

УЧИТЕЛУВАЊЕТО НА ДИМИТРИЈА МИЛАДИНОВ – ДЕЛ ОД НАЦИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ

клучни зборови: учителување, книжевна школа, преродба, национален идентитет

key words: teaching, literary school, Age of Enlightenment, national identity

За да се ослободам од непријатното чувство дека можам да се изгубам во она што постојано го читам со цел да го најдам вистинскиот дискурс кој ќе ми помогне да го дефинирам својот и македонскиот идентитет, се свртувам кон најголемиот учител во XIX век – Димитрија Миладинов. Ова чувство се стекнува додека се чита Жак Дерида кој силно го наметнува мислењето дека нема ништо надвор од текстот, со што се прифаќа и тезата на Бранислав Саркањац дека *ќе се претворам во текст, ќе се изгубам себеси* (2009: 57). Затоа и се согласувам на понудата на Саркањац дека треба да почнам *да гледам локално, од една локална перспектива* (2009: 58), која во овој случај е токму Димитрија Миладинов како вистински пример за една историска катахрезичка појава на македонскиот и пошироко на балканскиот XIX век.

Поттикот за овој текст лежи во можноста да се направи обид за ново читање на учителувањето на Димитрија Миладинов¹. Всушност, преку коментирањето на тоа негово учителување се отвораат прашања кои *се поставуваат пред оној што сака како Македонец да пишува за Македонија, а кој истовремено ја задржува намерата да му се обрати на другиот, вклучувајќи го и оној што му го оспорува идентитетот* (Саркањац, 2009: 71), вклучувајќи го и оној што ми оспорува или поточно не ми дозволува *во националното како историски факт и националното како проект* (Саркањац, 2009: 71)² да го имам и Димитрија Миладинов, но и редица преродбеници на македонскиот и пошироко на јужнословенскиот, па и на балканскиот XIX век како дел од минатото³, од моето минато, како дел од *приказната за минатото која суштествено учествува во легитимацијата на националниот идентитет* (Саркањац, 2009: 83).

¹ Овој текст се надоврзува на трудот *Рајко Жинзифов за Црна Гора* со кој настапив на Меѓународниот научен собир *Njegoševi dani 4* (Котор, 31.08. – 03.09. 2011), со кој се отвора еден мој нов интерес за македонскиот и балканскиот XIX век.

² *Ако националниот идентитет или идентитетот кој произлегува од чувството за припадност на група или заедница (според либерализмот на Кимлиџка) е основа за мојот идентитет како индивидуум во едно либерално општество, тогаш во животната ситуација во која ми се оспорува идентитетот јас морам да се соочам со прашањата за националното како историски факт и националното како проект* (Саркањац, 2009: 71).

³ Оваа категорија е една од неколкуте кои ја доближуваат посткомунистичката до постколонијалната критика, особено кога на посткомунизмот се гледа како на синоним на транзицијата поточно кога на посткомунизмот се гледа како на транзиција кон развиениот Запад (Саркањац, 2009: 81-120).

Науме Радически истакнува дека токму тогашната поприлично рурално пулсирачка Струга наспрема аристократскиот Охрид⁴ го насочи Димитрија Миладинов како родоначалник и како главен и неповторлив аниматор на македонските национално-културни процеси околу средината на XIX век (2011: 20). Имено, зад политиките на дисциплините кои се занимаваат со националниот идентитет – историјата, јазикот, културата – нужно стои државата или оние кои ќе овозможат да се развие умот до тој вид – како што Хегел ги нарекува, **луѓето на духот** [*die Geistreichen*] – како што ние ги нарекуваме – **преродбеници**. Во оваа врска ум-народ се поставува основата за објективноста на дисциплините, заклучува Саркањац (2009: 87, означеното е мое). Но како што последниве дваесет години постојано ни се наметнува дихотомијата – ние имаме историја / вие имате мит, пришто ни се нагласува дека во тоа наше правење мит ние (Македонците) **го измислуваме и правиме минатото** (Саркањац, 2009: 88, означеното е мое), така и ни се подметнува и еден постмодерен пристап кон националното прашање преку градење на историјата со собирање лажни или потурени фотографии од лажното детство. Но, Македонецот ја има таа додатна мака што сликите, фотографиите од детството кои ги негува како свои, ги имаат и тие околу него: Бугаринот, Гркот, Србинот. Бугаринот за јазикот и почвата, Гркот за името, Србинот за почвата, Албанецот за почвата. Сите имаат по неколку или по повеќе исти слики од пантеонот на хероите: Александар Македонски, св. Кирил и Методиј, Климент Охридски, Крале Марко, Сирма Војвода, Гоце Делчев итн. (Саркањац, 2009: 89). Затоа и ја прифаќам тезата на Саркањац за нужност од напуштање на постмодернистичкиот дискурс и влетување во модернистичкиот во кој токму ваквите прашања треба да ги решава објективната историска наука, а не политиката. Тука е и повикот на Гане Тодоровски, вели Валентина Миронска, за постојано да го читаме и препрочитуваме нашето минато за да се спознаеме кои сме, користејќи ја Прличевата тријада: „Познај се себеси, почитувај се себеси и заштити се себеси“; како и повиците на Поленаковиќ „Назад кон фактите!“, „Назад кон архивите и документите!“ (2011: 11).

Во тој контекст е и фактот дека Димитрија Миладинов беше мисијански предодреден за водечката позиција во македонското национално-културно преродбенско движење, дека е личност околу која се вртат не само **сите важни идеи и случувања на/во македонското преродбенско движење**, туку безмалку и **сите најзначајни протагонисти** што дејствуваат во развојните процеси на движењето (Радически, 2011: 23, означеното е мое). И додека во западноевропските земји конструирањето на националниот идентитет започнува под ознаката на големата слобода, во балканските земји тоа конструирање се одвива во комплексни политички и воени услови. Влијание имале, нагласува Миронска, политичките доктрини: **либерализмот** (политичка рамноправност, но не и економска) и **национализмот** (добросостојба, заштита од надворешни упади, поединецот да се свртел кон колективниот идентитет, нацијата, според заедничкиот јазик, религијата, сличните обичаи, историската поврзаност, без супериорни и инфериорни нации), а подоцна и **револуционерниот национализам** кој го претставувал спојот на

⁴ Струга, имено, од една страна, беше толку блиску до Охрид, така што можеше да ги користи неговите дотогашни и тогашни придобивки и позиции. Од друга страна, беше толку блиска до народните, пред сè рурални низини во кои, и во тоа време, наспроти процесот на моќната елинизација во двата града, сè уште се слушаше словото на свети Климент (Радически, 2011: 20).

либерализмот и национализмот поради заедничкиот интерес – рушење на империите: Хабзбуршката, Отоманската, Руската (2011: 12, означеното е мое). Ова е времето во кое живее Димитрија Миладинов.

