Охрид синь* (*Охрид синь*) коју је у угледном и луксузном часопису *Художник* (год. I, бр. 5) у Софији 15. новембра 1905. године објавио Александар Балабанов (1879–1955)¹⁰⁷. Балабанов је рођен у Штипу, данашњој Северној Македонији, али је високо образовање стекао Софијској гимназији, на одсеку класичне филологије, и у Лајпцигу, у који 13. октобра 1898. одлази као стипендиста и остаје до 1904. године. Александар Балабанов се данас превасходно у бугарској историји узима као истакнути академски радник, професор класичне филологије софијског Универзитета и аутор преко хиљаду радова потписаних под различитим псеудонимима – песама, приповедака, есеја, критика, древних превода, сликарских, књижевних, позоришних и музичких студија и сл (Боров 1934: 565).

У раној стваралачкој фази 1905–1907. је штампао радове у листу *Българинь*, међу којима се посебно истиче „побугарена” немачка песма посвећена Дунаву, *Охрид синь*, настала током боравка у Лајпцигу, а штампана у *Художнику* нешто касније (Боров 1934: 568). Песма је прештампавана у многобројним часописима, да би током Балканског рата постала најпопуларнија песма која је певана током марша. Иако је своје текстове писао на бугарском језику, неретко је тематски био везан за подручје родне Македоније.

Балабановљева песма *Охрид синь* не опева епску пољану, страшне борбене окршаје и пале хероје на крвавом стратишту. Са попршта друштвене историје, Балабанов прелази на попрште интимне, душевне исповести, сликајући незнаног јунака, охридског ратника, који је уморен од историјских борби чезнуо за скромним породичним домом на обали Охридског језера. Песма *Охрид синь* није револуционарни поклич охридског ратника, већ тиха, интимна тугованка која открива ону другу, људску, интимну страну величанствене и тешке историје свакога народа. Стога, ова се песма улива у алтернативну, лирску историју борбеног Охрида,

¹⁰⁷ Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето: 14. априла, 2022, у:13:14.

која дубље, потресније и снажније слика голготу и страдање Охриђана током тешких ратних година с почетка XX века. Смештена у лирске оквире, и славна охридска прошлост добија потпуно другачији интерпретативни тон од оног који обично има у епско-херојском дискурсу.

Не само у тематском регистру и емотивном тону, већ и у језичко-стилском погледу, осећа се утицај народне лирике. Почевши од саме насловне синтагме, сталних епитета (студене воде), и симбола племенитих метала (злата и сјајних рубина), осећа се снажан дах народне лире. Такође, и у погледу композиционог решења, песма показује луцидне поетичке сличности са унутрашњом (емоционалном) организацијом народних лирских минијатура. Балабановљев текст се састоји из три градативно поређане песничке слике, које посредно, кроз хијерархију духовних вредности, изражавају интимни свет песничког јунака и остварују крајњи (кулминациони) уметнички ефекат.

У првој строфи песнички субјекат износи реминисценције на најславнија времена охридске владарске и политичке прошлости, која се, по свему судећи односе на светло доба моћног Самуиловог царства:

„Аз знам един жезъл вѣв Охрида син,
от чисто е злато и сяен рубин.
И кой го извади от студни води,
венчат щат го в Солуна цар да седи” (Балабанов 1905: 14).

У другој строфи песнички субјекат износи реминисценције на најславнију песничку епоху Охрида, вероватно алудирајући на Григора Прличева, највећег песничког генија кога је изнедрило мистично приобаље Охридског језера:

„Азъ знамъ една лира вѣвъ Охрида-синъ
Отъ чисто е злато и сяен рубинъ
И кой я извади от студ’ни води,
Веднага медь-пѣсни ще той зареди” (Балабанов 1905: 14).

У Балабановљевим стиховима јасно провејава дах нуминозног, фантастичног и бајковитог, које је и сама народна лирика наследила из древне митске прошлости. У том смислу, индикативна су својства централних мотива у прве две песничке слике: владарско жрело и песничка лира који су сковани од самога злата и сјајног рубина и скривени на дну хладне воде Охридског језера, свакоме ко их пронађе доносе највећу владарску моћ и песничку славу. Као такви, жезло и лира поседују магична својства која подсећају на чаробне предмете из света бајки, док дубине леденог Охридског језера постају хтонски простор који онострано повезују са митским, те проналазачу могу донети неку врсту надзнања и надмоћи у односу на остале чланове заједнице. У митолошкој поетици простора акватичка симболика, која се може јавити у виду реке, језера или мора, заузима истакнуто место; због своје демонолошке природе вода се или налазила на граничном простору између оностраног и ононостраног света, или је

означавала саму границу двају светова (Детелић 1992: 88). Отуда се у словенској митологији за демонолошки простор језера везивала анимизована водена бића попут змајева, русалки, бикова и сл. (Петровић 1999: 169). Самим тим и Охрид, смештен на обалама необичног језера, поприма значење чудесног, магичног и бајковитог града.

Ако се упореди интерпретација топоса Охрида у Спространовљевој и Балабановљевој песми, јасно се уочава се јасна разлика између поетичког и естетског кода лирског и бајковног жанра, с једне стране, и епских локуса с друге стране. У тексту „Слика града у наративном контексту народне приче”, Мирјана Детелић се бави круцијалним карактеристикама градског топоса у „женским”, фантастичним народним причама, те се на траговима њених теоријских промишљања, може успоставити веза између топоса Охрида у Балабановљевој песми са градским хронотопом у бајковним наративима. Пре свега, као битно значење појма града у бајковном жанру Мирјана Детелић истиче магијско значење, иако оно не искључује у потпуни социјално значење које се јавља као и у епском жанровском модусу (Детелић 2009: 70). Као маркере чудесног града у фантастичним народним причама, између осталог, ауторка наводи *даљину* (мистични и фантастични град је увек удаљен од главног јунака бајке), потом и најчешћу *триетапну фабулу* (јунак обично мора да савлада три задатака да би оставарио циљ), као и необичан и несвакидашњи материјал од којег је изграђен град или чудесни простор који га окружује алудирајући на ирационалну природу градског топоса (Детелић 2009: 70–72). Охрид у Балабановљевој песми одговара основним поетичким узусима магичног града у бајковним народним причама. Пре свега, од лирског субјекта удаљен је физички, али и троструким изазовима (жезло, као симбол господарске моћи, лира, као амблем песничке славе, и охридска „хижа”, тј. породична кућа). Такође, Охрид је смештен крај необичног, фантастичног језера у коме су скривени чудесни предмети ирационалне моћи, због којих и сам постаје обележен као онострани и чудесни град.

Сама поетика лепоте и сјаја (злата, рубина и бисера) која издише из Балабановљевих стихова, на симболичком плану повезује текст са филозофијом и естетиком народне бајке. Како је представа лепоте условљена естетичким захтевима бајковног израза, она, сасвим разумљиво, постаје један од препознатљивих жанровских спецификација бајковног текста (Радуловић 2003: 348). У бајци се нарочито „истиче сјај, и то метални сјај, златни и артифицијелни” (Исто). Притом се, племенити метали, злато и остало драгоцену светлуцаво камење, увек повезују са душевним и духовним светом, изражавајући она вреднија, нематеријална својства. У Балабановљевој песми кроз симблику злата и метала поставља се хијерархија човекових вредности, почевши од владарске моћи, преко песничке славе, до љубави и топлине породичног огњишта.

Тај процес дематеријализације и симболизације доприноси да фантастични, бајковити слој у Балабановљевој песми изгуби митско и религијско значење и постане естетски колорит који ствара сентиментални, лирски штимунг и дочарава песничку носталгију за породичном

домом и вољеном женом. Зато се у последњој, трећој строфи, песнички субјекат „спушта” из сјајних митских и легендарних висина у реални живот Охрида, поетизујући слике далеког језера, родног града, обалске куће и драге Охрићанке. Лик Охрићанке која попут Одисејеве Пенелопе, верно чека свог вољеног крај Охридског језера, у многеме подсећа на романтичарски концепт идеалне драге. Саткана од симбола и орнамената народне књижевности, она инкарнира романтичарски идеал жене као амалгама апсолутне телесне и духовне лепоте. Симболични опис верне Охрићанке, која мило седи, док јој у устима бисер, а у грудима злато сјаји, обливен је мистичношћу чудесне лепоте из древног бајковитог света, у коме лепо као еманација светлости и блештавила, увек „изражава душевна својства” (Радуловић 2004: 348). Другим речима, добро се у бајци увек приказује као лепо (Исто). У песми Балабанов телесну лепоту Охрићанке не слика детаљима, већ је дочарава у сјају, у јунаковој силној чежњи и носталгији, у којој је она скупља од свих краљевстава и таштих овоземаљских слава. Попут Хелене тројанске, и чаробна Охрићанка је само наслућена лепота, која, слично племенитом злату и бисеру, исијава доброту, љубав и верност. Вредност те сакралне лепоте најдубље и најпоетичније изражавају последње речи песничкој субјекта:

„Вамъ жезълъ и лира и сяенъ рубинъ –

На мене тазъ хижа край Охрида-синъ” (Балабанов 1905: 14).

V ТОПОС ОХРИДА КРОЗ СРПСКО–МАКЕДОНСКЕ КЊИЖЕВНЕ ВЕЗЕ НА ПРЕВОЈУ ВЕКОВА

Поновно интересовање српских књижевника, интелектуалаца и дипломата за геополитички простор Македоније, почело је да јача након српско-турских ратова 1876–1878. и Берлинског конгреса одржаног јуна и јула исте године (Максимовић 2018-2019: 48). Наиме, после ослобођења Србије од Османлија, на поробљене територије Старе Србије гледало се као на изворне српске просторе на којима су средњовековни српски краљеви и моћни властелини развили раскошно уметничко, културно и опште духовно наслеђе. За ондашњу српску нацију, простори Старе Србије и Македоније представљали су органске делове Српства, које треба ослободити од турске власти и вратити у окриље матичног тока српског народа. Коначно ослобођење свих хришћанских територија током Првог балканског рата 1912, избијање Другог балканског рата, као и проглашење Букурешког мира 1913. којим је територија ондашње Македоније подељена између Краљевина Србије, Бугарске и Грчке, означила је поновно успостављање српске владавине у Повардарју.

У таквом геопоетичком контексту позног XIX века, бројни српски интелектуалци, дипломате, уметници и уопште културни радници све више почињу да се интересују за пределе средњовековне српске државе. Први српски научник који је детаљно и систематично истраживао македонске пределе био је Јован Цвијић, најутицајнији антропогеограф и етнограф онога доба. Српски културни и политички радници посебно почињу да негују путописну литературу која је представљала погодну форму за презентовање етнографских, географских, историјских, културних и језичких специфичности готово непознатих предела широј српској јавности (Атанасовски 2015: 36).¹⁰⁸

У овом периоду настали су многи значајни путописни текстови српских културних делатника који су походили просторе Старе и Јужне Србије: Милош С. Милојевић, *Путопис дела праве (Старе) Србије (1871–1877)*, Спиридон Гопчевић, *Стара Србија и Македонија. Мој путописни извештај* (1890), Стојан Новаковић, *С Мораве на Вардар: 1886. Путне белешке* (1892), Спира Калик, *Из Београда у Солун и Скопље с Београдским певачким друштвом: путничке белешке* (1894), Бранислав Нушић *Крај обала Охридског језера* (1894), Иван Иванић, *Македонија и Македонци. Путописне белешке (1906–1908)*, Јован Цвијић *Охридско језеро* (1951) и сл. Велики број путописних текстова српских класика настао је углавном између два светска рата, у време Краљевине СХС, када су Охрид и Вардарска Македонија били под српском влашћу: Растко Петровић *Манастирски кровови над језером Охридским* (1924), Григорије

¹⁰⁸ "Istovremeno, putopisna literatura bila je sve popularnija širom Evrope, kao i raznorodne etnografske studije bazirane na ličnom iskustvu istraživača. Štaviše, putopisi iz same Kneževine Srbije, ali i iz Crne Gore, Hercegovine i Bosne, te prikazi narodnih običaja koje su zabeležili putopisci, sve češće su se pojavljivali u štampi i pratećim publikacijama" (Атанасовски 2015: 37).

Божовић *Православно гнездо*, Раде Драинац, „Под јужним небом” (осам путописа објављених у *Правди* 1931, од којих су три посвећена Охриду и Охридском језеру, „Пут Охрида”, „На Охридском језеру”, „Охридске медитације”), Иво Андрић *Крај светлог Охридског језера* (1955). У књижевноистријски преглед охридске књижевне традиције, свакако треба уврстити и поетизовану прозу посвећену Охриду и Охридском језеру, коју је оставио српски владика у Охриду, Николај Велимировић, *Молитве на језеру* (1921) и *Охридски пролог* (1928).

С друге стране, било је и значајних Македонаца који су прихвативши српски национални, језички и културни идентитет, посветили своје документарне и/или књижевноуметничке текстове топосу Охрида и Охридског језера: студија Косте Групчевића, *О Охриду и Охридском језеру: белешке* (1900), песма Косте Абрашевића *Пут у родни крај*, приповедачки опус Анђелка Крстића и сл.

У даљем раду топос Охрида и Охридског језера тумачићемо на примеру текстова који припадају српској и/или македонској књижевности насталој на концу XIX и у првој деценији XX века. Корпусу одабраних дела и аутора припадају: путопис Бранислава Нушића *Крај обала Охридског језера* и приповетка *Таиула*, песма Косте Абрашевића *Пут у родни крај* и рани приповедачки дискурс објављен до почетка Првог светског рата Анђелка Крстића, *Печалбарева жена*, *Сеоски писмоноша*, *Покојни Алија лулар*, *Вечито дужни*, *Прва ноћ* и *Клетва*.

1. Књижевна слика Охрида и Охридског језера у делима Бранислава Нушића, Косте Абрашевића и Анђелка Крстића

Постоји једна сродност, или је можда боље рећи судбинска случајност, која је дубоко прожела књижевно стваралаштво Бранислава Нушића, Анђелка Крстића и Косте Абрашевића, а нарочито текстове којима се ми у овом раду бавимо.

Наиме, позната је чињеница да Бранислав Нушић потиче из југозападног дела Македоније, тачније из околине Битоља. Његову мајку Гочу, која је била цинцарског порекла, због изванредне лепоте по којој је била позната у читавој битолској околини, отима ондашњи Арбанас и одводи у планине. Лепа Гркиња успева да се спасе из арбанашких планина, незнајући да носи вечни траг арбанашке отмице, „мушко чедо”. Несрећна лепотица долази до своје породице у Солун, одакле заједно са читавим цинцарским караваном стиже у Београд, где упознаје Цинцара Ђорђа (Георгија) Нушу. Недуго затим, Гоча напушта Београд остављајући и цинцарског трговца Ђорђа и сина Алкибијада. Овај дечак замршеног цинцарско-арбанашког порекла и необичне животне судбине, израшће у најзначајнијег српског комедиографа, који презиме Нушић узима из поштовања према свом добром старатељу Нуши, док „српско јуначко име” Бранислав бира пре уписа на Велику школу у Београду (Премовић 2002: 311).

Но, цинцарско-арбанашко порекло и југозападни македонски крајеви остаће Нушићева интимна и стваралачка енигма коју ће кроз свестрану историографску, етнографску, културну

и књижевну истраживачку делатност покушати да разреши. Вероватно не пуким случајем, као службеник Министарства спољних послова, Нушић 1890. године постаје писар српског конзула у Битољу, Димитрија Бодија. Дипломатске године Б. Нушића проведене у Битољу проћи ће у знаку интензивног етнографског истраживања југозападних делова македонског народа, као и преданог писања путописно-етнографске литературе. Као писар српског конзула у Битољу, а касније и као сам конзул у Приштини, Нушић ће написати два путописна текста, *Крај обала Охридског језера* (1892) и *С Косова на сиње море* (1894), доцније и етнографску монографију *Косово опис земље и народа* (1902, 1903), којима је дао значајан допринос развоју српске антропогеографије, културне географије, етнологије и фолклора. Свестрано Нушићево истраживање културе и природе југозападних крајолика македонског народа, пратиће и живо интересовање за сопствене корене и давно изгубљене везе са арбанашким пореклом. Доказ о Нушићевом трагању за сопственим идентитетом, књижевна историографија је пронашла и у самом путопису посвећеном лепотама Охридског језера. На крају прве главе у којој кроз симболичне слике језера и приобалских лепота износи основне циљеве свог путописања, Нушић, између осталог, јасно напомиње: „Од тих часова, кад год сам узимао перо у руке да исписујем ове листове, чинило ми се као да вршим неки завет, као да се одужујем неком дугу” (Нушић 1894: 3). Многи истраживачи су се запитали какав завет путописац врши истраживањем природне и духовне културе охридског басена? И коме се то Нушић одужује исцрпно описујући менталитет, психички профил, народни живот и широки географски потез дуж чаробног Охридског језера? Српски научници прихватиће тезу да се Нушић заправо одужује прецима и давно заборављеним коренима којима овим путописним чином покушава да се врати (Максимовић 2000: 44). Сва та питања која гравитирају на граничном појасу између текста и контекста, суштински одређују и саму поетику града Охрида и Охридског језера којима се ми бавимо.

Други писац, Анђелко Крстић, такође је рођен у југозападном делу Македоније, у дримколском крају, тачније у струшком селу Лабуништу. Крстић потиче из сиромашне печалбарске породице, која је делила сличну судбину са многим убогим породицама дримколског краја. Пратећи тежак печалбарски пут, многи сељани дримколског предела остављали су обале родног Охридског језера и одлазили у српску средину, у којој су прихватили српски национални, језички и културни идентитет. Но, као и Нушић и Крстић (много чвршће) остао је везан за пределе југозападне Македоније, за струшки Дримкол и охридски крај. Иако се осећао српским писцем, Крстић је до краја живота био доследно посвећен веристичком, егзистенцијалном, психолошком, етнографском описивању свога завичаја.

Коста Абрашевић је имао случну животну и стваралачку судбину. Рођен је у Охриду у сиромашној трговачкој породици, која се попут Крстићеве преселила у ондашњу Србију, у град Шабац. Попут А. Крстића и Коста Абрашевић је стасао у српској просветној, културној и књижевној средини, у којој се профилисао као српски песник, који је писао на српском

језику и носио српско име и презиме. К. Абрашевић сазрео је под снажним утицајем Светозара Марковића, социјалне литературе и књижевно-политичке левице. Иако је кратко живео (свега осамнаест година), К. Абрашевић је успео да заузме место родоначелника српске и јужнословенске социјалне поезије, која је најдубље и најемотивније изражавала ропац и снове пролетаријата. Чини се да није случајна чињеница што је К. Абрашевић најсугестивније запевао о сиромаштву и тежини живота угњетене радничке класе, којој је и сам припадао. Потичући из врло сиромашних и угњетених делова јужнословенских народа, који су вековима кулучили и дворили разне поробљиваче, К. Абрашевић је најснажније и најживље могао да осети вапај потиснутих, одбачених и понижених. Но, као и Крстић, и Абрашевић није заборавио родне споне које су га везивале за прелепо Охридско језеро и његов приобални свет. Своју носталгију за завичајном језерском колевком, и дубоку емотивну везу са охридском пределом, Абрашевић је изразио кроз стихове мелодичне, метафорично-рефлексивне песме, *На путу за родни крај* (1905).

У текстовима свих аутора, Бранислава Нушића, Анђелка Крстића и Косте Абрашевића, Охрид је, башларовским језиком речено, „вољен” и „хваљен” простор који у сећању свих стваралаца метафорично представља интимни простор *куће* који може да пружи јединство и континуитет разбијеном и дезинтегрисаном бићу. То даље значи да све ауторске инстанце, и субјекта путописног дискурса, и приповедача и песничко ја, чија имагинација и креира слику Охрида, повезује једна битна сличност – амбивалентност идентитета.

Проучавајући филозофско-психолошку природу јунака јужнословенских романтичарских спегова, на трагу филозофских и психоаналитичких истраживања Пола Рикера, Б. Тихомир Брајовић у студији *Идентично различити*, закључује да се јунаци јужнословенских романтичарских спегова суочавају са

„умножавањем недоумица око разумевања личних и колективних припадности, односа и разграничења, при чему управо обеспокојавајуће постојање оваквих тешко сместивих, појединачних и колективних личности које су у исти мах и ‘наше’ и ‘туђе’, уноси својеврсну пометњу у овештале представе и лако разлучиве поделе” (Брајовић 2007: 136).

Такав флуидан, неразјашњен однос између сопства и друго(сти), проистиче из „контанимираног простора другог” (Брајовић 2007: 137) који се често не јавља „у виду јасне културне, историјске или политичке диференцираност” (Брајовић 2007: 136). У том конфузном односу Истога и Другог јавља се специфична *фигура нашег туђинца* (Брајовић 2007: 137), који је истовремено исти као и ја, али опет и различит од мене. За тако специфичан однос између сопства и Другог, Истога и Другог, Лакан уводи термин „интерсубјективност у субјекту”, Пол Рикер „сопство као други”, док Брајовић говори о „идентичним различитостима.” Као специфичан и проблематичан психички тип нашег туђинца, Брајовић издваја *конвертита*, појединца који је из друге културне, етничке, политичке, националне или друге групације пришао „нама”, или обратно, отишавши од „нас”, пришао је „њима”. Као такав, конвертит се

не може сместити у јасне бинарне опозиције („ми”/”они”), те стога представља „збуњујуће и непожељно друго”, које у потпуности не припада нити једној страни, али је истовремено и осетно присутно (Брајовић 2007: 138–139).

2. Охрид као топос *идентичне различитости* у путопису

Крај обала Охридског језера

Однос између сопства и другости која припада некој од осталих културних и националних модуса, можда је најпогодније пратити на жанровском предлошку путописа, чије се поетичко писмо увек базира на моменту „упознавања” путописаца-приповедача са многобројним семиолошким системима других заједница (етничких, језичких, књижевних и сл.). Овакво теоријско одређење путописног жанра, темељи се на приступу Владимира Гвоздена (2011: 17–18), који путопис дефинише *као хронотоп сусрета* субјекта путописног дискурса са читавим светом. Управо то сусретање субјекта путописног дискурса са другим и другачијим етничким, културним и језичким заједницама учинили су путописни жанр нарочито подесним тлом за примену књижевно-имаголошких метода проучавања. Како се у центру књижевнотеоријских имаголошких студија налази концепт о дефинисању слике другог, имаголошка проучавања полазе од Лаканових и Рикерових одређења друго(сти) као интегралног дела сопства. За Лакана „*drugi i jest neka vrsta ogledala, u kojem subjekt nalazi svoj identitet i uspostavlja integritet svoje osobnosti u odnosu na sliku koju ima o Drugom, a koju je sam nesvjesno stvorio ili koja se, na isti način, stvorila u njegovoj društvenoj grupi.*” (Лешић 2003: 9) Доцније је и Пол Рикер увео термин *сопство као други*, у коме је други дефинисан као неизоставни део сваког сопства, и односи се на онај променљиви део људског идентитета, који је назвао *ипсеитетом* (фр. *ipséité*). Према Рикеровом теоријском концепту субјекта, „у констелацију истог продире и друго путем стечених идентификација са нормама, вредностима или идеалима заједнице којој субјект припада. Успешна интеграција ових садржаја у склоп сопства јесте заправо *преузимање алтеритета* [...]” (Лојаница 2015: 110).

Нушићева перцепција простора Охрида и уопште приобаља Охридског језера, као Другог/другости, најјасније се може сагледати кроз поређење са путописним текстовима двојице Срба, Спиридона Гопчевића и Јована Цвијића, објављених у истом периоду. Оно што се прво уочава да Бранислав Нушић, за разлику од Спиридона Гопчевића и Ј. Цвијића, просторе Охридског језера (а тиме и македонског народа уопште) **не доживљава** деловима неослобођених српских земаља, нити показује било какве „освајачке” намере ка њима. У свом путопису Нушић показује јасан анимозитет према бугарском културно-политичком утицају у охридском крају, но, када је реч о српском присуству, чини се да остаје уздржан: „То је најновија појава у јавноме животу Охрида, која још нема својих правих резултата премда, кажу ми, да је ове године било и покушаја отварања српске школе” (Нушић 1894: 84–85). Такође, у разговору

са охридским рибаром, Нушић ће јасно разграничити „нашу” и „вашу” отаџбину: „Ех, да ми је нешто ово језеро у мојој отаџбини!” (Нушић 1894: 27)

Освајачке намере у Нушићевом путопису замењене су нескривеном љубављу, топлином и пријатељством. Тако се идеализован доживљај домаћина код кога је Нушић одсео, може сматрати метонимијском сликом читавог македонског народа: „То беше мој домаћин са старачким, благим и пријатељским лицем” (Нушић 1894: 2). Љубав и пријатељство према Охриђанима и уопште према македонском народу, Нушић исказује и кроз антрополошке описе становништва охридског приобаља изнетог у петнаестој глави. Интересантно је на овом месту упоредити Нушићев и Цвијићев опис становништва овог предела. Наиме, Цвијић је о ондашњој Вардарској Македонији и њеном народу, говорио као о слабијем и неразвијенијем делу „српског народа”, који није успео чак ни да кодификује свој језик, због чега је заостајао за централним просторима. Упечатљива је Цвијићева констатација да су суров и ропски живот код овога народа развили негативна осећања, попут притворености, подозривости и сервилности (Цвијић 2000: 408–411) Такође, српски антропологеограф као битне психичке црте овог народа, истиче архаичност, конзервативност, заосталост, ропску сервилност и плашљивост које су изразито лоши историјски услови створили код овога живља. Са друге стране, Нушић у свом путопису даје прилично идеализовану, утопијску слику становништва које живи дуж обала Охридског језера. На једном месту, Нушић ће концизно закључити: „У опште би се о народу крај обала охридских могло рећи да је леп, разборит и озбиљан” (Нушић 1894: 158). Нарочито похвално говори о женама, које су врло лепе, радне и предузимљиве. О њиховој способности и снази, истиче путописац, сведочи чињеница да преузимају и мушке послове, због чега се на језеру неретко могу наћи младе девојке које веслају кајаком и превозе робу.

