

# Арапот во македонската народна книжевност и негови паралели на Медитеранот

Лидија Стојановиќ

*The continuity/duration of the figure of the Arab (in Macedonian folk literature) is not maintained in the same manner and to the same extent in all areas. This implies the problem of substrata and the super-strata. If we approach the Arab only by listing the facts without taking into account the historical background (from the Arab-Byzantine conflict to the present day), then we may arrive at a paradoxical, ahistorical idea of continuity. Moreover, the continuity of a certain phenomenon (the formulaic character of the Arab, for example) is actually made possible by profound social changes. As the Arab-Byzantine conflict receded into the past, the formulaic character of the Arab assumed three basic characteristics (three-headed/black/sorcerer), most frequently as a bearer of the basic attributes of an enemy (in the epic) or a helper (in folktales). By sustaining the rules and requirements of genre, the Arab performs his function. This character is associated with the basic motif of abduction of a young woman. With the arrival of the Turks, he returns to the stage as a real historical opponent of the domestic, national hero. The emergence of his substitutes (the Turk, Arnaut or Gypsy) has the primary purpose of preserving his attributes and this indicates the subtlety of the issue of continuity.*

## Увод

Историчноста и траењето кои се однесуваат на континуитетот, нè потсетуваат дека наспроти долгото траење во пренесувањето како синоним за традицијата, многу поголемо внимание мора да му се обрне на „пренесеното“ кое е во неверојатна зависност од историските промени на коишто им е потчинето; истото дури и кога во неговиот надворешен облик останува неизменето, според правилата на новите пренесувања /раскажувачи, информатори/, ги менува своите функции, смисла и значење.

Континуитетот на Арапот /во народната книжевност/ не постои во сите области на ист начин и во иста мера; со ова се навестува проблемот на супстратот и суперстратот. Доколу му приоѓаме на Арапот само со редење на фактите, без воопшто да се земе во предвид историската подлога (од арапско-византиските судири до денес), тогаш доаѓаме до парадоксалната, аисторичната идеја за континуитетот. Дури може да се каже дека токму континуитетот и константноста на одредена појава (во случајот формулниот лик на арапинот) станувавозможен благодарение на длабоките општествени промени.

Историчноста и траењето на Арапот во народната книжевност на медитеранот се условени од историските, реални настани во корелација со разината на

свеста; со одмакнувањето од арапско-византиските судири, формулниот лик на Арапот поприма три основни карактеристики (троглав/црн/волшебник), носејќи ги најчесто основните атрибути на еден непријател (во епот) или помошник-чудотворец во сказните. Задржувајќи ги правилата и барањата на жанрот, тој ја обавува својата функција. Сепак, за овој лик се врзува *основниот мотив на грабнувањето на младата жена* (Лепа Вида, Болен Дојчин, Крали Марко, Гјерг Елез Алија). Со доаѓањето на турците, тој повторно се враќа на сцена како реален историски противник на домашниот, национален херој. Појавата на неговите супститути, (турчинот, арнаутите или циганот), служи пред сè за да ги задржи неговите атрибути, и ни покажуваат колку е суптилно прашањето на траењето.

Имајќи ја во предвид определбата на професорот Раде Божовиќ, според когошто митолошко-историскиот клуч на црна Арапина се наоѓа во неговата сложена дејствувачка функција, претставена како: Змеј/Ламја чудовиште > Црнбог/Троглав/Триглав > црни Арапин > Турчин, со што го направи главниот помак во фолклористиката, дека Турчинот претставува супститут на Арапинот, а не обратно, всушност, сликовито и јасно ни говори за тоа како епското пеење постапно но убедливо се движи од митот кон историјата, како последица на внатрешниот механизам на поетиката на митот и усното творештво. Ја воспоставува тезата дека Арапинот како сложен, синкретичен лик, ја претставува парадигмата за најекспресивниот *лик на странец* кој се јавува на овие простори и дека *потекнува од периодот на византиско-арапските судири* (1977). Аналогно становиште застапува и И. Графенауер (1943), во неговата студија посветена на Лепа Вида. Покрај средовисокогерманскиот новелистички еп *Pomer* (Rother)<sup>1</sup>, *Hildesage* (od Kudrun), и сицилијанската приказна *Scibilia Nobili*, Графенауер наведува и други извори што ги става во корелација со баладата за Лепа Вида, изнесувајќи го својот став дека таа не потекнува од средно-европските, алпско-австриски и нордиски сижеа настанати за време на крстоносните војни кон средината на 12 век, туку дека основата на насилното грабнување на младата жена/мајка потекнува од времето на арапските напади на Медитеранот во раниот среден век.

Ликот на Арапинот е многу рано внесен во многуте епови од медитеранскиот басен. Во оваа смисла, Божовиќ уште во 1977 г. го постави основното прашање: дали Арапинот во народната традиција воопшто, како и во поезијата, како потесно подрачје, претставува митолошка или историска личност, или пак станува збор за нешто трето, со што ја гради својата теза дека станува збор за еден сложен лик кој прераснува во најизграден лик на странец во народната усна традиција на овие простори (Воžović, 1977). Самиот Арапин како формулен лик нè инспирираше да разгледаме некои поспецифични ситуации во коишто доаѓа до средба/судир помеѓу главните протагонисти од народната книжевност со разните негови алтернативни. Покрај разновидноста на темите и мотивите за коишто се врзани Арапите, треба

<sup>1</sup> Станува збор за познатата песна за Кралот Ротер, кој ја проси ќерката на византискиот крал. Ова дело заедно со песната за војводата Ернст, неговото прогонство од Германија и патот кон Исток, потоа легендарните песни за Салман (Саламун) и Моролф, како и ликовите на светците Освалд и Орендел ги карактеризира една заедничка особеност. Во сите овие епски песни, без оглед кој им беше авторот, истата сказочна фантастика ги спои верските и светските мотиви во конгломератот кој беше подеднакво оддалечен и од строгата јуначка песна и од верскиот занос во приказот на Христовиот живот и оној на светците.

да се обрне внимание и на разноврсниот третман на ликот на Арапинот, или Арапката. Како што заклучи Божовиќ, а тоа го откривме и во материјалите од македонскиот и медитеранскиот фолклор, внатрешниот раст, покрај надворешниот, и кој се однесува на епската традиција, ги разви особеностите на овој лик до таа мерка што Арапинот (торглав/црн/Арапка девојка) стана најизграден лик на странец во усната традиција. Она што во текот на нашето истражување ни остави голем впечаток е внимателното поврзување на позитивниот квалификатив на Арапинот волшебник (кој е во функција на помошник на главниот лик од сказната),<sup>2</sup> со оној негативниот, како примарен (од чиешто зло треба да се спасиме) кога е во прашање народната традиција од јужнословенскиот, балканскиот или медитеранскиот простор. Одговорот околу неговиот амбивалентен карактер е многу јасен. Структурата на овој лик од народната проза (сказните и новелистичните приказни) допушта, и покрај некои значајни разлики во однос на овој лик од песните, да заклучиме дека истиот преминувал од поезија во проза и обратно (Božović 1977, 18–19). Со една многу важна напомена дека во прозата се чувствува и помладото влијание на ориенталните мотиви, особено на приказните од прочуената збирка „1001 ноќ“, релација што ја истражуваа Продановиќ (1932), Horálek (1969), Kalashi (1972), Nevena Krstić (1973), Пенушлиски (1984).