Затоа на неговото учителување треба да се гледа како на **сериозна книжевна школа** која од своите редови ќе ги извади големите преродбенски имиња на македонската култура на XIX век. Имено, Димитрија Миладинов е и **учител**, но и **ментор** во вистинска смисла на зборот, на она значење што овој збор го има во денешно време, и тоа на: Партенија Зографски, Григор Прличев, Константин Миладинов, Кузман Шапкарев, но индиректно и на Рајко Жинзифов и на некои други кои ќе останат на маргините на македонскиот XIX век. Сите тие подоцна стануваат негови придружници во преродбенската борба и продолжувачи на неговото дело означено како процес на *национално-културното препознавање на македонскиот народ во рамките т.е. во кругот на словенскиот свет* (Радически, 2011: 23). Исто така, студискиот престој на Константин Миладинов и Рајко Жинзифов во Москва е поттикнат и помогнат од негова страна со цел овие млади луѓе да се осведочат на словенофилството, да се наобразат академски и да се вратат во татковината каде интензивно ќе работат на политичкото ослободување на својот народ. Затоа, слободно може да се каже дека учителската дејност на Димитрија Миладинов која започнува во 1830 година кога за првпат е учител во Охрид и со која стекнува силна репутација на добар учител, за што пишува и самиот негов ученик Григор Прличев во својата *Автобиографија* и трае до крајот на неговиот живот, е продолжување на она учителување кое силно го разви св. Климент Охридски преку своите 3.500 ученици излезени од неговата школа и испратени на различни должности во повеќе тогашни епархии. Во тој контекст на учителската дејност на Димитрија треба да се гледа како на **продолжување на дејноста на Охридската книжевна школа** со што таа негова учителска дејност се издига на рамниште на **нова книжевна школа**. Постојано во овие наши навраќања кон браќата Миладиновци ја истакнуваме меценската улога на Јосип Јурај Штростмаер по однос на Зборникот од 1861 година и тоа е неоспорно, а некако немаме сили или храброст гласно да артикулираме дека **вистинскиот мецена** не само на тој Зборник, туку и на сите големи имиња и настани на македонскиот XIX век, без никакво претерување, е токму Димитрија Миладинов како *еден извонредно моќен и неотповиклив глас на словенското пробудување и раскинување со елинизмот* (Радически, 2011: 22).

Со оваа теза се допираме до идејата дека во општиот систем на културата самите текстови исполнуваат две основни функции: **адекватен пренос на основните значења** и **раѓање на нови значења** кои ги препознаваме во учителувањето на Димитрија Миладинов. Првата функција најдобро се остварува кога се случува едно наполно совпаѓање на кодовите на говорителот и на слушателот и, следствено, во услови на максимална означеност на текстот и таа е посебно значајна за културите без писменост и културите со доминантна митолошка свест, како што е случај со нашата, македонска култура која во голема мера се темели на богатството од усното творештво и народната митологија. Што се однесува до втората функција т.е. до процесот на раѓање на нови значења, доаѓаме до моментот кога новиот текст престанува да биде пасивна алка на пренос на информации од испраќачот до примачот (Лотман, 2003: 41-61) која Димитрија ја истакнува особено во вториот период од своето учителување.

Текстовите можат да бидат вметнати во текстот, како што културите можат да бидат вметнати во културата, зашто како што вели Ренате Лахман, *секоја дадена култура е ново сумирање на сè она на што ја потсетуваат минатите култури* (2003: 230). Така и овој текст, преку преносот на основните значења со кој се детектираат сите значајни точки од учителската дејност на Димитрија Миладинов преземени од текстот на Харалампие Поленаковиќ *Димитрија Миладинов како учител* (1983: 69-77), прави обид да ги истакне новите значења по однос на ова размислување – **учителската дејност на Димитрија Миладинов да се промовира како нова книжевна школа, која ги следи придобивките од Охридската книжевна школа.**

Само да се потсетиме. *Димитрија ја прифати понудата да стане учител и тој својата учителска дејност ја започнува во Охрид, токму во школата во којашто најмногу и постигна во своето школување*, вели Поленаковиќ (1983: 69, означеното е мое). Како учител во Охрид останува две години (1830-1832), за да се врати на своето учителување повторно во Охрид (1836-1839) по школувањето во прочуената академија во Јанина. За ова, вели Поленаковиќ, нема некои конкретни податоци. *Првиот конкретен, документиран податок за учителувањето на Димитрија Миладинов е во врска со неговото прво учителување во Струга, кое паѓа во школската година 1839/40* (1983: 71, означеното е мое). Наредната година оди за учител во **Кукуш** каде останува две години и притоа со себе ги поведува своите помлади браќа Наум и Константин и некои други ученици. Без некои конкретни податоци, повикувајќи се на автобиографијата на Шапкарев и тоа на онаа од 1864 година, како и на сведоштвото во автобиографијата на Прличев, но и на едно писмо од самиот Димитрија пишувано во Битола во 1852 година на грчки јазик, Поленаковиќ во изнесувањето на хронологијата на неговото учителување за наредниот период го лоцира Димитрија повторно во **Охрид**, па во **Струга**, извесно време и во **Прилеп**, па неколку години во **Магарево**, па во **Битола** каде останува некаде до крајот на 1855 година. Поради судирот со битолските Власи во 1856 година, тој го напушта овој град и наредниот период престојува во Мостар и патува за Сараево и Белград. По неуспешниот обид да обезбеди учителско место во Белград за себе и професорско место во Сремски Карловци за својот брат Константин, Димитрија се враќа назад, во родниот крај, кон крајот на 1856 година и тоа на старата своја работа – учител по разни места на Македонија. *За вториот период од неговата учителска дејност, кога Димитрија дејствува како пробуден патриот, којшто отвора школи на народен јазик, го воведува народниот јазик и во школите и црковнословенскиот и народниот и во школите и во црквите, кога води борба за заменувањето на црковните раководители – фанариотите со домашни луѓе, имаме повеќе податоци, заклучува Поленаковиќ*⁵.

Ја поддржувам размислата на Науме Радически дека Димитрија Миладинов ја одигра најпресудната улога во ставањето на главната карта во играта во развојниот процес на македонската национална култура врз крвната, врз генетската сродност со другите словенски народи (2011: 26) и покрај сознанието дека словенскиот наднационален идентитет го забавувал развојот на националниот идентитет (Миронска, 2011: 13). Исто така, треба конечно да се ослободиме од баластот на наметната, не знам од кои причини,

⁵ Поленаковиќ, Х. 1983. Нови материјали и студии за браќата Миладиновци. *Студии за Миладиновци*, Скопје: Мисла, 253-309.

карактеристика дека македонската книжевност е книжевност со дисконтинуитет, а со тоа и дека македонската култура е култура со дисконтинуитет. Впрочем ако се сложуваме дека постои едно **вечно континуирано семантичко триење на текстовите** (истовремено тоа значи и дека постои и континуирано семантичко триење на културите), тогаш зошто нашите текстови/п(р)ојави или поточно текстовите/п(р)ојавите на нашата култура би биле изземени од овој факт. И, конечно, зошто **нашето минато** би било изземено од тој факт. Овде се повикуваме на Јулија Кристева, која како и Михаил Бахтин, инсистира на спознанието дека текстовите не можат да бидат издвоени од пошироката културна и социјална текстуалност од која се конструирани и дека тие постојано прават едно таканаречено назад-напред движење кое произлегува од тоа веќе споменато континуирано семантичко триење меѓу текстовите (2003: 9-39).

