

УНИВЕРЗИТЕТ „ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“ - ШТИП
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

UDC80 (82)

ISSN 1857-7059

ГОДИШЕН ЗБОРНИК

2019

YEARBOOK

2019



ГОДИНА 10
БРОЈ 14

VOLUME X
NO 14

GOCE DELCEV UNIVERSITY - STIP
FACULTY OF PHILOLOGY

УНИВЕРЗИТЕТ „ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“ – ШТИП
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ



ГОДИШЕН ЗБОРНИК
2019
YEARBOOK
2019

ГОДИНА 10
БР. 14

VOLUME X
NO 14

GOCE DELCEV UNIVERSITY – STIP
FACULTY OF PHILOLOGY



ГОДИШЕН ЗБОРНИК ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

За издавачот:

вонр. проф. Драгана Кузмановска

Издавачки совет

проф. д-р Блажо Боев
проф. д-р Лилјана Колева-Гудева
проф. д-р Виолета Димова
вонр. проф. Драгана Кузмановска
проф. д-р Луси Караниколова -Чочоровска
проф. д-р Светлана Јакимовска
доц. д-р Ева Ѓорѓиевска

Редакциски одбор

проф. д-р Ралф Хајмрат – Универзитет од Малта, Малта
проф. д-р Нецати Демир – Универзитет од Гази, Турција
проф. д-р Ридван Цанин – Универзитет од Едрене, Турција
проф. д-р Стана Смиљковиќ – Универзитет од Ниш, Србија
проф. д-р Тан Ван Тон Та – Универзитет Париз Ест, Франција
проф. д-р Карин Руке Бритен – Универзитет Париз 7 - Дени Дидро, Франција
проф. д-р Роналд Шејфер – Универзитет од Пенсилванија, САД
проф. д-р Кристина Кона – Хеленски Американски Универзитет, Грција
проф. д-р Златко Крамариќ – Универзитет Јосип Јурај Штросмаер, Хрватска
проф. д-р Борјана Просев-Оливер – Универзитет во Загреб, Хрватска
проф. д-р Татјана Гуришиќ-Бекановиќ – Универзитет на Црна Гора, Црна Гора
проф. д-р Рајка Глушица – Универзитет на Црна Гора, Црна Гора
доц. д-р Марија Тодорова – Баптистички Универзитет од Хонг Конг, Кина
доц. д-р Зоран Поповски – Институт за образование на Хонг Конг, Кина
проф. д-р Елена Андонова – Универзитет „Неофит Рилски“, Бугарија
м-р Диана Мистреану – Универзитет од Луксембург, Луксембург
проф. д-р Зузана Буракова – Универзитет „Павол Јозев Сафарик“, Словачка
доц. д-р Наташа Поповиќ – Универзитет во Нови Сад, Србија
проф. д-р Светлана Јакимовска, доц. д-р Марија Кукубајска, проф. д-р Луси
Караниколова-Чочоровска, доц. д-р Ева Ѓорѓиевска, проф. д-р Махмут Челик,
проф. д-р Јованка Денкова, доц. д-р Даринка Маролова, доц. д-р Весна Коцева, виш
лектор м-р Снежана Кирова, лектор м-р Наталија Поп-Зариева, лектор м-р Надица
Негриевска, лектор м-р Марија Крстева

Главен уредник

проф. д-р Светлана Јакимовска

Одговорен уредник

доц. д-р Ева Ѓорѓиевска

Јазично уредување

Лилјана Јовановска
(македонски јазик)

лектор м-р Биљана Петковска, лектор м-р Крсте Илиев, лектор м-р Драган Донов
(англиски јазик)

Техничко уредување

Славе Димитров, Благој Михов

Редакција и администрација

Универзитет „Гоце Делчев“ - Штип
Филолошки факултет

ул. „Крсте Мисирков“ 10-А п. фах 201, 2000 Штип Р. Македонија



YEARBOOK FACULTY OF PHILOLOGY

For the publisher:

Ass. Prof. Dragana Kuzmanovska, PhD

Editorial board

Prof. Blazo Boev, PhD

Prof. Liljana Koleva-Gudeva, PhD

Prof. Violeta Dimova, PhD

Ass. Prof. Dragana Kuzmanovska, PhD

Prof. Lusi Karanikolova-Cocorovska, PhD

Prof. Svetlana Jakimovska, PhD

Ass. Prof. Eva Gjorgjievska

Editorial staff

Prof. Ralf Heimrath, PhD — University of Malta, Malta

Prof. Necati Demir, PhD— University of Gazi, Turkey

Prof. Rıdvan Canım, PhD— University of Edrene, Turkey

Prof. Stana Smiljkovic, PhD— University of Nis, Serbia

Prof. Thanh-Vân Ton-That, PhD— University Paris Est, France

Prof. Karine Rouquet-Brutin PhD — University Paris 7 – Denis Diderot, France

Prof. Ronald Shafer— University of Pennsylvania, USA

Prof. Christina Kkona, PhD— Hellenic American University, Greece

Prof. Zlatko Kramaric, PhD— University Josip Juraj Strosmaer, Croatia

Prof. Borjana Prosev – Oliver, PhD— University of Zagreb, Croatia

Prof. Tatjana Gurisik- Bekanovic, PhD— University of Montenegro, Montenegro

Prof. Rajka Glusica, PhD— University of Montenegro, Montenegro

Ass. Prof. Marija Todorova, PhD— Baptist University of Hong Kong, China

Ass. Prof. Zoran Popovski, PhD— Institute of education, Hong Kong, China

Prof. Elena Andonova, PhD— University Neofit Rilski, Bulgaria

Diana Mistreanu, MA— University of Luxembourg, Luxembourg

Prof. Zuzana Barakova, PhD— University Pavol Joseph Safarik, Slovakia

Ass. Prof. Natasa Popovik, PhD— University of Novi Sad, Serbia

Prof. Svetlana Jakimovska, PhD, Ass. Prof. Marija Kukubajska, PhD, Prof. Lusi

Karanikolova-Cocorovska, PhD, Ass. Prof. Eva Gjorgjievska, PhD, Prof. Mahmut

Celik, PhD, Prof. Jovanka Denkova, PhD, Ass. Prof. Darinka Marolova, PhD,

Ass. Prof. Vesna Koceva, PhD, lecturer Snezana Kirova, MA, lecturer Natalija Pop-Zarieva,