Сега ќе се обидеме да извршиме реконструкција на некои поинтересни ситуации во коишто поетските и прозните јунаци се среќаваат со Арапот (триглав, црн, волшебник). Резимирано, во каков однос се јавуваат Арапот од епските, баладните и сказочните сужеа?

### Епска биографија

Еден од позначајните дуели во јужнословенската епска поезија го водат Крали Марко – Црна Арапина. Со една значајна напомена: Арапот е слоевит синтетички лик чие траење и живот во епот се долги; Арапот како формулен јунак живее подолго од Марко, имајќи ги во предвид и поновите песни со чисто историски призив. Ја прифаќае проценката на Божовиќ, според кого сите останати колизии: Арапин – домашен јунак произлегуваат од колизијата Арапин – Марко по пат на варијации (1977, 214–215). Кога мислиме на споменатиот пар Марко – Арапин, не смееме да ги испуштиме од вид 1. ставот дека траењето на Арапинот е многу подолго од она на Марко и 2. дека епската биографија на Марко е многу полинеарна и унифицирана во однос на онаа на Арапот кој се јавува со многу послоевита структура.

Многу едноставно: онака како што Хомеровите херои претставувале идеализирани микенци, така и Јужните словени во врмето на турската доминација идеализирале некои средновековни личности, меѓу кои биле и такви кои како историски лица не се одликувале ниту со својата храброст, ниту со некои исклучителни подвизи. Сепак, подоцна ги сметале за големи херои, ставајќи ги во нов наративен

<sup>2</sup> Овде би навеле одреден број приказни во коишто се откриваат македонско-турски приказнички паралели, при што Арапот е во функција на еден од иницијациските покровители на главниот херој, понекаде е во функција на негов непријател (повторно во склад со сказочното иницијациско сценарио), понекаде е волшебник кој му помага на сиромавиот, а понекаде се јавува и како главен јунак, кој со својата препознатлива умешност го победува противникот – во приказната „Арап се обложува со Венг (Француз)“ (Цепенков, 1959, кн. 3, пр. бр. 290, сс. 284–285).

свет, преку познатиот биографски модел на херојот. Формулата комплетно ги менува историските личности и нивните доживувања, ставајќи ги во новиот наративен свет. Единствено остануваат неизменети нивните имиња. Познатата формула во потполност се однесува и на културниот херој Марко<sup>3</sup>, пратејќи ја познатата схема: чудесно раѓање, задојување од самовила, стекнување натприродна моќ, херојски подвизи и кризни моменти во зрелото доба, оснивање или ослободување на градови/нови територии, триумфална смрт/бесмртноста, во облик на едно мистериозно исчезнување со надеж за повторно појавување се јавува во преданијата или во легендите за Крали Марко.

Крали Марко (национален херој на сите јужнословенски народи), во основа претставува *херој-коњаник* од времињата пред доселувањето на Словените на Балканскиот Полуостров. Овој херој-коњаник е доживеан во свеста на балканските народи многу порано од историскиот крал Марко. Назначениот херој ги носи атрибутите на моќен *спасител* кој ја донесува слободата, утехата и одново ја дава надежта (Srejović 1958, 96). Словенските народи, коишто се доселуваат многу подоцна на територијата на Балканскиот Полуостров, под влијание на автохтоното население, ја прифаќаат легендата за херојот-коњаник, која му припаѓа на тракиските и илирските божества. Овие пак, кои беа под влијание на многу поразвиените религии од типот на хеленската, ориенталната и римската, беа во многу поинаква позиција во однос на религиозните предмети на словенските доселеници (спореди Srejović 1958, 96). Адаптирајќи се на содржината, аналогно во свеста, херојот-коњаник се трансформира во Крали Марко, кој веднаш беше прифатен како национален херој. На тој начин, легендата за Крали Марко ја има вредноста на голем национален мит (1958, 96–97). Сепак, не смееме да го запоставиме ставот дека коњот како атрибут се јавува и кај Германите, Источните Словени, Индијците, така што со право претставува еден општ индоевропски феномен.

Случајот со Арапот е многу позанимлив; клучот за разгатнувањето на неговото траење е претставен преку хоризонталата и вертикалата на неговиот лик. Божовиќ забележува дека функцијата на Арапот трае подолго одошто мотивот за кој е врзана, што во секој случај претставува продор на историјата во епот и наслојување и генеза на првотниот носител или носители на архифункциите. Односот помеѓу троглав, црн, и етничкиот фактор Арапин, укажува на тоа дека во него треба да се бараат историски и реални причини, за што е добар доказ и постоењето на вертикалата на ликот на Арапинот наспроти хоризонталата (1977, 216).

Неговото појавување во најстарите епски песни – свадбарските, обично како троглав, кој ги пречекува свадбарите со цел да ја грабне невестата и даровите, Божовиќ го врзува за времето кога почнува да се распаѓа институцијата на групниот брак, претполагајќи дека веќе од синдијазмичкиот брак почнува да се јавува темата на барањето жена вон својот род/племе, па оттука и доаѓа до јуначките војувања/борби поврзани со самиот чин на просење и свадба (1977, 215). Според него, преку прогресирање или регресирање на двата основни мотива „Арапот ги пречекува свадбарите“ и „Арапот наметнува данок во девојки“ всушност настануваат нови мотиви и на тој начин се ширеше епската содржинска подлога. Само на овој начин

<sup>3</sup> Во фолклористиката е познат фактот дека Крали Марко од народната поезија нема речиси никакви заеднички карактеристики со историскиот крал Марко. Сп. Вук, С. Караџиќ, Српски ријечник, в. Марко Краљевиќ; Томиќ (1909); С. Стојковиќ (1922), Srejović (1958, 75–76).

може да се толкува и разбере, според Божовиќ широката употреба на овој формулен и синкретички лик, од страна на народните пејачи, кој го претставува едниот од јунаците на колизија околу кој се вртат најразновидни содржини (исто, с. 216).