Не само Охриђане, већ и сам град Охрид осликан је кроз изузетно снажну путопишчеву импресију. Како је први утисак о граду стекао с језера, приближавајући се у охридском кајаку, Нушић Охрид уводи кроз импозантне слике сјаја, блештавила и грандиозности његовог географског положаја. Аутор не крије своју очараност геостратешком позицијом Охрида који се налази на највишој хриди (старословенски назив града – Охрид, у преводу означава град који на хридима стоји), величанствено господарећи језером, приобалском равницом, планинским ланцем и самим друмовима који су се укрштали око њега. Мотив сјаја врло је значајан у Нушићевом дочаравању Охрида. Стапајући се са белином охридских кућа амфитеатрално поређаних на планинском узвишењу, блештавило Охридског језера, по коме је оно одавнина било познато (отуда и древни назив града Лихнидско језеро – Бело језеро), стварало је пред путописцем утисак свеопштег блеска и разливајуће светлости. У том сјајном ковитлацу све се слило у једно, и белило окана озрачених сунцем и раскошни кровови, ремек-дела источњачке архитектуре.

Са описа божанске позиције града, Нушић прелази на црквену, политичку и културну моћ древног Лихнидоса. Готово у даху, Нушић представља Охрид као престоницу илирске

области Дасаретије, ранохришћанско епископско средиште и грандиозни центар словенског културног и просветног центра у време Климента и Наума Охридског.

У тумачењу Нушићеве перцепције хронотопа Охрида и Охридског језера изузетно значајно место припада пејзажном амбијенту. У овим дескриптивним пасажима, Нушић показује изразит смисао за антропоморфизацију и драматизацију природе, коју користи као метафору за актуелне социјалне, политичке и уопште филозофско-егзистенцијалне теме. Из тог шареноликог обиља рустикалних слика, нарочито се издваја приказ узбурканог Охридског језера које се попут титана бори за одузету слободу, док немарна столећа равнодушно пролазе туда. Кроз митску слику Охридског језера, сличног Прометеју, који безумним напорима удара хладне зидине тамнице и уз страшну рику покушава да стресе окове, осећа се снажна путопишчева емпатија према вољеном народу. Но, стиче се утисак да Нушић дубоко верује у постојаност и титанску снагу овога народа. Описујући Галичицу која победоносно стоји између Преспанског и Охридског језера, чији таласи узалуд покушавају да издробе и разоре њене камене груди, Нушић као да проговара о несаломивом духу и непобедивој снази трпљења народа који живи крај обала Охридског језера.

Дочаравајући живот природе и језера, Нушић показује изразит смисао за детаљ, пластичност сликања, сценичност приказа, динамичност и драматичност приповедања, те се у неким моментима стиче илузија „стварног”, камерног представљања охридске флоре и фауне. Из те шаренолике и живе масе, издваја се сцена необичног суживота лабуда и нора, која више подсећа на алегорично-симболичну кратку причу о некој необјашњивој и готово фаталистички предодређеној неправди и неједнакости у животу. Насупрот величанственом, грандиозном и безосећајном лабуду који лебди над језерским огледалом неосврћући се за собом, Нушић представља зачудно услужног и ропског нора, који вечито јури за лабудом, као за каквим господарем, ловећи му рибу и свагда се додворавајући. Питање да ли нор служи божанској лепоти и грацији савршеног лабуда или је везан његовим заштитничким односом, мистично обавија ову упечатљиву језерску епизоду.

У интерпретацији Нушићевог доживљаја охридског краја и Охридског језера, посебно су значајни митолошко-метафорични описи природе охридског приобаља, у којима уметнички квалитети путописа досежу изузетне високе аксиолошке домете.

У првом поглављу, које је врло важно за разумевање циља и задатка Нушићевог путописања, приповедач говори о необичној, готово ирационалној повезаности са Охридским језером. Постојало је нешто што га је исконски повезивало са том чудесном водом која је попут огледала поседовала неку неодољиву, магијску моћ привлачења: „То што имаше силу да ме привуче, беше ме већ привукло, беше ме већ победило, јер ја не могах часима, не могах данима, ни данима ни ноћима, да се одвојим од обала охридскога језера” (Нушић 1894: 2). У часовима дубоког заноса над магичном водом, путописац кроз антејевску повезаност охридског рибара са језерском колевком, препознаје сопствену праисконску везу са водом Охридског језера. У

тим моментима метафизичке повезаности, путописац схвата да светим чином путописања о Охридском језеру као да врши неки завет и одужује се неком дугу.

Необичну повезаност путописца и језера обавија нека мистична, митолошка и архаична атмосфера која све време бди над воденом површином. Митолошка концепција Охридског језера препознаје се у бројним симболичким мотивима. Архаична својства се огледају у поређењу језерске воде са хтоничном природом огледала које демонски успављује и привлачи оног који се загледа у њега. На митолошку визију указује и симболично појављивање луне и мистичне лунарне светлости под којом „сви предмети на њему (језеру) изгледају далеко већи и све у околи добије фантастично чаробан изглед!” (Нушић 1894: 2) Митолошку слику асоцирају и мистични звучни ефекти: урлање паса који с неспокојством блуде по јасној месечини, као и нејасан звук „усамљеног” и „тупог” ударца „по челу језерском” (Исто).

Иако на први поглед делује помало необично, између Нушићевог митолошко-метафоричног описа Охридског језера и митопоетске слике Растка Петровића изложене у авангардном путопису *Манастирски кровови над језером Охридским* (1924), постоје дубоке сличности и паралеле. Наиме, и код Нушића и Растка Петровића, Охридско језеро се јавља као колевка, односно, као симбол прапочетка и праоблика коме се субјекти путописних дискурса враћају са намером да упознају сопствени идентитет, континуитет и целовитост. Растко Петровић одлази на обале Охридског језера како би спознао своје старословенске корене и доживео светиклиментовску епоху у којој је духовно „рођен” свеколики словенски народ на Балкану. Топос Охридског језера интерпретиран је у контексту Петровићеве митолошке поетике човековог повратка у пренатално, ирационално стање, које може донети *откровење* најдубље егзистенцијалне тајне – тајне рођења. Бранислав Нушић је тридесетак година пре њега пловио на охридском кајаку тражећи давно изгубљене корене који га снажно везују за родно тло. И код Нушића и код Петровића реч је о духовном путовању и интимном сусрету са сопственом прошлошћу која једина може пружити целовитост и чврстину разореном идентитету. Обојица путописца, вођени једном истом намером, откровењем тајне рођења, пловиће Охридским језером, покушавајући да у материнском загрљају водених дубина, пронађу своју заборављену суштину и изгубљену целину.

Код обојице путописаца, поетика Охридског језера дубоко је урођена у митолошки систем акватичке симболике. Још у древној култури материјархата, вода је представљала симбол *плодности, вегетације и рађања живота*. У најстаријим митолошким творевинама вода је представљена као женски принцип, као животворна материја и колевка живота. Она означава „универзални скуп вредности”, „резервоар свих могућности егзистенција”, „она претходи сваком облику и подлога је сваком стварању” (Елијаде 2003: 156). Вода чак може постојати и пре божијег стварања, и то, као стање пре разликовања бића и небића, „као инертна егзистенција, или тако што сама ствара” (Вукмановић 2009: 300). Но, сваки „додир са Водом подразумева регенерацију” (Елијаде 2003: 156): вода је симбол целине и Апсолута, садржи

почетак и крај, живот и смрт. Символ воде у бити означава базични космогонијски чин разарања и поновног стварања. Хронотоп потопа представља један од најчешћих облика у којима се јавља разарајућа и дезинтегришућа снага водене стихије (Исто). Међутим, потоп/потонуће у воду не означавају „коначно утонуће већ извесну прелазну реинтеграцију у неодређено, коју прати ново стварање, нови живот, или нови човек” (Елијаде 1992: 33). У том смислу, потоп, односно, реинтегришућа моћ воде, изједначавају се са светим чином крштења (као принципом иницијације у хришћанску заједницу) које подразумева нестанак постојећег али и стварање новог, духовног узвишенијег. У таквом митопоетском тумачењу воде, долазак путописаца (у оба текста) на обале Охридског језера, симболично означава повратак прапочетку – тајни рођења, чија би одгонетка истовремено донела и разарање досадашњег стања и стварање новог, духовно и емоционално богатијег. У контексту психоаналитичких учења, то би означавало *реинтерпретацију, успостављање и стварање властите прошлости* (Кордић 1994: 4 – 5). Како је унутар психоаналитичких тумачења субјекат увек не-целовит и напукао, он поседује способност „реинтеграције и рекреације одсутног”, односно, прошлог (Исто). У светлу психоаналитичких студија, субјекти наведених путописних дискурса, „реинтегришу ону бит” која им може донети неопходно и умирујуће сазнање и вратити давно изгубљену целину бића (Исто).

Тај процес самоспознаје који доноси поновно рођење и неку врсту духовног ускрснућа, у Нушићевом путопису препознајемо кроз симболично-метафоричне описе језера и планина које обгрљују његово водено корито. Мотив водене површине која се упоређује са *огледалом* у које је путописац дубоко загледан, симболички означава психоаналитички процес самоспознаје, продирања у дубине прошлог, личног и колективног, које доноси извесни преображај бића. Стадијум огледа у развоју људске психе француски психоаналитичар Жак Лакан је дефинисао као процес „*poistovećivanja*, u punom smislu koji analiza daje tom terminu: tj. kao preobražaj koji se zbiva u subjektu kad usvaja sliku (...) *imago*” (Лакан 1983: 6). Огледална фаза представља удвајање субјекта у примордијалном облику, које претходи каснијој објективизацији удвајања кроз поистовећење са другим и конституисање у лингвистичком знаковном систему. Огледална фаза је кључна у формирању Ега, то јест, рационалног, свесног дела субјекта. Јавља се између шест и осамнаест месеци живота, и означава моменат када беба први пут може да препозна свој лик у огледалу. Но, насупрот целовитој слици коју види у огледалу, одојче осећа фрагментарност свога тела, што изазива нелагоду и незадовољство. Тај тренутак удвајања Лакан назива алијенацијом (Милутиновић 2012: 201).

Симболичке ознаке самопоистовећивања са хронотопом охридске природе и психоаналитичког процеса самосазнања у њеној слици, препознаје се и у опису највише приобалске планине, Галичице, којој се путописац лајтмотивски враћа током свог путописања. Соларно-лунарном сликом Галичице, која приказује метафоричну игру сунчеве светлости и мрака, сугерише се психоаналитички концепт о структуралној рашчлањености субјекта на његов

свесни и несвесни део који мами психо-когнитивне процесе самоспознаје и саморазумевања. Интересанто је да се, попут субјекта путописања, и планина Галичица симболично удвојена кроз одраз у језерском огледалу. Притом, у дубинама вода Охридског језера (не случајно!) рефлектује се тамна, мрачна и неосетљива сен, која обухвата скоро половину језера. Насупрот златним, сунчаним врховима Галичице, који имплицирају свесни простор субјекта (функцију Ја), језерске дубине симболично су прекривене мрачном и студеном сенком планине, која јасно сугерише постојање несвесног и прошлог:

„Ивице врхова оперважене златњикастом светлошћу која као светитељски нибус обмотава главу Галичици а у дубини језера, далеко доле огледа се њена тамна, неосветљива страна и осећаш као да кроз ту сенку, која је обухватила скоро половину језера, пролази нека језа, нека пријатна студ” (Нушић 1894: 114).

Потом, и симболични опис путопишчевог успињања на врх Галичице јасно алудирају идеју о психоаналитичком тумачењу путовања водама Охридског језера и когнитивном процесу самоспознаје кроз процес поистовећивања са локусом: „Све уз пут, уз мучан пут, био сам и уморан и узбуђен, узбуђен као кад би стајао пред вратима која чекам да се отворе и да видим тајну о којој сам слушао да се вековима говори” (Нушић 1894: 45).

2.1. Енциклопедијска слика хронотопа Охрида и Охридског језера у Нушићевом путопису

Нушићева приврженост Охриду и Охридском језеру не огледа се само у емоционалном и имагинативном обликовању, већ и у преданом, исцрпном и свестраном научном истраживању овог простора. Стога, осим књижевено-уметничких дескрипција Нушићев путопис садржи и развијен научно-документарни дискурс који обухвата широку палету антропогеографских, културноисторијских, етнографских, лингвистичких, фолклористичких и демографских дескрипција. Другим речима, кроз симбиозу научног и пиктореског казивања, у Нушићевом путописном ткању прожимају се поетске, антропоморфизоване слике идиличног језерског амбијента, са детаљним и прецизним хидрогеографским подацима, систематичним каталозима језерских риба и ветрова, привредом Охридског језера (ценом возарине охридским кајаком, закупнинама језера), детаљном територијално-административном поделом охридског приобаља, па чак и количином ускладиштеног вина у изолованом и монументалном манастиру Св. Наум.

Поетика топоса Охрида и Охридског језера у Нушићевом делу дубоко је условљена жанровском парадигмом реалистичког путописа, али и шире, поетичким узусима читаве реалистичке стилске формације. Из тих разлога, слика града Охрида и Охридског језера остварује се кроз двогубост стилског и семантичког приказа: кроз амалгам књижевено-уметничких и етнодескрипција, односно, кроз прожимање поетских метафорично-симболичких пејзажа и

описа реалног живота, обичаја, менталитета и народног духа. Према Драгани Вукићевић таква „двовалентна” природа реалистичких текстова, последица је основног поетичког императива реалистичке литературе која се базира на верном и веродостојном представљању стварности. Реалисти су тежили илузији објективности представљеног света који је настојао да укине доживљај фикционалног посредовања и да рецепијенту створи представу о реалном животу. У тој инспирисаности ка објективном, реалистичком и веродостојном описивању реалистички писци постајали су и сами етнографи који су систематично и детаљно описивали живот, обичаје и уметност народа: „Средином века у нашим књижевним часописима (*Вила, Матица*) популарни су били жанровски неиздиференцирани текстови који су опстојавали на граници између уметничке форме приповетке и етнографских записа, прича о животу и обичајима” (Вукићевић 2015: 62). За разлику од романтичарских писаца који су глорификаторски прилазили етнографском дискурсу, реалистичке писце карактерише позитивистички приступ, односно, критичко и емпиријско описивање духовне и материјалне културе једнога народа. Таква блиска веза између етнографије и књижевности, средином XIX века довела је до појаве тзв. двовалентних текстова, односно, текстова који истовремено припадају и етнографији и књижевности и који су једнако интересантни проучавацима оба семиотичка система (Вукићевић 2015: 60–61).

Таква реалистичка етнопоетика препознаје се и у техници књижевно-документарног сликања Охрида и Охридског језера. О Нушићевом путописно-етнографском делу, у српској књижевној и етнографској научној мисли више пута је полемисано. Тако се у савременим мултидисциплинарним приступима књижевности, али и осталим семиотичким системима, Нушић узима као један од оснивача „наших националних наука: етнологије, антропологије и фолклористике” (Влаховић 1986: 306). И књижевна историографија и етнографија сагласне су око тога да је његово путописно дело „обрађено према свим научним принципима који су у то време примењивани”, те да „ни најоштрији критичари не могу порећи Нушићеву систематичност” (Влаховић 1986: 308) у представљању садржаја из бројних научних дисциплина културне прошлости. Штавише, Влаховић истиче да Нушићево путописно дело „критичношћу и емпиричношћу премостило и спојило, можда и нехотично, Вуково описивање народног живота са Цвијићевим проучавањима природне средине и међудејства средине и човека на развој друштва у целини” (Исто). И одиста у пространом описивању духовног живота овога предела – народне архитектуре, народне ношње, народног језика, обичаја, светковина и празника, те етимолошким тумачењима бројних топонима, које је поткрепио етимолошким предањима, веровањима, митовима и легендама, Нушићев путопис прераста у „вуковски” енциклопедијски опис свеколиког народног живота. Са друге стране, у описивању психичких црта становништва охридског приобаља, менталитета, њихову повезаност са језером и планинском околином, суровом и племенитом, Нушић подсећа на српског антропогеографа, културног географа и етнографа, Јована Цвијића.

Александар Костадиновић (2016: 208) реалистички путопис види као *par excellence* пример тзв. двовалентних текстова. У групу дела насталих на међи књижевне и етнографске литературе, А. Костадиновић уврштава и Нушићеве путописе, истичући их као егземпларне текстове који доказују сву комплексност и отежаност диференцирања чисто литерарног и чисто етнографског штива. Чак ни у случају Нушићевог, систематичног, објективног и прецизног излагања етнографског материјала, истиче аутор, у науци није било могуће искључиво и луцидно разлучивање ових система (Костадиновић 2016: 210).

Хронотоп Охрида и Охридског језера умногоме је одређен поетиком двовалентног стваралаштва. Путопис је истовремено настао из пера књижевника и етнографа који је оставио једнак печат. Тако се осим поетских пасажа, у Нушићевом путопису могу препознати извесни елементи научног дискурса: позивање на методолошка упутства и савете двојице академика и најугледнијих етнографских радника, Стојана Новаковића и Љубе Ковачевића; коришћење других извора у функцији доказивања веродостојности исказа, као што су путопис аустријског дипломате, Ј. Хана, историјски спис Прокопија, белешке ахенског професора Форхајмера, званична статистичка документа града Охрида; притом, писац неретко посеже за књижевнонаучним апаратуром, као што су фусноте, додатна објашњења и коментари, прилажући уз текст путописа још и тридесет и три слике, шест нацрта и једну карту. Најзначајнији Нушићеве узор у прикупљању и презентовању фолклористичке, етнографске и лингвистичке грађе, били су српски најзначајнији научни радници онога времена, Вук Ст. Карацић, Јован Цвијић и Стојан Новаковић. На темељу таквих научно-методолошких концепата Нушић је у оквиру свог путописа систематизовао и изложио свестрану грађу коју је прикупио током своје научно-истраживачке шетње приобаљем Охридског језера.

Предмет Нушићевог путописања је свеколики простор приобаља Охридског језера: кроз синтезу прецизних геолошких и антропоморфизованих описа, слика „високе планинске зидине”, простране и плодне равнице које се простиру дуж језера, прекрасне шљунковите и пешчане деонице, као и приобалска села, околне пештере, испоснице и манастире по којима су познате пуне и ненасељене обале Охридског језера. Нушић се посебно задржава на топосима трију највећих вароши које „леже” крај самог Охридског језера, на Охрид, Стругу и Подгорец. Сасвим очекивано, аутор највише истраживачког интересовања усмерава ка највећем и најважнијем центру на Охридском језеру, његовом симболу – граду Охриду.

Нушић даје систематичну, детаљну и како сам наводи „целовиту слику” града Охрида. Почевши од урбанистичко-архитектонске морфологије града, привредно-економских прилика, просветно-верског стања, до културних тековина „најстаријег и старог доба” Охрида – све је нашло места у Нушићевом путописно-етнографском дискурсу. Лако се уочава да се аутор превасходно фокусира на људску заједницу и творевине њеног духовног континуитета на овом простору. Најпре самом архитектонском физиономијом града, Нушић осликава древну, мултикултуралну природу охридског хронотопа. У свестраном и пространом етнопису јасно

се препознају антички, византијско-хришћански и источњачки културни слојеви. Нушић топос Охрида представља као средњовековну утврђену источњачку варош, привредно заосталу и пропалу, која кроз старинске и напуштене грађевине, немо али јасно приповеда о славној и древној византијској прошлости коју је освајачки продор Османлија, зауставио и опустошио. Највише простора Нушић посвећује бројним хришћанским светињама, које у каталожном низу поређане сведоче о величанственој духовној и црквено-политичкој моћи града. Нушић не заобилази ни источњачку димензију градске архитектуре, описује исламске грађевине, попут познате Синан-пашине текије, Имарет џамије, Доњег сараја некадашње Целадин-бегове жене, који, заједно са велелепним византијским храмовима творе нови, хришћанско-исламски профил Охрида. Поливалентна природа охридског идентитета најбоље се уочава у опису исламизираних манастира и цркава, попут чувене Св. Софије, Св. Богородице и цркве Св. Климента. Ови сакрални објекти налик палимпсесту говоре о слојевитости културне прошлости Охрида, о вишевековним освајачима и господарима који су оставили неизбрисиве трагове у његовом духовном животу.

О тој богатој мултикултуралној средини, осим сакралне архитектуре, сведоче и раскошна фолкорна предања. Тако, Нушић, као фолклорист истанчаног уметничког укуса и научног смисла, бележи и компарира различите верзије, словенске и источњачке, које из супротстављених етничко-верских углова и интереса, објашњавају историју потурчених хришћанских светиња. И током лингвистичке анализе охридских говора, Нушић запажа топос етничко-културне мешавине који онемогућава дефинисање јединственог и чистог идентитета града који је независан од међуутицаја. Сличан закључак, као што смо видели, изнео је и Ј. Цвијић, који је путујући Охридом приметио да се због силних мешања и контаката, овде више може говорити о засебном идентитету сваког мештанина, него ли о јединственом колективном профилу.

Аутор оставља податак да је током своје истраживачке посете приобаљу Охридског језера водио и белешке о народним предањима и дијалектолошким особеностима, што сведочи о плански вођеној активности прикупљања. Интересантно је да Нушић испитујући народна предања на простору око Охридског језера, доноси закључке које и савремена македонска фолклористика заступа. Писац правилно запажа да је у кругу светачких ликова највећи број предања посвећен је Св. Клименту и Св. Науму, док је међу епским јунацима најпопуларнији Марко Краљевић.

Попут бројних светских путописаца који су походили Охрид, и Нушић посебну пажњу посвећује древним зидним натписима манастира и цркава, доноси их у оригиналу, преводи и тумачи, прилажући притом и њихове аутентичне скице. Културолог, историограф и палеограф, Нушић показује велико интересовање према богатом наслеђу античке епиграфске грађе која сведочи о грандиозној култури и моћи које је Охрид као древни центар илирске провинције

Дасаретије, ранохришћанско епископско седиште и чувена архиепископска столица, имао у својој прошлости.

Сјајним сликама древне охридске духовности и културе, контрастира прозаичну и суморну садашњост, неразвијене и опустеле турске вароши која копни крај неусахле лепоте Охридског језера. Нимало романтичан градски пејзаж открива туробну стварност Охрида са краја XIX века: пред нама се отвара типична источњачка касаба, загушљива и тескобна, са уским, стрмим и поплочаним улицама. Потом и чувена охридска Чаршија, душа овога града, без некадашњег сјаја, живости и моћи: остали су тек немоћни дућани и носталгичне приче старих Охриђана о некадашњој слави и моћи охридских занатлија и трговаца. Упоредо са привредно-економским приликама, развија се и прозаична слика културне и духовне атмосфере града. Са изванредном упућеношћу у просветно-црквене догађаје из доба охридског препорода и историографском систематичношћу у излагању садржаја, Нушић детаљно слика целокупан духовни живот Охрида током XIX века. Можда је најупечатљивији утисак о декаденцији некадашњег Охрида наговестио у описима запустелих и оронулих монументалних манастира, Св. Наум и Св. Заум. Ванредна фрескосликарска дела охридских светилишта, која тихо и неприметно сневају испод дебелих слојева чађи, опустошени олтари без икона, мемљиви и мрачни храмови у којима се разлеже застрашујући писак слепих мишева, тужно ламентирају над скрајнутим споменицима грандиозне прошлости. Топос дубоког јаза између глорификаторске прошлости и суморне садашњости, који је дубоко обележио романтичарску слику Охрида, снажно се осећа и у Нушићевом реалистичком опису града. Но, Нушић се не задовољава апстрактним бекством у далеку у славну прошлост, већ попут типичног реалистичког писца, емпиричара и практичара, покушава да пронађе мудро решење. Стога, аутор разматра улагања у саобраћајну инфраструктуру, могућности увођења језерског пароброда који ће заменити традиционалне језерске кајаке (идеја коју је први у свом путопису изнео Спиридон Гопчевић), у природне потенцијале језера, равница и околних планинских комплекса.

Осим мегаломанских културно-историографских промена које су обележиле друштвену сцену Охрида, Нушић слика и обичан, свакодневни, интимни живот Охриђана. Стога се поред монументалних храмова, проналазе и описи скромне охридске народне архитектуре и специфичног типа изградње ондашње куће. Охридска је кућа налик кули, висока је и врло уска. Једноставног је стила, без екстеријерних украса и „отворена” многобројним прозорима. Слично старој охридској кући, и охридска народна ношња одише једноставношћу и сведеношћу, урађена је без много накита и упадљивих детаља. Попут Јована Цвијића, Нушић описује менталитет и психичке црте Охриђана: слично Цвијићу, уочава да су конзервативни, марљиви и вредни, те равнодушни и незаинтересовани за велике епске устанке и окршаје. Такође, слично Цвијићу уочава распад задружних заједница које уз чифлучки систем, аренде над језером, равницама и шумама, довеле до сиромашења и пропадања богатог и славног Охрида.