MA, lecturer Nadica Negrievska, MA, lecturer Marija Krsteva, MA

Editor in chief

Prof. Svetlana Jakimovska, PhD

Managing editor

Ass. Prof. Eva Gjorgjievska, PhD

Language editor

Liljana Jovanovska

(Macedonian language)

lecturer Biljana Petkovska, lecturer Krste Iliev, lecturer Dragan Donev

(English language)

Technical editor

Slave Dimitrov, Blagoj Mihov

Address of editorial office

Goce Delcev University

Faculty of Philology

Krste Misirkov b.b., PO box 201 2000 Stip, Republic of Macedonia



СОДРЖИНА CONTENTS

Јазик

- Надица Негриевска**
ПОТЕКЛОТО НА ПРЕДЛОЗИТЕ ВО ИТАЛИЈАНСКИОТ ЈАЗИК
Nadica Negrievska
THE ORIGINS OF PREPOSITIONS IN ITALIAN LANGUAGE 9
- Дејан Маролов**
ДЕТЕРМИНАЦИЈА И ДЕМАРКАЦИЈА НА ПОИМИТЕ
„МАЛА ДРЖАВА“ И „МАЛА СИЛА“
Dejan Marolov
DETERMINATION AND DEMARCATION OF THE TERMS
“SMALL STATE” AND “SMALL POWER” 17
- Даринка Маролова, Марина Христовска**
СИНТЕТИЗАМ И АНАЛИТИЗАМ ВО ГЕРМАНСКИОТ И
ВО МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК
Darinka Marolova, Marina Hristovska
SYNTHETISM AND ANALYTISM IN GERMAN AND
MACEDONIAN LANGUAGE 29

Култура

- Ана Витанова-Рингачева**
ШАМАНИСТИЧКИ РЕЛИКТИ ВО
РУСАЛИСКИОТ ОБРЕДЕН КОМПЛЕКС
Ana Vitanova-Ringacheva
SHAMANIC RELICS IN
RUSSAL RITUAL COMPLEX 37
- Krste Iliev, Natalija Pop Zarieva, Marija Krsteva, Dragan Donev**
THE ORIGINS OF THE SEVEN DEADLY SINS 49

Книжевност

- Marija Krsteva, Dragan Donev, Kristina Kostova**
OUTLINE OF FICTIONAL APPROPRIATIONS OF
F. SCOTT AND ZELDA FITZGERALD 57
- Наташа Сараfoва**
ЖЕНАТА ВО САЈБЕР-ПРОСТОРОТ
Natasa Sarafova
WOMEN IN CYBERSPACE 61
- Наталија Поп Зарева, Крсте Илиев, Драган Донеv**
ДРАКУЛА НА БРАМ СТОКЕР: СУЕВЕРИЕ ИЛИ РЕЛИГИЈА?
Natalija Pop Zarieva, Krste Iliev, Dragan Donev
BRAM STOKER'S DRACULA: SUPERSTITION OR RELIGION? 69



Методика

Neda Radosavlevikj, Hajrulla Hajrullai
ENHANCING LEARNING AUTONOMY IN AN ESP CLASS BY USING
LMS GOOGLE CLASSROOM 77

Марија Тодорова
НАСТАВАТА ПО ШПАНСКИ КАКО СТРАНСКИ ЈАЗИК ВО
РЕПУБЛИКА СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА
Marija Todorova
TEACHING SPANISH AS A FOREIGN LANGUAGE IN THE
REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA 85

Весна Коцева
РЕАКТИВНА ИМПЛИЦИТНА НАСТАВА НАСПРОТИ
ДИРЕКТНА ДЕДУКТИВНА ПРОАКТИВНА ЕКСПЛИЦИТНА НАСТАВА
Vesna Kocева
REACTIVE IMPLICIT INSTRUCTION VS.
DIRECT DEDUCTIVE PROACTIVE EXPLICIT INSTRUCTION 93

Марија Тодорова
МЕЃУКУЛТУРНИ РАЗЛИКИ ВО ВЕРБАЛНАТА И
НЕВЕРБАЛНАТА КОМУНИКАЦИЈА
Marija Todorova
INTERCULTURAL DIFFERENCES IN VERBAL AND
NONVERBAL COMMUNICATION 103

Прилози

Ева Ѓорѓиевска
АМЕРИКАНСКИ ПРЕДАВАЊА ОД ИТАЛО КАЛВИНО
Eva Gjorgjievska
AMERICAN LECTURES BY ITALO CALVINO 113

ШАМАНИСТИЧКИ РЕЛИКТИ ВО РУСАЛИСКИОТ ОБРЕДЕН КОМПЛЕКС

(Паралели на релација шаманизам – русалиски игри од
источниот дел на Балканскиот Полуостров)

Ана Витанова-Рингачева¹

¹Филолошки факултет, Универзитет „Гоце Делчев“, Штип
ana.ringaceva@ugd.edu.mk

Апстракт: Трансните ритуални игри кои егзистирале на просторите на Балканскиот Полуостров, покажуваат големи сличности со шаманската обредна практика која постоела, но и сè уште постои на местата кои се сметаат за жариште на шаманизмот како религиозен феномен. Русалиските игри во Македонија, Бугарија, Романија и Србија, содржат компоненти кои ги поврзуваат, но и такви по кои се разликуваат. Меѓутоа, заедничко за сите нив е целта со која се изведуваат, а тоа е плодородие, истерување на злото и заштита од него како и лекување на болни. Овие цели пред себе си ги поставуваат и повиканите за шаманскиот позив. Иако, просторно и временски неверојатно оддалечени, русалиските игри и шаманистичките обредни активности отвораат простор за повлекување асоцијативна врска, која овозможува детекција на сличностите кои се во фокусот на нашето истражување.

Клучни зборови: *Русалии, трансни игри, обреди, заштита, шаманизам*

SCHAMANIC RELICS IN RUSSAL RITUAL COMPLEX

Ana Vitanova-Ringacheva¹

¹Faculty of Philology, Goce Delcev University, Stip
ana.ringaceva@ugd.edu.mk

Abstract. The transitional ritual plays that existed on the Balkan Peninsula show great similarities to the shamanic ritual practice that existed and still exists in the places that are regarded as the hotspot of shamanism as a religious phenomenon. The Russal plays in Macedonia, Bulgaria, Romania and Serbia contain components which connect them, but also those that differ from one another. However, the common for all of them is the aim with which they are performed, and that is fertility, the expulsion of evil and protection from it as well as the treatment of the sick people. These goals are set by the callers for the shamanic call. Although spatially and temporally incredibly remote, the Russal plays and the shamanistic ritual activities open up space for pulling an associative connection, which enables the detection of the similarities which are the focus of our research.