Разрешувањето на прашањето околу синкретичкиот фактор на Арапот, Божовиќ го гледа во спојот на митското и историското, кој се наоѓа во системот на пренесувањето на информацијата и во рецепцијата помеѓу информаторите. Недоразбирањето во примањето на информацијата (песните или приказните за Арапот) поради разликата во разината на свеста, знаењето и сфаќањето помеѓу информаторот и рецепиентот, стариот и новиот пренесувач на традицијата доведуваат до мешање на митското и стварното. Во секој случај овде не смее да се занемари историската дистанца, т.е факторот на времето и општествените услови, како и тоа дека функцијата на дејствувачкото лице која ја превзема Арапот, во суштина е формулната структура која се ослонува на својата статичност. Од друга страна, промената на условите, оддалечувањето од митските времиња и историските настани, ја разорува постоечката структура и ја динамизира. Така динамизираната структура не ја губи својата рамнотежа, таа се конституира на нова разина; во нашиот случај – во функцијата која ја извршува Арапот се појавува вертикалната линија на развојот, со што се врши усогласување и урамнотежување на оваа структура со нови значења (1977, 216).

Токму во борбата помеѓу динамиката и статиката на структурните формулни елементи и новите декодирања на информациите од страна на новите рецепиенти, т.е. новите пренесувачи на традицијата, се наслутува синкретичноста и староста на ликот на Арапот како одговор на прашањето зошто тој се појавува ту како троглав, ту како црн, или пак само како Арапин. Едноставно, преку оддалечувањето од настаните од арапско-византиското краиште, Арапот како непријател и противник од усните кажувања или пеења, засновани на реалноста, во текот на епскиот живот отпочнува да се митизира благодарение на формулните архиструктури на епското мислење на учесниците во пренесувањето на традицијата. Митизирањето на Араповата функција станува сè посилно колку што времето од збиднувањата од арапско-византиските краишта одминува. Структурата на овој начин повторно се руши, регресира и тежнее кон својата архиформа. Во една таква ситуација се јавува Марко како нов член во колизијата со Арапот и од тој момент започнува повторното динамизирање на Араповата формулна функција. Таа постапно се оддалечува од митот и се примакнува кон стварноста, и конечно, благодарение на Турците, со својата вертикала преминува во реалност. Со други зборови, со појавата на Турците, Арапот повторно влегува во нашата историска стварност, тој ја доживува својата реинкарнација по византиско-арапските војувања (Božović 1977, 216–217). На овој начин, Божовиќ аналитички го решава едниот од основните проблеми во фолклористиката, кој се однесува на континуитетот, потсетувајќи нè дека наспроти долгото траење во пренесувањето како синоним за традицијата, многу поголемо внимание мора да му се обрне на „пренесеното“ кое е во неверојатна зависност од историските промени на коишто им е потчинето; истото дури и кога во неговиот надворешен облик останува неизменето, според правилата на новите пренесувања /раскажвачи/, ги менува своите функции, смисла и значење.

Овој лик и неговите функции траат онолку долго сè додека не се востанови ликот на новиот национален непријател – Турчинот. Генетичкиот тоталитет на ликот на Арапинот во хоризонталата е јасен. Тој наследува функции на некаква

митска личност на што укажува семантичкиот елемент троглав. Со другиот семантички елемент, кој е многу почесто употребуван, ситуацијата е нешто поинаква. Во тој елемент, покрај хтоничната димензија, присутна е, по сè изгледа, и димензијата на историските судири на Византија со Арапскиот халифат од времето на династијата на Абасидите, бидејќи Абасидите како свој знамен носеа црна боја; но не ги исклучува и влијанието на антрополошкото сознание, како и можното влијание на распространетите арапски јуначки народни приказни за црните јунаци, особено оние за Антара и Абдул Вахаб (Abdul Wahab). Сепак, не смееме да го испуштиме од вид фактот дека многу поприфатливо решение за фолклористите беше митолошкото толкување, идејата за митскиот црн човек, асоцијациите со демоните од долниот свет, одошто типолошката теорија на Путилов, со востановената хоризонтала што ја применува Божовиќ.

Се јавуваат песни од понов период во кои функциите на Арапот ги наследуваат, т.е. превземаат други ликови од типот на Циганот (затоа што е црн), Арнаутите или пак Турчинот, како последица на генетичкиот раст на функциите, односно појавата на новиот национален непријател. Многу често во различни варијанти на едно сиче како противник на Марко се јавува ту Арапот, ту Турчинот, или пак и двата лика (исто, 217). Во делот посветен на *Болен Дојчин*, ќе ја наведеме спомената супституција. Слични варијации се среќаваат и во некои свадбени обичаи во Македонија.<sup>4</sup>

Како последица на учеството на Јужните Словени во судирите на византиско-арапското краиште Арапот се конституира како јунак на кого му се оддава и признание. Арапите се воедно и каков-таков историски непријател на Јужните Словени, па оттука и оваа причина мора да се земе во предвид при обидот на разгатнувањето /протолкувањето/ на влезот на Арапите во нашата епска традиција. Словените кои со доаѓањето на Балканскиот полуостров се судрија со поинаква цивилизација, беа веројатно веќе тогаш спремни да менуваат некои од своите сфаќања. Со доаѓањето на византиско-арапското краиште нивната традиција почнува да се вклопува во нови услови, и тоа е правиот час, архиколонизацијата Црнбог–некој друг архијунак или можеби баш Белбог, да му отстапи место на црниот (абасидски) Арапин<sup>5</sup>, и да ги превземе неговите функции. И бидејќи во тој период (7–10 век) Словените сè уште го примаа христијанството, во нашата епска песна или раскажување не можеше да се развие верската нетрпеливост кон Арапите, особено што Јужните Словени во тие војни беа воена сила (сп. Vožovič 1977, 221-222). Оттука, не треба да нè чудат песните во кои станува збор за побратимство помеѓу некој наш јунак и арапот.

### Грабнување на младата жена

Помеѓу разните јунаци кои влегуваат во костец со Црната Арапина, притоа повторно се врзуваме за основниот мотив околу грабнувањето на девојката и од-

<sup>4</sup> Во Прилепско кај исламитизираниите Македонци до скоро се среќаваше, неколкучлена група од свадбената поворка да се маскираат во турски чауши со цел свадбата да биде добра, или пак во животни (како атрибути на нечисти сили) во смисла на верување во прочистување од злите сили (Петреска, 2002). Некои пак од брџачката околина се преоблекуваат во Цигани (парталави, та дури се црнат), додека во Струшко се среќаваат под називот громници. Кај последниве се јавува преоблекување (машките се преоблекуваат во женски, а кај одредени учесници се јавува црнење на лицата) кое се одвива за време на свадба и сунет (в. Весна Петреска, 2002).

<sup>5</sup> абасидски – породи црната боја која ја носеше војската на Абасидите.