Из интимног живота Охриђана издваја се опширан опис охридског кајака и епизода из свакодневних авантура охридских возара и рибара. Нушић посебну пажњу посвећује опису охридског кајака, миленијумском симболу града Охрида. Још у римско доба, када је Охрид представљао независан град републику, локална ковачница (тзв. лихридска ковачница) је ковала самостални новац на коме је с једне стране био угравиран препознатљив знак града – охридски кајак. Охридско језеро и чувена охридска риба, одвајкада су представљали кичмену мождину Охрида, његов главни привредни и економски извор. Охридски рибари су „аргати на води”, њима је кајак, вели Нушић, исто што и Србијанцима пар волова и парче земље. Нушић слика и психички профил охридских рибара, сујевејра, страхове, легендарне приче, ноћне згоде и ритуале за које верују да ће им донети срећу на „стакленој површини” Охридског језера.

2.2. Лиризација охридске историографије у Нушићевој приповеци *Ташула*

Као потку за настанак приповетке *Ташула* Нушић узима истинити историјски догађај из охридске прошлости с почетка XIX века. Приповедач тематизује период Целадин-бегове владавине Охридом која је трајала од 1794. до 1830. године. Целадин бег је историјска личност и представља једног од моћних османлијских одметника који су искористили слабљење империје с краја XVIII и почетком XIX века, одметнули се од султанове власти и на својим територијама успоставили потпуно самосталну и независну владавину. Најисцрпније податке о Целадин-бегу и његовој владавини Охридом оставио је познати Охриђанин Евтим Спространов, у студији „Джеладин-бей (Принос към историята на гр. Охрид)”, штампаној у *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, 1897. године, у XIV књизи. Према писању Спространова, сама личност и господарство Целадин-бега охридским крајем били су амбивалентне природе. Са једне стране, бег је запамћен као један од најсуровијих експлоататора и кулучара у охридској прошлости. Љубитељ луксузних здања, изузетно софистицираног укуса, Целадин бег је током своје владавине на најлепшим местима у Охриду подигао две грандиозне творевине, Доњи и Горњи Сарај. У изградњи грациозних али и крвавих здања било је ангажовано свеколико становништво града, укључујући и ондашњег охридског владика Натанаила који је обављао послове писара. Но, са друге стране, Целадин бег је упамћен и као врло толерантан владар, чија правичност и толеранција постају утолико видљивији, уколико се сагледају шире прилике и владавина других турских силника оног доба. Положај хришћанског и осталог немуслиманског живља у Охриду, био је далеко повољнији у доба Целадин-бега, него ли што је то био и пре и после њега. Током Целадин-бегове апсолутистичке управе, намет и порези које су хришћани плаћали незнатно су били већи од оног који је био прописан немуслиманском делу. Такође, познато је да Целадин бег све злочинце и преступнике једнако кажњавао, без обзира које су вере били. Охриђани су Целадин-бега упамтили и по томе што је био једини турски владар који

је хришћанима дозволио да равноправно са муслиманима носе оружје после грчке побуне у тзв. Кримском рату.

Међу хришћанским поданицима нарочито блиска бегу, била је лепа Гркиња, Ташула, коју је из ратног пустошења Морејом Цаладин бегу у двореве довео скадарски паша, Мехмед Шкодра-паша Бушатлија. Необична бегова слабост и љубав према младој и лепој робињи успеле су да надживе историјски тренутак и пређу у вечност народне приче и легенде. У народу је и после пропасти силних охридских сараја, остала да живи успомена на бегову наклоност према фаталној миљеници којој је чак и православну богомољу подигао крај луксузних источњачких двора. Но, и поред грешне бегове љубави, млада Ташула није остала упамћена као неверница и прељубница. Напротив, народ је Ташулу опевао као мајку хероину, мученицу и грешницу која је у име вере и части, жртвовала највредније – мушко чедо које је добила са бегом. Како би спасила сина неминовног потурчења, Ташула је пред иконом задавила тек рођеног сина, чији је гроб, скрхана и унесрећена, свакога дана до краја живота посећивала.

Историјска епизода о Цаладин-бегу окончава се око 1830. године, када је велики стамболски везир са силном царском војском кренуо у одмазду над осионим локалном одметницима. Сакупивши све благо, Цаладин бег је лађом напустио Охрид и преко Скадра кренуо пут Египта. Од тог момента, бег нестаје са историјске позорнице без икаквог трага. Лепа робиња Ташула је у великом сиромаштву дочекала дубоку старост, одбијајући бројне охридске просце, све богате и моћне аге и бегове, који су прижељкивали лепу миљеницу славног бега.

Иако полази од историографске грађе, и највећим делом се држи њене нити, Нушић у процесу уметничке трансформације ипак гради један нови, поетизовани свет Охрида. Приповедач не слика свакодневни, прозаични и реални живот града у време Цаладин-бегове владавине: не излази на улице, тргове, не слика сурову, тешку, експлоататорску стварност града с почетка XIX века. Он се уздиже изнад прозаичне средине, у један мистични, идеализован и утопијски простор какав је сачуван у народним легендама и предањима овога краја. Нушића, као лирског приповедача, више интересује естетска и метафизичка природа историјске епизоде о чувеном силнику и његовој необичној нежности према ванредно лепој робињи која из најдубље оданости према хришћанској вери бива спремна да убије и тек рођено дете.

Лик хришћанке-хероине обрађивали су, као што смо видели, и Коста Шахов и Војдан Чернодрински. Но, за разлику од њих, Нушић ову важну тему македонске књижевности не интерпретира у контексту ангажованог и социјалног реализма, не покреће конфликт на релацији хришћанство-мухамеданство, нити има нарочит задатак глорификације хришћанске религије и оданости њених верника. За разлику од двојице македонских аутора, Нушића више интересује узвишена, естетска страна самога догађаја, његова необичност и уметничка природа, неголи реалан и тежак живот Охриђана из доба осиног турског одметника.

Нушићева потреба да се простор Охрида и Охридског језера овековечи као непролазна, естетска вредност, као неумрло лепо, проистиче из дубоке повезаности са тлом и снажне

очараности природним лепотама које су током језерске пловидбе 1892. године (када је, уосталом, од Охриђана и сазнао историју о лепој Ташули), на нашег путника оставиле утисак зачараног, бајковног света. Из таквог субјективног доживљаја изникла је поетизована и идеализована слика Охрида и Охридског језера, која се полако одваја од историографске подлоге под утицајем лирске, епске и бајковно-легендарне естетике и трансформише у потпуно нови, уметнички, апстрактни свет.

Тај процес идеализовања историографског огледа се пре свега у једнодимензионалном и селективном представању Целадин-бегове историјске личности и владавине. Нушић филтрира и изоставља готово све негативне стране беговог лика, осветљавајући онај хуманији, људскији део његове природе. Приповедач, бега представља као силног али и праведног господара чији су закони „и строги и тврди, ама и прави” (Нушић 1935: 12). Бегов осећај правичности посебно долази до изражаја у његовом толерантном односу према хришћанима. Верски космополитизам, благонаклоност према немуслиманској раји, и необична либералност турског господара за период раног XIX века, доминирају Нушићевим ликом Целадин-бега: „Ни једна вера човека злу не учи тек нек седи свако где је, а нек буде човек како треба. Нек верује своје а нек поштује оно што други верују, а ако кадгод сама замилује нашу веру може јој прићи” (Нушић 1935: 18).

У тумачењу Нушићеве транспозиције историографско-легендарне грађе и уметничке слике Охрида и Охридског језера, почећемо до епске димензије наратива, коју ћемо посматрати кроз призму бахтиновске дефиниције епа и епског света. Наиме, према руском научнику, три су фундаменталне одлике сваког епа: „1. предмет епа је национална епска прошлост, ’апсолутна прошлост’, према терминологији Гетеа и Шилера; 2. извор епа је национално предање (а не лично искуство и слободна машта која на основу њега израста); 3. епски свет је одвојен од савремености, то јест од времена певача (аутора и његових слушалаца), апсолутном епском дистанцом” (Бахтин 1989: 445).

Такво „поклоничко” и глорификаторско окретање далекој „јуначкој прошлости” која допире кроз меморију предања чија се истинитост ниједног момента не доводи у питање, одлика је и Нушићевог наратива. Епска димензија у обликовању уметничког хронотопа Охрида и Охридског језера осећа се већ у иницијалној сцени која приказује повратак турске галије из ратног похода са богатим пленом. Нушић слика готово хомеровску сцену масовне ратне поворке која се од манастира Св. Наум до Охрида тријумфално креће. Даље, према Бахтину „епска реч је по свом стилу, тону, карактеру, сликовитости, бесконачно далеко од речи савременика о савременику, упућене савременицима” (Исто). На уводним странама Нушић епски широко, узвишеним стилем, представља мегаломански приказ: одјекују гочари, зурлације, ломе се гласови прангија кроз Галичицу, „мислиш земља се раствара” (Нушић 1894: 6). У тој грдној гомили издваја се господарски кајак који плови тихо, мирно, господски. На њему је распет широк чардак од беле свиле на коме победнички седе бегови, царски одметници, скадарски паша Мехмед Шкодра-паша Бушатлија и охридски господар, Целадин-бег. За господарским

кајаком плови ратничка поворка окићена барјацима, шимширом и цвећем, под чијим се веслима мирно и тихо Охридско језеро „раздробило и умаласало” (Нушић 1935: 6).

Утисак о моћној освајачкој поворци појачава слика ратног плена, оружја окованог сребром и златом, богатих одећа, ћилимова протканих самом свилом, судова бакарних и сребрних. На крају спровода, као круна ратне победе, крећу се кајаци са „тридесет девојака или младих жена, Гркиња, лепших од лепших” (Нушић 1894: 8). У харему заробљених грчких лепотица нашао се и један „нежан пупољак”, млад „као јутарња роса” и леп као „анђелак од оних што лебде око Алаховог престола” (Нушић 1935: 16). Била је то Гркиња легендарне лепоте, Ташула, коју је скадарски паша Бушатлија довео са јенишерских равница и „у бакшиш” даривао охридском господару Целадин-бегу.

Епска атмосфера осећа се и у трепету становништва околних охридских села која с планине немо посматрају силну азијатску војску која полако језди Охридским језером. Сцена охридских бачија који са врха Галичице и Петриња са зебњом гледају обалска села, ишчекујући помор и пустош, уметнички снажно интензивира слику осие, освајачке и моћне ратничке поворке. Посебно је ефектна „забринутост” самог приповедача за Охрид у коме Целадин-бег спрема достојан тродневни дочек и починак силном скадарском паши Бушатлији.

Епски песнички квалитет се осећа и у слици шенлучења турских бегова и паша у охридским дворовима Целадин-бега. Три дана трајала је у Охриду гозба осие великаша. Најпре је тријумфални узлазак кроз градске капије прослављен уз тресак прангија и дебелог топа, а онда је у част победника упаљено безброј бакљи славе и моћи: у Охриду горе кандила, у Петрињу букте ватре, а на Охридском језеру у кајацима попут растопљених звезда, горе лучеви уз силовит звук гочева, зурла и снажни бат чамперета.

Епско се осећа и у историјско-реалистичкој поставци текста, у одабиру познатог османлијског јунака, силног одметника од турске власти. Сам Целадин бег представља митско-епску фигуру јунака кога прате несвакидашње, готово ирационално богатство и моћ: „богат је и пребогат, хареми му пуни злата и сребра, ћемери му пуни алтна; не боји се никога до Бога, а њега се боји све што му је за име чуло. Нит слуша цара нит везира, он влада сам у својој држави, по својој глави и по својим законима” (Нушић 1935: 12). Епско се огледа и у одјеку ширих историјских дешавања: обнова снажне царске империје, одмазда над одметницима, њихово страдање и бесктво Целадин-бега у далеку египатску земљу.

Но, овај епски костур приповедач Нушић је интерпретирао у снажном лирском тону. Књижевни топос Охрида и Охридског језера у Нушићевом тексту више подлеже романтичарској, него ли реалистичкој стилској интерпретацији. Разматрајући романтичарски и реалистички однос према историографској прози, Драгана Вукићивић, прави следећу паралелу:

„Док се романтичарским стилизацијама нормирао драмски баладични потенцицијал епске слике света, реалистичким стилизацијама нормирала се епска објективност. У првим, акценат је стављен на епски свет као на извор емоција, у другима, на његову финалност, исцрпност. У реалистичким

стилизицијама приметна је већа емотивна удаљеност између приповедача и лика. Оно што је трансформисало епски знак у лирски и стварало утисак необичности/егзотичности, сада се поново враћа објективности епског знака” (Вукићевић 2006: 116).

Необичност, егзотичност, субјективност, емоционалност, песничка пикторескност, па и ритмичност израза, одлика су Нушићевог наратива. Стога, о топосу Охрида у Нушићевој приповеци не може се говорити као о епском, јуначком свету, што поднаслов дела („прича из прошлости”) и тематска грађа наговештавају; напротив, о Охриду и Охридском језеру се пре свега може говорити као о романтичном, лирско-бајковитом хронотопу, у коме се снажна источњачка сензуалност осећа кроз заносне описе звезданих ноћи над Охридским језером, и дубок, хедонистички доживљај језерског амбијента кога опасују моћне планинске зидине Галичице и Петриње; источњачки дух пластично дочаравају бројни турцизми, звекет бројаница, мирис наргиле, свилени јастуци, истамбулски ћилими и меки подови беговог харема.

Као естетичко-метафизичка категорија, лиризам¹⁰⁹ (lyrisme) или лирско, потиче из француског језика и уведене је „više da označi atmosferu ili štimung u pesničkom delu. to je momenat romantične subjektivnosti, izraz meke osećajnosti koja ne prelazi u razmaženost” (1980: 399). Лирско, иначе, у Нушићево приповедање продире кроз доминантне дескриптивне пасаже, сликовите и пикторескне призоре природе, прожете снажним емоцијама и усхићењима. Лирска природа се осећа и у представљању самог охридског бега. Нушић не шири и не осветљава његов епски профил, не слика га на ратном пољу, у историјским сукобима са арнаутским бандама које је искоренио током своје владавине. Нушић превасходно представља бегову нежну, топлу, људску страну, открива у њему онај источњачки хедонизам, мерак и слабост на ванредну женску лепоту. Нушић баца сенку на бегову сурову, експлоататорску и неумољиву страну, он трага за његовим слабостима и проналази рањивост, благод и необично разумевање за нејаке и жртве. Тако се у Нушићевом лирском ткању уместо озлоглашеног охридског освајача јавља лик освојеног мушкарца који је пред лепотом хришћанке чинио уступке о којима Охриђани вековима кроз легенду приповедају.

Бајковна естетика у Нушићевој приповеци се осећа у идиличним описима природе охридског краја, нарочито језерског предела. Романтичан, идеализован и поетизован

¹⁰⁹ И као естетички и као књижевноисторијски појам, лирика је новијег датума. Иако је постојала још у доба антике (у VII веку пре нове ере означавала је песму која се певала уз лиру по којој је и добила назив), лирика се као аутономни књижевни род издваја тек у филозофској и естетичкој теорији романтичарских мислилаца, међу којима посебно место припада немачким теоретичарима. У књижевнотеоријским радовима (Солар 2005: 133–134) се Гете узима као родоначелник традиционалне класификације књижевности на три „природна песничка облика” – на лирику, епику и драму, да би каснији немачки романтичари даље продубили теорију књижевним родовима. Хегел је као доминантне квалитете лирике издвојио субјективност, епике објективност, а драме синтезу оба наведена квалитета. То даље значи да је епику видео као објективно приказивање догађаја, лирику као исказивање личних емоција и мисли, а драму као спој објективног догађаја и људских циљева. Шилер је пак, лирику, епику и драму видео као три базична облика људског изражавања. Тако, у лирском изразу је видео спој звука и значења у којем се губи дистанца између објективног и субјективног, између Ја и Не-Ја; епски израз пак подразумева објективно и опширно представљање тоталитарног света, док се драма заснива на сукоби ставова и мишљења и онога што јесте и што би требало да буде.

рустикални амбијент који подсећа на ренесансне аркадијске утопијске просторе, више делује као засебни, уметнички, фиктивни свет, него ли као реалан, стварносни простор. Естетско-метафизички слој бајковног жанра у Нушићевој приповеци препознаје се кроз уметнички топос воде, небеске космогоније, симболику боја, али и неких особина јунака. Топос воде и њена магијска могућност удвајања простора нарочито је индикативна у тумачењу хронотопа Охрида и Охридског језера. Тако се Охридско језеро јавља као савршено лепо огледало у чијој се смарагднозеленој и тамноплавој површи састају небо и земља. Удвајање које прати мотив огледала и замагљује истину о реалности и одблеску у бајкама, увек се јавља као предзнак митолошког и оностраног:

„Због многих сличности, небеса и водене површине (пространство, провидност, етеричност и сл.) доживљавају се као симетријске и фантазмагоријске. Једна се у другој огледају, преламају, међусобно се прожимају и својим одблесцима образују фантазмагорични свет сачињен од светлосних феномена” (Опачић 2011: 341).

Митску димензију Охрида и Охридског језера уносе и специфични описи бегових дворова који у одблеску воде подсећају на бајковни модел чардака смештеног ни на небу ни на земљи: „Звездано небо огледа се цело у огледалу језерском; месец и горе на небу и доле у језеру, те ти се чини да су небеса, једно над њима а друго под њима а њихов чардак по средини” (Нушић 1935: 17).

Бајковно се огледа и у естетици племенитих метала, у боји и сјају злата, сребра, свиле, кадифе, и уопште у митском богатству Целадин-бегових дворова. Такође, уплив бајковног жанра продире и кроз лајтмотивско понављање светлости звезда, месеца и запаљених охридских кандила, чији ефекат бива још интензивнији у удвојеном и поновљеном одсјају у мирној језерској води. Највећи број боја које срећемо у народној књижевности потиче из метафоричног приказа небеске космогоније, односно, из тропичног доживљаја светлосних (дневних) и мрачних (ноћних) небеских тела. Из тих разлога се као основне боје у бајковном жанру јављају „златна (соларна) боја, сребрна (лунарна) – светлост Месеца и звезда, плава/ модра (боја вечерњег и ноћног неба) и румена (боја јутарњег неба и залазећег сунца)” (Опачић 2011: 296). Уметнички хронотоп Охрида и Охридског језера обавијен је смарагднозеленом и плавом бојом, које се са небеског платна и околних шума преливају у водену површ. Врло често се у Нушићевим пејзажима као позадина јавља и тамноплава боја вечерњег неба, на којој светли безброј звезданих светиљки.

Такође, и топос граничног простора између воде и копна има снажну симболичко значање, будући да се магијска моћ воде преноси и на предео око ње (Опачић 2011: 343). Разуме се да ово магијско дејство захвата и оне који живе крај воде. Обично су другачији од осталих, издвајају се и по свом изгледу и по неким особеностима (2011: 344). Стога, поред снажне лиричности, Нушићеви ликови поседују и извесну црту бајковне метафизике. Сам Целадин бег, подсећа на полумитског јунака који господари изолованим, у својој лепоти и

богатству апстраховним пределом. Охрид подсећа на далеко бајковно царство које се налази крај чаробног језера опасно рајским лепотама рустикалног простора. На митску далеку земљу подсећа и појава слушкиње бегове прве жене, „црнице” Науле. Осим физичког изгледа (црна боја коже се у народној књижевности доводи у везу са демонском природом) и њена улога је везана за ирационалну хтонску сферу: послушна и безлична ропкиња по налогу господарице пали бегове дворе, како би и лепота младе Ташуле у пламену огња заувек нестала.

Крај приповетке, међутим, доноси потпуно другачији расплет од оног устаљеног, бајковног. Сва бајковна естетика се губи и урања у реалистички епилог приповетке, у коме Нушић јасно подсећа на своје путовање у Охрид и обилазак Ташулине куће који је описао у последњој, шеснаестој глави, путописа *Крај обала Охридског језера*. Уместо идиличног топоса бајковног краја који враћа нарушену равнотежу у свету и стабилизује пољуљан систем вредности, приповедни сиже добија баладичан крај. Насупрот устаљеној слици вечите љубави и хармоничног дома у коме се „још много, много година живело срећно”, јунакиња у великом сиромаштву и осећају промашености, умире сама, грешна и величанствена, поштована и осуђена. Оквирни реалистички логос наратива апсорбује и дезинтегрише бајковни свет, „спушта” га у суморну и прозаичну реалност у којој начела историјског и неминовног ломе затворени и окоштали жанровски систем скаске.

3. Уметничка слика Охрида у новој књижевности Старе и Јужне Србије

При разматрању књижевности Старе и Јужне Србије, неопходно је указати на неколико круцијалних проблема који прате њено теоријско дефинисање у српској науци. Пре свега, неопходно је поставити јасно територијално одређење појма књижевности Старе и Јужне Србије, будући да географско-политичке просторе Старе Србије, Македоније и Јужне Србије, у науци прате различита одређења. У тексту „Књижевност Старе и Јужне Србије”, Владимир Цветановић, Александар Јовановић и Радивоје Микић, осврћући се на различитост геополитичког дефинисања, закључују да је у српској науци ипак превладало мишљење Јована Цвијића да Стара Србија означава све области средњовековне српске државе које су до ослобођења Србије биле називане српским земљама. Прецизније речено, према Цвијићу Стара Србија обухвата области „на југу и југоистоку до Скопља захватајући области од Кратова до Овчјег поља, па преко Вардара”. Након оснивања Југославије појављује се нови географски и политички појам, Јужна Србија (нешто касније и Јужносрбијанац), у чији састав су улазиле новослобођене области Старе Србије и Македоније, које су после балканских ратова и Букурешког мира прикључене краљевинама Србије и Црне Горе (Према: Цветановић 1997: 263–264).

Други важан проблем односи се на одређење самог назива књижевности. У српском критичком дискурсу именоване литературе која је настала на просторима Старе Србије и Македоније јавља се неколико термилолошких одредница: књижевност Старе и Јужне Србије, старосрбијанска и јужносрбијанска књижевност. У тексту „Основне одлике и развој књижевности Старе Србије крајем деветнаестог и у првој половини двадесетог века”, Владимир Цветановић књижевност насталу на овим просторима у периоду од 1971. године па све до Другог светског рата, термилолошки одређује као новију књижевност Старе и Јужне Србије. Имајући у виду снажну и богату књижевну традицију која се током дугог средњег века развила на просторима Старе Србије и Македоније, аутор уводу одредницу *новија*, са циљем да успостави јасну дистинкцију у односу на *старију* или *средњовековну* књижевност¹¹⁰, као и богату књижевност која је настала у народу на живом и специфичном дијалекту¹¹¹ (Цветановић 1997: 12). У раду „Књижевност Старе/Јужне Србије у свијетлу регионалног поимања књижевности”, објављеном у другом тому зборника *Књижевност Старе и Јужне Србије до Другог светског рата* (1997), Станиша Тутњевић (1997: 21) заговара употребу синтагматског назива који ће у свом саставу садржати правописни знак косе црте – „књижевност Старе/Јужне Србије”, уз објашњење да ниједан од ова два облика, посматран сам за себе, не може покрити „ни хронолошки ни предметни садржај” литературе, но, узети збирно, ови појмови се „једним дијелом преклапају, али истовремени и допуњују и прожимају”, пружајући свеобухватнију дефиницију која покрива шири распон значења: „књижевност Старе/ и, или, тј., односно / Јужне Србије.

Након одређења територијалних и појмовно-садржинских оквира књижевности Старе и Јужне Србије, неопходно је успоставити и њен однос према матичном току целокупне српске књижевности. Дуго након Другог светског рата, из познатих политичких разлога књижевност настала на овим просторима бива неправедно скрајнута у српским књижевноисторијским прегледима (Микић 1997: 85), тек 90-их XX века, почиње живље интересовања српских истраживача за јужносрбијанске писце (Бечејски 2006: 46). То заправо значи, да је у српској

¹¹⁰ У *Гласнику скопског научног друштва* објављеног 1937. године, обимном броју изашлом поводом двесетпетогодишњице ослобођења Јужне Србије, штампан је текст проф. Миливоја Павловића „Стара књижевност” у коме је изнет књижевноисторијски преглед средњовековне фазе развоја литературе на овом простору. Између осталог, у тексту Проф. Павловића проналазимо поклонички став ондашње српске књижевне, филолошке, историографске и опште научне јавности према културној прошлости Јужне Србије. Још је у XIX веку српска наука Охридски књижевни басен препознала као источник старе српске књижевности и језика, који се преко старе Рашке Немањића разлио и по осталим деловима српског народа.

¹¹¹ Исте године у *Гласнику скопског научног друштва* 1937. године, Ђорђе Киселиновић посвећује врло афирмативан текст о поетичким одликама усмене књижевности насталој на територији Старе и Јужне Србије. Простор Јужне Србије није препознат само као исходиште старе, односно, средњовековне српске књижевности, већ и као колевка српске народне поезије. У поменутом тексту Киселинов се надовезује на теорију једног од најбољих страних проучавалаца наше народне уметности, Герхарда Геземана, по којој јужни крајеви представљају исходишни простор чији се локлани уметнички трагови препознају и у усменим творевинама записаним у другим српским пределима: „Скоро четвртина свих ”динарских”, епских песама – писао је Геземан - носи своје локално јужносрбијанско или македонско обележје на челу, иако је песма прерађена и примила можда своју праву уметничку и национално-биолошку вредност тек у устима динарских гуслара” (према Киселиновић 1937: 858).