Key words: *Rusali, transitional games, rituals, protection, shamanism*

Вовед

Човекот, уште од мугрите на своето создавање, па сè до неговото дејствување како припадник на најсовремените цивилизации, го негува убедувањето дека злото е насекаде околу него (дека болестите се резултат на злите сили), а тој има должност да се брани од него и да го истера што подалеку од својот видокруг. Дејствувањето на шаманите во древните цивилизации, но и нивните практики денес, било и е насочено, токму кон справувањето со силите на злото, без разлика во каква форма се манифестираат и го напаѓаат човекот. Трансните ритуални игри засведочени на Балканот ја имаат истата функција, иако со текот на времето ја изгубиле, сепак останале во културната меморија на народите чии предци ги практикувале. Русалиските игри во Македонија, Бугарија, Романија и Србија, покажуваат свои сличности, но и разлики. Меѓутоа заедничко за сите нив е целта со која се изведуваат, а тоа е плодородие, истерување на злото (заштита од него) и лекување болни.

Учесниците и изведувачи на трансните ритуални игри на Балканот покажуваат големи сличности со шаманите. Она што неспорно ги поврзува со шаманите е правото да бидат „избрани“ од натприродните сили или пак наследно да ја играат улогата на „врач“ во рамки на својата заедница, значи поседуваат еден посебен општествен статус. Во примитивни општества со верувања на анимистичко ниво, лицата кои паѓаат во ритуален транс се многу ценети: тие прорекнуваат, врачаат, лечат и помагаат на својата заедница. Тие на некој начин се наоѓаат на границата меѓу овој и оној свет, имаат улога на медијатори или посредници меѓу живите луѓе и душите на умрените предци. Во функција на поведението на обредните учесници кои ги поврзува со „другиот свет“ се: парниот број, обредното молчење, танцувањето на гранични места кои сугерираат демонски хронотоп (крстопати, гробишта, крај суво дрво), собирањето дарови со лева рака, закопувањето на мртвите русалии на местото на смртта како „нечисти покојници“. Сите овие црти ги карактеризираат русалиите како суштества од другиот свет, а тоа ја објаснува и нивната магиска моќ да лекуваат. Анчо Калојанов (2002), кој смета дека русалиите се одглас на воената традиција на бугарскиот народ, а остатоци од таа традиција се ајдучките и коледарски песни, е заговорник на тезата дека русалиите се одглас на древните шамански обичаи. Ваквото свое тврдење тој го поткрепува со фактот дека вертикалната организација на просторот во шаманската митологија е во основата на календарското одредување на русалиските игри, а тоа се т.н. Погани дни. Според народните верувања, тие дванаесет дена небото се отвора, се прибираат душите на мртвите (пуштени уште на Врбница), слично како кај шаманот кој може да лета и да ги спроведува душите низ световите. Како дополнителна поткрепа на тезата, Калојанов ја посочува народната песна за *Русалка (Русанта) девојка* која ги измамила тројцата јунаци Марко, Момчил и Релјо Крилатина, ги затворила во калето на Велигден, а ги пушта на Спасовден (Русалиската недела која е во сооднос со нејзиното име Русалка). Девојката ќе биде измамена со итрината на Релјо Крилатина, кој како лик кој во себе има змејовити карактеристики, според Калојанов е спомен од некогашната шаманска митологија.

Трансните ритуални игри кои егзистирале на просторот на Балканот, имаат обединувачки карактерни црти, но и суштински се разликуваат. Нивна обединувачка карактеристика е секако култот кон мртвите, но она што нераскинливо ги држи во единство е терапевтската функција и нивното партципирање во лекувачкиот обреден комплекс. Истражувајќи ги балканските трансни ритуали, Драгослав Антонијевиќ (1990) потенцира дека на прв поглед македонските, дубочките и бугарските русалии се разликуваат, а ги обединува само името. „Варијабилите (временски, месни и сижејни) не ја разбиваат внатрешната кохезивна мистична сила изразена во ликот на

русалското божество кое ги опседнува учесниците кои имаат иста идеја и цел изразена во сите нив, не како инстинкт, туку како потреба на човечкиот разум за борба милениуми назазад да ја повторува примордијалната идеја и решение во корист на раѓањето, смртта и воскресението на човекот¹. (Антонијевиќ, 1990, стр. 156) Во бугарската, романската и српската традиција, русалиските обичаи, изведувани преку техниката на паѓање во транс, ги исполнувале основните функции, особено исцелителската. Во Македонија пак, моментот на паѓање во транс е изоставен, иако елементи на трансот се среќаваат, во играта и музиката. Магиското лекување во најслаб степен се среќава кај македонските русалии бидејќи играчите само попатно допуштаат средби со болни или наменски (со покана) влегуваат во куќи каде има болен, без тоа да им биде примарна цел. За разлика од македонските, романските русалии и русалиите во Северна Бугарија речиси целосно ја прифаќаат улогата на древните жреци и исцелители. Дали таа практика ја наследиле од древните Тракијци или пак во неа може да бараме елементи на грчко-римските мистерии, навистина е тешко да каже.

Заедничко за шаманите од Азија, Америка и Австралија и русалиите и нестинарите е исцелителската функција. Покрај тоа тие имаат и други сличности: претставуваат еден вид посредници или медијатори меѓу боговите и луѓето, можат да воспостават контакт со мртвите и да ги пренесат нивните пораки до живите, да влијаат на злите духови и да ја истераат болеста (чудесно оздравување), имаат моќ да дејствуваат на времето, а со тоа да влијаат на плодородието и берикетот и слично. На овој начин современите шамани – калушари целосно се допираат до поклониците на корибантите, демонските суштества од свитата на божицата Кибела, на кои им се припишува оргијазмот, сличен на оној од култот на Сабазии – Дионис. Во мистериите на корибантите, жреците танцуваат околу болниот со цел да го истерат од него лошиот дух, активност која Прелер (Preller Ludwig, *Griechische mythologie*, Weidmann, Berlin 1854) ја поврзува со традицијата на турските и персиските дервиши. (Арнаутов, 1971, стр. 165–166)