браната на нејзината чест од страна на братот/браќата во пар ги препознаваме Болен Дојчин, Ѓерг Елез Алија<sup>6</sup> и Браќата Јакшиќи. Во циклусот што го градат песните за Браќата Јакшиќи, Лома го препознава индоевропскиот близначки мит, истакнувајќи дека и во овој случај со историските личности кои преминуваат во новиот наративен свет остануваат неизменети само нивните имиња. Лома укажува на историската подлога на циклусот на браќата Јакшиќи (Дмитар и Стефан Јакшиќи, кои се историски личности, синови или посинци на Јакша, војвода деспот Ѓурѓе, кои по конечната пропаст на Србија 1459 се иселиле во Унгарија и стапиле во служба на кралот Матија. Лома констатира дека освен имињата, она што се опекува во народните песни (и во бугарштиците и во десетерачките) за Јакшиќите, не е ништо исторично освен имињата Стјепан и Митар. Она што е многу поинтересно, а на што Лома всушност и го става акцентот во неговото истражување, е препознатливото упатување на индо-европскиот мит за близнаците, кој во својот класичен вид е познат од хеленската и староиндиската митологија. Како протагонисти се јавуваат двата брата-близнаци, коњаници, и нивната сестра, која заедно ја спасуваат од грабнувачот, или пак обајцата ја бараат за жена.<sup>7</sup> Кај Хелените тоа се Диоскурите и Хелена, а исто така и Орест, Пилад и Ифигенија, чиешто бегство од Таврида, најверојатно одразува некоја домашна, иранска митска предлошка; кај ведските Индијци, тоа се двајцата Ашвини, „Коњаници“ и нивната сестра Сурја, „Сунчица“. Сродните претстави се среќаваат кај Германите и Балтите, во чиешто народни песни аналогните улоги ги играат двајцата „Божји синови“ и „Сончевата ќерка“. Најдиректен словенски пандан на овие ликови претставуваат двајцата браќа Јакшиќи (најчесто Димитар и Стјепан), и нивната сестра во песната која говори како некој странец, најчесто Арапин, ја грабнал и ја одвел во својата далечна земја, а браќата ја пронаоѓаат и ја ослободуваат. Класичниот запис е оној на Вук II 97, „Јакшићима двори похарани“ (Лома 2002, 59). Следејќи го Чајкановиќ, според кого зад фигурата на Црна Арапина во српската традиција стои божествениот владетел на царството на мртвите,<sup>8</sup> и Лома во него го препознава митолошкиот образец на патот кон оној свет; во тој поглед се особено значајни граничните води, без разлика дали станува збор за мориња (како во праиндоевропскиот мит за двајцата близнаци кои спасувајќи ја сестрата бегаат со неа преку море), или пак да станува збор за езеро или река чија вода не смее да се пие, затоа што е отровна (секако во таа смисла, што оној кој ја пие го губи сеќавањето на својот земски живот и се сврстува помеѓу мртвите). Оттука, Лома, не како случано избран, го препознава мотивот на божемското давање на двата брата „во синото море“ во една варијанта од *Пјеванија* (2002, 62). Словенечки еквивалент на божествените близнаци од индоевропската митологија ни открива Змаго Шмитек (2004, 165–166) во кочевските балади за Приморката /

<sup>6</sup> И во албанскиот фолклор се чувствува полистадијалноста и полиморфизмот на ликот Arapi i Zi. Во дуелите кои најчесто ги води мома-војник или културниот херој Ѓерг Елез Алија, тој се појавува ту како митско чудовиште со три глави, како во песната Gjergj Elez Alija (Anton Çetta i dr. 1993, 8–13), ту како човечко битие.

<sup>7</sup> Споменатата двојност: сестра/невеста, односно брат/сопруг се јавува и во варијантите од Болен Дојчин. Постои помал број на варијанти во кои наместо сестрата, како протагонист се јавува сопругата.

<sup>8</sup> Проф. Петрушевски својата докторска дисертација под менторство на Чајкановиќ ја посвети на Црните божества и демони кај старите народи, кои ги врзува со долниот свет (кај мисирците, вавилонците, индоариевците, персијанците, старите грци, римјани, старите германи, келти, старите словени) (Петровиќ 1940).

Meererin, откривајќи ни многу стари матрици, на кои ќе се навратиме во анализата на Лепа Вида.

Препознатлива епска биографија се чувствува и кај болниот брат кој ја брани честа на својата сестра (Болен Дојчин или Герѓ Елез Алија кај Албанците). Во случајот со Болен Дојчин постојат два типа на песни: 1. тип на песни, што ги има значително помалку, во коишто е широко објаснета причината за Дојчиновата болест, а во неколку варијанти дури и неговата предодреденост на јуначки мегдан да ја победи Црна Арапина и со тоа да се искупи сторениот грев.<sup>9</sup> 2. Вториот тип на песни го опеваат познатото сиже на одбраната на честа на сестрата/жената; во нив не е објаснета причината за Дојчиновата болест, а акцентот е ставен на битката со Црната Арапина. Првиот тип Пенушлиски ги нарекува проширен, а вториот – скратен (општ) тип (1988, сс. 317–318). За нас беа особено интересни варијантите од првиот тип во кои причината за разболувањето на Дојчин е неговата сексуална аберација, т.е. некрофилија. Оваа ретка сполна аберација е позната и кај другите народи. Рускиот фолклорист Н. П. Андрејев<sup>10</sup> упати на три случаја во кои станува збор за ваков тип грешници: во Русија од Поволжје, арапски од Палестина и арменски од под Кавказ (Matičeto, 1987, 339).

Во двете најстари македонски варијанти на песната Болен Дојчин (Миладиновци, п. бр. 155, и Верковиќ, 1985, 3, п. бр. 47) улогата на Дојчиновата сестра ја има Дојчиница. Во други седум објавени варијанти таа настапува напоредно со Дојчиновата сестра. Ниту во една современа варијанта вакви случаи нема. Според ова, може да се заклучи дека на народните пејачи повеќе им одговарало улогата на негувателка да ја игра Дојчиновата сестра, гласник и извршител на Дојчиновите пораки, а не жената на болниот јунак.

Не смеат да се спуштат од вид и куриозитетните случаи во коишто Дојчин се јавува како Марков побратим: во недовршената Вукова песна „Марко Краљеиќ у азачкој тамници“ (Вук 2, п.бр.65) каде што Крали Марко (јунакот над јунаците) не можејќи да се ослободи од арапската зандана, праќа писмо преку сокол до Дојчина (Војвода Дојчил) – господарот на Солун – за да го избави/да го спаси. По примено то писмо, по извесно размислување, побратимот решава да се послужи со итрина. Тој земал „боја карабоја“ и решил да го обои своето „бело лице“ и се сторил „црни Арапине“:

„О Дојчило, Богом побратиме!  
Тешке сам ти муке допадноу,  
Тешке муке, у Арапске руке,  
допадноу ропства и тамнице;  
А проклете Азачке тамнице  
у тамници живети не могу!  
Тамница је куќа необична;  
Избави ме, ако Бога знадеш!“  
(Вук, 2, п. бр. 65; стр.275)

<sup>9</sup> Во овој тип на песни се препознава баладичниот мотив за грешниот ајдутин.