Затоа, на учителувањето на Димитрија Миладинов, кое во вториот период по 1856 година, кога по патувањата низ Босна и Србија повторно се враќа во Македонија и дејствува како пробуден патриот, се манифестира и со отворање школи на народен јазик и со воведување на народниот јазик во нив, гледаме како на потврда за едно такво континуирано семантичко триење на културите, онаа на македонскиот преродбенски XIX век со онаа на словенската писменост на македонскиот премин од IX кон X век. И ако велиме дека Климент Охридски *остави посебна трага во обликот на најстарата словенска литература како организатор и главен претставник на Охридската книжевна школа* (Конески, 1980: 9), тогаш во оваа активност на Димитрија Миладинов не гледаме *втемелување на македонската национална култура, бидејќи, низ своите претходни развојни етапи, таа постоела отпренекогаш, туку само процес на нејзина (ре)македонизација и тоа преку словенизацијата како преодна етапа* (Радически, 2011: 26).

Литература:

- Конески, Б. 1980. Климент Охридски. *За литературата и културата*, Скопје: 7-18.
- Кристева, Ј. 2003. Речта, дијалогот, романот. *Теорија на интертекстуалноста*, Скопје: *Култура*, 9-39.
- Лахман, Ренате. 2003. Литературата создадена од литература: пишувањето како продолжение, пишувањето како одговор и преработка. *Теорија на интертекстуалноста*, Скопје: *Култура*, 219-243.
- Лотман, Ј. М. 2003. Текст во текст. *Теорија на интертекстуалноста*, Скопје: *Култура*, 41-61.
- Миронска, В. април 2011. Согледби за македонскиот идентитет во 19 век. *Македоника*, Скопје: *МАКЕДОНИКА литература*, год. I, бр.1, 10-18.
- Поленаковиќ, Х. 1983. Димитрија Миладинов како учител. *Студии за Миладиновци*, Скопје: *Мисла*, 69-77.
- Поленаковиќ, Х. 1983. Нови материјали и студии за браќата Миладиновци. *Студии за Миладиновци*, Скопје: *Мисла*, 253-309.
- Радически, Н. април 2011. Димитрија Миладинов – аниматор на македонската национално-културна преродба. *Македоника*, Скопје: *МАКЕДОНИКА литература*, год. I, бр.1, 19-26.
- Саркањац, Б. 2009. *По свое (македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија)*, Скопје: *Макавеј*.

TEACHING OF DIMITRIJA MILADINOV - A PART OF NATIONAL IDENTITY

(Summary)

The teaching of Dimitrija Miladinov should be observed as a **serious literary school** from which emerged great names of Macedonian culture from the Age of Enlightenment of the nineteenth century. Namely, Dimitrija Miladinov was a **teacher**, but also a **mentor** in the true sense of this word, in the contemporary meaning of this word, to Partenija Zografski, Grigor Prličev, Konstantin Miladinov, Kuzman Šapkarev, but indirectly also to Rajko Žinzifov and some others who stayed in margins of Macedonian nineteenth century. They all later became his companions in his enlightenment activities and continuators of his work marked as a process of *national and cultural recognition of Macedonian nation in the frameworks e. i. in the circle of the Slavic world* (Radičeski, 2011: 23). His teaching activity should be observed as a **continuation of the Ohrid literary school activity**, e. i. as a confirmation of continual semantic friction between cultures, namely the culture of Macedonian nineteenth century Age of Enlightenment with the culture of Slavic literacy at the Macedonian passage from ninth to tenth century.

Весна Мојсова-Чепишевска
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“
Филолошки факултет „Блаже Конески“

РАЈКО ЖИНЗИФОВ ЗА ЦРНА ГОРА

Апстракт:

Главното прашање кое си го поставува Рајко Жинзифов е како да се објасни и разбере себеси, како да открие што му се случува и како да го вреднува она на што му припаѓа како историја, традиција, култура, што истовремено е она што е негово, што му припаѓа, во духот на психоисторичарот Ерик Ериксон кој на идентитетот гледа *како на процес „лоциран“ во јадрото на индивидуата, но и во јадрото на неговата или нејзината заедничка култура*. Рајко Жинзифов се носи/живее со сознанието за изгубената целина во сопствената биографија, која се однесува пред сè на оној микс од погрчен Влав, подоцна веќе и наполно пословенет и помакедончен, што го носи длабоко во себе. Тој е типичен пример на **субалтерен субјект** на балканскиот, но и словенскиот 19 век дефиниран преку една суптилна, но длабока бунтовничка свест и тоа *како мапирање на она што во постструктуралистичкиот јазик би се нарекло субалтерен субјект-ефект (субјект како последица)*. Затоа во духот на словенство, пишувајќи за Црна Гора и Црногорците, Жинзифов пред сè пишува за себе. Нив ги споменува во повеќето свои написи, но покрај тоа им посветува и неколку посебни кои се осврнуваат за разни прашања од животот на Црна Гора.

Клучни зборови: субалтерен субјект, идентитет

За да се ослободам од непријатното чувство дека можам да се изгубам во она што постојано го читам со цел да го најдам вистинскиот дискурс кој ќе ми помогне да го дефинирам својот и македонскиот идентитет, се свртувам кон најплодниот македонски публицист на 19 век – Рајко Жинзифов. Ова чувство се стекнува додека се чита Дерида кој силно го наметнува мислењето дека *нема ништо надвор од текстот*, со што се прифаќа и тезата на Бранислав Саркањац дека *ќе се претворам во текст, ќе се изгубам себеси* (2009: 57). Затоа и се согласувам на понудата на Саркањац дека треба да почнам *да гледам локално, од една локална перспектива* (2009: 58), која во овој случај е токму Рајко Жинзифов како вистински пример за една историска катахрезичка појава на македонскиот и пошироко на балканскиот 19-ти век. *Кога некој сака да ги заборава семејството, роднините и пријателите и сака да живее сам, ослободен од тие стеги, по правило си оди од дома, од градот и тоа си оди за никој да не го најде. Ние што не си одиме од Македонија, што сме дома во Македонија, напротив, се радуваме кога ќе откриеме втор или трет братучед. (...) И му се поклонуваме на секој голем и мал човек што низ историјата го градел овој дом во кој живееме сега и се вика Македонија, заклучува Бранислав Саркањац* (2009: 11). *Затоа ќе го истакнам повикот на Гане Тодоровски, истакнува Валентина Миронска, за постојано да го читаме и препрочитуваме нашето минато за да се спознаеме кои сме, користејќи ја Прличевата тријада:*

„Познај се себеси, почитувај се себеси и заштити се себеси“; како и повиците на Поленаковиќ „Назад кон фактите!“, „Назад кон архивите и документите!“ (2011: 11). Овој текст е еден мал прилог кон сериозното поклонување на големиот-мал Рајко Жинзифов.

Всушност главното прашање кое си го поставува Жинзифов е како да се објасни и разбере себеси, како да открие што му се случува и како да го вреднува она на што му припаѓа како историја, традиција, култура, што истовремено е она што е негово, што му припаѓа, во духот на психоисторичарот Ерик Ериксон кој на идентитетот гледа како на процес „лоциран“ во јадрото на индивидуата, но и во јадрото на неговата или нејзината заедничка култура (Маршал, 2004: 156). И додека во западноевропските земји конструирањето на националниот идентитет започнува под ознаката на големата слобода, во балканските земји тоа конструирање се одвива во комплексни политички и воени услови. *Влијание имале, нагласува Миронска, политичките доктрини: либерализмот (политичка рамноправност, но не и економска) и национализмот (добросостојба, заштита од надворешни упади, поединецот да се свртел кон колективниот идентитет, нацијата, според заедничкиот јазик, религијата, сличните обичаи, историската поврзаност, без супериорни и инфериорни нации), а подоцна и револуционерниот национализам кој го претставувал спојот на либерализмот и национализмот поради заедничкиот интерес – рушење на империите: Хабзбуршката, Отоманската, Руската* (2011: 12, означеното е мое).