Каталепсијата е во најтесна врска со шаманизмот, а се среќава во најчиста форма кај „русале/кралице“ во Дубока, Србија, како и во танцот на калушарите.¹ Таквата појава е во тесна врска со психотерапијата и науката настојува да објасни дека, поради врската меѓу состојбата на организмот и појавите на сознанието, не е невозможно да се објаснат некои влијанија врз аномалиите на духот и телото, особено ако врз нив дејствуваат некои функционални растројства. Од аспект на народните верувања дека таквата врска со светот на оностраниот е возможна и реална, промените на телото (трансот) се сосема нормална и очекувана појава. Хипнозата на болниот, без разлика дали ја изведува искусен хипнотизер или со силата на духовната концентрација помогната од музиката се случува одземање на свеста на реалност, се случува заради силната вера дека тоа е единствениот начин да биде излекуван. Калушарите и русалиите кога играат околу болниот, целосно наликуваат на шаманот

¹ Каталептичниот транс се среќава во Индија кај поклониците на богот Сива. Имено болни жени стојат пред храмот на богот и чекаат да засвири музиката. Со очи свртени кон храмот, со распуштени коси, неколку мажи ги попрскуваат со света пепел и под влијание на музиката играат и гестулираат, што е знак дека паѓаат во транс. Ги носат на еден импровизиран олтар, таму пијат течност од кокосов орех, пак ги попрскуваат со пепел и паѓаат во бесознание. Околу нив и други чекаат истото да им се случи, но по нивните верувања, ќе го доживеат трансот само ако ги погледне богот Сива. Но, објаснувањето е дека неможноста тоа да се случи е резултат на нивната неподготвеност да станат медијатори или пак неможноста за самосугестија. Види во: Михаил Арнаутов, *Студии върху българските обреди и легенди II*, БАН, София, 1971, стр.160–161.

кој се обидува да ја стекне довербата кај пациентот и да го убеди дека преку трансот, злото, односно болеста ќе биде истерана. Бугарскиот етнолог Михаил Арнаудов (1971) посветува доста обемна статија за врските на шаманизмот со русалиството, а во сржта на неговото истражување е **моментот на магично истерување на болеста**. (Подвлеченото е мое – А.В.Р.) Тој смета дека магичното лекување е секундарна појава во русалискиот ритуал наследена од римските колонисти на Балканскиот Полуостров, а како примарна појава се претпоставува дека функционира надвор од празникот на розите (култот кон мртвите), а присоединувањето е резултат на сличноста на танцот. При магиското лекување на шаманите и на русалиите – калушари, Арнаудов (1971) ги потенцира следниве особености: 1. Припаѓање (паѓање во транс); 2. Заклетва; 3. Голите мечеви; 4. Тојагата; 5. Танцот; 6. Организацијата; 7. Костимите.

1. **Паѓањето во транс** претставува суштинска одлика на трансните ритуални игри и тоа всушност претставува своедвиден доказ дека душата го напуштила телото и заминала во другиот свет или пак злите духови од телото на болниот се преселиле во телото на играчот, за потоа сосема да исчезнат. Конкретно, за паѓањето во транс во бугарската традиција вниманието е насочено кон нестинарите и калушарите. Ватафинот, водачот на калушарите, има слични особини како и шаманот во Азија, Америка, Австралија. Тој со својата моќ да дејствува врз болниот, ја предизвикува состојбата на транс, која, ако се случи брзо и лесно, тогаш се верува дека и лекувањето ќе се случи побрзо. Во тесна врска со трансната состојба е и појавата на жени – бајачки, т.н. исцелителки, за кои се верува дека имаат моќ да воспостават врска со светот на духовите и преку страдање кое самите го поднесуваат, да го истераат лошиот дух од болниот. Во бугарската, но и во македонската народна традиција се засведочени жени-бајачки, исцелителки за кои народот верува дека за да го излекуваат болниот воспоставуваат контакт со другиот свет, доживуваат силни мачења, но од својата мисија не се откажуваат. Според едно кажување на Митко Мучев² од Струмица (по негово сеќавање и по сеќавање на Мара Запрова од с. Старчишта, Егејска Македонија, живее во Струмица) неговата баба по мајка, Крстана Драгинова, била бајачка која поседувала исцелителски моќи:

...Баба ми ретко зборуваше и ништо не ја возбуждуваше. Таа со некакви свои молитви успевала да ги истера демоните од болниот човек и по долга и исцрпувачка борба со нив, човекот оздравувал. Дел од демоните се вгнездувале и во неа, по што таа после обредот со денови лежела болна, сè додека не ги протера од себе. Истераниот демон од одредена личност, со денови лутал низ шумите и планините и откако не му успевало да се насели во друга личност, засилен со уште 3 – 4 нови демони пак се враќал назад и уште пожесток ја напаѓал истата жртва. Какви маки тогаш имала мојата баба, можам само да замислам...

Полскиот истражувач, етносоциолог, Јозеф Обрембски (2001) собрал етнографски материјали во кои сведочи за жени кои имале моќ на светици, преку запаѓање во состојба на сон можеле да остварат контакт со оностраниот свет, со цел исполнување исцелителска функција и пронаоѓање лек за болниот. Драгоцена е информацијата за начинот на кој една обична селска жена ќе се здобие со моќ и привилегија на посредник со светот на непознатото. Во текстот „Светицата од Речане“ претставен е процесот на запаѓање во трансцендентна состојба на старицата Мирчејца од селото Речане, која општи со светците со цел да најде лек за болеста на болниот

² Инф. Митко Мучев: Митко Мучев, роден 1952 од Струмица. Терен 20.3.2016.

која бара помош од неа. Како што апострофира полскиот истражувач и собирач, тоа општење со светците ја воведува во медицински циклус, таа е всушност медијатор, посредник кој треба да ја добие основната информација за болеста на болниот и лекот за неа и истата да ја пренесе до земниот свет. Таа жена од обичниот народ се доживувала како посредник кој општи со светците, таа знае сè и благодарение на нејзината дарба ќе се најде лек за болниот. Начинот на кој Мирчејца стапувала во контакт со светците е сонот, всушност таквата практика може да се поврзе со објаснување на соновите од религиозен аспект. Но, овде станува збор за остварување на исцелителска функција, т.е. да се најде причината за болеста на оној кој бара помош. Светците ѝ се појавувале на сон и одговарале на нејзините прашања. Индивидуалните баења кои најчесто се практикуваат за лекување болести и нив ги изведува бајачка која е специјализирана за тоа, подразбираат вербални искази, мимики и гестикации, како и неразбирливи зборови кои најчесто се шепотат. Ваквата поставеност во чинот на изведбата нè навраќа на ликот на шаманот – првиот актер, според Е.Т.Кирби. (Петровска-Кузманова 2006). Сведоштвото за бајачката нè доближува до ликот на шаманите, чија основна функција во заедницата била исцелителската. Шаманите поднесуваат големи страдања додека се борат со злите духови и додека ја воспоставуваат комуникациската врска со светот на „вишите сили“. Нашиот информатор сведочи дека бајачката – исцелителка „магијата ја растурила со баење, понекогаш и по два дена била во големи телесни и душевни напрегања“. Шаманите, како и бајачките исцелителки, биле високо ценети во заедницата во која живееле, сведоштвото за Крстана Драгинова вели дека луѓето „кон неа се однесувале со страхопочит, ја поздравуваале и ѝ ја бакнувале раката.“