<sup>10</sup> Die Legende von den zwei Erzsündern. Helsinki 1924, FFC 54, 62.



Интересна варијанта претставува наративната преработка „Крале Марко и Болен Дојчин“ (Reiter 1964, 255–256), во која Марко отепува цела војска од 300 турци, по што бива затворен од царот во „апсаната“ цели три години. Се јавува неговото „пиле соколово“ со чија помош Марко го повикува побратимот Дојчин да го спаси. Двата спомената примера ни говорат во прилог на тезата на Божовиќ, дека под влијание на новите општествени услови, историската дистанца и „недоразбирањето“ во процесот на пренесувањето на информацијата, доаѓа до супституција: антихеројот се јавува ту како Црна Арапина, ту како Турчин.

Огромно внимание му беше посветено на овој јунак во рамките на балканската фолклористика, но она што би го споменале овде се однесува на константоста на проценката и промена на истата во одредени литературни транспозиции на овој лик. Во двете драми на Георги Сталев, во согласност со модерната, или едноставно, следејќи ги правилата на уметноста (Бурдје), Болен Дојчин не е претставен како никаков морален победник; особено е осуден двобојот со Арапинот, до кој доаѓа токму во моментот кога е засегната неговата сестра Ангелина. Самиот чин е доживеан како морален егоизам. Односот помеѓу срамот и честа како две основни морални категории во потполност е изменет. Имајќи ја во предвид историската дистанца архаичната чест се трансформира во современ срам и обратно. Причината е јасна: архаичните мотиви се толкуваат на современ начин, и кога станува збор за културната константа, во смисла на континуитетот и траењето, проблемот треба да се преобрене во константност на проценката како и испитување на причините кои довеле до промената на проценката.

„Општествата на честа и срамот“ се по дефиниција агонални општества (Gezeman, 1943). Таквите социјални склопови се одликуваат со една огорчена, секојдневна борба за сопствениот, семејниот, братствениот – и во екстремниот случај – племенскиот углед. Во нашиот случај мораме да го имаме во предвид мислењето на Ѓордано, кој честа не ја разбира како еден егалитаристички принцип кој се темели на изедначувањето на „статусот на моќните“ и „врлините на слабите“; честа пред сè се поврзува со припадноста на одреден општествен слој, па оттука постојат три поима на честа со соодветни норми, кои се согласуваат со традиционалното сталешко устројство: плебејска, граѓанска и аристократска чест (Ѓordano 2001, 105). Покрај ова, треба да се оповргне идејата дека честа им припаѓа на предмодерните, а достоинството на модерните општества. Двете морални особини подеднакво се јавуваат во двата типа на општества.

Архимотивот на грабнувањето на младата жена/невеста е основата на уште едно сиче од народната книжевност - баладата за Лепа Вида, едно од најубавите и најпрепознатливи имиња во словенечката народна книжевност. Првите записи датираат од првата половина на 19 век. Како што напоменаваме, историската позадина за настанувањето на песната претставуваат пиратските напади на арапите, односно шпанските маври на северниот брег од Средоземното море во раниот среден век (црнецот ја води Лепа Вида во Шпанија). Во панонскиот свет Лепа Вида се јавува како карактеристично сказочен лик без историска позадина. Фолклорното предание познава неколку приказни за Лепа Вида и нејзиното заминување на море: хероината е грабната доброволно (познатиот мотив на Арапот преварант) каде што наводно со понудената лековита билка ќе го излечи своето болно дете, и која завршува трагично (самоубиство во море), вториот преоден тип според кој таа се

упатува во туѓина, каде што месечината ѝ соопштува дека детето умрело, и третиот тип, кој добива елегичен призвук, (станува доилка на шпанското кралче, и наместо за сопственото се грижи за туѓото дете).

Првиот трагичен (ихански варијантен тип) е настанат врз основа на Брезниковиот ихански запис, а елегично долењскиот варијантен тип врз основа на Смолетовата<sup>11</sup> варијанта. Во првиот трагичен (ихански) варијантен тип на *Лена Вида*, *Mlada Vida*, по перфидното, типично трикстерско грабнување од страна на црнецот, баладата завршува со типичниот трагичен крај (скок во море):

Raji čem na sredi v morje skočiti,  
Kakor pri tebi se, črni zamorec, voziti!  
Kako boš, dete, se milo jokalo,  
Ko ne boš matere več imelo!  
Vida je čez se sveti križ storila,  
Na sredi morja je v vodo skočila.  
(Grafenauer, 1943, 379)

Во претпоставената (возможната) претходница на долењскиот тип на *Лена Вида*, кој се базира на Рудежевата варијанта, се јавува епизодата во која црнецот е пратен од шпанскиот крал да ја превезе во шпанската земја Лепа Вида, каде што ќе стане шпанска кралица и таму ќе дои кралско дете, и во завршниот дел по пристигнувањето во шпанската земја се јавува финалното обраќање на Лепа Вида:

Daleč jo je prepeljal v špansko deželo,  
k španskemu kralju v belem gradu.  
Prelepa Vida v gradu stala,  
tam pri oknu sonce vpraševala.  
Tako je rekla prelepa Vida:  
„Kaj te vprašam, ti rumeno Sonce:  
Kaj dela zdaj moje bolno detece?“  
Tako je reklo rumeno Sonce:  
„Kaj bo delalo tvoje bolno detece!  
Siroti svečo so zdaj držali.  
Tvoj ubogi mož se po morju vozi,  
tebe išče, prelepa Vida,  
po tebi se, Vida, milo joka.“  
Prelepa Vida zavpije, zakriči,  
pri tej priči dušo spusti.  
(Grafenauer 1943, 380)

На востановениот почеток и развој на дејствието, трагичниот исход е заменет со елегичното обраќање на шпанската кралица до ожалостената Лепа Вида поради умреното болно дете:

K nji pride španska kraljica:  
„Kaj ti je prelepa Vida.  
Kaj se tako milo jokaš?“

<sup>11</sup> Се смета дека Смоле ја добил варијантата од Јожеф Рудеж (1793–1846). (Grafenauer, стр.34).