Ова е времето во кое живее Жинзифов. Од недоодените четири децении живот, дваесет му поминуваат во Македонија и осумнаесет во Русија (Тодоровски, 1986: 8). Роден под името Кесонофон (што би се превело како туѓогласен) во Велес во срцето на Македонија (1839 година), во семејство на погрчени Власи од Јужна Македонија и Јужна Албанија, Рајко Жинзифов расте во силна македонско-словенска средина и учи училиште и на грчки, но и на бугарски јазик. Првичните школски подготовки ги добива кај својот татко, Јоан(ис) Синсиф (завршен студент по медицина во Атина кој, заради потребите што му ги наметнува голата егзистенција, се преквалификува во учител). Неговиот татко ја има судбината на повеќето несреќни емисари на панелинизмот кои најчесто самите бидуваа **претопени од словенското мнозинство**. (...) Неможноста на таткото, погрчениот Влаво, да го испрати сина си во Атина, од семејни причини, дефинитивно го одредуваат Жинзифов кон македонската средина, врзувајќи му ја судбината со првото име на македонската преродба – Димитрија Миладинов (Тодоровски, 1986: 9, означеното е мое). Така, по десетгодишното школување во Велес, доаѓа едвај шеснаесетгодишник за учител, како помошник на главниот учител Димитрија Миладинов во прилепското словенско училиште. Но вистинската книжевна дејност ја развива во Москва каде студира класична филологија на тамошниот универзитет. Тука, во Москва околу 1860 година станува и дел од кругот на бугарските и македонските студенти збрани околу дружината *Братски труд* (Тодоровски, 1986: 167), чие име го пренеле и на списанието што започнале да го издаваат (Сталев, 2001: 183).

Најплодниот македонски публицист пишува на руски и на народен македонски (контаминиран со голем број примеси на бугарски, руски, српски/хрватски јазични елементи) и истите ги објавува во руски, но и во бугарски весници и списанија. Тенденцијата на написите на Жинзифов била, како што истакнува Харалампие Поленаковиќ, да се извести руската јавност и,

преку неа, светската за тежките прилики под кои живееле поробените балкански народи, пред сè Македонците и Бугарите, потоа и другите словенски народи: Србите, Хрватите, Црногорците, Полјаците, Чесите. (...) Пишувајќи за нив тој покажува едно сериозно/професионално познавање на приликите кај народите за кои пишувал и во тој поглед покажува свртеност кон примена и на научна литература, особено кога, во своите написи, се враќал на историјата на односниот народ (1989: 605).

Како да се зборува за Македонија и притоа да се остане свој, автентичен? Тоа е маката. Како да го најдеш тој дискурс за себе кој ќе биде легитимен за тој што не те признава, кој ќе комуницира со него, зашто ти, како бабата во филмот „Прашина“ на Милчо Манчевски, мораш да му ја раскажеш својата приказна? – (се) прашува Бранислав Саркаџац (2009: 17).

Рајко Жинзифов се носи/живее со сознанието за изгубената целина во сопствената биографија, која се однесува пред сè на оној микс од погрчен Влав, подоцна веќе и наполоно пословенет и помакедончен, што го носи длабоко во себе. Жинзифов е типичен пример на **субалтерен субјект**⁶ на балканскиот, но и словенскиот 19 век дефиниран преку една суптилна, но длабока бунтовничка свест и тоа како мапирање на она што во постструктуралистичкиот јазик би се нарекло субалтерен субјект-ефект (субјект како последица) (2003: 65).

И покрај едностраните и погрешни ставови што можат да се сретнат во политичката публицистика на Р. Жинзифов, таа го покажува нејзиниот автор како **искрен, чесен патриот кој се залага со сите сили да му помогне на својот народ** (Спасов, 2006: 57, означеното е мое). Тој е, како што вели Александар Спасов, во непрестајно исчекување да дојде до војна против Турците во која словенските народи на Балканот ќе се ослободат од власта на Отоманската империја (2006: 58). Неговиот став за војна што поскоро со Турција, како и за акција на ослободување на Јужните Словени од страна на Русија целосно се совпаѓа со ставот на словенофилите и особено на И.С. Аксаков кој и самиот упорно, цело време и без двоумење агитирал и се залагал за руска интервенција од воен карактер на Балканот (2006: 58). Имено Аксаков смета дека руското општество не смее да биде нималку индиферентно кон ова, како што вели тој, „источно прашање“, но не смее ниту да гледа на него како прашање на само религиозни и родствени врски на Русија со јужнословенските народи, мислејќи пред сè на тоа што сите тие се **православни Словени** како и самите Руси, туку како прашање што има далекусежни практични последици, политички и економски, за самата Русија и затоа треба да ги дочека подготвена пресудните настани околу исфрлањето на Турција од Балканот при што ќе треба да земе, да изгради првенствена и решавачка улога (Спасов, 2006: 58-59), поточно Русија да биде покровител на словенските народи, предводник односно заштитник на православието и да прерасне во „третиот Рим“ (Миронска, 2011: 13). Во тој контекст нашиот Жинзифов е еден од најдоследните негови прврзаници меѓу тогашната јужнословенска емиграција во Русија.

Така, Жинзифов, во духот на словенство, пишува за Јужните Словени, вклучително и за Црна Гора. И покрај фактот дека *словенскиот наднационален*

⁶ Поимот субалтерен означува неелитни или потчинети социјални групи, како што во времето на Октомвриската револуција биле белогардејците или приврзаниците на рускиот цар. Види Гајатри Чакраворти Спивак. „Субалтерни студии. Деконструирајќи ја историографијата“ во *Постколонијална критика*. – Скопје: Темплум, 2003, 45-101.

идентитет го забавувал развојот на националниот идентитет (Миронска, 2011: 13), тој пишувајќи за нив, пред сè **пишува за себе**.

Жинзифов долго време бил *најредовен информатор и коментатор во тогашниот словенофилски печат за положбата во Македонија* (Спасов, 2006: 57), но Црна Гора и Црногорците ги споменува во повеќето свои написи, а им посветува и неколку посебни кои се осврнуваат за разни прашања од животот на Црна Гора. Во тој контекст се мисли на статијата „Кое-што о черногорцах, сербах и болгарах“ објавена во московскиот весник на руските словенофили *Денъ* во 1862 година (број 42 од 20 октомври)⁷, како и на написот „Morning-post и Црна Гора“ објавен во истиот весник, истата година (број 46 од 17 ноември)⁸. Секако треба да се стави акцент и на статијата „Неколку зборови за заемните симпатии на Јужните Словени и Русите“ која излегува од печат во веќе споменатото списание *Денъ* наредната, 1863 година (број 3 од 19 јануари)⁹ и која подробно зборува за руско-црногорските врски од времето на Петар Први поткрепени со *одломки од царските граматии и од народната песна за Милорадовиќ која што всушност е стихувана историја на овие односи* (1989: 609), како и за *руско-црногорските односи за времето на владеењето на Катарина III која ги повикала Црногорците на војна против Турците, на што Црногорците веднаш се одзвале, напаѓајќи врз Турците* (1989: 613)¹⁰. Притоа за овие свои текстови обилно се користи со познатата во она време „Историја Црне Горе од искони до новијег времена“ од Сима Милутиновиќ (Београд: 1835).