2. Заклетва – Молитвите, говорот или текстот што го изговараат шаманите, калушарите, русалиите се чуваат во најдлабока тајност (слично како и во баењето), бидејќи се смета дека токму молитвата е најсилното оружје за борба против злите демони кои се населиле во болниот. За сугестивната сила на зборот, особено неговото ритмичко повторување е познато дека има моќ да влијае на потсветста на човекот и да предизвика најразлични промени. Во некои обредни ритуали зборовите се изговараат силно и гласно, а во некои сосема тивко и нечујно. Шаманите и калушарите викаат силно, додавајќи им материјална сила на зборовите, тогаш кога треба да се исплаши или протера лошиот дух. Доколку пак таинствената молитва не треба да биде слушната од обичните луѓе, тогаш таа сосем тивко му се шепнува на увото на пациентот. Во асировавилонската култура има обреди во кои таинствената молитва му се шепнува на увото на жртвеното животно. (Арнаудов, 1971, стр. 172) Македонските русалии своите русалиски обреди ги извршувале тивко, во молк, без непотребно и празно изговарање зборови.

3. Голи мечеви – калушарите и русалиите во Бугарија и русалиите во Македонија, како задолжителен обреден реквизит при изведувањето на русалиските обреди ги имаат голите железни мечеви, со кои маваат над главата на оние членови кои од какви било причини морале да ги остават своите мечеви, на некој начин ги заштитуваат од злите сили. Познато е верувањето дека острите предмети, како што е сабјата, ги прогонуваат злите сили, едноставно тие се плашат од нив. Кај русалиите во Македонија некогашните железни мечеви подоцна се замениле со дрвена сабја, *каљачка*, а симболиката на железото како оружје против злото, се огледува и во секирата која во своите раце ја носи балтацијата. Болестите толкувани како еден облик на демонолошко суштество од времето на хаосот, биле најголемите непријатели на русалиите, „војната“ која ја воделе русалиите била насочена токму кон нив. Затоа и обредните реквизити кои ги носат со себе, се во функција на т.н. херојски иницијации. Секирата како симбол на војната има значење во уништувањето на злото, таа

символично се поврзува и со моќта на молњата која најчесто убива, но и ослободува, појавувајќи се и како симбол на диференцираност, содржи потенцијална можност за изградување на индивидуата. Преку комплексноста на симболиката на секирата е поврзана и нејзината можност да пресече некого или нешто, пред сè некаква тајна како објект/субјект како последен степен на иницијација, вовед во шаманските посветености, а во социјална смисла – во свадбените. (Попова, 2000, стр. 198–199) Секирата како предмет со сакрална природа се среќава скоро кај сите индоевропски народи и била централен симбол во изведувањето на обредно-магиските ритуали. Така одредени истражувачи ја поврзуваат со култот кон сонцето, а самото вртење на секирата е своевиден детал од истоимениот култ. (Кличкова, 1969, стр. 380)

Неопходно е да повлечеме паралела меѓу русалијата и шаманот, бидејќи и едниот и другиот имаат на себе обредни реквизити изработени од железо. Шаманскиот костим изобилува со детали изработени од метал, разни тропалки и украси, а симболиката е во заштитната функција на металот. Во описот на облеката на алтајскиот шаман се забележуваат многу метални предмети, меѓу кои мал лак со стрела, заради застрашување на духовите. (Eliade, 1990, str. 128–129) Во шаманската традиција се верува дека железото дава моќ и делотворност, а се смета и за симбол на плодноста и заштитник на жетвата. Симболиката на железото е во тоа што тоа штити од лошите влијанија, но претставува и нивно оружје, железото е движечка сила на активниот принцип на пресоздавањето, но и е сатанско оружје на војната и смртта. (Chevalier, Gheerbrant, 1987, str. 882) Симболиката на железото целосно соодветствува со неговата употреба во русалиските обредни активности, кои од една страна се засновани на заштитната функција, а од друга страна се претставуваат како воени дружини кои кога тргнуваат од дома, тргнуваат како во војна, а средбите со смртта биле доста чести (за тоа сведочат русалиските гробишта).

4. **Тојагата** во играта на калушарите има речиси идентична функција како и мечот кај русалиите и е во тесна врска со шаманскиот стап. Интересен е описот на една бурјатска шаманка која со себе носи два стапа со дршка во облик на коњска глава, украсени со метални свончиња. (Eliade, 1990, str. 127) Ваквиот опис силно потсетува на описот на калушарската тојага која добива и магиска моќ, токму преку закачените на неа лековити билки и метални свончиња. Според Арнаудов, тојагата така украсена, претставува вистински жезол, врачен на еден церемонијален начин од ватафинот на играчот, додека пак Маринов го споредува стапот со свештеничкиот епитрахил.

Етимологијата на терминот *калушар* („играч со тојага во рацете“), а кој етимолошки води потекло од „*калушей*“ („дрвено коњче за игра“) нè води до симболиката и значењето на коњот во традицијата на калушарите. Драгослав Антонијевиќ смета дека терминот *калушари* потекнува од романското *căluș*, за кој некои тврдат дека е во директна поврзаност со латинскиот збор *caballus* што означува *коњ*. Имено во традицијата на средна Азија се зачувала сликата за коњот како хтонско животно со таинствени моќи, видовит и пријател на темнината, коњот има функција на водич и посредник меѓу световите – психопомп. (Chevalier, Gheerbrant 1987, str. 270–277) Нашите асоцијации одат во насока на поврзување на тојагата и симболиката на коњот кој стои на неа, како животно посредник меѓу световите. Стапот направен од дрво е само една варијанта на Дрвото на светот (*Arbor mundi*) преку кој се остварува врска со небесниот земниот и подземниот свет. Древните шамани символично се искачувале на небесниот и симнувале во подземниот свет преку: скали, оган, чад, качување на дрво или планина, лијани, коноп, виножито, сончев зрак и слично. Извесни малајски племиња во гробовите вкопуваат тојаги, кои ги нарекуваат „скали за душите“ (Eliade, 1990, str. 345) како повик до покојниците да ги напуштат своите