„Kaj bi se sirota mило ne jokala?  
Sem pri oknu stala, zlato kupco pomivala,  
Padla mi je čez okno v morje globoko.“  
Tako je rekla španska kraljica:  
„Nič ne maraj, ti lepa Vida!  
Jaz ti spet bom drugo kupila,  
Pri mojem kralju tebe izgovorila.  
Le lepo doji mojega kraljiča!“  
(Grafenauer 1943, 382)

Според Графенауер, мотивите го имаат следниот развој: Баладната претходница на сицилијанската приказна се претпоставува дека била распространета во Јужна Италија кон крајот на 11 век; во исто време беше оформен овде иханскиот тип на „Лепа Вида“ со мотивот на грабнувањето на лаѓата со скапоценото благо (isto, 288). Се јавува и албанско-калабриски баладен тип, со истиот овој мотив, според кој е основана и баладната претходница на сицилијанската приказна. Значи, постариот баладен образец за „насилното грабнување на младата жена/мајка од поморскиот грабнувач, претставува претходница на сицилијанските варијанти „Scibilia Nobili“. Пред тоа морала да се оформи баладата за насилното грабнување на христијанската девојка од страна на неверникот.

Така, оваа врста на баладните обрасци не води назад кон периодот на најжестоките арапско-маврски запленивања долж западното Средоземје и по Јадранот, до периодот кога Сарацените ја зазедоа Сицилија (827–912), кога беа господари во Тарент (841–881) и Бари (841–871), одејќи уште наназад, до периодот кога Арабјаните кон средината на 7 век беа завладеале со Источното Средоземје, пљачкаа и пустошеа по грчките брегови и јуришаа од година во година во Цариград (672–677 /678/). (Grafenauer 1943, 288–89).

Истражувањата на претходниците на баладата *Грабнувањето на младата жена/мајка*, одејќи во насока на потрагата на нејзиното потекло, го разврзува проблемот во насока на барање на земјата на потекло одкаде што потекнува баладата (што претставуваше еден белег на фолклористичките истражувања сè до доцниот 20 век); тоа пак води до едно етнографско истражување на типовите и варијантите, одејќи така сè до Ротер (кој ја претставува помладата временска рамка). Сето ова не враќа на настани поврзани со маварско-арапските пиратски напади. Од еден книжевноисториски аспект ни беше интересна временско-просторната рамка на евентуалното јавување на баладата за грабнувањето на младата жена, како и појавата на нејзините основни варијанти кои ги дава Графенауер:

A. I Примитивниот тип на баладата „Насилното грабнување на младата жена/мајка“ која ѝ претходи на „Scibilia Nobili“, припадник на племиќиот сталеж, е врста од грчката територија – сите нејзини претходници се од грчко потекло – кои се врзуват за периодот од 7–8 век.

A. II. Верзијата од албанско-калабрискиот тип за „Грабнувањето со обмана на младата жена/мајка, со универзалниот мотив преку качување на брод, е од редот на патрициите /(племиќите)/, и го прикажува амбиентот од римско-византиските градови долж јадранскиот брег и Јонското море, а се сместува околу 10 век.

А. Пб. Верзијата од типот Ихан која се однесува на *Грабнувањето на младата жена/мајка*, чијашто обмана овој пат се однесува на лекот /за болното дете/, е формиран меѓу словенското население во западните провинции на Балканскиот полуостров во 11 век.

Н + А. Па. Баладната претходница е и сицилијанската приказна на Русо, формирана е во 11 век, којашто Норманите италомеридијанци ја пренеле во Сицилија.

А. Пб + P<sub>5</sub>. Трагичната претходница на верзиите од типот на *Carnia inferiora* и преодниот словенско-хрватски тип и разговорот со сонцето се јавува во 12 век.

В. Во полу трагичниот тип (*Carnia inferiora*) се јавува Лепа Вида како доилка на шпанското кралче. Во Словенија се јавува кон крајот на 12 век

С1. Преодниот словенско-хрватски тип - Лепа Вида, во кочевскиот крај – Лепа Марија – не по своја желба станува љубовница на похотникот: 13 век.

С1а. Верзијата од типот *Carnia superiore*, – Младата Вида несакано вљубена во киднаперот, чудесно се враќа дома со помош на Сонцето: крај на 13 век.

С1б. Верзијата од типот *Carnia superiore*: Лепа Вида, „госпоѓа и домаќинка/газдачица“ на киднаперот, се враќа дома каде што се грижи за пастирскиот син: 14 век.

Варијантите во кои се јавува сонцето, Шмитек го поврзува идноевропскиот мит за сончевите близнаци. Притоа, забележуваме дека и тој, како и Божовиќ, ја прати синкретичката природа на грабнувачот „*črn zamorec*“. Така, Лепа Вида исто како и „*die schöne Meererin*“, се наоѓа во заточеништво покрај морскиот брег, место каде што престојува нејзиниот грабнувач, „*črn zamorec*“. Првобитно станува збор за црното хтонско демонско суштество од „зад светските мориња“. На ова укажуваат бројните словенечки паралели за „*povodniot mož*“ кој ја зима за себе земната жена. Дури подоцна демонското битие е заменето со муслиманскиот Мавар, арапскиот пљачкаш или трговец (2004, 166). Тука и го наоѓа Шмитек решението за овој тип варијанти, за кои смета дека спаѓаат меѓу постарите, во кои сонцето ја враќа назад дома грабнатата жена, од едноставна причина што единствено тоа (сонцето, сончевиот јунак?) може да ги премине границите на нашиот досеглив свет. Во една гореевска варијанта, Лепа Вида се спасува од заточеништво, следејќи го сонцето, но не можејќи да го одржи темпото, таа извикува: „о чекај чекај румено сонце// напред не можам, а за назад баш ми е гајле (О *čakaj čakaj rumeno sonce // naprej ne morem, nazaj ne maram!*) (2004, 166).

Ѓерѓ Елез Алија, албанскиот културен херој, со исто така изградена епска биографија, се јавува како протагонист во дуелите со Бајлозите или Арапите, од типот на јужнословенскиот и романскиот Болен Дојчин, со кого е интересно да се направи следната споредба. Речиси сите српски, хрватски, македонски, бугарски и романски верзии ги карактеризира една источна позиција. Настаните се локализираат во Солун, понекогаш во Цариград, каде што се води дуелот со Арапот (Црна Арапина). Во албанските верзии, пак, се јавуваат Бајлозите и арапите кои редовно доаѓаат од морето, и обично се локализираат настаните во Драч или Скадар. Хаџихасани го поврзува ова сиче со една хроника од Рагуза, според која: „во 789 год. еден страшен Гигант правел зулуми и пустошења ширум целиот брег, во Далмација и во Арберија“. И покрај дискутабилниот карактер и автентичноста на белешките од оваа хроника, сепак ги издвојуваат два интересни факти: 1, дека легендата за

еден таков гигант, фабулативно циркулирала на Балканот уште од крајот на 8 век, и 2. дека оваа легенда била позната на целиот западен брег на Балканскиот полуостров (1997, 22).