Во одредени фрагменти Жинзифов, како што забележува покрај Харалампие Поленаковиќ и Горан Калоѓера, *ne skriva svoje simpatije za Crnu Goru te piše da je Crna Gora uspjela sačuvati svoju nezavisnost, da su cijele turske armije ginule na njenim planinama, te da se radilo o borbama koje su trajale vjekovima. U istom tekstu, нагласува Калоѓера, Žinzifov spominje slabašnu pomoć Velike Britanije Crnororcima, kako i rusku neutralnost* (2009: 202, означеното е мое)

Во сите овие написи македонскиот публицист Рајко Жинзифов, како одушевен словенофил, отворено зборува со пофалба, но и со прослава за борбата против вековниот порубувач на *едноплеменските и едноверните браќа*

⁷ За мотото на овој свој напис, Жинзифов вел една реченица од статија објавена во *Српски дневник* која гласи: *Несрећом, Црногорци су Словени*, а во поднасловот стои дека овој негов текст претставува писмо што до редакцијата на весникот, се мисли на *Денъ*, го упатува еден Словен кој се школува во Москва. Во него зборува со нескриена симпатија за Херцеговското востание и заклучува дека доколку по некоја случајност Црногорците би биле некое латинско племе *по германските ширинки би се собирале крстоносци за да тргнат во војна против непријателите на христијанството, а во име на цивилизацијата* (Поленаковиќ, 1989: 606-607).

⁸ Во оваа статија Жинзифов, тргнувајќи од една дезинформација објавена во англискиот дневен печат дека Котор се наоѓа во турската држава, се покажува како добар познавач на најновата историја на Црна Гора при што истакнува дека Црна Гора единствено ја зачувува *својата независност од опитото турско клање меѓу Црно и Јадранско Море* (Поленаковиќ, 1989: 607).

⁹ Жинзифов за мотото на оваа статија зема два стиха од една црногорска народна песна: *Све за славу Бога Великога! / А у здравље цара Русинскога!* (Поленаковиќ, 1989: 608). Поттикот да го напише овој текст е предизвикан од еден напис (во весникот *Сын отечества* од 1962 година) во кој се изнесуваат сомневања во симпатиите на Јужните Словени кон Русите.

¹⁰ Жинзифов крајно отворено/критички зборува дека *не гледа кај Русите онолку љубов спрема Словените на Балканскиот Полуостров колку што овие негуваат спрема Русите* (Поленаковиќ, 1989: 613) истакнувајќи, притоа, и еден несомнен факт дека постојат *голем број песни кај Јужните Словени од Босна до Солун во кои се слават Русија и руската војска со што се потврдува и докажува оваа љубов* (Поленаковиќ, 1989: 614).

Црногорци, како што вели самиот тој (1989: 617). Не се согласувам со ставот на Харалампие Поленаковиќ дека иако во овие статии е користена и научна литература, тие се пишувани со единствена цел да бидат само информативни. Зашто Жинзифов не само што наоѓа оправдување за страста на црногорскиот народ за зачувување на својата слобода, *притоа истакнувајќи дека ретки се Црногорците што умираат од природна смрт: тие гинат во бој со Турците ...* (1989: 607), туку во неа гледа и поттик таа страст да се разгори и кај неговиот народ, оној од Македонија, оној народ на кој тој му припаѓал. Па затоа и во таа **првична желба за информација**, препознавам **конкретен апел**, па дури и **сериозен повик за една македонска и сесловенска борба** за конечно ослободување од турското владеење. Зашто во црногорските ускоци кои тој ги нарекува *борци лутти змејови* (1989: 606) сака да ги препознае македонските и пошироко јужнословенските комити и ајдуци.

На оној што потекнува од некој друг географски простор, од некоја друга земја, како што е случај со Рајко Жинзифов во Русија, *веднаш му станува сосема јасно, дека не само што просторно ја напуштил, имено се одалечил од својата околина по потекло*, како што нагласува Кица Колбе (1999: 23), туку уште повеќе го запрепастува болното сознание дека оттогаш па до крајот на својот живот мора да ја носи сета своја одживеана приказна насекаде со себе. Зашто *таа него го легитимира, го одредува, но и го товари со тежина. Тој е како Сизиф со тешикиот камен натоварен со сета негова драгоценост и само нему видливото богатство од спомени* (1999: 23). А во таа приказна на Жинзифов која го легитимира неговиот идентитет секогаш се наоѓа место и за приказни кои ја допираат неговата приказна, како оваа за Црна Гора.

Литература:

- Kalogjera, Goran. „Makedonsko-crnogorski kulturno povijesni kontakti 19. stoljeća“ во *Prilozi istraživanju makedonske povijesti kniževnosti*. – Скопје: *Sovremenost*, 2009, 197-204.
- Колбе, Кица Б. *Егејци*. – Скопје: Култура, 1999.
- Маршал, Гордон. *Оксфордски речник по социологија*. – Скопје: *МИ-АН*, 2004.
- Миронска, Валентина. „Согледби за македонскиот идентитет во 19 век“ во *Македоника*. – Скопје: *МАКЕДОНИКА литература*, год. I, бр.1, април 2011, 10-18.
- Поленаковиќ, Харалампие. „Прво спомнување на П. П. Његош кај Македонците“ во *Книжевно-историски прилози (Избрани дела)*. – Скопје: *Македонска книга*, 1989, 604-617.
- Саркањац, Бранислав. *По свое (македонски катахрезис или како да се зборува за Македонија)*. – Скопје: *Макавеј*, 2009.
- Спасов, Александар. *Рајко Жинзифов – живот и книжевна дејност*. – Скопје: *Филолошки факултет „Блаже Конески“*, 2006.
- Сталев, Георги. *Македонската книжевност 1800-1945. I дел: Македонската литература во XIX век*. – Скопје: *Институт за македонска литература*, 2001.
- Тодоровски, Гане. „Поетот на македонските неволи“ во *Рајко Жинзифов. Одбрани творби*. – Скопје: 1986, 5-23.
- Чакраворти Спивак, Гајатри. „Субалтерни студии. Деконструирајќи ја историографијата“ во *Постколонијална критика*. – Скопје: *Темплум*, 2003, 45-101.

RAJKO ZHINZIFOV ABOUT MONTENEGRO

Summary:

The most prolific Macedonian publicist Rajko Zhinzifov lives with the knowledge of the lost integrity in his own biography that, above all, refers to the mix of a Hellenized Vlach, and later wholly Slavicized and Macedonized, which he carries deep inside of him. Zhinzifov is a classic example of subaltern subject of the Balkan's but also of the Slavic 19th century defined by a subtle, but rebellious awareness as a mapping which in the post-structural language would be called subaltern subject-effect (subject as a consequence). In the Slavic spirit, he writes about the south Slavics, including Montenegro and the Montenegrans and he even dedicates few separate stories about them. But by writing about them, he actually writes about himself.