гробови и да заминат на Небото. Тојагата во калушарските обичаи е еден вид обреден реквизит преку кој се остварува врската со божественото, а коњот е водачот кој при трансот ја пренесува душата меѓу световите. Тојагата се спомнува како главен атрибут на богот Дагде (Бог на земјата во ирската митологија) таа со едниот крај убива, а со другиот воскреснува. (Chevalier, Gheerbrant, 1987, str. 706) Тојагата како обреден реквизит на калушарите ја има истата функција, од една страна да го уништи злото, а од друга страна да стане врска меѓу световите. Биполарноста на симболите е позната во многу митологии, а се среќава и во библиските приказни, примерот за стапот на Мојсеј, кој може да го отвори патот низ морето, но може и да го затвори. Кон симболичната вредност на тојагата се придружува и симболиката на молњата која има двојна сила.

5. Танцот – древниот човек многу рано во својот духовен развој ја воочил полезноста на танцот, движењето на телото и синхронизираните ритмички движења се првите манифестации на симпатичката магија. За таквиот човек танцот бил нераскинлив дел од животот, како во материјална, така и во духовна смисла. Чаусидис посочува интересни факти за поврзаноста на танцот на Апсарите³ (небесни танчерки, според митот биле ќерки на Сонцето) и русалиските танци во кои препознава шаманистички компоненти. (Чаусидис, 1994, стр. 148) Шаманистичките елементи се однесуваат на екстатичната состојба во која запаѓаат танчерите, а преку која стекнуваат натприродни способности да лекуваат, да комуницираат со мртвите, да патуваат во оностраното и слично. Кога зборуваме за обредниот танц, треба да нагласиме дека тој речиси секогаш е поврзан со потребата да се влијае врз природата, да се истера злото и да се обезбеди добробит на заедницата. Преку екстатични сеанси кои се случуваат благодарение на танцот, човекот се обидува да ја избрише границата меѓу овоностраното и оностраното и да му обезбеди на духот слободно движење меѓу световите. Играта отсекогаш претставувала еден вид „дијалог на човекот со невидливото“ (Chevalier, Gheerbrant, 1987, str. 201), а преку неа човекот се стремел да стигне до световите кои се нематеријални, а за кои имал чувство дека постојат во некоја друга димензија.

За шаманите, танцот проследен со музиката од тапанот е медиумот кој посредува меѓу материјалниот и нематеријален свет и преку него тие можат да остварат комуникација со светот на духовите. Трансните ритуални игри се случуваат благодарение на танцот, без разлика во која форма истиот се практикува. Русалиите, калушарите и нестинарите ги изведуваат своите обредни активности исклучиво преку танцот, ритмичното повторување на звуците и синхронизираната игра се единствениот метод за остварување на целта. Стеснувајќи го кругот на трансните ритуални игри, се добива впечаток дека поголемиот дел од нив го практикуваат танцот во комбинација со обредните реквизити, најчесто голите мечеви или дрвените сабји. Во таквите игри музиката и играта се основното средство за борбата против злите сили. Со посредство на музичката комуникација човекот го протерува демонското суштество, односно го ослободува човековиот простор и општествената заедница од дејствувањето на демонските сили. (Вражиновски, 1999, стр. 263–267) Меѓутоа играта има универзална функција, покрај борбата со злите сили,

³ Чаусидис го посочува истражувањето на Жежиќ кој Апсарите ги преведува како русалки, тргнувајќи пред сè од блиската етимологија и домените на дејствување на овие митски ликови. Според него, во етимологијата на името Апсара (кое доаѓа од „ар“ – вода и „s’r“ – јурење) се крие нејзиниот домен. И русалките, исто така во словенските традиции се познати како екстатични танчерки и господарки на дождот, водата и влагата. И нивниот назив, во својата етимологија го содржи коренот „рос“, „рус“, во значење „поса“, „влага“, „вода“. Види во: Чаусидис Никос, *Митските слики на Јужните Словени*, Мисла, 1994, стр.148.

исцелувањето, таа имала улога воопшто во обезбедувањето на плодност и ставање на природата во функција на човековите потреби. Психосугестивната врска на играчот со вербата дека играта е неговиот најдобар сојузник, доведува до позитивен исход на ритуалните игри кои се изведуваат речиси низ целиот свет, од постанокот на човекот, до денес. Верувањето во моќта на играта, русалијата го манифестира преку неговото настојување до виртуозност да ја изведе, посебно кога игра околу болниот или пак кога во рацете држи мало дете. (Јанковиќ, 1939, стр. 184) Русалиите за време на својот дванаесетдневен поход ги посетувале куќите, а таму каде што има болен, тројца играчи се затрчуваат кон него, замавнуваат и ги вкрстуваат сабјите. Доколу болниот е дете, го земаат в раце и со него играат русалиско оро. Според Љубица Јанковиќ (1939), самата изведба на игрите, кога русалијата мавта со мечот, симболично сечејќи го воздухот за да го истера злото, ги става овие игри во заедништво со игрите од шамански тип. Играта на русалиите и калушарите околу болниот и неговото поставување во средината, многу наликува на шаманското лекување, имено шаманите со танц го обиколуваат болниот со цел да го истераат лошиот дух од него. Повеќе од очигледно е присуството на магичниот елемент во самите игри, а самата болест се толкува како резултат на демонската сила која го нападнала човекот или заедницата. Самото оро, кое е обединувачки елемент на сите зимски календарски обреди, претставува еден вид обредна игра која според Фанија Попова се јавува во функција на магијата и иницијациониот чин.

6. Организација – Наследувањето на моќите за комуникација со оностраното, пророкување и лекување се сржта на шаманството, а се среќаваат и кај русалиите, калушарите и нестинарите. Стекнувањето на шаманските моќи (во Сибир и североисточна Азија) се случува преку наследно пренесување на шаманскиот дар или истиот да биде вроден. Се среќаваат и поединци (кај Алтајците, на пример) кои по своја волја или по волја на кланот (кај Тунгузите) станале шамани, но тие се сметаат за послаби во однос на оние кои моќите ги наследуваат. Во бугарската русалиска практика ватафинот своето знаење го пренесува на својот син, истото се случувало со генерации и тоа по машка линија.