### Арапот во прозниот фолклор

Покрај темите и ситуациите кои ги сретнавме во примерите од народната поезија, како интересни ни се јавија и оние случаи од народната проза, кои се во македонскиот фолклор навлезени преку турските, а некои пак превземени од 1001 ноќ. Професорот Пенушлиски, кој беше редактор на Македонските народни приказни од Цепенков, во текот на своето истражување откри неколку интересни македонско-турски приказнични паралели, во кои доста често се среќава ликот на Арапинот. Сега ќе ги претставиме оние случаи каде што се среќава Арапот.

Приказната *На богатио што му излезе еден Арап на пат и му рече: На младос сака да трга раат али на старос* (Цепенков, пр.бр.111) е варијанта од типот ЕБ 136 = АаTh 577 (948). Широкиот наслов на приказнава јасно ја кажува суштината на сижето. Богатиот човек се определил да живее спокојно на старост, па изгубил сè што имал: жената (и децата), имот. Откако ги поминал сите искушенија, тој на крајот станал цар и живеел спокојно до својата смрт заедно со семејството. Турски варијанти има околу 30. Постои и византиска верзија во уводот и заклучокот: Приказнава се наоѓа и во збирката 1001 ноќ (Е. Littmann<sup>12</sup>, Bd. 3, 784–801, цит. сп. Пенушлиски 1984, 397).

### Приказната Сиромавиот и за чучулигата која му го јадела просото (Цепенков, пр.74). ЕБ 176 = АаTh 563

Приказната во својата целокупна основа одговара на турскиот приказничен тип ЕБ 176 = АаTh 563, со посочени 23 варијанти: 1. Еден сиромашен плаче затоа што изгубил скап предмет. Му се појавува Оф-лала (чудесен Арап) и му дава магаре што прави злато; 2. Магарето ќе му го украдат; 3. при повторното плачење, тој ќе добие волшебено столче; 4. Столчето ќе му го заменат со обично; 5. При повторното плачење, тој ќе добие чудесен боздоган. 6. Со негова помош, тој ќе си ги поврати магарето и волшебното столче (Пенушлиски, 1984, 397). Во македонската приказна, волшебните предмети (магаре, прачка и боздоган), сиромавиот ги добива од царот на чучулигите (варијанта Д, Мирчев, СБНУ IX, 158, од Ресен). Во една турска варијанта (Vasfi Mahir, En guzel Türk Masallari, Istanbul 1934, 68–70) јаребици го одвеле сиромавиот во воденица, каде му се појавил Арапот со чудесните предмети (исто, 397).<sup>13</sup>

Приказната „Четириесетте царски синои и четириесетте снаи, големата змија, ламјата, арапо, царо и дервишот (Цеп. 90) претставува контаминација на турските

<sup>12</sup> E. Littmann, Die Erzählung aus den Tausend und ein Nächten, 1–6, Leipzig, 1924.

<sup>13</sup> Варијанти: Болте-Поливка I, 346. А. Арне посочува азиски, индиски и европски варијанти (вклучително и јужнословенски народи) во FFC 96, 52. Монографска студија: А. Aarne, Die Zaubergaben, Journal de la Société Finno-ougrienne, XXVII (1909), 1–96. Карл Крон, оснивачот на миграционата теорија, сосем оправдано предполага индиско потекло на ова сиче и негово пренесување преку Мала Азија (сп. Пенушлиски, 1984:397).

типови ЕБ 96 и ЕБ 77 (АаTh 513 А). Во последниов тип се јавуваат истите необични помошници-јунаци од приказната на Цепенков: јунак што јаде леб од целокупното брашно што го мелат 12 воденици, Чекор планина, чудесниот стрелец и Шмркни море (Пенушлиски 1984, 398).

Според согледувањата на истражувачите на народните приказни, необично е занимлива сличноста на турските волшебни приказни со приказните од прозната традиција на земјите покрај Средоземното море (Slavoljub Džindžić, *Turske bajke*, Beograd 1978, 216). Приказната *Царицата што била тешка и видела сон ако земе една зелена слива ќе роди; и царо што најде слива во градината од еден силен Арап и му го такса син му на Арапо од петнаесет години да си го земе* (Цепенков, 73) се разликува од турскиот тип ЕБ 158 (АаTh 314), со некои проширувања и епизоди. Во турските варијанти царицата забременува од јаболко (слично на приказната на Цепенков 52, со тоа што раѓа девојче, а нејзината комшика од фрлените јаболкови луспи - момче), а во нашата приказна - од слива. Приказнава е преплетена со чудесно бегство на момчето од дворецот на Арапот, со помош на чудесен коњ. Според Пенушлиски, вакви споредби можат да се редат и за други волшебни приказни на Цепенков. Речиси без исклучок, тие покажуваат извонредно голема сличност или идентичност со турските приказни. Она што е најприродно, во нашата средина тие претрпувале и разновини промени. Честопати јунаците добивале наши имиња (Петре, Цане, Најденко, Мечо, Злата и др.). Понекогаш, некои приказни добивале и сосема нови интерпетации, се развивале или губеле значајни мотивски низи, во согласност со сфаќањата на нашите луѓе и раскажувачите (...) Од некои турски приказни се преземени само одделни епизоди за да функционираат како наполно посебни творби (Пенушлиски 1984, 399).

Ликот на Арапинот е доста присутен низ разните Зборници од македонската народна проза, но сега ќе ја наведеме приказната со препознатливото иницијациско сижје. Во приказната Дете јуначе со чудесна сила (Верковиќ, 1985, 4), Арапот се јавува како еден од учесниците кои имат за цел да го оформат малото дете во силен јунак. Во една епизода, Арапинот се јавува како негов противник. При тоа, во текот на целото дејствие, Арапинот ја извршува функцијата на едниот од повеќето противници во иницијациските искушенија на главниот протагонист:

„Тамо на друмот беше нашол еден страшен Арапин; беше отворил Арапинот устата му, сакаше да го гл`тне цело детето: толко беше отворена устата му, штото едниот додак му беше на земјата и другиот на небото. Като виде така детето, изважда тешката му бозлугана, на Арапинот три бозлугани го удри, та го оклава, да така оттамо е проминал. Та друг ден е врвел та отиде на п`тот, беше нашол една страшна мечка, излезе на п`тот, та му вели (...). (Верковиќ, 1985, 4, стр.378).