Key words: subaltern subject, identity

Весна Мојсова-Чепишевска
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“
Филолошки факултет „Блаже Конески“

РАЦИНОВИТЕ ЕСЕИ – СУДБОНОСНА ФАЗА ВО НАЦИОНАЛНОТО СОЗРЕВАЊЕ

*На идните испитувачи веројатно им остануваат малку можности да откријат нешто суштествено ново за неговата трагично прекината повест и за неговиот лик на творец којшто претставува **почетно поглавје во развитокот на современата македонска национална култура**. Но тоа не значи дека темата Рацин не може да биде предмет на нови преокупации (Митрев, 1987: 110, означеното е мое)¹¹, што се потврдува и со овие денешни излагања. Рацин е вечна провокација зашто тој се прима како *симптом и симбол на најсудбоносната фаза во еволуцијата на нашето национално созревање* (Митрев, 1987: 110).*

Рациновата публицистичка и есеистичка продукција е создавана во еден дух во кој *провадува одговорноста и долгот кон народот* (Митрев, 1987: 111). Според моето убедување таа е вистински репрезент на **научниот есеј** кој уште во неговото време, а во нашето посебно, се покажува како *рамноправен партнер на строгиот научен труд* (Сталев, 2003: 125). А есејот како размисла, како став, како развивање на теза и аргументација е својствен за секое мислечко битие и можеби за тоа му е толку драг и на Рацин. Доказ за тоа е и бројката од нешто повеќе од дваесеттина текста расфрлани по тогашната југословенска периодика и во негова оставштина, во ракопис. Сепак, во оваа пригода мојот интерес е насочен само кон трите есеи за богомилите, напишани и објавени во периодот од 1939 до 1940 година по различни поводи¹², како и кон неговите статии *За поправилно сфаќање на нашето минато*¹³ и *Развитокот и значењето на една нова наша книжевност*¹⁴ која е со естетички и книжевноисториски атрибути на *литературен манифест* (Друговац, 1990: 183¹⁵). Тоа се текстови кои

¹¹ Овој текст на Димитар Митрев („Рацин во развојот на македонската национална култура“ во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987) е, всушност, беседа искажана на свечениот собир во МАНУ на 13 јуни 1968 година.

¹² *Драговитските богомили*, есеј напишан околу 1938-1940 кој сè до 1948 година стои во ракопис кога е објавен во редакција на Блаже Конески. Македонскиот текст *Богомилите* умножен на шапирограф и растурен по појавата на *Бели мугри*, во последниот месец од 1939 и почетокот на 1940 година, е есеј кој го соопштува Георѓи Шоптрајанов во списанието *Македонски јазик* (год. I, бр. 8, 9, год. II, бр. 1, 2, 3). Третиот, *Селското движење на богомилите во средниот век*, за првпат е објавен во *Народна читанка из науке и книжевности (Селачки покрет Богомила у средњем веку*. – Београд: 1939, бр. 7, 20-24), а потоа и во весникот *Наша реч* (Скопје: 1940, год. II, бр. 16-17) (види Кочо Солев Рацин. *Проза и публицистика* во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987).

¹³ Статијата „За правилније схватање наше прошлости“ излегува под иницији кои насочуваат на неговиот псевдоним Н(евен) П(ејко) во списанието *Kultura* (Zagreb: 15 novembar 1937, god. II, br. 7, 1).

¹⁴ Оваа Рацинова статија „Развитак и значај једне нове наше книжевности“ за првпат е објавена во списанието *Radnički tjednik (list za socijalna i ekonomska pitanja)* (Zagreb: 25 listopad 1940, god. I, br. 23, 5-6). Таа има ракописна верзија која на македонски ја преведе и приопшти Ѓирѓи Милошев во списанието *Иднина* (Скопје: 1950, год. II, бр.4).

¹⁵ Миодраг Друговац. *Историја на македонската книжевност XX век*. – Скопје: Мисла, 1990.

покажуваат како неговото дијалектичко чувство постојано го потсетува, но и опоменува дека националната самосвест се витализира со одушевувањето од големите дела од сопственото минато (Митрев, 1987: 112). Токму затоа Рацин своето дело го гради врз идејата за продолжување на незавршеното дело на нашите преродбеници (Митрев, 1987: 110), па така: *Делото што го започнаа Пејчиновиќ, Миладиновци и Жинзифов, скришнато еднаш од историските неминовности по друг пат, ќе □ се врати сега на својата матица и ќе најде свои достоинствени следбеници*¹⁶, особено кога веќе напредната младина на Повардарјето, како што вели самиот, *најпосле се снајде и оди по свој пат, па треба будно да се варди на скришувањата во кои би можела таа да западне*¹⁷.

Се чини дека есеј добиваме секогаш кога јас-истражувачот и јас-истражениот предмет се доведуваат во рамнотежа. Формулата е едноставна: меѓу спознавачот и спознанието постои знак на равенство. Но, кога конечно равенството ќе се постигне, спознанието не застанува таму; тоа ги преминува границите во циклично движење кое повторно се влева во свеста на она јас што спознава, нагласува Татјана Б. Ефтимоска¹⁸. Читателот на есејот присуствува на еден мошне интересен чин на самоспознавање на авторот, на неговото автореференцијално истражување на неоткриените простори во неговото сопствено јас. Тоа е чин кој, повторно парадоксално, ни малку не е солипсистички или самодоволен, и затоа е феномен за читателот.

Но, кои се тие простори на она Рациново јас? Тоа се просторите кои се оформуваат во времето кога нашата напредна интелегенција, особено напреднатото студентство почнува сè поотворено да си го поставува прашањето за изградба на националната македонска култура, за зтврдувањето на македонската свест во народот (Конески, 1987: 95)¹⁹.

Текстовите за богомилите ја потврдуваат и дополнуваат кај самиот Рацин философската преориентација која се движи од авангардистички космополитизам кон револуционерен национализам изразен преку силен експресионистички ентузијазам. Овој ентузијазам доаѓа до израз преку неговата силна афирмација на богомилското движење, кое добива сериозни димензии на култ во овие три есеи. Рацин нема намера за својата одбрана тема да пишува систематично. Тој □ дозволува на својата мисла да се развива преку дигресији и противречности²⁰ како составен дел на експресионистичкиот сензибилет. Исто така, доволно лежерно го изостави користењето на изворната литература во есеите. Тој и кога се повикува на конкретни научни дела и мислења на некои свои современици повеќе тоа го прави со цел да го поткрепи естетско-философскиот ефект, отколку на тие свои текстови да им даде научна интонација. Затоа научната полемика преминува во лирски егзалтирана

¹⁶ Цитатот е преземен од Рацин. *Проза и публицистика* во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987, 169.

¹⁷ Цитатот е преземен од Рацин. *Проза и публицистика* во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987, 102.

¹⁸ Да се види магистерската теза на Татјана Б. Ефтимоска под наслов *Есејот како книжевен жанр (македонско искуство)*, одбранета во април 2009 година, која се очекува во скоро време да излезе и како книга.