Во однос на самата организациска поставеност постои строга дисциплина и хиерархиска подреденост. Кај калушарите на чело стои ватафинот кој ги води игрите, ги чува тојгите и посредува во лекувањето. Неговата висока позиција во дружината се гледа и преку знамето кое тој го носи. Македонските русалии исто така имаат строги правила во организација на дружината, тие правила се поставени во однос надреденост – подреденост, што подразбира дека секој си го знае своето место и својата задача. Балтацијата е прв во хиерархиската поставеност на групата, тој командува со неа, донесува важни одлуки и за него не важат истите закони како за останатите членови. (Козаров, 2010, стр. 33) Балтацијата се доживувал како најголем заштитник на групата, тој е првиот кој со својата секира го пресретнува злото и има задача да ја заштити групата од него. Балтацијата заедно со кесаџијата и јузбашијата се главната „тројка“ која ја предводи русалиската дружина и тие ја имаат организациската одговорност пред и за време на обредот, што се поврзува со симболиката на духовната и интелектуалната складност. (Попова, 2002, стр. 199) Доминантна е симболиката на бројот **три** која ја претставува тројната природа на светот составен од небо, земја и вода; човекот составен од тело, душа и дух; раѓањето, животот и смртта; почеток, средина и крај. (Купър, 1993, стр. 241–243) Според Фанија Попова, бројот три во русалиската дружина го симболизира тројното единство на животот во космосот и во човекот, бројот три е совршенство, израз на севкупноста (на излегување од црквата се играат три ора). Во русалискиот обред е прикажан и магиско-религиозниот карактер на бројот три кога: тројца од дружината се стрчуваат

кон болниот и ги вкрстуваат сабјите; на три места во куќата ги прекрстуваат мечевите за да ја запрат или пресретнат болеста, моментот кога се соочуваат со противникот препознаен во болеста на болниот; ако сретнат суво дрво, бунар, стари гробишта, раскрсница, трипати ги заобиколуваат; при средбата со погребна поворка трипати го прескокнуваат мртовецот и слично. Интересен е фактот дека македонските русалии играат во парови, а сите останати дружини слични на нив ги почитуваат непарните броеви 3, 5, 7 и 9. Михаил Арнаудов смета дека почитувањето на принципот на двојки кај македонските русалии е резултат на влијанието на сродните *ешкери*, каде што принципот на парови е наследен од карневалското подредување во двојки, маж и жена. Иако играат во парови, сепак тие функционираат како едно тело, како што пишува Шапкарев *членовите на които са неразделни еднијт от другијт като двете р`це или двете нозе на едно и с`ите тјало*. (Шапкарев, 1987, стр. 113)

Шаманското искуство ни го потврдува значењето на непарните броеви, тргнувајќи од бројот три кој се однесува на космошкото сфаќање на трите меѓусебно поврзани светови: небесниот, земниот и подземниот. Симболиката на непарните броеви кај шаманите е поврзана со симболиката на космичката планина која кај Монголите е претставена на три ката, за сибирските Татари космичката планина има седум ката, а на своето мистично патување, јекутскиот шаман се искачува исто така на седумкатна планина. (Elijade, 1990, str. 202) Интересен е фактот што и кај Дрвото на светот или Космичкото дрво се зачувала симболиката на непарните броеви со тоа што тоа најчесто се претставува како дрво со седум гранки, а шаманот најчесто се искачува по дрво кое има седум или девет нивоа. Непарните броеви најверојатно се во функција да ја потенцираат магиската сила на играта, како што на пример алтајскиот шаман има седум духови – помошници кои му помагаат во борбата со болеста, така русалиите и калушарите во непарен број дејствуваат за да му се спротивстават на злото.

Русалиските обредни активности се проследени и со многу табуа што подразбира забрани, нивно почитување и казна доколку истите бидат прекршени. При своето дејствување русалиите го почитуваат законот на молкот, не се крстат, не благословуваат, не газат вода, не дозволуваат никој да застане на средина од орото, не се делат, а целта е да не се дозволи влијание на злите сили кои се помоќни тогаш кога единката (русалијата) се трансформира од еден облик (на обичен човек) во друг (има улога на заштитник на поединецот и заедницата). Таквата состојба во која мора да се почитуваат забраните е неопходна за заштита на русалијата од демонските сили кои се насекаде околу него. Токму таквите забрани го претставуваат русалијата како суштество кое стои на границата на земното и оностраното. Во дванаесетте некрстени денови како да се исцртува една граница на видливото и невидливото, граница која злите демони обидувајќи се да ја поминат и да дејствуваат во светот на обичните луѓе, се среќаваат или се спречени од русалиските дружини. Русалијата е обичен човек од секојдневното опкружување, но преку облеката (деталите на неа како црвените марами, метални парички, тропалки), реквизитите (сабјите, секирата, тревките со кои се украсени) и танцот (преку звукот на тапанот и играта) тој се трансформира во суштество со магиски атрибути со помош на кои дејствува против злото.

7. Костимот – во русалиството и шаманизмот костимот е направен пред сè да ја извршува својата заштитна функција бидејќи тој е еден вид штит, кој е прв изложен на влијанието и „ударите“ на демонските сили. Костимот ја исполнува заштитната функција со сите детали со кои е украсен, почнувајќи од лукот и пелинот кај бугарските калушари, па сè до металните украси кои се пришиени на него. Самиот костим содржи детали кои имаат заштитна функција. Имено, русалиите во Бугарија на

костимот или на тојагата прикачуваат лук и пелин⁴ во народот познати како средства кои ги истеруваат злите духови. Заедно со лукот профилатична функција има и црвената боја, затоа често се среќава при значајни настани како раѓање, свадби, смрт и слично. Самиот костим, слично на шаманскиот, при движењето и играта произведува звуци кои во комбинација со музиката на тапанот прават врева, непоходна за предизвикување на трансот. Самата облека ја игра клучната улога во трансформацијата на русалијата и шаманот, со самото облекување како да се случува своевидна трансценденција на профаното и подготовка за симболично патување во оностраното. Русалиската облека кај македонските русалии во целост ја извршува ритуално-обредната функција допирајќи слоеви од магискиот карактер на игрите. Во облеката на русалиите доминантна е белата боја, ја облекувале најубавата свечена облека (велигденска облека), тоа била народна носија богато украсена со украси и црвени марами вкрстени на градите и на плеките. Во науката се среќава тезата дека вака облечени, русалиите ги имитирале самовилите ветрушките, замислени суштества кои според народното верување биле облечени во бело и слободно шетале. Задачата на русалиите била во деновите кога трае русалискиот поход, да ги избркаат ваквите суштества или да ги придобијат на своја страна како не би им наштетиле на луѓето.