### Заклучок

Преку анализа на структурните елементи врзани за овој лик, кога станува збор за епиката, прифатлив е ставот на Р. Божовиќ дека формулниот лик на Арапот претставува последица на историските и на културните врски со арапскиот свет, но и генетичкиот развој на нашата епика, нејзиниот *преод од мит во историја* (1977, 218); во баладичните сижјеа како доминантен се јавува универзалниот мотив на грабнување на младата девојка/жена, а варијациите на овој мотив се прикажани повторно преку ге-

нетичкиот раст на функциите. За прозата во којашто најмногу се чувствува оној помлад бран на ориентални влијанија (Horálek 1969, Пенушлиски 1984), сепак не смее да се запостави ставот дека Арапот преминавал од поезија во проза кое пак се одредува и од гледна точка на јунаците, протагонистите кои минуваат низ својата иницијација. Додека епскиот херој минува низ својата херојска, надлична иницијација, и ги носи атрибутите на еден моќен спасител кој ја донесува слободата, утехата и одново ја дава надежта, за достоин противник го има троглавиот или Црниот Арапин, дотогаш пак протагонистот од сказната, кој минува низ своето полово созревање, во еден *авантуристички манир*, наидува на Арапинот кој ги задржува функциите на овој жанр: поврзан е со *оној* свет, со фазата на привремената смрт низ која минува иницијантот, како волшебник, чудотворец, или како страотен непријател во функција на успешно извршување на иницијациските искушенија на главниот јунак.

Кога мислиме на траењето на мотивите или темите од народната книжевност поврзани со Арапот, лесно можеме да ги воочиме стибилizирачките обликовни елементи кај стихот и народната приказна (особено кај сказната), кои што пак од своја страна многу замашно можат да ја предочат вкочанетоста овозможена преку слепото придржување кон сталните обрасци. Овие формулни елементи се врзуваат за варијациите, чиешто цврсто јадро придонесува кон засилувањето на дојмот на континуитетот на раскажувачките типови. Сепак колку и да се обидуваат, истите едвај да можат да го продолжат своето животно траење, во моментот кога внатрешната врска во нивната содржина е изгубена.

## Референтна литература

- Aarne, A. & S. Thompson. 1964. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, FFC, No.184, Helsinki.
- Bausinger, Hermann. 1969. Zur Algebra der Kontinuität. *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, ed. by Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner. Berlin, 9–30.
- Božović, Rade. 1977. *Arapi u usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*. Beograd: Filološki fakultet Beogradskog Univerziteta, Knj. XLVII.
- Eberhard, W. und P.N. Boratav. 1953. *Typen türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden.
- Fochi, Adrian. 1987 [1964]. *Balada lui Doicin bolnavul în folclorul sud-est european*. în *Valori ale culturii populare românești*, Vol.I, Introducere și tabel cronologic de Iordan Datcu, Ediție îngrijită de Rodica Fochi. București: Ed. Minerva, pp.60–239.
- Grafenauer, Ivan. 1943. *Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični razred. Dela 4.
- Džindžić, Slavoljub. 1978. *Turske bajke*, Beograd.
- Horálek, Karel. 1969. Märchen aus Tausend und einer Nacht bei den Slaven. *Fabula S.* 155–195.
- Haxhihasani, Qemal. 1997. “Gjergj Elez Alija. Gjenezja, zhvillimi, tipologija.” *Çështje të folklorit shqiptar*. Tiranë: Instituti i kulturës popullore. pp.3–36.
- Loma, Aleksandar. 2002. *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*. Beograd: SANU. Balkanološki institut. Posebna izdanja, knj.78.

- Пенушлиски Кирил, 1984. *Македонско-турски приказнични паралели* (врз приказните на Марко Цепенков), Зборник во чест на Блаже Конески, Скопје: Унив. Кирил и Методиј.
- Пенушлиски, Кирил. 1988. „Болен Дојчин“ во македонската народна поезија. *Одбрани фолклористички трудови*, кн. 2. Скопје: Македонска книга, стр. 303–399.
- Петреска Весна. 2002. *Свадбата како обред на премин кај Македонците од брџачката етнографска целина*. Скопје: Институт за фолклор „М. Цепенков“, кн.43
- Петровић, М. (Петрушевски). 1940. *Божанства и демони црне боје код старих народа*, Београд.
- Srejšović, D. 1958. Les anciens éléments balkaniques dans la figure de Marko Kraljević. *Živa antika*, VIII, sv.1: 75–97.
- Šmitek, Zmago. 2004. *Mitološko izročilo slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Taylor, Archer. 1964. The Biographical Pattern in Traditional Narrative. *Journal of Folklore Institute*, I: 114–129.

### Зборници

- Верковиќ, С.И. 1985. *Македонски народни умотворби*, 1–5. Скопје: Македонска книга.
- Караџић, Вук. С. 1976. *Српске народне пјесме*, 1–4. Београд: Просвета.
- Миладиновци, 1983. *Зборник на народни песни*. (Ред. Х. Поленаковиќ и т. Димитровски). Скопје: Македонска книга.
- Reiter, Norbert. 1964. *Der Dialekt von Titov Veles*. Berlin. Band 32.
- Цепенков Марко, 1959. *Македонски народни приказни*, кн. 1–3, Скопје: Кочо Рацин, ред. К. Пенушлиски.
- Цепенков, Марко. 1989. *Македонски народни приказни*, кн. 1–5. Скопје: (Ред. К. Пенушлиски).
- Çetta Anton, Fayli Sylla, Muzaferre Mustafa dhe Anton Berisha (Eds.). 1993. *Këngë kreshnike*, III. Prishtine: Instituti Albanologjik i Prishtinës.



## The Black Arab in Macedonian Folk Literature and Parallels in the Mediterranean Folklore

Lidija Stojanović

In epic and ballad folk literature, the formulaic character of the Arab emerges as a consequence of historical and cultural contacts with the Arab world, but also in line with the genetic development of epic poetry in its *passage from myth into history*. In both genres, which at times cannot easily be differentiated, the universal motif of the abduction of a young girl/woman is central. In prose, where the later waves of Oriental influence are most strongly felt, we must not dismiss the view that the Arab was transferred from poetry into prose, which was also defined from the aspect of the hero/protagonist who undergoes initiation. While the epic hero undergoes his heroic, super-personal initiation and assumes the attributes of a powerful saviour bringing freedom and consolation and rekindling hope, he has a worthy opponent in the three-headed or Black Arab. The protagonist of the folktale, undergoing his sexual maturation, comes across the Arab in an *adventurous manner*. The Arab retains the functions of this genre: he is related to the *other* world, to the stage of temporary death as a stage in the protagonist's initiation, and he plays the role of sorcerer, miracle-worker, or of a formidable enemy in the successful completion of the initiation tests of the main hero.

When we consider the duration of the motifs and subjects of folk literature related to the Arab, we can easily observe stabilizing, shaping elements in both the verse and folk tales (especially in fairy tales), which strongly indicate an inflexibility made possible through strict observance of constant patterns. These formulaic elements are associated with variations whose solid core contributes to an amplified impression of continuity in the narrative types. Nevertheless, however much they try, they cannot prolong their life after the internal link with their content lost.