науци афирмисаној последњих деценија, књижевност Старе и Јужне Србије представљана као интегрални и нераздвојиви део општег канона српске књижевности. У том периоду она почиње да се тумачи у контексту односа регионалне и матичне књижевне делатности, као што је то био случај и са другим књижевним просторима. Попут Петра Кочића који је унео предео Босне и Херцеговине, Милована Глишића који је уврстио простор западне Србије, или Борисава Станковића који је интерполирао топос Враћа, писци из Старе Србије и Македоније су унели нове, до тада готово непознате крајеве у српском књижевном животу. Тај однос регионалног и матичног, односно, „периферије” и „центра”, Горан Максимовић (2015: 177–178) истиче као једну од круцијалних поетичких одлика нове српске књижевности. Специфичност овог односа према Максимовићу проистиче из чињенице да је већи део српског простора био под влашћу других државних формација (Отоманске империје, Аустроугарске монархије и Млетачке републике). Тек од почетка XIX века, заједно са процесом ослобођења српског народа и стварања српске државе, језика и књижевности, почели су се стварати услови за интерполацију регионалних књижевности и њихових најбољих писаца у матични ток националне литературе. Тако су српски писци из покрајинских делова (Херцеговине, Босне, Далмације, Бока Которске, Славоније, Баната, Македоније) почели све интензивније да учествују у конституисању нове српске књижевности. Када је реч о српским писцима из Македоније, још је Јован Скерлић (1953: 428) у својој *Историји нове српске књижевности*, унутар поглавља „Проширење културне области српске” указао на улазак нових крајева, који у српској културној и књижевној сфери никада раније нису били представљани.

Културни, књижевни и образовни живот рубних крајева Старе Србије и Македоније спорије и отежаније је напредовао у односу на остале крајеве српског народа. Вишевековно ропство, као и дуга владавина Оттоманске империје у овим пределима, успорили су развој економски, културни и духовни развој, што се одразило и на касно укључивање писаца са ових простора у главни ток српске књижевности. Тек од седме деценије XIX века почиње општи развој културе и образовања, који представљају неопходне предуслове за књижевни прогрес (Цветановић 1997: 12–13). Настала на таквом једном несигурном тлу, ова књижевност је, за разлику од свих осталих регионалних књижевности српског народа, морала је да служи не само литерарном, већ и националном, верском и моралном идеалу. Готово сви критичари борбу за очување етничког и религијског идентитета, обичаја, народног духа и народне уметности, виде као једну од круцијалних поетичких одлика књижевности Старе и Јужне Србије.

Када је реч о вредносном аспекту, Слободан Јовановић (1937: 854) нову књижевност Старе и Јужне Србије оцењује као „знатно национално благо”, које није изнедрило много књижевника, но, „ако их нема много, истиче Јовановић – она има таквих који могу ући упоредо са најбољима из осталих делова државе”. Издвајајући два најзначајнија имена јужносрбијанске литературе, Анђелка Крстића и Григорија Божовића, он им као књижевне парњаке поставља

најбоље писце савремене прозе, Мирослава Крлежу, Ива Андрића, Вељка Петровића, Драгишу Васића и Исака Самоковлију (1937: 855).

Историјским континуитетом и особеностима развоја књижевности Старе и Јужне Србије, у српској науци се бавио Владимир Цветановић. У поменутом тексту „Основне одлике и развој књижевности Старе Србије крајем деветнаестог и у првој половини двадесетог века”, Цветановић (1997: 12–19) издваја три етапе. Према његовој подели прва етапа развоја се односи на писце који су стварали у периоду од 1971. до 1900. године, и чије се литерарно остварење узима као зачетак новије књижевности Старе и Јужне Србије. Овде се уврштавају Манојло Ђорђевић (1891–1896), Лазар Комарчић (1893–1909) и Коста Абрашевић (1879–1898). Други период траје од почетка XX века па све до ослобођења од турске власти (1900–1912), и обухвата самосталније и оригиналније ауторе који су у српску литературу унели „српског човека са ових простора, са свим особеностима, посебним менталитетом и психолошким профилем, у окружењу више нација и конфесија”. Иако се раним стваралаштвом на превоју векова јављају се два врло значајна књижевна имена, Србин из околине Ибарског Колашина, Григорије Божовић и Македонац Анђелко Крстић, својим најзначајнијим делима објављеним између два светска рата, они ће у књижевној историографији ипак остати запамћени као међуратни аутори. Трећи и последњи период развоја јужносрбијанске књижевности траје између два светска рата и обухвата највреднија и најзрелија остварења књижевности Старе и Јужне Србије. У групи међуратних писаца најзначајније место припада поменутиим приповедачима, Г. Божовићу и А. Крстићу.

3.1. Топос Охрида у поезији Косте Абрашевића

У Цветановићевом књижевноисторијском прегледу, Коста Абрашевић је заједно са Манојлом Ђорђевићем Призренцом и Лазаром Комарчићем, сврстан у почетни период развоја јужносрбијанске књижевности, током којег су остварени први значајнији напори за њен настанак и прогрес. Говорећи о значају и доприносу ових писаца у афирмацији књижевности Старе и Јужне Србије, Цветановић (1997: 15) истиче да прва генерација писаца означава зачетнике новије књижевности Старе и Јужне Србије, али не и „праве родоначелнике” и „потпуне представнике”, будући да њихово литерарно дело доноси само „фрагментарне описе” завичајног предела. То даље значи, да њихов књижевни опус не припада у целости књижевности Старе и Јужне Србије, јер је окренут према другим срединама и крајевима.

У аксиолошком смислу, јужносрбијанска лирика, изузев врло ретких талентованих песника, није успела да пружи вредније уметничко остварење. Песници који су се јављали последњих деценија XIX века на простору Старе Србије и Македоније, стварали су под снажним утицајем доминантних српских песника тога доба. Углавном се о јужносрбијанској поезији говори као о подражавалачкој, ђачкој, готово епигонској делатности, која је само у изузетним случајевима успела да се отргне пуком слеђењу узора и препусти оригиналном и аутентичном

стваралаштву (Јовановић 1937: 849). Коста Абрашевић је био један од ретких врлих песника са јужносрбијанских простора, за кога је и најауторитативнији српски историчар онога доба, Јован Скерлић, истицао да поседује „леп и врло оригиналан таленат” (1926: 118).

У српској књижевности поезија Косте Абрашевића из више разлога заузима значајно место. Пре свега, Абрашевић, представља првог и најзначајнијег српског пролетерског песника који је зачео српску али и опште јужнословенску традицију радничке поезије, страшно и предано се залажући за правду, „крв и зној” угњетеног слоја. Прва збирка Абрашевићевих песама објављена је постхумно, 1903. године, када група високошколаца социјалиста изабран корпус издала под заједничким називом *Песме*. Поводом ове збирке, Јован Скерлић је објавио познати текст „Један социјалистички песник” (1926), у коме је, недвосмислено препознао велики књижевни таленат младог Охриђанина, који је прерана смрт спречила да се развије у крупну литерарну појаву целокупне српске поезије.

Свом „милом родном крају” Охриду и Охридском језеру Абрашевић је оставио кратку али врло ефектну песму *Пут у родни крај*. Текст припада патриотско-рефлексивној лирици у којој се метафоричким сликама природе охридског предела износи снажна и дубока носталгија за родним тлом. Топос Охридског језера је врло честа песничка инспирација и у српској и македонској литератури XIX и XX века. Македонску песничку традицију о Охридском језеру, започео је велики Костантин Миладинов, након кога је плејада песника узнесенх лепотом Лихнидског језера исткала богато поетско предиво нескривене уметничке вредности. Поред К. Абрашевића, ту свакако спадају Арсениј Јовков *На езерото*, Никола Церов *Чунарска песна*, Димче Маленко *Чун*, Вангел Наумоски *Езерово мое*, Светлана Христова-Јоцић *Охридското езеро го игра ороото: Тешкото*, Трајан Петровски *Танцот на пастрмката*, Петре Бакевски, *Охридскиот галеб* и многи други.

Такође, и најзначајнији писци српске литературе XIX и XX века топосу Охрида и Охридског језера посветили су књижевне путописе врхунске уметничке вредности. Почевиши од реалистичког путописа Бранислава Нушића, до изврских авангардних текстова Растка Петровића и Р. Драинца, као и поетског путописа Ива Андрића, српски књижевници су у мистичним водама древног Охридског језера тражили одговоре на вечита онтолошка питања о физичком и духовном рађању човека, о сазревању и расту, о смислу и сврси живота, лепоти и смрти. Културна историја Охрида и митолошка симболика воде Охридског језера генијалним песничким умовима пружала је богат резервоар слика, метафора и путоказа у духовном трагању за метафизичким истинама и архетипским значењима.

У поетском делу Косте Абрашевића, Охриђанина који је рано отргнут из родне колевке, спона са Охридским језером добија нарочито дубок, интиман карактер. Топос језера у Абрашевићевим стиховима се не јавља само као метафора живота и његових мистерија, већ и као симбол силовите антејевске повезаности са завичајном грудом. Песнички *imago* чамца који

ужурбано броди језером хрлећи своје „милом, родном крају” Охриду, инкарнира исконску, архетипску укорененост човека у родном тлу.

Плови, плови, броде мој,
Напред, брзо, ај!
Плови, плови, само право
Во мојот роден крај! (Абрашевић 2016: 31)¹¹²

Абрашевићев уметнички доживљај Охридског језера као примарног егзистенцијалног окружења и метафоре о снажној спони са исходишним простором бића, не потиче само из интимне повезаности са Охридом и Охридским језером, већ има и дубоке поетичке корене у древној митолошкој слици о Антеју, сину бога мора Посејдона и мајке Геје, који је на свом родном тлу био апсолутно непобедив. Попут Антеја, и Коста Абрашевић је црпео животну снагу из своје мајке земље и свог митолошког „оца” Охридског језера. Тек у додиру са водом Охридског језера и тлом града Охрида, остварује тоталитет бића и враћа истргнут део сопства. Силовита и ужурбана пловидба Охридским језером, упркос свим опасностима и изазовима (гром, бродолом, ветрови) метафорично изражава исконску потребу песничког субјекта за родним пределима. У том контексту, родни град Охрид снажно асоцира на модел утопијског простора, изолованог и ограниченог чудесном водом чију стихију и непредвидиву ћуд морепловац мора да савлада како би безбедно стигао на „острво блажених”. Охридско језеро се јавља и као вољен али и као опасан, ризикантан простор чије мрачне силе изражене кроз гром, бродолом и ветарове, представљају изазове за лирског јунака којима он мора да одоли. Таква симболичка концепција Охрида утопије и Охридског језера магијске воде која га опасује, уклапа се у занимљиво тумачење односа воде и утопијског хронотопа Бојана Јовића.

Наиме, према Јовићу (2013: 348–340), један од обавезних елемената који прати представу утопијског хронотопа – јесте вода. У општој концепцији утопијског хронотопа, чији су најчешћи облици „златни век, острво блажених (Атлантида), рајски врт, земаљски врт (Ендем)”, вода се може јавити у два основна вида, као „спољашњи” и као „унутрашњи” елемент. Као спољашњи састојак, вода представља лиминални простор који у истовремено и раздваја и спаја свет утопије са обичним светом. Она пре свега, „издваја и скрива Утопију” од нежељених дошљака који могу угрозити успостављени идеални поредак. Истовремено, представљајући и природну везу са стварним и несавршеним светом, вода постаје непрестална потенцијална опасност по Утопију. Приде, она не представља само физичку, природну препреку, већ као блиски „сусед” утопијског простора, она на себе преузима и дејство ирационалних магијских сила. Као таква, она често бива настањена мрчаним силама које изазивају страх, несигурност и подозрењен код морепловца. Стога у древним митологијама и веровањима пут до Утопије је често „опасан” и несигуран, те превазилази топосе авантуре и путовања и добија статус религијског прелаза који

¹¹² Цитирано према: Димитар Пандев, Славе Ѓорѓо Димоски, *Дојди во Охрид. Антологија на песни за Охрид*, Охрид 2020, 31.

може оставити „озбиљен, понекад и судбинске (хронотопске) последице на путника”. У таквом семантичком и симболичком дискурсу, слика Охридског језера је утемељена на архетипској слици магијског хронотопа, преко кога прелазак прераста у свети, ритуални чин који може бити крајње кобан по песничког јунака. Чињеница да јунак не стиже у вољени град, већ све остаје у измаглици жеље и снова, уклапа се у магијско-симболичку визију воде као тешко савладиве препреке на путу ка жељеној утопији.

Своју чежњу за завичајем лирски јунак изражава бројним уметничким средствима. Хитрину, нестрпљење и силовитост пловидбе ка Охриду, дочарава мелодичношћу, ритмичношћу, кратким стиховима, екскламативним тоном, алитерацијама, понављањем и епифорама. На овај начин, Абрашевић формалном и акустичном страном текста снажно допуњује семантичку слику топота галије која незадрживо језди ка својој луци спасења. Снажну емоцију лирског „ја” изражава и лајтмотивско провлачење израза „мој родни мили крај”, који се у шест катрена чак четири пута понавља. Артистичка страна текста, метафорички и метафизички квалитет текста којима се надилази историјски и интимни контекст и задире у егзистенцијално-онтолошка питања, представљају главне квалитете песме у којима се препознаје енергија и раскош младог талента Косте Абрашевића.

3.2. Топос Охрида у раном приповедачком делу Анђелка Крстића

3.2.1. Друштвено-историјски оквир и уметнички поступак

У темпоралном и спацијалном смислу, ране приповетке Анђелка Крстића литераризују завичајни дримколски и охридски предео с краја XIX и почетком XX века. Када је реч о уметничкој топографији раног приповедачког проседеа А. Крстића, јасно се препознаје шири локалитет приобаља Охридског језера, Охридско поље, охридска и струшка приобалска насеља, црнодримски ток који извире из самог Охридског језера, планине Галичица, Јабланица и сл. У погледу друштвено-историјских прилика, А. Крстић тематизује један од најдраматичнијих и најсуровијих периода током петовековног ропства македонског народа под турском влашћу, од избијања Илинденског устанка 1903, до коначног ослобођења македонског народа од отоманске власти 1912. и почетка Првог светског рата (1914). Последња деценија турске владавине на територији неослобођених балканских земаља, међу којима се налазила и ондашња Македонија, била је нарочито тешка по хришћански народ. Крвава и немилосрдна одмазда турских силника након угушеног Илинденског устанка, исцрпљујући спахијски и чифлучки намети који су јачали са незадрживим политичким и економским пропадањем Османлијског царства, снажење интереса ослобођених балканских држава, обележиле су прву деценију XX века. Конфузан, суров и тежак живот македонског народа с почетка модерног доба добио је финале у крвавим годинама бројних ратова, Први и Други балкански рат који су означали крај турског господарства и почетак српске власти, Охридски устанак 1913, као и почетак Великог

рата који ће донети краткотрајну бугарску власт у охридском крају. Стога, Марко Недић (2005: 343) и уочава да историјска грађа Крстићевих предратних приповедака поседује снажнији потенцијал и садржајнију подлогу за стварање драмских конфликта супротстављених верских и етничких интереса, као и турбулентних односа који се одражавају на судбину појединца, него што је то случај за међуратном литературом.

О томе како је српска јавност на превоју векова видела просторе о којима Анђелко Крстић приповеда, најбоље се може пратити на примеру најцењенијег и најутицајнијег српског етнографа, антропогеографа и културног географа онога доба, Јована Цвијића. Као и читава ондашња интелектуална и културна елита српског друштва, и Јован Цвијић је на ове просторе гледао као на интегралне делове српског културног, књижевног, верског и националног ареала, које треба ослободити, еманциповати и имплементирати у матични ток. Такође, из Цвијићевих списа сазнајемо да се на просторе Старе Србије и Македоније гледало као на граничне, рубне етничке просторе који су због вишевековног ропства и комплексног мултиетничког суживота са Грцима, Арбанасима и Турцима, у културном, књижевном, духовном и политичко-економском смислу остајали доста слабији у односу на централне делове српског живља. Маргиназилован и врло архаичан простор југозападне Македоније, чији се живот одвијао у суровим кршевима и гудурама, у сукобу са опасним арбанашким планинским четама, попримао је одлике мистичног, необичног и егзотичног света. Људе са овог ареала Цвијић широј јавности представља као најархаичнију јужнословенску скупину, која се и у говору, облачењу и понашању разликује од осталих делова. Цвијић их доживљава као мистичне, затворене, неповерљиве и подозриве, окренуте раду и пуком преживљавању. Такве их је, објашњавао је српски научник, створио тежак, суров и поданички живот вековног ропства и служења немилосрдним господарима који су се смењивали (Цвијић 2000: 408–411).

Упоредо са антрополошком дескрипцијом Јована Цвијића, на превоју векова јавило се и књижевно дело Анђелка Крстића, рођеног Македонца српског националног и књижевног опредељења, који је крајње емотивно приказао колективни удес и у њему трагичну и тешку судбину породице и појединца. Крстић је широј српској јавности представио македонско село охридског краја, „увео” је у његов сиромашни дом, у коме осим огњишта, поњаве и дубоке патње прожете лучом тихе наде нема ничег другог. Крстић је ослобођеним и оснаженим српским крајевима с почетка модерног доба „отворио” душу напаћеног македонског сељака, показао њену трагедију али и лепоту, особито чврстину, стаменост, борбеност и достојанство женских ликова који сведоче о узвишеној и грандиозној природи народа овога краја.

У овом раду наш задатак је да истражимо уметничку слику охридског краја и књижевног профила човека са ових простора у раном приповедачком делу Анђелка Крстића. У том послу, поћи ћемо од неких топоса Крстићеве књижевне перцепције охридског краја који су у српској литерарној историографији општеприхваћени. Почећемо од аксиолошког аспекта Крстићеве предратне прозе.

Иако је А. Крстић своја најзначајнија дела објавио између два светска рата, никако се не може оспорити чињеница да и ране приповетке објављене пре почетка Првог светског рата, заузимају врло значајно место у његовом приповедачком дискурсу. Напротив, највећи број објављених приповедних текстова из прве стваралачке фазе – *Печалбарева жена*, *Сеоски писмоноша*, *Покојни Алија лулар*, *Вечито дужни*, *Прва ноћ* и *Клетва* – српска књижевна критика уврштава у ред Крстићевих „најостваренијих” и „најсадржајнијих текстова” створених током живота (Недић 2005: 353). Стога, слободно се може рећи да анализа топоса охридског краја у предратном приповедачком опусу омогућава јасан и поуздан увид у ширу слику Крстићеве уметничке опсервације македонског културног, верског и националног простора.

Такође, опште је прихваћен став да је Крстић својим прозним делом у српски књижевни и културни простор унео један нови и дотад готово непознати литерарни ареал. Још је Јован Скерлић (1953: 428) у својој *Историји нове српске књижевности* истакао да су „Старосрбијанац Григорије Божовић” и „Македонац Анђелко Крстић” у национални књижевни простор имплементирали крајеве који никада дотад нису представљени. Владимир Цветановић истиче да је после Косте Абрашевића, који је у српску поезију фрагментарно унео завичајни охридски предео, Анђелко Крстић био први који је целовито, комплексно и пунокрвно писао о родном тлу. Када је реч о Крстићевом приповедачком делу, Марко Недић (2005: 343), говори о локалном колориту, специфичној атмосфери, интимном, фоклорном, обичајном животу македонског сељака, о посебности његовог менталитета и психичког профила.

Питање стилско-уметничког поступка у обликовању историографске грађе, врло је значајно за разумевање Крстићеве поетике охридског крајолика. У науци је већ усвојен став да „по водећим стваралачким идејама, припада класичном реалистичком изразу [...] али је и поборник једног савременијег облика функционализације књижевности” (Бечејски 2006: 50), а то је увођење психолошког и социјалног аспекта (Бечејски 2006: 48). Радивоје Микић указује да Крстић у својим раном, а нарочито у међуратном књижевном делу, превазилази реалистички дискурс отворен ка социјалном и политичком контексту, и остварује израз карактеристичан за социјалну литературу (Микић 1997: 86). Овако уопштено представљено уметничко-стилско средство, указује на веран и веродостојан приказ охридског краја, са елементима социјалног књижевног дискурса. Попут класичног реалисте, А. Крстић слика реални породични живот, породичне односе, хијерархију, осликава домове, обичаје, ритуале, веровања, предочава колективни психички профил свога народа. Отуда се о његовом прозном делу у науци често говори као о етнографској и антрополошкој студији охридског и дримколског краја.

3.2.2. Топос постилинденског доба у охридском крају

У свом предратном делу Анђелко Крстић наративизује историјску, друштвену и национално-политичку атмосферу постилинденског доба. У обликовању уметничке слике постустаничког времена значајну улогу има топос природе охридског краја. Као и у Нушићевом путопису, и

код Крстића природа и човек охридског краја чине нераскидиво јединство и органску целину, међу њима постоји исконско разумевање, нека посебна веза и емпатија. Топос природе код А. Крстића на метафоричан и симболичан начин изражава колективни удес македонског народа и у њему трагедију појединца. Антропоморфизовани пејзажи, екстериоризују унутрашњи свет јунака, поетизују егзистенцијалне преломне моменте (индивидуалне и колективне), пластично и сугестивно дочаравајући сву историјску драму македонског народа на превоју векова. У том погледу нарочито је подстицајна приповетка *Вечито дужни* у којој метафоричне слике касне, мочварне и кишне јесени која је „притисла као камен на груди”, изражавају сву тежину и трагику обманутог народа који је уместо жељене слободе из устаничког крвопролића добио горку одмазду и већа страдања:

„Тмоласти облаци се од неколико дана напуштено комешају изнад планине Јабланице, спуштају долином Црно-Дримова тока, па прекриљују и Охридско Поље, на коме црна згаришта попаљених села причају горку обману и безнадежан живот десеткованог и голог народа” (Крстић 1932: 3).

Метафоричну слику тмоластих облака, кише која данима сипа и ветрова што ледено шибају употпуњује и симболички мотив „болесног и слабог македонског сунца” које премрзле сељак дримколског и охридског краја болно подсећа да луча слободе и тоpline постоји, али да обасјава неке друге крајеве и народе. Слика „суморног” македонског сунца дочарава тежину безнађа и песимизма човека који вековима живи под јармом ропства и туђинске власти: „јави се бледо и болесно македонско сунце и пропусти по који суморан зрак кроз подеротине облака, колико да наговести озеблом сељаку да и оно постоји и греје, али тамо негде далеко иза облака, друге људе и друге крајеве” (Исто).

Из мноштва крајобалских насеља Крстић издваја сиромашно македонско сеоце на планинском кршу, завијено у густој копрени магле. Са анимистичко-космогонијског аспекта, приповедач прелази на антропоморфни (хуманистички) ниво: слика опустошено села крај Охридског језера, сиромашне избе међу којима се симболично издваја сеоска црквица без крова; предочава десетковано охридско село, скоро испражњено од људи, неки су отишли у варош тражећи сигурнији и безбеднији живот, неки у печалбу, а више сеоских домова се затрло у крвавом илинденском пиру, да „не оста живе душе за помен”. Симболичном сликом напуштене и заборављене „зарђале косе” „којом се текла слобода” (Исто), указује се на сву пустош, бесмисао и узалудност илинденске жртве. Реалистичким поступком балзаковског типа Крстић се постепено са општег спушта на индивидуално и појединачно. Са плана заједнице прелази на конкретну судбину својих јунака, сликајући на примеру сиромашне печалбарске породице Трпковице Мирческе и животну стварност бројних породица охридског краја на самом прагу XX века. После два месеца лутања кршевима и ридима југозападне Македоније, Трпковица је са двоје деце, сином Радом и кћерком Божаном, дошла до згаришта свога дома. Блатом и шеваром са обала Охридског језера удовица на рушевинама породичне куће диже убогу колибу. Слом куће прати и крвава трагедија саме породице. Готово натуралистичким сликама,

Крстић дочарава илинденско и постилинденско страдање македонског живља, евоцира мучне устаничке сцене, свекрово скакање у провалију, свекрвино пркосно страдање у пламену куће, унакажено тело супруга чије се ни место погибије не зна.

Друштвено-историјски и национално-идеолошки контекст постилинденског доба у охридском и дримколском крају препознаје се и у позадини личних и породичних судбина Крстићевих јунака у приповеци *Покојни Алија лулар*. Док текст *Вечито дужни* дочарава период непосредно након Илинденског устанка, приповетка *Покојни Алија лулар* се односи на последње године турске владавине Македонијом и охридским крајем. У позадини сложених верских и породичних односа, Крстић слика драматично распадање Турске империје на македонском тлу, продор српских ослободилачких снага и успостављање нове историјске реалности у дримколском и охридском крају. Кроз ликове двојице браће, Ристе епитропа православне цркве и Алије, фанатичног потурчењака кога убија сазнање да су удружени „каури” покорили мухамеданске ратнике (асоцијација на Први и Други балкански рат), слика личну и колективну голготу поробљеног народа, деобе, однарођење и покрштавање православног живља. Крстић уочава драму растакања једног и стварања новог друштвено-политичког поретка, слика трагику појединца који се задесио у том преломном моменту, уз снажну патриотску поруку о очувању националног и религијског идентитета. Приповедач показује сву комплексност односа колективног и индивидуалног: како се мења стање у ратном окршају хришћанских и османлијских војски, тако се мења и однос бахатог потурчењака према својој фамилији. Са напредовањем турских снага јача и незајажљивост Алије који почиње да пали амбаре свога брата, отима новац и имање.