Особено внимание привлекуваат двете црвени марами вкрстени на плеките и на градите за кои во науката се среќаваат различни толкувања. Сметаме дека црвената боја и прекрстувањето на шамиите има многу подлабока и посуштинска симболика. Би се повикале на тезата на Фанија Попова која подвлекува дека прекрстените шамии го симболизираат средиштето на огнот меѓу човекот и земјата и значат своевидна алхемија во која се дозрева, се обновува битието преку чин. Практично таа претставува мистерија на животот скриен во длабочините на океанот, а конкретната врска ја гледаме во верувањето поврзано со забраната да не се стапнува во вода до завршувањето на обредот. (Попова, 2002, стр. 197) Според нашите истражувања, црвената боја инкорпорира во себе двојна симболика која подразбира два пола, позитивен, претставен преку животот, силата, издржливоста и негативен претставен преку крвта, борбата и смртта. Таква слична симболика се среќава и во културата на Ацтеките каде црвената боја е симбол на плодородието, боја на крвта, но и боја на пустината, злото и бедата. Во облеката на русалиите црвената боја многу повеќе би ја поврзале со машкиот активен принцип кој се темели на издржливоста, која мора да биде доминантна, сè во име на постигнување на високо поставените цели, да се заштити заедницата од силите на злото. Црвената боја го симболизира сонцето и сите богови на војната, таа е машкиот активен принцип, симболизира издржливост, вера и великодушност. (Купър, 1993, стр. 235) Бидејќи русалиската дружина по својата организација и цели симболично наликува на воена единица, таа целосно е услогласена со постигнувањето на целите, да се одбрани просторот и заедницата. Имајќи го предвид фактот дека русалиите во голема мера се поврзани со христијанството, мора да потенцираме дека црвената боја како христијански симбол ги симболизира Христовите маки, пролеаната крв на Голгота, огнот на Педесетница, вера, љубов, достоинство, власт, бестрашност. (Купър, 1993, стр. 235)

⁴ Михаил Арнаудов (1971) потенцира дека лукот имал заштитна функција уште во древните цивилизации: Хермес му дава на Одисеј растение од фамилијата на лукот како заштита од Цирцеја, Римјаните како амулети на децата им врзуваат лук; во средниот век скоро кај сите народи лукот се ставал под паргот или под постелата; Грците и денес на децата им врзуваат амулети од лук, ставаат лук на челото на добитокот, под перницата на родилката, по плодните дрвја, новоизградените куќи, нивите, лозјата и слично. **Лукот во македонската традиција се употребува и до ден денес како заштита од зли очи и уроци, се става во џебовите на децата, во постелата или им се пришива за облеката** (Констатацијата е моја – А.В.Р.).

Заклучок

Сите овие симболи нè доведуваат до заклучокот дека, мисијата на русалиите е во име на заштитата, љубовта и верата, со достоинство и бестрашност да му се спротивстават на злото. Христијанската симболика длабоко навлегла во русалискиот ритуал. Одредни фолклористи сметаат дека русалиите биле воена единица или гарда, која била испратена во Ерусалим на ацилак уште во паганско време, но со доминантни христијански елементи изразени преку симболиката прикажана во вкрстувањето на сабјите, начинот на вкрстување на двете црвени шамии како и специфичната шара во форма на крст на чорапите (калчуните). Воочлива е комбинацијата на црвената со белата боја која симболично ја означува смртта, со неа се соочуваат русалиите за време на својот поход, но од друга страна оваа комбинација разгранува асоцијации поврзани со иницијацијата смрт. Имено, трансформацијата на личноста на русалијата се случува тогаш кога тој на себе ќе ја облече русалиската облека, таа е еден вид медиум меѓу неговата профана и неговата трансцендентна природа. Ритуалната смрт русалијата ја доживува преку облеката и реквизитите, а неговото повторно раѓање како обичен човек се случува кога ќе ја соблече од себе, ќе ја остави надвор од куќата и ќе биде испрана (очистена) надвор од домот. На црвената и белата се надоврзува црната боја која исто така се среќава на русалискиот костим, некако овие три бои како да доминираат кога во целост ќе се погледне сликата на русалијата. Тврдењето дека црвената, белата и црната боја ги претставуваат трите етапи на натприродната сила, светото или соларната сила, ни дава за право да заклучиме дека ликот на русалијата на еден симболичен начин ги инкорпорира во себе животната сила, верата и надмоќта над злото.

Користена литература

- [1] Антонијевиќ, Д. (1991). *Игре под маскама у светлу компарације и континуитета*, во: Гласник Етнографског музеја у Београду, књига 54–55, Београд: 165–178.
- [2] Антонијевиќ, Д. (1990). *Ритуални транс*, Београд: Српска академија наука и уметности. Балканолошки институт.
- [3] Арнаудов, М. (1971). *Студии върху българските обреди и легенди II*. Софија: БАН.
- [4] Вражиновски, Т. (1999). *Народна традиција, религија, култура*. Скопје: Матица македонска
- [5] Јанковиќ, Д и Љ. (1939). *Народне игре III*, Београд.
- [6] Калоянов, А. (2002). *Старобългарското езичество. Мит, религија и фолклор в картината за свят убългарите*, Варна.
- [7] Кличкова, В. (1969). *Русалиски обичаи во Гевгелиско*, во: Македонски фолклор 2–4, Скопје: 377–385.
- [8] Козаров, К. (2010). *Русалии*. Скопје: Македонска реч.
- [9] Купър, Д. (1993). *Енциклопедия на традиционните симболи*, Софија: Издателство „Петър Берон“, Фондация „Отворено общество“.
- [10] Обрембски. Ј. (2001). *Фолклорни и етнографски материјали од Порече, книга I*. Скопје: Матица Македонска.
- [11] Петровска-Кузманова, К. (2007). *Театарските елементи во фолклорот*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.

- [12] Попова, Ф. (2002). *Зборот – збор отварат. Студии за македонскиот фолклор*. Скопје: Евро Култ.
- [13] Чаусидис, Н. (1994). *Митските слики на Јужните Словени*. Скопје: Мисла.
- [14] Шапкарев, К. (1987). *Одбрани творби*, Скопје: Мисла.

*

- [15] Elijade, M. (1990). *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.
- [16] Chevalier, J. Gheerbrant, A. (1987). *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.



ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

ГОДИШЕН ЗБОРНИК 2019