¹⁹ Блаже Конески. „Богомилите од Коста Рацин“ во шестомникот *РАЦИН. Прилози I*. – Скопје: 1987, 95-99.

²⁰ За овие дигресији и особено за противречностите врз кои се развиваат трите есеи говори магистерскиот труд на Методи Златанов под наслов *Рацин и богомилите (исчитување на традициите)* одбранет на Филолошкиот факултет *Блаже Конески* на 10.03.2006 година кој излезе и како книга под истиот наслов наредната година (Скопје: *ТРИ*, 2007).

проповед²¹. Овие намерни или дури и ненамерни „фалсификати“ најверојатно произлегуваат од богословската (библиската) неупатеност на авторот. Сепак, многу повеќе сме склони да веруваме дека тие се еден вид потреба кај Рацин дуалистичкото богомилско учење да го прилагоди на матрицата на дијалектичкиот материјализам на марксистичката идеологија. Така во третиот есеј, објавен дури и под псевдоним, се забележува поизразена употреба на општи места од политичката економија на марксизмот инсталирана во општествените и културните процеси на средниот век. Во него Рацин самиот го *реконтекстуализира* исчитувањето на богомилството во правец на *антинационалните, федералистички општествени констелации на југословенската плуралистичка концепција* (2006: 100). Од друга страна, есеите за богомилите содржат низа елементи исклучително важни за македонската историографија²², зашто, како што нагласува Горан Калоџера, *Рацин низ приказната за богомилите опсервира низа податоци од исклучителна важност за опстојноста на Македонците на ова тло уште од времето на нивното доаѓање на Балканот* (2009: 103).

Од друга страна, читајќи ги овие есеи од денешна перспектива ние сме склони во неговите намерни или дури и ненамерни „фалсификати“ да препознаеме и една интертекстуалноста зашто тие есеи како нови текстови остваруваат еден сериозен континуитет на книжевната традиција. Псевдонаучниот тон овозможува бришење на границата меѓу фактографското и имагинарното, а употреба на учениот јазик т.е. пишувањето во ерудициски стил оди во прилог на тезата во сето ова да го препознаеме дури и Борхесовиот метод на „очудување“ на книжевната стварност. Така што, овие есеи на Рацин може да се читаат и како интермедијални дела т.е. хибриди во кои наместо описот како традиционална категорија на прозата, се развива коментарот, па дури и дијалогот со читателот. Според Михаил Епштејн, токму специфичната манифестација на субјективноста е она што есејот како жанр го разликува од автобиографијата, дневникот и исповедта; таа е неговата *differentia specifica*. Ако автобиографско-мемоарската проза го разоткрива *јас* во минатото, дневникот – фрагментизираното *јас* на сегашноста, насреде неговото бивствување како процесуалност, а исповедта – посакуваното, потенцијалното *јас* – *јас* во есејот *толку се разликува од самото себе што секогаш може да се појави како не-јас, како сè на светот...* (М. Епштејн, 1997: 14).

Затоа како клучно прашање се поставува Рациновата реконтекстуализација на богомилството поточно дилемата дали со таа негова реконтекстуализација се случува ремитологизација или идеолошка травестија на самото богомилство?

Она што најсилно го привлело Рацин кон богомилскиот религиозно-философски концепт е токму дуализмот, како заеднички именител и на двете идеологии и онаа на богомилската и онаа на марксистичката. Развиената модерна, онаа во доцните триесетти години на минатиот век се трансформира во револуционерен модернизам. Во тој процес демитологизацијата во чии рамки митот се сведува на бласфемија ја прифаќа идеолошката травестија. Впрочем целокупната култура, сфатена и глобално, но и одделно, органски се развива од

²¹ Види Весна Мојсова-Чепишевска. *Рацин и експресионизмот*. – Скопје: Менора, 2000.

²² Во овој контекст, хрватскиот проучувач на македонскиот 19 и 20 книжевно-историски век, Горан Калоџера го поврзува Рацин со хрватската историографија поточно со нејзиниот втемелувач Фрањо Рачки. Види Goran Kalodera. „Racin s vremenske distance“ vo *Prilozi istraživanju makedonske povjesti kniževnosti*. – Скопје: Sovremenost, 2009, 95-105.

претходната/ите култура/и и како таква секогаш останува како една незавршена приказна. *Зашто денес е веќе надмината придобивката од националниот романтизам на 19-от век за културите како скаменети монолити. Наспроти тоа, тие сè повеќе се разбираат како динамични и рецептивни начини на конструирани значења*²³. Па така и Рацин во името на таа своја култура безрезервно верува во богомилството, честопати и со несоодветни аргументи, но само во оние домени кои го оправдуваат или го поткрепуваат неговиот марксистички поглед. Тој во овие свои есеи се обидува да направи една паралела на маченичкиот етос на Исус Христос со оној на богомилските проповедници и особено со оној на поп Богомил со што добива можност да конструира еден идеален лик на револуционер и маченик, идеален лик на вистински борец за правдата како оној *гол човек варваро-гениј од Манифестот на зенитизмот*²⁴ или како оној од неговата песна *Огномет*:

Врз пепелта на горливите противречности

Стои патоказ –

И џиновски Човек

Со мускули, железо и молнија

го гради –

*Н о в и о т С в е т!*²⁵

Имено, секој религиозен дуализам прави обид да одговори на прашањето: што е причината за постоењето на злото? Богомилскиот дуализам содржи еден внатрешен парадокс. Тоа заговара и на етичко и на социјално ниво еднаквост меѓу сите луѓе што како идеја е компатибилна со Рациновиот политички поглед на светот, но притоа конципира една дуалистичка антропологија според која битието на човекот се разделува на два спротивставени квалитети – на духовниот и материјалниот поточно на доброто и злото. Од друга страна, богомилството промовира и еден антрополошки пасивизам од кој неминовно се раѓа песимистичкиот поглед на светот и на човекот во тој свет. Но, „Рациновите богомили“ како промотори на социјалниот активизам им пркосат на богомилите кои на животот гледаат како на агонија и како на страдање без смисла. Зашто во Рациновата песна *Кон челичната машина* тие пеат:

Извалкани, измастени, гадни

Диви во одот

Слепи во омразата –

Ќе му дадеме насока

*На хаосот, поизвалкан од нас!*²⁶

Она, што му е посебно блиско или посебно драго на Рацин, тоа е богомилската љубов кон слободата на човекот која наликува на егзистенцијален крик. Богомилската социјална борба сфатена како рушење на владеачкиот систем, без разлика дали под овој израз го подразбираме феудализмот или

²³ Milan Mesić. „Pojam kulture u raspavama o multikulturalizmu“ vo *Nova croatica*. – Zagreb: 2007, god. I, br.1, 167.

²⁴ Објавен на 12 јуни 1921 година во Загреб од авторите Љубомир Мициќ, Иван Гол и Бошко Токин. Овој чист човек, овој човек варварин и гениј во исто време, кој слегува од планинските врвови на светот, треба повторно да ја оплоди декадентната Европа. Според самите зенитисти, модернизмот е нова варварска наезда врз европската култура. Види Љубомир Мициќ. *Зенитизам*. – Ниш: ДОМ, 1991.

²⁵ Цитатот е преземен од Рацин. *Поезија*. во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987, 111.

²⁶ Цитатот е преземен од Рацин. *Поезија*. во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987, 107.