У Крстићевој слици постилинденског доба посебно место заузимају осионе турске спахије и експлоататори, снажни намет и кулуци које је исцрпљен македонски народ плаћао немилосрдном господару. У његовој предратној прози топос турског експлоататора најупечатљивије је индивидуализован у лику Суља-аге из поменуте Крстићеве приповетке *Вечито дужни*. Сам наслов текста асоцира на фаталистичку природу *дуга* македонског православног живља који започиње самим рођењем и одузује се једино смрћу. Суља-ага је метонимијски представник турских експлоататорских властодржаца који су са групом наоружаних сејмена, у мартинкама, леварима, и са по два радника, насилно убирали намете у охридском и дримколском пределу. Тежина ропског, експлоататорског, спахијско-тимарског економског система Турака у југозападној Македонији почетком XX века, снажно је дочарана судбином наизглед небитних, малих и скрајнутих људи. Крстићев приповедач нас уводи у живот сиромашне сеоске породице која у Илинденском устанку губи домаћина, због чега економско издржавање пада у одговорност нејаког дванаестогодишњег сина Рада који са немилосрдним турским печалбарима одлази у далека арбанашка села на простору Старе Србије. Иако тужна слика измореног дечака рањавих стопала и леђа пуних мехурова у рецепцијском чину оставља снажан ефекат и потресно сведочанство о сиромаштву и израбљивању македонског печалбара,

ипак, стиче се утисак да приповедачки интерес није толико усмерен ка тешком социјалном положају радника, колико према драми мајчиног ишчекивања изнуреног сина надничара који се у кишној, магловитој, јесењој ноћи преко злокобне Шар-планине враћа породичном дому. Највећим делом приповедног сижеа пратимо мајчину стрепњу, кајање, неизвесност, стално истрчавање до Забрђа, док набујали Црни Дрим и узбуркана ледена ноћ интензивирају унутрашњу драму несрећне жене. Мучну и дугу ноћ прекида повратак изнемоглог сина чија крвава, надничарска леђа снажно дочаравају горчину прве наднице.

Краткотрајна радост и занос мале и сиромашне македонске породице о бољем животу који ће донети првих сто тридесет гроша, у приповеци служе да истакну сву тежину и трагику живота македонског сељака. Прво сунчано јутро које је светлошћу окупало Охридско језеро и мајчино срце, помрачио је долазак крвавог експлоататора, Суља-аге. Финална драмска сцена у којој немилосрдни господар отима дечаку прве зарађене грошече и удара мајку док немоћно покушава да заштити свој разорени дом—дочарава безнађе и тежину ропског, угњетеног живота македонског сељака. Епилошки приказ најдубље, најемотивније, готово програмски изражава Крстићеву предратну епско-лирску историју о социо-економском страдању народа дримколског и охридског краја, али и читавог македонског народа:

„Раде, да би дознао колико су му још дужни, погледајући за њима, упита молећиво:

– А кад ћемо да ти се одужимо, Суља-ага?

–Он се обазре, погледа га крвавим и разроким погледом, и подругљиво, као кроз зубе, додвори му:

– Кад умрете!” (Крстић 1932: 19)

3.2.3. Топос Охрида као мултиетничког простора

Као што смо већ видели, и у научном и у књижевноуметничком дискурсу, простор југозападне Македоније, а нарочито охридског краја, представљен је као мултиетнички и мултикултурни простор на коме се вековима укрштају грчко-цинцарски, влашки, османлијски и словенски културни, етнички, лингвистички и национално-политички интереси. У таквим културно-етничком амалгаму с краја XIX, а нарочито почетком XX века, драму унутрашњих интерференција усложњава продор ојачалих балканских држава. О специфичној мешавини културних и етничко-психолошких црта на охридском простору, писао је још Јован Цвијић, који је, као што смо напоменули, истакао да се сам град Охрид разликује од осталих македонских делова по неразлучивој мешавини идентитета при чему се готово о сваком Охрићанину може говорити као о засебном типу. Такође, видели смо да се топос Охрида као мултиетничког и мултикултуралног града проналази и у приповедном делу македонских Лозара, као и у знаменитом путописном тексту Бранислава Нушића. Простор Охрида као хронотопа сусрета различитих културних, етничких, религијских и социјалних групација у српској књижевној науци је давно препознат као једно од базичних обележја приповедног света Анђелка Крстића:

„Живот у национално, социјално и верски подељеној средини је основа на који је израстао Крстићев књижевни свет. Из тога није необично што су Крстићеви јунаци узиману из двеју националних средина (Срби, Турци, уз које иде и исламизовани словенски живаљ), из двеју религијских сфера (православни, муслимани), двеју социјалних класних области (раја, господари)” (Микић 1997: 86).

Таква концепција ограниченог и премреженог простора отворила је могућност за обликовање богате и пластичне галерије ликова странаца међу којима се у раном приповедачком дискусу нарочито издвајају профили Турака и Бугара. Анђелко Крстић Бугаре у предратним приповеткама представља једнодимензионално, као неповерљиве, непоздане хушкаче, манипуланте и лажне ослободиоце који су македонском народу подмукло обећали помоћ и избављење из турског ропства. У приповеци „Вечито дужни” проналазимо директну алузију на Илинденски устанак и празно обећање о помоћи која није стигла. Своју критику и нетрпељивост према ширењу бугарске власти, Крстић најтранспарентније износи кроз ретроспекцију удовице Трпковице. Чекајући сина да се појави у страшној ноћи, Трпковица размишља о узроцима породичне и колективне несреће која је навела да пошаље дванаестогодишњег сина са турским надничарима пут непознатих абланских села. Сећа се вођа егзархијских ослободилаца који су обећавали да ће поубијати Турке, да ће им заузети најбогатије куће, њиве и амбаре пуне жита и оваца. Лажним обећањима подстакли су многе младиће охридског краја да крену у сигурну погибију, те им ни до данас кости нису покопане по околним кршевима. Међу наивним, нахушканим и ропством изнурених младих људи, био је и њен супруг, Трпко, који је у слободарском заносу, попут многих Македонаца улудо страдао. Главне узроке личне и опште, македонске трагедије постилинденског доба Трпковица види у стршаној обмани егзархијских ослободилаца.

За разлику од врло негативне слике бугарских власти, Крстић нијансирано слика припаднике турске националности. Турски етнос у раним приповеткама литераризује кроз три маркантна и препознатљива лика, осионог спахију Суља-агу, о коме је већ било речи, Иљаз-агу (*Сеоски писмоноша*) и фанатичног потурчењака, Алију лулара (*Покојни Алија лулар*). Сва три јунака имала су три различите књижевне судбине. Док је Суља-ага снажно и негативно био одређен религијско-етничком припадношћу, лик Иљаз-аге се не развија на позадини конфликта верских и националних различитости, напротив у приповеци је готово ирелевантна чињеница о етносу јунака. Овакво нијансирано и шаренолико морално и социјално представљање припадника освајачке, господарске средине, указује на један дубљи и сложенији поетички манир Анђелка Крстића. То се пре свега односи на реалистичко интересовање, како за појединца и његову судбину у преломним историјским моментима, тако и у свакодневном, обичном егзистирању. Сликањем дубоких људских драма и њихових трагичних удеса без обзира које вере и националности били, Крстић превазилази локални простор и сврстава се у ред добрих писаца који су, истражујући људску природу и њен однос према социјалном окружењу, стварали изузетно вредна књижевна дела у којима се на метафизичком, општем

плану разматра о егзистенцијалном положају појединца и узроцима (не)праведности његовог страдања.

Превазилазећи границе завичајног хронотопа, Иљаз-ага није обликован само према узору ондашњег потурчењака из југозападних македонских предела, већ поприма и поетичке одлике тзв. модерног јунака који је био добро познат у српској литератури ствараној почетком XX века. За разлику од богатог спахије Суља-аге, Иљаз-ага је један од оних локалних добродушних и простосрдачних беспосличара и дангуба, који је дане више проводио „на кафе код Ариф берберина” и живео од туђе милостиње до које се довијао на различите начине. Иљаз-агина трагедија заснива се на свевременом ходу по ивици друштвене (не)прихваћености, њега заједница истовремено и воли/прихвата и подсмева се/маргинализује га, поштује и руга му се, незлонамерно га доводећи до трагичног удеса. Преломни моменат у животу Иљаз-аге настаје у моменту када постаје сеоски писмоноша који за бакшиш од гроша разноси печалбарска писма македонским породицама. Иљаз-ага се толико поистовећује са својим послом, са ритуалном испоруком писама, са печалбарским судбинама, са печалбарским женама и породицама, да улога писмоноше постаје суштина његовог бића. Снажна, готово ирационална спона остварује се са његовим нераздвојним „садругом” магарцем на коме је тридесет година разносио пошту по македонским печалбарским селима. У својој простодушности, наивном народском сујевељу о судбинској повезаности, Иљаз-ага однос са магарцем доживљава готово фаталистички, те његову смрт доживљава и као сопствени крај. Идентификација са фигуром сеоског писмоноше и магарцем на коме је свој посао обављао три деценије, претвара лик Иљаз-аге у донкихотовски тип јунака који живи на граници свог, фикционалног и реалног света. Иако је свестан да је магарац мртав, сваког дана одлази до места на коме га је укопао, замишља пут који је сваког четвртка обилазио, куће које је походио, разговара са домаћицама печалбара и с вечери се враћа кући задовољан послом који је добро „обавио”.

Трећи тип представника турске конфесије у Крстићевом предратном приповедачком проседеу предочен је у лику Алије лулара из истоимене приповетке *Покојни Алија лулар*. Алија је потурчени хришћанин чији је деда Илија прешавши у ислам преузео и мухамеданско име Алија. Препознатљивим приповедачким манирима –контрастирањем и црно-белом техником (Недић 2005: 345), Крстић конфротира двојицу књижевних ликова, браћу „деобиничаре из исте фамилије”, епитропа Ристе и потурчењака Алију. Протагонисти приповетке много више представљају инкарнацију главне идеје аутора, нешто што функционишу као психолошки продубљени ликови. Иза њихових појава јасно стоји симболично сучељавање два принципа, хришћанске и мухамеданске вере, историјског феномена потурчивања православног живља и очувања националног и верског идентитета. На ветрометини вишевековних сусретања религијских, етничких и културолошких утицаја, топос очувања националне самобити и самосвести, постаје императив заједнице и сваког њеног појединца (Исто). За разлику од осталих српских реалистичких писаца, пред Анђелком Крстећем је стајао приоритетни

и незаобилазни задатак, а то је борба за верски и етнички опстанак православне заједнице родног, охридског краја.

Сама прича о Алији лулару добија значење библијске параболе о заблуделој јединки која се враћа својом правом стаду: Алијин деда прелази у ислам и на тај начин нарушава равнотежу у датој заједници; након тога следи Алијина фанатична занесеност мухамеданством и Кураном, декаденција и страдање којима се спира грех и враћа изгубљени баланс. Пропаст Алије, односно турске власти, симболично је наговештена кроз више мотива. Пропадањем Алијиног луларског заната и увозом цигарета наговештен је крах османлијског и почетак новог, модерног, европског света у охридском крају; Алијино материјално пропадање, неслога у кући, на крају и његова смрт која наступа након сазнања да су удружене балканске државе поразиле царску империју и заувек је протерале са ових простора, јасно асоцирају крај петовековног ропства. Епилог приповетке доноси искушљење заблуделе породице, моралну катарзу и повратак у пређашњу равнотежу: након Алијине смрти која симболично означава искорењење потурчивања православног народа, његове хануме (жене) и деца се враћају изворном, православном верском окриљу, које их благонаклоно прима назад.

3.2.4. Јунакиње Крстићевог приповедачког проседеа

Када је реч о теми печалбарства, Марко Недић је уочио да Крстићев приповедачки фокус није усмерен ка сликању печалбарског живота у туђини (2005: 347), већ према драматичном представљању последица које је овај социо-економски, па и политички феномен имао на македонску сеоску породицу. Такав наративни интерес за инимни живот села охридског краја, пружа нам широку могућност интерпретација породичног, обичајног и духовног живота овога предела, „отвара” нам врата породичних домова, представља уређење породичне институције, открива породичне ломове и трагедије које метонимијски представљају општу слику интимне историје југозападне Македоније с почетка модернога доба.

Централно место у наративу о приватном животу охридског и дримколског краја у Крстићевој предратној прози заузима тема разарања македонске сеоске породице коју иницира одлазак и дугогодишње одсуство печалбара. Попут Цвијића и Нушића, и Крстић указује на распад задружног живота, као на узрок економске и породичне декаденције југозападног македонског села. Одлазак у печалбу иницирао је индивидуализован и неједнак развој појединаца, што је доводило до раскола задружног облика, а са њим и општег слома македонског села. Но, раздор задружне заједнице и одлазак печалбара наметнули су посебно уређење и хијерархију породичног дома у коме је све значајнију улогу почела да добија – жена. Жена је у македонском печалбарском селу постајала стуб који је одржао лични и колективни идентитет, она је у најкритичнијем историјско-политичком и социо-економском тренутку успела да очува језгро породице и друштва, настави традицију народног језика, обичаја и система вредности које су преци у аманет оставили. Као што је Прличев у првој половини XIX века обликовао

неугасли лик Охриџанке-хероине, тако је и Анђелко Крстић с краја XIX и почетком XX века афирмисао грандиозну појаву Македонке, мајке, жене, хришћанке и ратнице за свој дом и своју отаџбину.

Попут правог реалистичког писца, критичара и опсерватора друштва, Анђелко Крстић одлично уочава двоструку позицију жене у ондашњем друштву. Са једне стране, стицајем историјско-друштвених околности, жена преузима улогу домаћина дома, она обавља тешке, традиционалном поделом рада назване „мушке” послове, и што је још важније, доноси одлуке које у патријархалним друштвима падају у дело главном члану заједнице – мушкарцу и оцу. Тако у приповеци *Печалбарова жена* током одсуства сина печалбара, мајка бира и проси девојку која потом две године чека младожењу у дому мимо његовог знања. Но, са друге стране, када (и ако!) се домаћин врати из далеке туђине, жена се поново „спушта” у онај устаљени, патријархални систем у коме добија тиху, неприметну и субординирану позицију. Интересанто је да у приповедном свету Анђелка Крстића жене обично немају своја лична имена, оне су Трпковице, Марковице или метонимијску назване *печалбареве жене*. Изостанак номинације представља нулто присуство које сведочи о аксиолошкој друштвеној и породичној улози жене, о негирању сваке индивидуалности њене појаве. Најсугестивнију потврду о скрајнутом положају жене у архаичним друштву налазимо на самом почетку познате Крстићеве приповетке *Печалбарева жена*: „Не знам јој крштено име. Ван села где је рођена, и махале где је одрасла, сумњам да и други ко зна. Она је своје девојачко име сахранила на очеву прагу кад је пошла и удала се за Трајка Ђелиног” (Крстић 1932: 85).

Између та два пола егзистрања – „мушког”, предводничког, патничког и самотничког с једне стране, и патријархалног, подређеног и служинског према мужу и породици, с друге стране, ткала се судбина македонске жене. У складу са узусима традиционалног друштва, суштина жене одређена је императивом опстанка породице и колектива, те је она редовно одређена улогом мајке, супруге, свекрве или снајке (Бечејски 2006: 51). Њена главна функција је репродукција и очување породичног дома који ће у савршеном реду дочекати мужа печалбара, који може доћи за неколико година, за десет година или у добокој старости: „Она је знала само за ону супружанску узајамност са божјим благословом, и то зато да би жена постала мајка и извршила онај одређени ред дужности материнства, без којег би за њу живот био пуст, празан и чемеран” (Крстић 1932: 87).

Архаични, патријархални и прилично затворен свет охридског и дримколског краја, Анђелко Крстић представља прилично идеализовано и глорификаторски. Главни носилац *старог*, доброг, исправног, моралног и етичког у његовом делу, јесте – жена. Тако у представљању несрећних али и величанствених живота својих јунакиња, Крстић узроке не налази у крутом патријархалном друштву које неумољиво поставља ригидне „делокруге” родних, социјалних и старосних улога сваком појединцу. Њихове трагичне и узвишене судбине не служе као критика и разобличавање једног старог поретка који ломи појединца у име *закона* колектива, већ као

светла потврда о снази и духовној лепоти жене, као и о свему чистом, добром и вредном које постоји у бићу македонског народа и за које се тако грчевитом, епски величанствено, бори традиционална Македонка. Стога, у Крстићевом реалистичком проседеу помало анахроно, с почетка XX века проналазимо величање једног превазиђеног облика живљења, који је насупрот идеалима модерног доба, истицао опште и колективно над појединачним и индивидуалним. За разлику од европских и српских писаца с почетка новог века који расветљавају и оне стране женских ликова које су у традиционалној литератури XIX века биле редуковане и „прећутане”, А. Крстић жену пре свега представља као мајку херојину, као Пенелопу, беспрекорно верну и послушну супругу, племениту свекрву „адамско колено” или пожртвовану хришћанку страдалницу.

Анђелко Крстић је у својој предратној приповедној прози оставио опус женских ликова који не само да верно представљају менталитет и психички профил становништва југозападне Македоније, већ и чине праву малу галерију уметничких остварења која и у српској књижевности заузимају значајно место. Када је реч о поетичком обликовању ликова, у књижевној критици су уочене везе Крстићевих јунака са ликовима најстиканутијих српских реалиста психолошке оријентације, Лазе Лазаревића и Борисава Станковића (Недић 2005: 353–356). Када је сликао лик мајке македонског печалбара, који је најдубље профилисао кроз појаву Трпковице (*Вечито дужни*), Крстић се приближавао поетичком писму Лазе Лазаревића који је патријархалну породицу неретко представљао у кризним, преломним моментима, истичући, притом, улогу кључних појединаца, снажних књижевних индивидуа, које су са руба пропасти враћали заједницу у хармонију и равнотежу. Тако су јасне сличности између Крстићеве Трпковице и Лазаревићеве Марице из чувене приповетке *Први пут са оце на јутрење*. И код Лазаревића и код Крстића жена постаје темељ напукле куће који чува њене зидине од потпуног разарања. У том смислу, сугестивно је лајтмотивско понављање мотива огња у Крстићевој приповеци, у којој Трпковица у више наврата разгорева ватру и чува је од потпуног гашења. Огњиште се овде јавља као симбол дома и породичног заједништва, идеала коме је судбина македонске жене/мајке/домаћина у потпуности подређена. Ове књижевне компарације можемо употпунити и указивањем на везе између Трпковице и Лазаревићевог Благоја казанције из приповетке *Све ће то народ позлатити*. Сцена ишчекивања дванаестогодишњег сина печалбара, мајчин темперамент, непрестано истрчавање, ослушкивање, а посебно симболично учешће спољашњег света у осликавању унутрашњег немира лика Трпковице, снажно подсећају на добро познати драмски приказ дочека ратне галије из Лазаревићеве приповетке.

Док у сликању мајчинске улоге Крстић прилази психолошком реализму Лазе Лазаревића, у предочавању ликова младих жена, њихових неостварених снова, изневерених очекивања и промашених судбина, приближава се познатом дискурсу Станковићевих јунакиња из врањског краја. Није тешко уочити сличности у обликовању психолошких профила безимене печалбарове жене из истоимене приповетке и Мариојле из текста *Прва ноћ*. Сличност између

Станковићеве покојникове жене и Крстићеве печалбарове жене, видна је већ у самој насловној синтагми приповедних текстова. Пркос у трпљењу бола, поносно скривање бола пред очију чаршије, специфичан, „станковићевски” обликован осећај пријатности и уживања који извире из најдубље патње и свести о трагичној саможртви, дубоко повезује ове књижевне јунакиње. Такође, лако су уочљиве и сличности између Станковићеве Софке из великог романа *Нечиста крв* и Крстићеве Маријоле из приповетке *Прва ноћ*. Мотив удаје зреле девојке за нестасалог дечака, раскорак између замишљаног мушкарца и нејаког дечака, сиблиммирани опис женске страсти и путености, трагичан доживљај промашеног живота, распетост између ирационалног, имагинарног и реалног света, између идеала и стварности, раздире и Маријолу и чувену Софку.

Но, и поред свих поетичких сличности, Крстићеве јунакиње неоспорно поседују снажну литерарну индивидуалност и виталност које црпу из сокова родног тла, из реалистичког описа завичајног простора, из аутентичне слике менталитета који служи као плодносна потка за стварање иновативних и препознатљивих ауторских ликова. Из тих разлога сви Крстићеве поетички узорци пред изворношћу охридског и дримколског простора, полако почињу да бледе и повлаче се у субординирани план, док у рецепцијском хоризонту ипак надвладава регионално, освежавајуће и специфично. Тако се неки круцијални проблеми раскола традиционалне породичне институције на тлу југозападне Македоније почетком XX века, јасно препознају у приповеци *Печалбарова жена*. Одлазак у далеку печалбу, дугогодишње одсуство, традиционално уговарање брака у завичају, а потом и почетак новог, либералнијег живота који је нудила варљива туђина, неретко су одвајали мушкарца од свога дома и венчане жене која га је страдалнички верно чекала. Карактер и судбина Македонке југозападних крајева, парадигматично су представљени кроз лик *печалбареве жене*, што је, како смо већ напоменули, јасно сугерисано општом номинацијом њене појаве. Она у патријархалној заједници не поседује ниједну личну црту, она је жена печалбара која је дужна да га неокаљано и пожртвовано чека, да чува породични дом који је он заволевши туђинку довео до руба пропасти. Жене македонских печалбара су својевољно прихватале овај промашен, пуст, самотнички живот, због чега их Крстић врло сугестивно назива „удовицама са живим мужевима”. „Удовице” македонских печалбара су и својим физичким изгледом, тј. старом одећом, морале доказивати дубоко жаљење и женску скромност, јер су „их мужеви на печалби тако давно заборавили.”

Из перспективе женских ликова, читав простор Крстићевих предратних приповедака може се поделити на *домаћи*, дримколски и охридски крај, који је обележен традиционалним и архаичним, и *туђински*, који је перципиран као распусни, слободни и декадентни. Притом, доминанте црте психичког профила Македонке свакако јесу патријархални морал, срамежљивост, старинско васпитање које је подразумевало ропску понизност и услужност према мужу, свекрви, и уопште, неписаном обичајном и породичном кодексу заједнице. С друге стране, хронотоп туђине, далеког и непознатог краја о коме се на домаћем, завичајном тлу само претпостављало, представљен је кроз ликове слободних жена заводница, које јавно ашикују са

породичним мушкарцима, добијају наследнике са њима и заувек их одвајају од својих домова: „ништа; заборави тамо човек на све. Тамо је, знаш, све слободно; тамо венчања нема; коју хоћеш, узми, промени, напусти, нико те не кара ни хвали! Кад се роди дете, подај попу четири динара, и он га крсти и не пита чије и од кога – само му име запише” (Крстић 1932: 23).

Крстићеву галерију женских ликова употпуњују епизодни, али ефектни ликови које без сваке сумње пружају широк увид у менталитет и карактер народа овога краја. Тако је свекрва Трпкове удовице представљена као хероина и страдалница, која је своју смрт пркосно и својевољно одабрала, дочекавши је у пламену породичног дома који су турски тлачитељи спалили кажњавајући и упозоравајући македонски народ након Илинденског устанка. Тој позитивној слици жене припада и узгредни лик Маре, бабе Алије потурчењака из приповетке *Покојни Алија лулар*. Насупрот мушким ликовима које Крстић нијансирано представља, јунакиње су увек интерпретиране у позитивном светлу. За разлику од свог мужа Илије који је прихватио мухамеданску веру и преузео муслиманско име Алија, његова жена Мара до краја живота остаје верна православљу. Такође, док последњи мушки наследник фамилије, Алија лулар, страда испаштајући грехове своје фамилије, његове две жене се враћају у хришћанско окриље, симболишући тиме освешћен, окајан и препорођен православни народ који је превазишао све историјско-националне изазове, одбацио турски јарам и неокаљан остао у правоверном животу.

3.2.5. Обичајни комплекс охридског хронотопа у Крстићевим раним приповеткама

Као што је већ напоменуто, широка и свеобухватна тема печалбарства у Крстићевим приповеткама омогућава увид и у шири, фолкорни, обичајни и обредно-ритуални систем охридског краја. Јасно се уочава да базични феномени приповедног света, време и простор, у потпуности дефинишу према печалбарском обичајном кодексу. У разматрању спацијално-темпоралних маркера Крстићевих приповедака врло је важан однос књижевног и етнологског система, који су, иначе, у реалистичком дискурсу уско повезани. Тумачећи ова „два комплементарна семиотичка система” на примеру просторно-временских јединица у реалистичкој литератури, Д. Вукићевић указује на етнологско декодирање простора и времена:

„Фолклорно време почива на хијастичкој структури светог времена. У основи хијастичке структуре је празнично време – циклично и поновљиво. Оно је суштински другачије од линеарног календарског и финалног – људског времена. Циклуси празничног времена могли су бити различито одређени. Најчешће су се везивали за црквене и народне празнике и њима одређене табуе” (Вукићевић 2006: 219).