црквата е со цел преобразба или воспоставување идеален поредок. Токму тоа го привлекува Рацин, зашто и тој копнее по идеален поредок. Кај богомилите таа преобразба е всушност внатрешна преобразба во самиот човек, а не нихилистички, религиозно-философски или социјален преврат. И Рацин, сообразно со тековите на модернизмот, го прифаќа идеалот за конечното ослободување на човекот како своја егзистенцијална и општествена определба. *Две суштини: националната и интернационалната се преплетуваат во Рациновиот идеен свет и го јакната неговото единство* (Митрев, 1987: 114).

Трите есеи за богомилите на Кочо Рацин се многу поподатни за разбирање како културолошка медитација во три навраќања, отколку како кохерентен научен труд од областа на општествената историја или философија на историјата (2006: 119). Тие навистина повеќе кажуваат и покажуваат на/за сензибилитетот на самиот автор, на/за философските ориентации на времето во кое живее тој, отколку што се сериозен научен документ за појавата и развојот на овој феномен на средниот век. Тргувајќи од некои општи сфаќања кои го определуваат поимот култура, како што е сфаќањето дека секоја култура доаѓа од некаде, дека таа има некој свој простор во светот и дека со тој простор е одвоена од другите култури (2007: 160-161), некако сосема логично ни прозвучува идејата на Рацин на богомилството да гледа како на еден дел од својата култура, од минатото кое влијаело на културата на неговиот народ. Од друга страна, културите се развиваат и менуваат. Конкретната култура (во нашиот случај онаа која ја произвеле богомилите) мора да се репродуцира за секоја нова генерација. А општеството ги обезбедува интернационалните рамки за пренесување на културата со помош на образованието и социјализацијата, нагласува Милан Месиќ (2007: 167). Рацин токму тоа се обидува да направи – да ја репродуцира богомилската идеологија како дел од една култура. Појдовната точка во трите есеи е страдањето на народот, страдањето на обичниот човек. Тој се насочува на културните простори на родното *Повардарје* што за самиот Рацин е еуфемизам за тогашна Вардарска Македонија (а од денешен аспект еуфемизам за Р. Македонија). Овој ист простор, кој е и лулка на самото богомилство, сега може да стане лулка на новата книжевност и новата култура која ќе се накалеми на претходната - народната. Затоа Рацин го започнува својот есеј со охрабрување: *Во долгиот, мачен процес на формирање на свеста на народот од Повардарјето, современата народна книжевност е значајна културна појава и културна придобивка*²⁷.

Во *Драговитските богомили* со префинет експресионистички сензибилитет во богомилската појава пронаоѓа архетип на левоориентираниот анархизам и открива маркантен белег на народната култура²⁸. Дуалистичката традиција на богомилството му дава можност да го оживее експресионистичкиот идеал, можност во неа да исчита ангажман на еден револуционерен авангардизам како манифест на слободниот човек. Затоа,

²⁷ Цитатот е преземен од Рацин. *Проза и публицистика* во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987, 167.

²⁸ Во рамките на повардарската културна историја, во одредени периоди егзистираат не две традиции, православната наспроти богомилската, туку три – православната, богомилската и паганската (праславјанска) традиција и тие продуцираат повеќе или помалку трајни културни артефакти како документи на своето постоење. Многу често тие се испреплетуваат, се контаминираат, но нивниот бит е **примарно религиозен** и имено оттаму **просветителски**. Од становиштето на Рацин, на некој парадоксален начин, просветителскиот дух на богомилите е антирелигиозен (2006: 20).

слободно може да се каже дека овие три есеи му припаѓаат на оној дел од неговото творештво кое се поврзува со експресионизмот и на кое прв укажува Методиј Златанов што е уште еден показател дека *не се работи за интерпретација, туку за контекстуализација на традиционалната матрица*, од една страна, и за претходница на *постструктуралистичката геопоетичка проза* од друга страна (2006:120).

Во иднина треба да се направи сериозно хипертекстуално исчитување, од една страна, на трите есеи за богомилството со што ќе се покаже во колкава мера моментите кои кореспондираат со поетиката на експресионизмот се поопстојни од оние кои се во дијалог со поетиката на богомилскиот дуализам, а од друга на есејот *Развитокот и значењето на една нова наша книжевност* со кој сигурно се удираат темелите на македонската современа книжево-критичка мисла²⁹ и на уште неколкуте други, како веќе споменатиот *За поправилно сфаќање на нашето минато*, или на есите *Значењето на Илинден, Националното прашање во Македонија*, па и на преубавиот *Македонската народна песна*³⁰ од кој, за жал, имаме зачувано само една одломка. Впрочем, таквото иусчитување уште еднаш ќе ја потврдат тезата на Конески дека *во Рацина имаме најиздигнат македонски народен интелектуалец од неговото време, најкултурен наш човек* (Конески, 1987: 99).

²⁹ Концептирајќи го својот манифест, вели Друговац, Рацин бездруго длабоко ја чувствувал хегемонијата на останатите, модерните и ултрамодерните манифести на својата литературна епоха – зенитистичкиот (Љ. Мициќ), хипнотичкиот (Р. Драинац), надреалистичкиот (М. Ристиќ, К. Поповиќ), како и социјалниот или новореалистичкиот (Ј. Поповиќ, С. Галогаж, О. Кершовани, А. Цесарец). Па, сепак, припаѓајќи □ и на социјалната литература, Рацин се определил за една наполно своја и специфично македонска естетска програма (1990: 184).

³⁰ Овие три посочени есеи се соопштени во педесеттите и шеесеттите години на минатиот век.

Литература:

- Друговац, Миодраг. *Историја на македонската книжевност XX век*. – Скопје: Мисла, 1990.
- Епштејн, Михаил. *Есеј*. – Београд: Народна књига-Алфа, 1997.
- Златанов, Методиј. *Рацин и богомилите (исчитување на традициите)*. – Скопје: ТРИ, 2007.
- Kalođera, Goran. „Racin s vremenske distance“ vo *Prilozi istraživanju makedonske povjesti kniževnosti*. – Skopje: *Sovremenost*, 2009, 95-105.
- Конески, Блаже. „Богомилите од Коста Рацин“ во шестомникот *РАЦИН. Прилози I*. – Скопје: 1987, 95-99.
- Kramarić, Zlatko. „Odnos Koče Racina spram makedonske književne tradicije“ vo *Novi experimentum macedonikum*. – Osijek: *Revija*, 1988.
- Mesić, Milan. „Pojam kulture u raspravama o multikulturalizmu“ vo *Nova croatica*. – Zagreb: 2007, god. I, br.1.
- Митрев, Димитар. „Рацин во развојот на македонската национална култура“ во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987, 110-117.
- Мицић, Љубомир. *Зенитизам*. – Ниш: ДОМ, 1991.
- Мојсова-Чепишевска, Весна. *Рацин и експресионизмот*. – Скопје: Менора, 2000.
- Рацин, Кочо Солев. *Поезија* во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987.
- Рацин, Кочо Солев. *Проза и публицистика* во шестомникот *РАЦИН*. – Скопје: 1987.
- Сталев, Георги. *Историја на македонската книжевност: од 1800-1945. II дел. Првата половина на XX век*. – Скопје: Институт за македонска литература, 2003.