У темпоралном смислу, Крстићев приповедни свет се дефинише према печалбарском обичајном календару. Наиме, два основна момента у организовању живота македонског села

јесу долазак и одлазак печалбара, који се поклапају са пролећним и јесењим празничним циклусима. Печалбари су напуштали свој завичај у марту, када је кукурек на пропланцима почео да цвати, и враћали се у касну јесен, око Митровдана. Ово су била два гранична догађаја између којих се одвијао живот македонског печалбарског села. Обичајни комплекси који прате чин одласка и доласка печалбара у раном приповедачком дискурсу најпотпуније су представљени у приповеци *Печалбарева жена*. Врло је индикативна чињеница да Крстић одлазак печалбара упоређује са спроводом умрлог кога окупљена патријархална заједница у свечаним, белим „стајаћим хаљинама” последњи пут испраћа („као при цркви на последње цјелованије”). На овај начин моменти доласка и одласка печалбара постају симболичне егзистенцијалне тачке које функционишу као два супротна пола Крстићевог приповедног света, као живот и смрт, почетак и крај, јин и јанг. У таквој цикличној концепцији простора и времена, мотиви доласка и одласка печалбара добијају статус обредног чина, који подразумева *прелазак* из једног хронотопа у други, при чему бројни митолошко-ритулани поступци треба да отклоне опасне изазове спољашњег, страног света и обезбеде сигуран повратак у заједницу: невесте спремају гранчицу дрена и стављају младом печалбару у пазухе за здравље, пришивају соли и белога лука у појас „да му се *чини* не остваре”, или пак, од пређе која се у три воденице, на три камена, по три пута окрене плету чарапе, да би му се „памет окренула за овамо” (Крстић 2007: 23)

Посебна атмосфера у селима охридског и дримколског краја, владала је око Митровдана када су се печалбари враћали у свој завичај. Прављене су светковине у част доласка, окупљала се заједница, стизале су дугочекиване вести од оних печалбара који су остали у туђини. Тих хладних зимских месеци, када печалбарски посао стаје, враћала се топлина и радост у охридске домове. Свечано се одлазило у цркву на јутарњу мису, жене су поново облачиле стајаћу ношњу коју су скидале у марту, када први кукурек најави одлазак печалбара. Попут правог реалистичког писца, Крстић верно слика народна веровања, сујеверје и обредни кодекс који прати улазак печалбара у породични дом. У приповеци *Вечито дужни* дечак Раде, према фолклорном обичају, пред саму вечеру показује укућанима зарађени новац, од којег, по савету искусне мајке, најпре треба да купи бакарни суд јер „*тако чини*”. Такође, Крстић слика неке детаље из народног лекарства којима мајка придошлог печалбара збрињава: на испуцале табане ставља му истуцани црни лук, док мехурова леђа, израђавана тешком мајсторском торбом, маже воском.

VI ЗАКЉУЧАК

У овом раду бавили смо се топосом Охрида и Охридског језера у књижевном, али и у културном и духовном животу македонског народа од појаве првих књига штампаних на македонском језику (1814), па до почетка Првог светског рата. Бављење грађом насталом у дугом временском периоду (1814–1914), као и њеним научним третманом у савременој македонистици, показало је да се културни простор Охрида и Охридског језера у свести македонског народа везује како за саме почетке конституисања националне културе, књижевности и језика, тако и за каснији процес институционализације и научног утемељења идеје о „самобитности” македонског етноса. У том смислу, као врло значајан моменат у македонској култури и литератури XIX века истиче се појава *Тријезичника* или прве књиге штампане на македонском дијалекту, која заправо представља невелики превод са грчког на чисти охридски говор и потиче из пера образованог охридског попа Данаила. Другим речима, то значи да се охридски књижевно-културни ареал у македонистици везује за најраније почетке нове македонске литературе, као и саме корене национално-културне ренесансе познате као „македонска преродба”. Такође, и летопис као најзначајнији и најдоминантнији жанр македонске литературе прве половине XIX века, своје почетке дугује прогресивном културно-књижевном охридском тлу. У македонистици се као аутор првог националног летописа узима охридски терзија из доба Целадин-бега, који је у историографском рукопису оставио драгоцене податке о животу Охрида из времена чувеног османлијског одметника и осионог господара Охрида и шире околине (1879–1830).

И доцније, током развоја македонске грађанске литературе топос Охрида и Охридског језера добијају истакнуто место. Већ 50-их година XIX века, пре појаве првих правих македонских књижевника, у делу Ј. Х. Цинота и П. Зографског топос града добија два круцијална значења која ће се и у наредним деценијама преносити кроз дела македонских препородитеља: Охрид као родни град Јустинијана Првог и Охрид као врховни православни светионик за који се везује почетак свесловенске писмености, културе, књижевности и хришћанског живота. Са појавом првих и највећих песничких индивидуа 60-их година XIX века, Константина Миладинова, Рајка Жинзифова и Григора Прличева, топос Охрида и Охридског језера заиста добија привилеговани статус у националној литератури. То између осталог проистиче из чињенице да су највећи македонски песнички умови XIX века, проистекли из охридског књижевног и образовног басена. Већина националних препородитеља и књижевника изашла је испод скута Димитрија Миладинова, угледног охридског учитеља који је на обалама Охридског језера међу младом интелигенцијом заједно са образовањем посејао и благородно семе националне и културне ренесансе. Стога и не треба да чуди чињеница што је њихово књижевно дело, којим су се крчили путеви ауторске литературе на македонском тлу, било уско повезани са топосом града и његовог језера. Не треба сметнути с ума да прва и највећа песма македонског књижевног XIX века, *Туга за југом*, Константина Миладинова, кроз алегорично-метафоричне

слике словенске митологије и народне поезије, у химнично-елегичном тону, опева лепоту и носталгију за медитеранским пејзажима Охрида и Охридског језера. Након Миладиновљеве преране смрти (1861) у македонској култури и књижевности почиње све снажније да се развија национални и културни препород у коме истакнуту улогу добија силовита књижевна реч. Готово сви значајни македонски песници окупљају се око Охридске архиепископије, која постаје један од доминантних књижевних топоса македонске литературе настале средином XIX века. Као и код других балканских народа и македонска национално-романтичарска лирика (и књижевност уопште) у доба „преродбе” стасавала је упоредо с национално-политичком мишљу, те је готово у потпуности подређена највећим идеалима XIX века, политичкој и духовној слободи, националној афирмацији, кодификацији народног језика, конституисања књижевног и културног идентитета.

Потом, у поглављу „Топос града Охрида у прози македонске преродбе” видели смо да је највреднији прозни текст настао на македонском тлу током XIX века, Прличевљева *Аутобиографија*, посвећен топосу Охрида и периоду црквеног, национално-политичког, језичког и културног буђења града. *Аутобиографија* у савременој македонистици представља прворазредни историографски документ о процесу „охридске преродбе”, о животу највећег књижевног талента македонског XIX века Г. Прличева, али и једно од најдрагоценијих уметничких дела која стоје у самом врху националне литературе.

Након песничког и прозног корпуса, размотрили смо топос Охрида и у прозно-реторичком дискурсу насталом 60-их и 70-их година XIX века. На примеру највећег македонског беседничара XIX века, Г. Прличева, указали смо на најзначајније књижевно-поетичке одлике града Охрида у жанровској форми слова, на везе са осталим жанровским остварењима писца, као и на опште поетичке одлике жанра слова и беседе у македонској књижевности овога доба. Утврдили смо да потичка слика града дефинисана у жанру слова, кореспондира са општом концепцијом у осталим песничким и прозним текстовима кој припадају преродбеној фази стваралаштва овога писца. такође, видели смо да је Прличев у амалгаму средњовековног химничког израза и национално-романтичарског патоса, исказао све доминанте теме македонског препорода: жустра борба за обнову аутокефалности Охридске архиепископије, увођење народног језика у просветно-верски живот, култ седмичисленика, глорификација охридске прошлости и сл.

На основу свега досад реченог, може се закључити да је топос града Охрида и Охридског језера у књижевности насталој средином XIX века, идеолошки у потпуности урођен у шири, културно-политички програм македонске „преродбе”, док у књижевноуметничком смислу поседује све доминантне одлике романтичарске поетичке матрице присутне у македонској литератури овога доба. Када је реч о ументичком обликовању национално-романтичарског лика града Охрида, могу се издвојити неколико кључних топоса. Поред поменуте Охридске архиепископије, и култ Седмичисленика, тј. словенских провапостола и њихових ученика, такође представља једну од централних тематских одредница ове књижевне традиције.

Књижевници овога доба готово редовно указују на дуг и повлашћен континуитет охридске културне историје, на њене изворе у великоморавској мисији и делу словенских првоучитеља Тирила и Методија. Нарочито је снажан култ Климента Охридског, патрона града Охрида, Охридске архиепископије и Охридске књижевне школе, који добија статус архетипског вође народа и самосталне црквене организације. Топос охридске цркве св. Климента у македонској поезији овога доба често се јавља као симболичко-метонимијска слика духовне прошлости Охрида–колевке православља, сакралне културе и књижевности словенских народа. Црква св. Климента неретко поприма одлике архетипске слике непобедивог и непокоривог народа који остаје доследан суштини свога бића – свом језику, цркви и националном духу. Топос Охридске књижевне школе у којој су постављени темељи словенске писмености, културе, цркве и језика, добија архетипски статус прапочетка, корена, духовног и умног рођења народа на македонском тлу. У делима Г. Прличева важно место заузима и простор реалног, сировог и суровог живота града Охрида средином XIX века: слике однорођених бољара, полтронских Охриђана, грамзиве грчке цркве и крвавих турских поробљивача, снажно одређују тематско-идеолошки регистар великог охридског песника.

Други део истраживања односи се на топос Охрида и Охридског језера у културној и књижевној историји македонског народа од појаве Ђ. Пуљевског 80-их година XIX века, па све до почетка Првог светског рата. У македонистици се продор националне мисли на македонском тлу везује за појаву Пуљевског, а потом и за свестрану активност политичко-књижевних асоцијација унутар којих је институционализована и на научним основама постављена идеја о засебном национално-политичком, културном и језичком национу на Балкану. На фону истих митологема (култ седмичисленика и Климента Охридског, Охридска књижевна школа и Охридска архиепископија), али на доста озбиљнији начин, културни и политички радници с краја XIX и почетком XX века почињу да афирмишу идеју о посебности свога народа.

Књижевни период од 1880 – 1914. истражили смо на основу литерарно-историјске периодизације коју је предложио угледни македонски академик Бл. Ристовски. Унутар постављених књижевноисторијских оквира, најпре смо размотрили топос Охрида у приповедачком делу македонских Лозара, указујући на основне поетичке одлике града, али и на жанровске карактеристике приповетке настале на македонском простору овога доба.

Потом, указали смо и на неке основне поетичке одлике илинденске револуционарне поезије и поетске прозе, као и на књижевно-историјску слику топоса Охрида и Охридско језера унутар њиховог поетског континуитета. На примеру конкретних текстова показали смо снажан утицај македонске народне револуционарне поезије на ауторску револуционарну лирику, на присуство епских, лирских и бајковних елемената у тематском, метафизичком и језичко-стилском дискурсу овога доба. Такође, указали смо и на књижевно-документарни значај мемоарске грађе настале поводом Илинденског устанка, истичући да поред историографског

значаја, поседује и књижевноуметничке вредности којима свакако у науци треба посветити више истраживачке пажње.

У последњем поглављу бавили смо се поетичком сликом Охрида и Охридског језера у српској и македонској књижевности с краја XIX и почетком XX века (Бранислав Нушић, Коста Абрашевић и Анђелко Крстић). Пошли смо од једне заједничке тачке у којој се пресецају стваралачке и животне судбине свих аутора, Наиме, сва тројица потичу из југозападног дела Македоније и у свом књижевном делу, које су фрагментарно или у потпуности посветили овом простору, показују емоционалну приврженост и дубоку оданост. У делима Бранислава Нушића и Косте Абрашевића, алегоријско-симболичне слике топоса Охрида и Охридског језера посматрали смо у психоаналитичком контексту, указујући на архетипски значај древног града и језерске колевке, који означавају пра-почетак, пренатално порекло, духовно и телесно извориште. Такође, у приповеци *Ташула* кроз романтичарску обраду охридске историографске грађе, кроз лиризацију, високу естетизацију, симболику и пластичност израза, потврдили смо да топос Охрида и Охридског језера у Нушићевом делу представља бајковно-митолошки хронотоп у коме престаје логос физичког простора и историјског времена. Нечег исконског, архетипског, готово ирационалног има у Нушићевој обради топоса Охридског језера. У симболичној слици воде меша се реалистично и митско, рационално и фиктивно, могуће и фантастично. Читав простор језерског приобаља налази се на самом рубу когнитивног: све је реално, постојеће, конкретно, а опет интуитивно и наслућено. Насупрот Абрашевићевој симболици језера, или Нушићевој *Ташули*, Анђелко Крстић доноси крајење реалистичку слику постилинденског доба на широком простору језерског приобаља. Социјална, друштвено-историјска, културолошка, етнографска и фолкористичка димензија одређују Крстићев приповедни дискурс, стварајући аутентичан и препознатљив свет сиромашних, намучених али поштених људи чији се живот од искони одвија на самој граници између копна и чудноватог језера, између различитих културних, етничких и верских формација; као свет распоућен између прошлог и садашњег као између доброг и злог, између сиромаштва и једине непролазне лепоте и богатства – чаробног Охридског језера и грациозне планине Галичице.

VII ЛИТЕРАТУРА

ИЗВОРИ

1. Абрашевић, Коста. „Охрид”, в. *Дојди во Охрид. Антологија на песни за Охрид*. Пр. Димитар Пандев, Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид: Општина Охрид 2016, 31.
2. Балабанов, Александар. „Охрид–синь”, вџ: *Художник*. Год. I. Бр. 5. Софија 15 ноември 1905. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka>. Преузето: 14. априла 2022, у: 13:14)
3. Динка, Ѓорѓо. „Самовила”, вџ: *Македонија*. Брой V. Софија 1922. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka>. Преузето: 11. маја, 2022, у: 13:14)
4. Жинзифов, Райко. „Охридъ”, вџ: *Съчинения на Райко Жинзифов*. Софија 1927. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka>. Преузето: 13. марта, 2022, 12:12)
5. Зографски, Партений. *Кратка Свещенна Историја на Ветхо-и-Новозаветната Църков*. Цариград 1857. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka>. Преузето: 22. фебруара, 2022, у 14:16)
6. Зографски, Партений. „Житие и исповедание и за некои чудеса повествование иже во святых отца нашего Климента Архиепископа болгарскаго”, вџ: *Български книжици*. Кн. 1, 2, 3, 4, 7, 9, 10. Цариград 1858.(Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka>. Преузето: 22. фебруара, 2022, у 14:16.)
7. Крстић, Анђелко. *Приповетке*. Београд: СКЗ 1932.
8. Крстић, Анђелко. *Одабране приповетке*. Ниш: Просвета 2005.
9. Миладинов, Константин. „Охридска архиепископија”, вџ: *Братски труд*. Москва 1860. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето: 23. јануара, 2022, у: 17: 17)
10. Миладинов, Константин. „Тжга за югъ; На чужина”, вџ: *Дунавский лебедъ*. Брой 20. Белград 1861. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/> Преузето: 23. јануара, 2022, у: 17: 17.)
11. Нушић, Бранислав. *Крај обала Охридскога језера: белешке из 1892 године: са 33 слика у тексту, шест нацрта и једном картом*. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије 1894.
12. Нушић, Бранисла. *Крај обала охридског језера. Сабрана дела Бранислава Нушића*. Београд: Издавачко и књижарско предузеће Геце Кон, 1936.
13. Нушић, Бранислав. „Ташула. Приповетка.” *Из прошлости. Цртице*. Београд: Издавачко и књижевно предузеће Геце Кон 1935.
14. Паунчев, Иван. „Едно въспоминание (Расказ)”, во: *Лоза*. Месечно списание, Млада Македонска Книжевна Дружина, книга II (?).
15. Пърличев, Григор. „Чувай ся себе си”, вџ: *Время*. Брой 6,7, 8. Цариград 1866. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 24. децембра 2023, у: 18:15)

16. Пърличев, Григор. „Слово на Русална среда”, в: *Македония*. Бр. 32–33, 1867. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 24. децембра 2023, у: 18:15)
17. Пърличев, Григор. „Слово по повод обявяването на фермана за Българската екзархия”, в: *Право*. Год. V. Бр. 6. Цариград 1870. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 24. децембра 2023, у: 18:15)
18. Пърличев, Григор. „Слово по повод основањето на Бугарската егзархија”, в: *Право*. Год. V. Бр. 6. Цариград 1870. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 24. децембра 2023, у: 18:15)
19. Пърличев, Григор. „Слово за свети Климента”, в: *Македонски преглед*. Год. IV, Кн. 2. София 1928, 118 – 121. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 24. децембра 2023, у: 18:15)
20. Пърличев, Григор. „Охридски дџан”, *Македонска нација*, вторник, 17. јули 2012. (https://mn.mk/pesni_za_alepemoaka/3437_Ohridsk_dzgan. Преузето: 11. фебруара, 2023, у 23:16)
21. Пърличев, Григор. *Автобиографија*. Скопје: Детска радост 2004.
22. Пърличев, Григор. „В хилјада и седумстотин шездесет и второ лето”, во: *Автобиографија*. Скопје: Детска радост 2004.
23. Пърличев, Григор. „Ода бугарском егзарху Натанаилу”, во: *Автобиографија*, Скопје: Детска радост 2004.
24. Спространов, Евтим. „Защо се прѣселихме тука (Чертици изъ живота на албанцитѣ и македонскитѣ българи)”, в: *Лоза*. Месечно списание. Млада Македонска Книжевна Дружина. Кн III. София 1893.
25. Спространов, Евтим. „Кой е крив и кой е прав”, в: *Искра*. Шумен 1894. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 11. маја, 2023, у: 15:15)
26. Спространов, Евтим. „Дѣдо Наум”, в: *Искра*. Шумен 1894. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 11. маја, 2023, у: 15:15)
27. Спространов, Евтим. „Илия войвода (песен)”, в: *Право*. Бр. 9. Год. I. Цариград 1895. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>. Преузето: 11. маја, 2023, у: 15:15)
28. Хаджиконстантинов, Ёрдан Джинот. „Венец првиј”, в: *Цариградски вестник*. 1. декември 1851. *Българин съм*, Предговор, съставителство и редакция проф. др Иван Радев, Велико Търново: „Абагар” 1993.
29. Хаджиконстантинов, Ёрдан Джинот. „О церковном или славянском языку”, в: *Цариградски вестник*, 12. и 19. јануари 1852. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. јануара 2022 у 15:05)
30. Хаджиконстантинов, Ёрдан Джинот. „Ответ г. С. Радулову”, в: *Цариградски вестник*, 14, 21. март 185. *Българин съм*. Предговор, съставителство и редакция проф. др Иван Радев. Велико Търново: „Абагар” 1993.

31. Хаджиконстантинов, Йордан Джинот. „О основанийу Българског Патриаршества”, въ: *Гласник Друштва србске словестности*. Книга VII. Белград 1855, 174–177. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. јануара 2022 у 15:05).
32. Хаджиконстантинов, Йордан Джинот. „Охрид или Преспа”, въ: *Цариградски вестник*. 26. март 1855, в: *Българин съм*. Предговор, съставителство и редакция проф. др Иван Радев. Велико Търново: „Абагар” 1993.
33. Хаджиконстантинов, Йордан Джинот. „Описание на Крсточва, Охрид, Битола и Прилеп”, въ: *Цариградски вестник*. Год. IX. Бр. 422–423. 14–21. март. Цариград 1859.
34. Хаджиконстантинов, Йордан Джинот. „Архиепископия Охридская или Болгарская и обител Трескавичкая или Прилепская”, въ: *Цариградски вестник*. 28. фебруар. Цариград 1859. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. јануара 2022 у 15:05).
35. Чаулев, Петар. „Съдбата на с. Велгоци (картини из четнишкия живот)”, въ: *Отечество*. Кн.2. София 1915. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>Преузето: 22. маја, 2022, у: 14:14)
36. Чаулев, Петар. „Първият устрем“, въ: *Сборник Илинден 1903–1921. Сборник в памет на големото македонско възстание*. София 1921. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>Преузето: 22. маја, 2022, у: 14:14)
37. Шахов, Коста. *Зугра. Расказ од животот на Македонските бугари во 1880–1 г.* Софија 1893. (Преузето: <https://www.strumski.com/biblioteka/>Преузето: 30. маја, 2022, у: 14:14)
38. Шахов, Коста, „Дѣда Иван“, *Македонски глас*, 1913–1914, бр11, 220.

Цитирана литература

Посебна литература

1. Antoljak, Stjepan. „Kliment Ohridski osnivač našega slovenskoga skriptorija i biblioteke na Balkanu (ilirskome poluotoku)“, во: *Климент Охридски и улогата на Охридскиот книжевна школа во развитокот на словенската просвета. Материјали од научен собир одржан во Охрид од 25. до 27. септември*, 1986. Скопје: МАНУ, 1989, 203–214.
2. Atanasovski, Srđan. „Proizvođenje Stare Srbije: stopama putopisca, tragom folklor“, u: *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa*. Edicija ton B. Beograd: COPY RIGHT / FDT, KPZ Beton 2015.
3. Ацев, Петър. „Покоряването на Охридско”, въ: *Илинден. Орган на бившите македонско-одрински револуционери*. Год. II. Бр. 35, 2. септември. София 1922. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. јануара 2022 у 12:12)

4. Антиќ, Стојчевска Вера. *Македонската средновековна книжевност*. Скопје: Детска радост 1997.
5. Ангеличин, Гоце Жура. *Патописците пишуваат за Охрид*. Струга: Ирис принт 2016.
6. Бабић Ђорђевић Гордана. *Српска уметност у средњем веку. Књ. друга. XIV–XVI век*. Београд: СКЗ 1997.
7. Бадев, Ђордан. „Св. Климент Охридски”, вь: *Македонија*. Год. I. Бр. 49. 8. декември. Софија 1926. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:06).
8. Баласчев, Георги. *Климент, епископ словенски и службата меѓу му по стар словенски превод с един гръцки паралелен текст*. Софија 1898. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:06).
9. Баласчев, Георги. „Град Охрид”, вь: *Воля*. бр. 334 и 335. 8. и 9. март. Софија 1914. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. јануара 2022 у 19:12)
10. Балабанов, Коста. *Охрид и охридско низ историјата: Од паганјето под османлиската власт до крајот на првата светска војна*. Скопје: Институт за национална историја 1978.
11. Valabanov, Kosta. *Ohrid. Kulturno-istorijsko i prirodno područje u listi svetske baštine*. Zagreb: Mislа 1987.
12. Банашевић, Никола. *Љетопис попа Дукљанина и народна предања*. Београд: СКЗ 1971.
13. Белев, Георги. „Поява и развитие на револуционното движение в Македонија”, вь: *Иллюстрация Илинден*. Год. 3. Кн. 4, 5, 6, 7. март, април, май, септември. Софија 1930. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. јануара 2022 у 10:12)
14. Белев, Георги. „До Солун, Битоља и Охрид през 1904 година”, вь: *Иллюстрация Илинден*. Год. 3 и 4. Кн. 29–33. ноември-април. Софија 1930–31. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. јануара 2022 у 15:05)
15. Бечејски, Мирјана. „Печалбарство као опседнута тема Анђелка Крстића у роману Трајан”. *Баштина: гласник*. Приштина: Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана, св. 20, 2005, 45–59.
16. Благојевић, М. и Д. Медаковић. *Историја српске државности. Књ. 1. Од настанка првих држава до почетка српске националне револуције I*. Нови Сад: Српска академија наука и уметности. Огранак у Новом Саду. Беседа: Друштво историчара Јужнобачког и Сремског округа 2000.
17. Благојевић, Милош. *Србија у доба Немањића. Од кнежевине до царства 1168–1371*. Београд: Вајт 1989.
18. Богдановић, Димитрије. *Историја старе српске књижевности. Коло LXXIII*. Књ. 487. Београд: СКЗ 1980.
19. Братя Миладинови. *Български народни песни*. Загреб: вь книгопечатница-та на Якича 1861.

20. Велев, Илија. *Проникнувања на традицијата и континуитетот*. Скопје: Институт за македонската литература 2000.
21. Велев, Илија. *Историја на македонската средновековна книжевност (IX–XIV век)*. Скопје: Дијалог 2013.
22. Велев, Илија. „Кратовскиот книжевен центар и книжевната дејност на поп Јоан кратовски во поствизантискиот книжевноисториски развој”, во: *Слово*. Бр. 65. Zagreb 2015, 127–167.
23. Velev, Piija. „Kliment Ohridski utemeljivač makedonske duhovne i kulturne tradicije”. у: *Matica crnogorska*. Бр. 68, зима. Podgorica 2016, 379–390.
24. *Византијски извори за историју народа Југославије. том I*. Уредник Георгије Острогорски. Београд: Византолошки институт САНУ 1955.
25. *Византијски извор за историју народа Југославије. Том III*. Уредници Георгије Острогорски и Фрањо Баришић. Београд: Византолошки институт САНУ 2007.
26. Влаховић, Петар. „Нушићев допринос етнологији и фолклористици”, у: *Косово (опис земље и народа)*. Београд: Просвета 1986, 299–308.
27. Војводић, Драган. „Представе светог Климента Охридског у зидном сликарству средњовековне Србије”, у: *Византијски свет на Балкану. Охридска архиепископијам у византијском свету*. Београд: Византолошки институт САНУ 2012, 145–167.
28. Георгиевски, Михајло. „Словата и беседите на Григор Прличев како огледало на македонските состојби во контекст на балканските народив”, во: *XXXII научна дискусија на XLII меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура, Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура*. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методије” 2010, 23.
29. Георгиев, Емил. *Лулка на старата и новата българска писменост*. Софија: Народна просвета 1980.
30. Грозданова, Битракова, Вера. *Ранохристијански споменици во Охридско*. Охрид: Завод за заштита на спомениците на културата/Народен Музеј 1975.
31. Грозданова, Битракова, Вера. *Споменици од хеленистичкиот период во СР Македонија*. Скопје: Графичко-издавачки завод „Гоце Делчев” 1987.
32. Грозданова, Битракова, Вера. *Лихнид и Дасаретија*. Скопје: Матица македонска 2017.
33. Grozdanova, Vitrakova Vera. „Lychnidos a L’epoque paleochretienne et son noya u urbain”, у: *Niš i Vizantija*. VII. Niš: Univerzitet u Nišu, Niški kulturni centar 2009, 23–36.
34. Групче, Асен. *Културниот живот и товрештво во Охрид и Охридско во XX век*. Скопје: Универзитетска печатница „Св. Кирил и Методиј” 1998.
35. Ѓурчинов, Милан. „Слово за Прличев”, во *Современост*. 1992, XLI, 1–4, 76–82, в: *Антологија на ловорот*. Приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020.

36. Груевски, Томе. *Македонски национални дејци: Константин (Коста) Стефанов Шахов, основоположник на македонската журналистика*. Скопје: Македоника (Год.6, бр. 16, 16 август, 20–47) 2016.
37. Груевски, Томе. *Коста С. Шахов: публицистика*. Скопје: НУ библиотека „Григор Прличев“; Мешеишта: Здружение на граѓани за зачувување на природните и културните вредности Базилика 2017.
38. Grivec, Fran. *Slovenska blagovesnika sv. Ćiril in Metod*. Celje 1963, 863–1963.
39. Дамјанов, Сава. „Константин Миладинов: македонскиот романтизам во европски контекст“, во: *Спектар*. Год. XXIX. Кн. I. Бр. 57. Скопје 2011, 140–145.
40. Димитров, Лазар. „Обществена и книжевна дейност на хаджи Партенија Зографски“, во: *Дебърски глас*. Год. I. Бр. 36, 37, 39, 40, 42, 43 и 44. Софија 1909-1910. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 23. јануара 2022 у 15:05)
41. Доментијан. *Житије Светог Саве*. Прир. Љ. Јухас – Георгиевска, Т. Јовановић. Београд: СКЗ 2001.
42. Ђурић, Војислав. *Византијске фреске у Југославији*. Београд: Југославија 1974, 25–54.
43. Đurđinov, Milan. *Nova makedonska književnost*. Beograd: Nolit 1988.
44. Живковић, Тибор. „Поход бугарског цара Самуила на Далмацију“, у: *Историјски часопис*. Бр. 49. Београд: Историјски институт 2002, 9—25.
45. Живковић, Тибор. *Портрети владара раног средњег века: IX-XII*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства 2006.
46. Журо, Владо. „Животот во Охрид во XIX век“, во: *Прличевата „1762 лето“—симбол на непокорот на македонецот*. Охрид: Библиотека „Григор Прличев“ 2013, 10–13.
47. Зографовска, Е. „Антички елементи во стихотворбата Охридски цган од Григор Прличев“, в: *Жива антика*. 30. 1–2. Скопје: Филозофски факултет 1989.
48. Ивановић, Радомир. „Константин Миладинов и европска теорија романтизма“, у: *Повеља*. 1. Краљево: Народна библиотека „Стефан Првовенчани“ 1985, 37–42.
49. Ивановић, Радомир. *Прличев у светлу романтизма*. Крушевац: Багдала 1990.
50. Иванов, Јурдан. „Към историята за възражданието на гр. Охрид“, во: *Светлина*. год. II, к. X и XI. октомври и ноември. Софија 1892. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. февруара 2023 у 01:15)
51. Илић, Миле, Татјана Михајловић. „Преинституционално воспитање и образовање Срба“, у: *Синтеза. Часопис за педагошке науке, књижевност и културу*. Бр. 9. Бања Лука 2016, 15–30.
52. Илиевски, П. Христо. „Св. Климент и Наум Охридски“, у: *Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура*. Скопје: МАНУ 1995.
53. Илиевски, П. Христо. *Појава и развој на писмото*. Скопје: МАНУ, 2006.

54. Иљоски, Васил. „И лоров и трнов венец“, во: *Васил Иљоски, Избор III*. Скопје: Македонска книга 1978. Према: *Антологија на лоровот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020.
55. Лиречек, Константин. *Историја Срба I*. Београд: Научна књига 1952.
56. Jovanovski, Blagoje. *Vječni Miladinovi*. Zajednica Makedonaca u Republici Hrvatskoj. Osijek 2013.
57. Јовановиќ, Слободан. „Нова књижевност“, у: *Књижевност Старе и Јужне Србије, Књижевност Старе и Јужне Србије до почетка Другог светског рата, I том*. Београд: Институт за књижевност и уметност 1997.
58. Калиќ, Јованка. „Српска држава и Охридска архиепископија у XII веку.“ *Зборник народова Византолошког института XLIV*. Београд: Византолошки институт САНУ 2007.
59. Караѓулев, Климент. „Братя Миладинови“, в: *Минало. Българо-Македонско научно списание*. Софија 1909. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. маја 2022 у 15:05)
60. Каратанасов, Златко. „Черковно-училишната борба (1868 – 1903 г.)“, в: *Материјали из миналото на Костурско. № 1*. Костурското благотворително братство – Софија: Печатница Художник 1935. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 1. јуна 2022 у 12:05)
61. Калоѓера, Горан. „Григор Прличев освјештени Европејац свога времена, XXXII научна дискусија на XLII меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура“, во: *Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура*. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ — Скопје 2010.
62. Kaljanac, Adnan. „Mehanizmi identifikiranja u brončanodopnim zajednicama homerskog doba“, у: *Godišnjak*. Књ. 45. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine 2016, 35–53.
63. Кецкаров, Антон. „Първите револуционни прояви в Охрид“, в: *Иллюстрация Илинден*. Год. 4. Кн. 3 (33) и 4 (34), април-јуни. Софија 1931. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. јула 2022 у 13:15)
64. Кецкаров, Антон. „Из спомените ми по револуционното движение в Охридско“, в: *Иллюстрация Илинден*. Кн. 30 и 31. Софија 1931. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 13. јуна 2022 у 12:05)
65. Кецкаров, Антон: „Из спомените ми по револуционното движение в Охридско“, в: *Иллюстрация Илинден*. Књ. 10 (30 децембар) 1930 и књ. 1 (31 јануар) 1931. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 1. јуна 2022 у 12:05)
66. Киселинов, Ђорђе. „Народне умотворине“, у: *Књижевност Старе и Јужне Србије до почетка Другог светског рата. I том*. Београд: Институт за књижевност и уметност. Београд 1997, 857–886.

67. Коуба, Мирослав. „Григор Прличев на книжевната карта на Балканот”, у: *XXXVII Нучна конференција на меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура*. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ 2011, 45–66.
68. Коцо, Димче. „Климентов манастир ‘Св. Пантелејмон’ и раскопката при ‘Имарет’ во Охрид”, во: *Годишен зборник на Филозофски факултет во Скопје*. 1. Скопје: Филозофски факултет 1948, 129–182.
69. Коцо, Димче. „Нови податоци за историјата на Климентов манастир Св. Пантелејмон во Охрид”, во: *Годишен зборник на Филозофски факултет во Скопје*. 19. Скопје: Филозофски факултет 1967, 257–266.
70. Кузман, Паско. *Македонско културно наследство. Археолошки локалитети*. Скопје: Про поинт 2008.
71. Кузман, Паско, Елизабета Димитрова. *Охрид*. Охрид: Данте/ Macedonia Prima, Гурга 2010.
72. Кузман, Паско. „Археолошки сведоштва за дејности на Свети Климент Охридски во Охридскиот регион”, во: *Slovene. International Journal of Slavic Studies*. No 1 Vol 5. Moscow: Moscow State University of Education 2016.
73. Коматина, Ивана. „Историјска подлога чуда св. Симеона у Житију Симеоновом од Стефана Првовенчаног”, у: *Зборник радова Византолошког института*. LI, Београд 2014, 111–133.
74. Koneski, Blaže. „Ohridska književna škola”, у: *Slovo. Časopis staroslovenskog instituta*. No.6/7/8. Zagreb 1957, 177–194.
75. Koneski, Blaže. „Sedmočislenici”, у: *Slovo. Časopis staroslovenskog instituta*. No. 25/26. Zagreb 1976, 185–191.
76. Конесеки, Блаже. „Света Гора и старословенските ракописи“. во: *Климент Охридски и улогата на Охридскиота книжевна школа во развитокот на словенската просвета. Материјали од научен собир одржан во Охрид од 25. до 27. септември*, 1986. Скопје: МАНУ, 1989, 97–100.
77. Конески, Блаже. „Односот на Григор Прличев спрема локалниот говор и писмениот јазик”, во: *Литературен збор*, 1–6. Скопје: Сојуз на друштвата за македонски јазик и литература 1993, с 3. Антологија на ловорот Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020, 45.
78. Конески, Блаже. „Развитокот на современиот македонски литературен јазик”, во: *За македонскиот литературен јазик*. Култура, Скопје 1967. Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020, 17.
79. Конески, Блаже. „Григор Прличев”, во: *Беседи и огледи*. Македонска книга, Скопје 1972. Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020.
80. Костић, Коста. *Наши нови градови на југу*. Коло 25. Београд: Српска књижевна задруга 1922.

81. Костадиновић, Данијела. *Одблесци, одјеци*. Београд: Алтера 2010.
82. Крсмановић, Бојана. „О односу управне и црквене организације на подручју Охридске архиепископије”. *Византијски свет на Балкану, Византолошки институт*. Српска академија наука и уметности. Посебна издања, књига 42/1. Београд 2012, 16–38.
83. Križanović, Tijana. „Kulturne interakcije na egejsko-jadranskom prostoru krajem bronačnog i početkom željeznog doba sa posebnim naglaskom na razvoj i strukturu mita”, U: *Godišnjak*. Кнј. 44. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine 2015, 49–66.
84. Лахтов, Васил. *Проблем Требенишке културе*. Охрид: Народен музеј Охрид 1965.
85. *Летопис попа Дукљанина*. Уредио Фердо Шишић. Српска краљевска академија. Посебна издања. Филозофски и филолошки списи. Књ. 18. Београд/Загреб 1928.
86. *Лоза*. Месечно списание. Млада Македонска Книжевна Дружина. Кн. I (Софија 1892). Кн. II (?). Кн. III (?). Кн. IV (?). Кн. V (Софија, мај 1894). VI (Софија, јуниј 1894). Печатница на Ив. П. Даскалов и С-ие.
87. *Љетопис попа Дукљанина*. Стара српска књижевност у 24 књиге. књига 1. Предговор, пропратни текстови и превод Славко Мајушковић. Београд: Просвета/ СКЗ 1988.
88. *Ljetopis popa Dukljanina*. Priredio, napisao uvod i komentar Vladimir Mošin. Zagreb: Hrvatska: Matica 1950.
89. Мареш, Владимир. „Седмите светители во старословенската и грчката книжевност.“, во: *Климент Охридски и улогата на Охридскиота книжевна школа во развитокот на словенската просвета. Материјали од научен собир одржан во Охрид од 25. до 27. септември*, 1986. Скопје: МАНУ, 1989.
90. Максимовић, Горан. „Путописна Македонија Спире Калика и Бранислава Нушића”, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*. Књ. 54, број 2, Нови Сад 2006.
91. Марковић, М. „Уметничка делатност Михаила и Евтихија”, у: *Зборник Народног музеја*. XVII/2. Београд 2004, 95–112.
92. Милев, Александар *Грџките житија на Климент Охридски*, Софија: БАН 1966. Преузето: (<http://macedonia.kroraina.com/bugarash/ko/teofilakt2.html#XVII> Преузето: 24. фебруар 2023, у: 10:28)
93. Миљковић, Бојан. „Сава, Стефан Радослав и Димитрије Хоматијан”, у: *ЗРВИ*. књ. 52. Београд: Византолошки институт САНУ 2015, 259–275.
94. Микић, Радивоје. „Композиција приповедака Анђелка Крстића”, у: *Зборник радова: књижевност Старе и Јужне Србије до Другог светског рата*. Ур. Владимир Цветановић. Београд: Институт за књижевност и уметност: Балканолошки институт САНУ, 1997, 85–97.

95. Миладинов, Димитър. „Во Охрида 1860 Марта 6”, в: *Цариградски вестник*. Год. X. Бр. 476. Цариград, 26 март 1860. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 13. јуна 2022 у 12:05)
96. Миладинов, Иван. *Братя Миладинови (Биографија)*. София 1932. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 13. јуна 2022 у 12:05)
97. Миронска, Христовска, Валентина. „Евтим Спространов - животниот и творечкиот пат”, во: *Современост: списание за литература, уметност и општествени прашања*. Год. 52. Бр. 2. мај, Скопје: Филозофски факултет 2004, 44–53.
98. Миронска, Валентина. „’Зошто се преселивме тука?’: егзистенцијално прашање во расказите на Евтим Спространов”, во: *Македонскиот расказ. Зборник на трудови од научниот симпозиум одржан во ректоратот на Универзитетот ’Св. Кирил и Методиј’ на 13–14. мај 2005. година*. Скопје 2007, 55–61.
99. Митрев, Димитар. „Поетската судбина на Григор С. Прличев”, во: *Григор С. Прличев. Одбрани страници*. Приредил Тодор Димитровски, Кочо Рацин, Скопје 1959). Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020, стр.20.
100. Михаловска, Ристова, Милена. „Бесконечноста и поистоветувањето со природата во поетиките на Константин Миладинов и Бранко Радичевиќ: компаративна интерпретација на песните ‘Шупелка’ и ‘Кога присакав да умрам’”, в: *Меѓународен дијалог; исток-запад: (култура, славјанство и економија)*. Зборник на научни трудови. Скопје: Св. Никола: Меѓународен центар за славјанска просвета 2012, 113–115.
101. Мокров, Боро. „Македонското прашање во весникот ‘Македонија’ на Коста Шахов”, во: *Гласник на Институтот за национална историја*. Скопје: Институт за национална историја 2003.
102. Мошин, Владимир. „О periodizaciji rusko – južnoslovenskih književnih veza. Povodom predavanja V. V. Vinogradova, N. K. Gudžija, R. S. Lihačova, na Slavističkom kongresu u Moskvi 1958“. у: *Slovo: časopis Staroslovenskog instituta u Zagrebu*, No. 11–12, 1962, 13–130.
103. Недић, Марко. Поговор, у: *Одабране приповетке*. Ниш: Просвета 2005.
104. Николић, Светозар. *Старословенски језик I. Правопис-гласови-облици*. Друго издање. Београд: Научна књига 1981.
105. Новаковић, Стојан. *Први основи словенске књижевности меѓу балканским Словенима*. Књ. 11. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства 2002.
106. Острогорски, Георгије. „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу”, у: *Светосавски зборник*. Књига 2 (Извори). Београд 1938, 91–11.
107. Ошлис, Волф. „Прличевата „Автобиографија” како формален и јазичен образец”, во: *XXXII научна дискусија на XLII меѓународен семинар за македонски јазик, литература и*

- култура, Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура. Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ — Скопје, Скопје 2010. Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020.
108. Павловиќ, Миливоје. „Стара књижевност“, у: *Гласник скопског научног друштва (XVII – XVIII). Споменица дведесетпетогодишњици ослобођења Јужне Србије 1912 – 1937*. Београд: Скопско национално друштво 835–847.
109. Панић-Суреп, Милорад „Дар већи и скупоценији од сваког злата и сребра и камења драгог и богатства пролазног“, у: *Ѓирило и Методије (житија – службе – канони – похвале)*. Београд: Српска књижевна задруга 1964, 9–20. (<https://www.rastko.rs/bogoslovlje/sv-braca/index.html> Преузето: 4. марта 2020, у:22:22)
110. Панов, Бранко. *Теофилакт Охридски извор за средновековната историја на македонскиот народ*. Докторска дисертација. Скопје: Филозофски факултет 1965.
111. Панов, Бранко. „Охрид и охридската област во првите векови по словенската колонизација (VI—VIII век)“, у: *Средновековна Македонија. Од македонската средновековна историја*. Том 3. Скопје: Мисла 1985, 651–658.
112. Панов, Бранко, „Охрид и Охридската област од средината на X до крајот на XII век“, у: *Средновековна Македонија. Од македонската средновековна историја*. Том 3. Скопје: Мисла 1985, 716–784.
113. Панов, Бранко „Охрид и охридската област во XIII – XIV век“ (Четврто продужење истоименог рада објављеног) 1984, у: *Годишниот зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје*. Скопје: Филозофски факултет Кн. 4 (1978), стр. 119—137; кн. 5—6 (1979/80), стр. 137—159; кн. 10 (1983), стр. 65—110) (Преузето: [http://periodica.fzf.ukim.edu.mk/godzb/GZ37\(1984\)/GZ37.04.%20%D0%9F%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2,%20%D0%91.%20%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%20%D0%B8%20%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0%20%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%20%D0%B2%D0%BE%20XIII%D0%BE%D1%82%20%D0%B8%20XIV%D0%BE%D1%82%20%D0%B2%D0%B5%D0%BA.pdf](http://periodica.fzf.ukim.edu.mk/godzb/GZ37(1984)/GZ37.04.%20%D0%9F%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2,%20%D0%91.%20%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%20%D0%B8%20%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0%20%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%20%D0%B2%D0%BE%20XIII%D0%BE%D1%82%20%D0%B8%20XIV%D0%BE%D1%82%20%D0%B2%D0%B5%D0%BA.pdf) Преузето: 23. марта, 2022, у: 22:23)
114. Панов, Бранко. „Охрид и Охридската област во XIII и XIV век“, во: *Средновековна Македонија. Од македонската средновековна историја*. Том 3. Скопје: Мисла 1985, 784–811.
115. Панов, Бранко. „Мисионарската дејност на Климент Охридски во Македонија“, во: *Климент Охридски и улогата на Охридскиот книжевна школа во развитокот на словенската просвета. Материјали од научен собир одржан во Охрид од 25. до 27. септември, 1986*. Скопје: Ману, 1989, 299–332.

116. Пандев, Димитар. „Обединувачката моќ на песната „Хилјада седумстотин пестдесет и второ лето”, во: *Прличевата „1762 лето” - симбол на непокорот на македонецот*. Охрид: Библиотека „Григор Прличев” 2013, 14–24.
117. Пановски, Дане. „Рајко Жинзифов–песник носталгије“, у: *Бранчево: часопис за књижевна, друштвена и културна питања*. Год 15, бр. 3, мај/јуни. Пожаревац: Народни универзитет 1969, 31–34.
118. Папазоглу, Фанула. „’О појмовима Епир и Илирија’ у познорепубликанско доба”, во: *Годишњак Академије Наука и уметности Босне и Херцеговине*. Књ. XII. Сарајево: Центар за балканолошка истраживања 1976.
119. Папазоглу, Фанула. *Македонски градови у римско доба*. Скопје: Сојуз на друштвота за антички студии на Македонија 1957.
120. Петровић, Растко. „Манастирски кровови на Језеру Охридском”, у: *Време*. 744, 15, I, 1924.
121. Пириватрић, Срђан. *Самуилова држава. Обим и карактер, Византијски свет на Балкану*. Византолошки институт Српске академије наука и уметности. Посебна издања. Књ. 21. Београд 1997.
122. Поленаковиќ, Харалампие. *Творците на словенската писменост*. Скопје: Мисла 1985.
123. Поп-Атанасов, Горги. „Охридската книжевна школа наспроти Плисковско-преславската (одлики и разлики), у: *Македонскиот јазик – континуитет во простор и време*. Скопје: МАНУ/Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков/ Филолошки факултет „Влаже Конески”, Совет за македонски јазик 2020, 45–55.
124. Поповић, Александар *Књижевна вредност писма Димитрија Хоматијана светом Сави*. Краљево: Манастир Жича 2000, 35–46.
125. Поповић, Павле. *Ђурило и Методије*. Београд: Свет књиге 2004.
126. Поленаковић, Харалампие. *Македонска књижевност XIX века*. Предговор и избор Харалампие Поленаковић. Превод Гане Тодоровски. Нови Сад: Матица српска 1978.
127. Поленаковиќ, Харалампие. *Страници од македонската книжевност*. Скопје: Кочо Рацин 1952.
128. Поленаковиќ, Харалампие. „Григор С. Прличев (1830—1893) — живот и дело”, Скопје: Млада литература 1953. Бр. 2. Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски, Охрид 2020, стр. 29.
129. Поленаковиќ, Харалампие. „Григор С. Прличев — поет и борец”, *Културен живот*, Скопје. Год III. Бр. 3. Према: *Антологија на ловорот*. Приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020, стр. 19.
130. Радујко, Милан. „Ауторски рукопис и историја уметности: живопис спратних одаја нартекса и трема Свете Софије охридске и зидно сликарство Охрида и суседних области”, у: *Зограф*. Бр. 35. Београд: Историјски институт Филозофског .

131. Premović, Rajko. *Golgota Srba u staroj i južnoj Srbiji i pohod Srbije ka svojim prostorima*. Beograd: 2007.
132. Радев, Симеон. *Македонија и Българското възраждане в XIX век (част I)*. София: Печатница П. Глушковъ 1927.
133. Райков, Д. Райков, „Георги Динков”. *Историческата съдба на македонските българи*. София 1997.
134. Ristić, Anđelko. „Anđelko Krstić”, u: A. Krstić. *Odabrane pripovetke*. Beograd: Rad, 1954, 5–19.
135. Ристовски, Блаже. „Епохата на Лозарите, петроградското Македонско научно–литературно другарство. Мисирков и Чуповски“. Скраћено издање посебне публикације објављене поводом 50-годишњице МАНУ, Б. Конески. Историските основи на македонската академија на науката и уметностите, Скопје: МАНУ/ 2018. (Преузето: <http://manju.edu.mk/wpcontent/uploads/2017/lozarite.pdf>. Преузето: 24. јануара 2023, у 7: 23.)
136. Савић, Виктор. „Српска редакција црквенословенског језика: од св. Климента, епископа словенског, до св. Саве, архиепископа српског”, у: *Slověne: International Journal of Slavic Studies*. Moscow: Moscow state University of Education. No 2, 2016, 231–339.
137. Саздов, Томе. „Утицај В. С. Караџића на сакупљачки рад Марка Цепенкова и Кузмана Шапкарева”, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Књ. 14, св. 3, 11–16. IX Београд/ Нови Сад/ Приштина, 1984, 173–177.
138. Саздов, Тома. „Народната преданија и легенда за Климент Охридски“, во: *Климент Охридски и улогата на Охридскиот книжевна школа во развитокот на словенската просвета. Материјали од научен собир одржан во Охрид од 25. до 27. септември*, 1986. Скопје: МАНУ, 1989, 151–156.
139. Скерлић, Јован. „Један социјалистички песник”, у: *Писци и књиге*. 9. Београд: Издавачка књижевна Геце Кона 1926, 106–118.
140. Снџгаров, Иван. *Св. Климент Охридски*. София: Државна печатница 1927. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:22).
141. Снџгаров, Иван. „Българският първоучител Климент Охридски”, у: *ГСУБФ*. Бр. 4, 1926–7. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:22).
142. Снџгаров, Иван. „Град Охрид. Исторически очерк (I част)”, у: *Македонски преглед*. Год IV, N 1. София 1928, с. 91–138. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:22).
143. Снџгаров, Иван. *Турското владичество пречка за културното развитие на българският народ и другите балкански народи*. София 1958. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:22).

144. Снѣгаровъ, Иван. *История на Охридската Архиепископия: От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците*. Том 1. София: „Гутенбергъ” 1924. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:22).
145. Снѣгаровъ, Иван. *История на Охридската архиепископия-патриаршията падането ѝ подъ турците до нейното унищожение (1394–1767 г.)*. София: Печатница П. Глушковъ 1932 (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:22).
146. Снѣгаров, Иван. „Св. Климент Охридски. Първият български учител и създател на славяно-българската култура – неразривната и вечно жива връзка между всички българи”, в: *Македонија*. Год. VII, бр. 1843. 12. XII. София 1932 (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:22).
147. Снѣгаровъ, Иванъ. *Солунъ въ българската духовна култура: исторически очеркъ и документи*. София: Университетска библиотека. № 180. Придворна печатница 1937 (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 21. јануара 2023 у 01:22).
148. Спространов, Евтим. „По възвръждането на град Охрид“. *Сборник за народни умотвоорения, наука и книжнина*. София XII, 1896, 621–681.
149. Спространов, Евтим. *Екзархията и църковно-училищното дело в Македонија и Одринско*. София 1907.
150. Спространов, Евтим. *Записи за историјата на град Охрид*. Скопје: Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски” 2013.
151. Спасов, Александар. „Рајко Жинзифов. Живот и книжевна дејност”, во: *Годишен зборник на Филозофскиот факултет*. Скопје: Филозофскиот факултет Скопје. Кн. 12, 1960, 221–226.
152. Спасов, Александар. „За раскажувачката активност на Коста Шахов”, во: *Разгледи: уметност, култура, наука и општествени прашања*. Год. 40. Бр. 1–2. Скопје: Нова Македонија 1997, 8–2.
153. Спасов, Александар. „Уметникот Григор Прличев”, во: *Животот и делото на Григор Прличев, зборник на трудови од научен собир*. Скопје: МАНУ 1994. Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020, стр. 25.
154. Сталев, Георги. *Историја на македонската книжевност. Македонската литература во XIX век*. I дел. Скопје: Институт за македонска литература 2001.
155. Сталев, Георги. *Историја на македонската книжевност. Првата половина на XX*. II дел. Скопје: Институт за македонска литература 2003.
156. Сталев, Георги. „Прличев во своето време и надвор од него”, во: *Григор Прличев, Сердарот и Скендербег*. Скопје: Мисла 1971. Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020, 41–42
157. Сталев, Георгеv. „За некои стилистички особености во поезијата на Константин Миладинов”, во: *Димитар и Константин Миладинови*. Универзитет „Св. Кирил и

- Методиј” – Скопје, Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура. Скопје 2005, 7–10.
158. Средојевић, Драгослав и Александра Цермановић Кузмановић. *Лексикон религија и митова древне Европе*. Београд: Савремена администрација 1992. (<https://www.rastko.rs/antropologija/iliri.html> 5.2.2021 Преузето: 23. фебруара 2022, у: 15:12)
 159. Станковић, Влада. „Стефан Немањић и негова брат Сава у списима Димитрија Хоматијана”, у: *Византијски свет на Балкану*. Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности, посебна издања, књига 42/1, 2012, 111–118.
 160. Стрезов, Георги. *Охрид. Градът на живите предания*. София: Манастир Св. Наум 1938.
 161. Тасевска, Пирузе, Виолета. „Панвитализам кај Бранко Радичекивиќ”, во: *Културен живот: периодично списание*. Год. 37. Бр. 3. Скопје 1992, 28–31.
 162. Татарчев, Христо. „Востанието во Одринско, Востанички дејствија во Серскиот и Солунскиот сандџак, Задушвање на востанието”, во: *Македонската револуционерна организација и д-р Христо Татарчев*. Скопје 2017. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. августа 2022 у 09:00).
 163. Тодић, Бранислав. *Српско сликарство у доба краља Милутина*. Београд: Драганић 1998, 228–262.
 164. Тодић, Бранислав. „Архиепископ Лав – творац иконографског програма фресака у Светој Софији Охридској”, у: *Византијски свет на Балкану. Византолошки институт Српске академије наука и уметности*. Посебна издања, књига 42/1. Београд 2012, 119–135.
 165. Томоски, Томо. „Прилог кон топографијата на Климентовата епархија”, во: *Климент Охридски. Студии*. Скопје: Одбор за обележување на 100-годишната од доаѓнето на Климент Охридски и формирането на Охридска школа за словенска култура и писменост 1986, 204–213.
 166. Тодоровски, Гане. „Димитрија Миладинов во очите на атинскиот ловроносец”, во: *Гане Тодоровски. Маѓепсан мегдан*. Скопје: Култура 1979, с. 50, 54, Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020, стр. 22.
 167. Тодоровски, Гане. „Големиот подвиг на Григор Прличев”, 1980, в: *Гане Тодоровски. Книга за Прличев*. Скопје: Штрк 2002. Према: *Антологија на ловорот*, приредували Димитар Пандев и Славе Ѓорѓо Димоски. Охрид 2020, стр. 23.
 168. Томов, Филип. „Живот и Дейност на хаджи Партения, Архимандрит Зографски, Епископ Кукушко-Полянски и Митрополит Нишавски; Писма на хаджи Партения като Кукушко-полянски епископ”, во: *Македонски преглед*. Год. X, кн.1, 2 и 3. София 1936. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 15. септембра 2022 у 13:00).
 169. Трифуновић, Ђ. „Солунска браћа”, у: *Ђурило и Методије (житија – службе – канони – похвале)*. Београд: Српска књижевна задруга 1964, 21–39.
 170. Трајков, Никола. *Братя Миладинови. Преписка*. София: БАНУ 1964.

171. Ђоровић, Владимир. *Историја Срба*. Београд: Едиција, 2011.
172. Узунов, Ангел. „Илинден и националното сџзнание на македонците”, вџ: *Македонија*. Год. I. Бр. 240, Софија, 1 август 1927. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 16. септембар 2022 у 15:00).
173. Ферјанчић, Божидар. *Византија и Јужни Словени*. Београд: Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије 1966.
174. Ферјанчић, Божидар. „Србија и византијски свет у првој половини XIII века (1204 – 1261)”, у: *ЗРВИ*. Бр. 27– 28. Београд 1989, 103–145.
175. Филиповски, Тони. „Градот Лихнид и провинцијата Нов Епир”, у: *Историја*. Год. XLV. Бр. 1–2 Скопје 2009, 5–13.
176. Филиповски, Томо. „Град Охрид у време краљева Вукашина и Марка (1365 – 1385)“, у: *Српска краљевства у средњем веку. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног од 15. дио 17. септембра 2017. у Краљеву, у част обележавања 800. г. од крунисања Стефана Немањића (Првовенчаног)*. Београд: Центар за историјску географију и историјску демографију; Нови Сад: Филозофски факултет; Ниш: Центар за црквене студије 2017, 291–309.
177. Хаджиконстатинова Тасевска Искра, „Македонскиот деветнаестовековен расказ во контекст на жанровските промени“, у: *Предавање на 49. међународен семинар за македонски јазик, литературу и културу: Охрид, Охрид 11–26 јули 2016*.
178. Хаджов, Иван. „Братя Миладинови”, вџ: *Родина*. Год. I. Бр. 22, 23, 24, Скопје, 19, 21, 24. фебруара 1916. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. септембра 2022 у 13:00).
179. Христов, Христо. *Градиво за биографијата на Георги К. Динков*. ГСУ, ФИФ, 58, 3, 1965.
180. Цветановић, Владимир, Александар Јовановић, Радивој Микић, „Књижевност Старе и Јужне Србије”, у: *Књижевност Старе и Јужне Србије до почетка Другог светског рата. I том*. Београд: Институт за књижевност и уметност 1997.
181. Цветановић, Владимир. „Основне одлике и развој књижевност Старе Србије крајем 19. и у првој половини XX века”, у: *Књижевност Старе и Јужне Србије, Књижевност Старе и Јужне Србије до почетка Другог светског рата. I том*, Београд: Институт за књижевност и уметност. 1997.
182. Crvenkovska, Emilija. „Klimentova Ohridska književna škola i crkvenoslovenski jezik makedonske redakcije”, у: *Slovo: časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu*. No. 66. Zagreb 2016, 109–137.
183. Čelebi, Evlija. *Putopis (odlomci o jugoslovenskim zemljama)*. Preved, uvod i komentar Hazima Šabanović. Sarajevo: Svjetlost 1967.
184. Шапкарев, Кузман. *Материали за животоописанието на братя Х. Миладинови, Димитрия и Константина. С прибавление нешто и за живота на Нака С. Станишев*. Пловдив 1884. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 16. октобра 2022 у 11:00).

185. Шапкарев, Кузман. „Кратко историко-географско описание на градовете Охрид и Струга”, в: *Сборник на Българското книжовно дружество в София*, 1901, Т. I, с. 1–54. (Преузето: <https://www.strumski.com>. Преузето 22. септембра 2022 у 13:00).
186. Шукарова, Анета и др., *Историја на македонскиот народ*. Скопје: Институт на национална историја 2008.

Општа литература

1. Aristotel. *O pesničkoj umetnosti*. Preveo sa grčkog Miloš Đurić. Beograd: Kultura 1955.
2. Библија или Свето Писмо Старога и Новога завјета. Превео Стари завјет Ђура Даничић. Нови завјет превео Вук Стефановић Караџић. Београд: Глас мира 2012.
3. Бајчета, Владан. „Елементи комике као средство литераризације у Аутобиографији – о другима”, у: *Књижевна историја*. Београд 2017, 277–296.
4. Bahtin, Miail. *O romanu*. Beograd: Nolit 1989.
5. Bašlar, Gaston. *Poetika prostora*. Prevela s francuskog F. Filipović. Čačak – Beograd: Umetničko društvo Gradac, 2005.
6. Biti. Vladimir. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska 1997.
7. Богдановић, Димитрије. *Историја старе српске књижевности*. Београд:СКЗ 1980.
8. Брајовић, Тихомир. *Идентично различито*. Београд: Геопотика 2007.
9. Bužinjska, Ana, Mihal Pavel Markovski. *Književne teorije XX veka*. Prev. Ivana Đokić-Saunderson. Beograd: Službeni glasnik 2009.
10. Viočić, Zlata Andrea: „Autobiografija: teorijski izazovi”, *Polja. Časopis za književnost i teoriju*. Br. 459, god LIV, septembar – oktobar 2009, 36–43.
11. Вукићевић, Драгана. *Писмо и прича: српска реалистичка приповетка и фолклорна традиција*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије 2006.
12. Вукићевић, Драгана. „Усмена књижевност и српска реалистичка проза – типови прожимања”, у: *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић*, ур. Мирјана Детелић и Снежана Самарџија. Балканолошки институт Српска академија наука и уметности, посебна издања, књ 115, Филолошки факултет Универзитета у Београду 2011, 69–83.
13. Вукићевић, Драгана. „Књижевност и етнологија – интердисциплинарне везе на примерима реалистичких писаца.” (file:///D:/Downloads/Dragana_Vukicevic_1%20(5).pdf Преузето: 22. децембра 2022, у: 23:17)
14. Вукмановић, Ана. ”Вода у обредним песмама годишњег циклуса”, у: *Гласник Етнографског института САНУ*. [S.l.], v. 64. n. 2. oct. 2016, 421–432. (<https://www.ei.sanu.ac.rs/index.php/gei/article/view/140>). Преузето: 14. јануара 2023, у: 22:22)

15. Гвозден, Владимир. *Српска путописна проза 1914–1940. Студије о хронотопичности сусрета*. Београд: Службени гласник 2001.
16. Георгиева, Ристић, Слађана. „Идеал мудраца у антици и појам светости у хришћанству”, у: *Црквене Студије*. No 14, Ниш 2017, 43–50.
17. Деретић, Јован. *Историја српске књижевности*. Зрењанин: Sezam Book 2007.
18. Детелић, Мирјана. „Слика града у наративном контексту бајке”, у: *Моћ књижевности (in memoriam Ана Радин)*. Ур. Мирјана Детелић. Књ. 110. Београд: САНУ. Балканолошки институт. Посебна издања 2009.
19. Детелић, Мирјана, Душан Батаковић. *Епски градови*. Београд: Балканолошки институт Академије наука и уметности. Посебна издања 84, 2007.
20. Детелић, Мирјан. *Митски простор и епика*. Посебна издања САНУ. Одељење језика и књижевности. Vol. DCXVL, књ. 46. Београд 1992.
21. Достанић, Душан. „Хердерово схватање нације”, у: *Српска политичка мисао*. 3/2012, год. 19. vol. 37. Београд: Институт за политичке студије 2012, 81–102.
22. Димитрова, Елизабета, Симо Коруновски, Софија Грандаковска. *Средновековната Македонија. Култура и уметност*. Скопје: Медиа Принт 2003.
23. Друговац, Миодраг. *Историја на македонската књижевност XX век*. Београд: Мисла 1990.
24. Djurčinov, Vojsilav. *Slikarstvo u srednjem veku*. (Преузето: https://www.rastko.rs/isk/isk_07.html. Преузето 25. јануара, 2023, у: 16: 17)
25. *Историја на македонскиот народ*. Анета Шукарова, Митко Б. Панов, Драги Горгиев, Крсте Битовски, Иван Катарциев, Ванче Стојчев, Новица Вељановски, Тодор Чепреганов. Скопје: Институт за национална историја 2008.
26. Елијаде, Мирча. *Свето и профано*. Превео са француског Зоран Стојановић. Сремски Карловци/ Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 2003.
27. Иванић, Душан. *Забавно-поучна периодика српског реализма*. Нови Сад: Матица српска 1988.
28. Jakobson, Osipovič, Roman. „Jedini junak nauke o književnosti”, у: *Teorijska misao o književnosti*. Preveo Petar Milosavljević. Beograd: Izabrana dela. Treće kolo. Fakultet za strane jezike 2010, 445–454.
29. Јовић, Бојан. „Вода као елемент утопијског хронотопа”, у: *AQUATICA, књижевност, култура*. Београд: Балканолошки институт САНУ 2013, 335–349.
30. Јосифовска, Ристовска, Билјана. *Ѓорѓија М. Пулевски-револуционер и културно-национален деец*. Скопје: Селектор 2008
31. Јосифовска, Ристовска, Билјана. „Македонскиот идентитет и историските проучувања”, *Филолошке студије*. 15, 2, 2017, 29–46. (<https://hrcak.srce.hr/clanak/299874> Преузето 24. фебруара 2023, у: 33: 22)

32. Конески, Блаже. *Македонскиот XIX век. Јазични и книжевно-историски прилози*. Скопје: Култура 1986.
33. Конески 1992. Блаже Конески, „Македонско-војвођанске културне везе у XVIII и XIX веку”. *Академске беседи*. Књ. 36, Нови Сад: Војвођанска академија наука и уметности 1992.
34. Кордић, Радоман. *Субјект теоријске психоанализе*. Нови Сад: Светови 1994.
35. Костадиновић, Александар. „Аксиолошки статус путописа: између сублитерарног и паранаучног феномена”, In: *Trends and Tendencies in Modern Philology 1 (2016)*. Копер: Faculty of education, University of Primorska - Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University, pp. 17–32.
36. Костадиновић, Александар. *Слика страног света у српском путопису XIX века*. Докторска дисертација, одбрањена на Филозофском факултету у Нишу 2016. (<https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/7078> Преузето: 23. децембра, у: 23:28)
37. Lakan, Žak. *Spisi*. Београд: Prosveta 1983.
38. Lešić, Zdenko. *Nova čitanja. Poststrukturalistička čitanka. Prvi dio, Nova čitanja*, Sarajevo: baybook. 2003.
39. Lojanica, Marija. *Dekonstrukcija identiteta postmodernog subjekta u Njujorškoj trilogiji Pola Oстера i Antropološkoj trilogiji Borislava Pekića*. Doktorska disertacija odbranjena 2015 godine na Filološko-umetničkom fakultetu Univerziteta u Kragujevcu. ([Phttps://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/3839](https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/3839) Презето: 24. марта 2022, у 20:22)
40. Лотман, Јуриј. *Семиосфера. У свету мишљења човек, текст, семиосфера, историја*. Нови Сад: Светови 2004.
41. Максимовић, Горан. „Однос периферије и центра у српској књижевности XVIII и XIX века”, у: *Исходишта*. 1–2015, Темишвар-Ниш 2015, 177–183.
42. Максимовић, Горан. „Путописна проза Спире Калика”, у: *Зборник*. Бр. 27–28. Ниш: Народни музеј Ниш 2018–2019, 47–39.
43. Мисирков, Крсте. *За македонските работи*. Софија: Либерални Клуб 1903.
44. Milutinović, Dejan. „U tamnici jezika: Lakanov psihoanalitički koncept“. u: *Godišnjak za srpski jezik*, Ниш: Filozofski fakultet u Nišu, XXV 2012, 199–206.
45. Опачић, Зорана. *Поетика бајке Гроздане Олујић*. Београд: Учитељски факултет Универзитета у Београду 2011.
46. Nigl, Ginnter. „Autobiografija – oblik i književni žanr“, u *Polja: časopis za književnost i teoriju*, 2015/12, Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada 90–98.
47. Павић, Милорад. *Предромантизам*, Београд: Народна књига 1991.
48. Палавестра, Предраг. *Историја модерне српске књижевности. Златно доба 1892 – 1918*. Београд: Народна књига 1986.

49. Петковић, Данијела. „Структура сижеа у епским песмама”, у: *Српско усмено стваралаштво у интеркултуралном коду*. Библиотека Српско усмено стваралаштво. Књ. 3. Ур. Ненад Љубинковић, Снежана Самарџија. Београд: Институт за српски језик и књижевност, 2012, 249–277.
50. Поповић, Миодраг. *Историја српске књижевности, Романтизам I-III*. 1968 – 1972, Београд: Нолит 1986.
51. Радуловић, Немања. „О стилским особеностима бајке на примеру приказа лепоте”, у: *Српско усмено стваралаштво. Библиотека Српско усмено стваралаштво*. Књ. 3. Ур. Ненад Љубинковић и Снежана Самарџија, Београд: Институт за књижевност и уметност 2008, 347–359.
52. Радуловић, Немања. „Слика света у српским народним бајкама”, *Српско усмено стваралаштво*. Књ. 4. Ур. Снежана Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност 2009.
53. Ристовски, Блаже. „Лозарите’ во развитокот на македонската национална мисла”, у: *Радио Скопје*. Скопје: Радио-телевизија Скопје 1968.
54. Ристовски, Блаже. *Македонската општествена мисла во првиот период на националната преродба*. Скопје: Раио-телевизија Скопје 1983.
55. Ристовски, Блаже. „Старословенска традиција на нашиот национално-културен развиток”, у: *Македонски иселенички алманах*. Скопје: МИМ 1987, 150–153.
56. Ристовски, Блаже. „Македонската илинденска револуционерна народна песна”, у: *Зборник од XXV конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија*. Скопје 1980, 21–28.
57. Ристовски, Блаже. „Периодизацијата на македонскиот литературно-културен развиток”, у: *Филолошки студии 1*. Универзитет „Св. Кирил и Методиј”. Скопје: Институт за македонска литература 2008.
58. Ристовски, Блаже. „Младата македонска книжовна дружина како меѓник во културно-националната историја. По повод 120-годишнината од основањето”, у: *Предавања на Семинарот за македонски јазик, литература и култура (Охрид 27. VI – 27. VII 2011)*. Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура. Скопје: УКИМ 2012, 113–135.
59. Ристовски, Блаже. „Македонската колонија во Петроград и односот кон балканските војни и Првата светска војна”, у: *Свечен собир по повод 100-годишнината од балканските и првата светска војна*. Скопје 21. мај, 2014, 5–42.
60. Ристовски, Блаже. „Македонската национална свест од Лозарството до Другарството”, у: „Ослободителните борби на Македонија од источната криза до Балканските војни”, у: *Зборник на трудови од Меѓународната научна конференција, посветена на 112. годишнина од Илинденското востание*. Скопје: МАНУ 2016, 25–46.

61. Ристовски, Блаже. „Кирилometодиевската традиција во македонскиот културен развој во втората половина на XIX и првата половина на XX век”, у: *Епоха Св. Климент Охридски*. Скопје: МАНУ 2016.
62. Скерлић, Јован. *Историја нове српске књижевности*. Београд: Рад 1953.
63. Сталев, Георги. *Историја на македонската книжевност, 1800-1945. I дел: Македонската литература во XIX век*. Скопје: Институт за македонската литература, 2001.
64. Сталев, Георги. *Историја на македонската книжевност, 1800-1945. II дел: Првата половина на век XX*. Скопје: Институт за македонската литература, 2003.
65. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Превод са руског Радмила Мечанин, Љубинко Раденковић, Александар Лома. Београд: Zepher Book World 2001.
66. *Српски митолошки речник*. III. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Београд: Нолит 1970.
67. Solar, Milivoj. *Teorija književnosti*. XV izdanje. Zagreb: Školska knjiga 2005.
68. Туњевић, Станиша. „Књижевност Старе /Јужне Србије до Другог светског рата”, у: *Књижевност Старе и Јужне Србије, Књижевност Старе и Јужне Србије до почетка Другог светског рата. I том*. Београд: Институт за књижевност и уметност 1997.
69. Тушевски, Ванчо. „Согледби на релацијата Вук Караџиќ и македонската преродба”, у: *Литературен збор: списание на друштвото за македонски јазик и литература*. Год. 36, бр. 5–6, Скопје 1989, 93–104.
70. Тоциновски, Васил. „Расказот на македонскиот XIX век”, у: *Предавања на XXXIX Меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура во Охрид*. 14.VIII – 31.VIII. Охрид 2006, 161–169.
71. Flaker, Aleksandar. *Stilske formacije*. Zagreb: Institut za znanost o književnosti 1976.
72. Фрај, Нортроп. *Анатомија критика. Четири есеја*. Загреб: Golden Makreting 2000.
73. Frejzer, Džejms Džordž. *Zlatna grana. Pručavanje mitologije i religije*. Prev. Živojin Simić. Beograd: Ivanišević 2003.
74. Fuko, Mišel. „Друга места”, у: *Mišel Fuko 1926–1984–2004*. Priredili Pavle Milenković i Dušan Marinković. Vojvođanska sociološka asocijacija 2005.
75. Fehratović, Jahja, „Usmena revolucionarna poezija kod Južnih Slovena“. у: *Balkanski književni glasnik*, br. 4, Beograd. (Преузето: https://www.academia.edu/7148194/USMENA_REVOLUCIONARNA_POEZIJA_KOD_JU7%C5#BDNUG_SLAVENA. Преузето: 01` фебруара 2023, у: 17: 43)
76. Šklovski, Viktor. „Уметнички поступак”, у: Petar Milosavljević, *Teorijska misao o Ђурчинов*, Милан. *Нова македонска књижевност*, Београд: Нолит 1988.

Напомена 1

Неопходно је указати на проблем који стоји у вези са доступношћу истраживачке грађе. Македонска књижевност с краја XIX века, из бројних историјских и политичких разлога још увек истраживачима онемогућава комплетни увид у своју продукцију. Непостојање стандардног македонског језика, изостанак публикација на тлу ондашњег Македоније, странпутице при утврђивању националног, културног и лингвистичког идентитета, несамосталност црквене организације, неки су до кључних разлога због којих македонска књижевност овога доба остаје енигма научној јавности и, чини се, још дуго ће остати изазов генерацијама које долазе. Мноштво текстова је изгубљено или уништено, велики део је остао у рукопису, док, неки списи, скрајнути у библиотечким фондовима, стрпљиво чекају нове истраживачке подухвате који ће их вратити у светлост живота. Аутор ових редова је свестан опасности синтетичког представљања одабраног предмета и у уводу свог истраживања ограђује се од одредница „коначног” излагања књижевноисторијске слике топоса Охрида и Охридског језера у српској и македонској литератури током њиховог стогодишњег развоја. У овом раду су представљене основне одлике поетичке слике града Охрида и Охридског језера у обема литературама, као и главни правци њиховог развоја током дугог периода који се протеже од 1814. до 1914. година.

Напомена 2

Како је реч о старим и тешко приступачним текстовима, књигама, часописима и рукописима, аутор је користио онлајн доступан извор грађе који се налази на следећој интернет адреси:

<https://www.strumski.com/biblioteka/>

Значајно је указати и на чињеницу да се на овом сајту налазе се изворни текстови и рукописи националних, културних и књижевних радника рођених на тлу данашње Македоније током XIX века, као и да аутори сајта прилажу литературу у пдф формату, често изостављајући странице текстова. Стога, радове смо наводили према линковима на којима се могу наћи, без уношења тачне ознаке страница.

VIII БИОГРАФИЈА АУТОРА

Милена М. Станковић је рођена 17. маја 1988. године у Сурдулици. Основне студије завршила је на Филозофском факултету Универзитета у Нишу, са просечном оценом 9,97. Током основних и мастер студија била је више пута награђивана. На крају школске 2010/2011, као и 2012/2013, Филозофски факултет у Нишу је награђује као студента са најбољим постигнутим успехом на департману Србистике. Године 2013/2014. постаје најбољи дипломирани мастер студент департмана, али и добитник Сребрног знака Универзитета у Нишу. Учествоје на домаћим и међународним научним скуповима и аутор је више истраживачких радова. Поред области упоредног проучавања јужнословенских књижевности, бави се и српском књижевношћу XIX века.

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем да је докторска дисертација, под насловом:

ОХРИД У СРПСКОЈ И МАКЕДОНСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ (1814–1914)

која је одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Нишу:

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да ову дисертацију, ни у целини, нити у деловима, нисам пријављивао/ла на другим факултетима, нити универзитетима;
- да нисам повредио/ла ауторска права, нити злоупотребио/ла интелектуалну својину других лица.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци, који су у вези са ауторством и добијањем академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада, и то у каталогу Библиотеке, Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Нишу, као и у публикацијама Универзитета у Нишу.

У Нишу, 06. Октобра 2023.

Потпис аутора дисертације:

Милена М. Сиснјотић
(Име, средње слово и презиме)

**ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ ЕЛЕКТРОНСКОГ И ШТАМПАНОГ ОБЛИКА
ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

Наслов дисертације:

ОХРИД У СРПСКОЈ И МАКЕДОНСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ (1814–1914)

Изјављујем да је електронски облик моје докторске дисертације, коју сам предао/ла за уношење у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу**, истоветан штампаном облику.

У Нишу, 03. септембар 2023.

Потпис аутора дисертације:

Мирела М. Стојковић
(Име, средње слово и презиме)

ИЗЈАВА О КОРИШЋЕЊУ

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Никола Тесла“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу унесе моју докторску дисертацију, под насловом:

ОХРИД У СРПСКОЈ И МАКЕДОНСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ (1814–1914)

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском облику, погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију, унету у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, могу користити сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons), за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прераде (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

У Нишу, 02. августа 2022.

Потпис аутора дисертације:

Милана М. Стојанковић
(Име, средње слово и презиме)