



Никос ЧАУСИДИС

## НОСОТ НА СВЕТИ ТРИФУН И ИНСЕКТОТ ВРЗ НОСОТ НА ЗЛАТНАТА МАСКА ОД ТРЕБЕНИШТЕ

**Клучни зборови:** Свети Трифун, нос, фалус, инцест, кастрација, мува, пчела, грозје, кроење на лозје, вино, Атис/Агдистис и Кибела, Ликург, погребна маска, Требениште

**Апстракт:** Во статија се претставени неколку феномени, различни по својот карактер и според припадноста кон разни научни дисциплини (етнологија, фолклористика, историја на религиите и археологија). Обработени се заедно поради општите компоненти која се провлекува во нив – човековиот нос, и уште поконкретно – инсектот (мува или пчела) застапат на него. Во овој случај се истражени низ една компаративна, интердисциплинарна и дијахрониска анализа за да се дојде до суштественото значење на секој од нив, кое што остана не до крај разрешено во рамки на матичните научни дисциплини во кои изминатиот период тие беа проучувани. Првиот феномен се народните преданија за Свети Трифун во кои се раскажува како тој, кроејќи ги лозјата, си го пресекол носот. Вториот се античките митови каде што е претставено слично дејствие, од една страна оној за Атис или Агдистис кои ќе се самокастрираат покрај некакво дрво, а од друга – митот за Ликург кој, кастрејќи го своето лозје, ќе си ги пресеке нозете или ќе го убие својот син. Третиот феномен се неколку археолошки наоди од разни епохи, со очигледен симболички карактер, пронајдени во Македонија и пошироко, на кои е прикажан машки лик со потенциран нос. Во тој контекст се нотираат и неколку примери од современата западна култура кај кои е исто така акцентуиран носот. Последниот феномен е една од раноантичките златни погребни маски од Требениште близу Охрид, на чиј нос т.е. чело е претставен инсект (пчела или мува). Во трудот е преземена детална семиотичка анализа на ликовите застапени во сите презентирани феномени при што се апострофираат следните нивни значења и заемни симболички релации: долг нос – итифаличност; инцест – пресекување на носот – кастрација; долг остар и надолу свиен нос – клун на мршојадните птици и птиците-грабливки;

нагласен нос – обележје на хтонските божества и божествата на плодноста и смртта. Во однос на мувата или пчелата на носот од требенишката маска се предлагаат следните значења: душа на покојникот; епифанија на смртта или богот на смртта; паранормални (спиритуални) способности на починатиот.

Современите концепти во истражувањето на духовната култура кај древните или современите архаични општества сè почесто и поинтензивно го вклучуваат интердисциплинарниот и дијахронскиот метод. Овој пристап го обезбедува (и го оправдува) меѓусебното компарирање и заемното анализирање на феномени кои се манифестирани во разни сфери т.е. медиуми (вербалниот, визуелниот, предметниот обредниот ...), а воедно припаѓаат и на разни култури, неретко мошне оддалечени една од друга во географска и во хронолошка смисла. Ваквите проучувања главно се водат во сферите на антропологијата, етнологијата, фолклористиката и науките што ги истражуваат митските и религиските феномени, при што вклучувањето во нив на археолошки наоди е сè уште прилично ретко. Причините за тоа можат да се бараат во достапноста на оваа граѓа и тоа во смисла на нејзиното фактичко пронаоѓање во обемните високостручни извештаи од археолошките ископувања и загриженоста на истражувачите од другите научни области дали правилно ќе ги преземат базичните податоци за дадениот предмет и дали соодветно ќе го протолкуваат. Поради овие причини, вклучувањето на овие предмети и факти во ваквите истражувања најчесто го прават самите археолози кои пак, при тоа, мора да се добро запознаени со граѓата и методите на истражување на останатите горепосочени научни дисциплини.

Оваа статија е еден ваков пример во кој археолошки наоди се воведуваат во едно интердисциплинарно и дијахрониско истражување кои, според наше мислење, не само што во него добро се вклопуваат, туку даваат и нови насоки за разрешување на проучуваната тема. Оттука, тие нема да бидат воведени во истражувањето на почетокот, туку по претставувањето на основната граѓа која припаѓа на етнологијата, фолклористиката и античката митологија и религија.<sup>1</sup>

### 1. Преданија за тоа како Свети Трифун си го пресекол или отсекол носот

Балканскиот фолклор е мошне богат со народни преданија посветени на Свети Трифун, во кои се поместени дејствија, различни по содржина од канонските житија на овој светител, а според карактерот – несповиви со клучните принципи на христијанството. Значајно место меѓу нив заемаат оние (главно од Македонија, Бугарија и Србија) во кои се раскажува како тој, при корењето на лозјето, си го пресекол или отсекол сопствениот нос. Оваа граѓа, преку содржината и ликовите присутни во неа, се врзува за празникот Св. Трифун, во Бугарија познат како „Трифун Зарезан“, а во источна Србија „Орезач“ и „Заризој“, кој се празнува на 1 февруари (според старото) или на 14 февруари (според новото сметање). Во продолжение ќе спроведеме една наратолошка анализа на овие преданија насочена кон откривање на главното значење на претставеното дејствие.

#### а) Главни ликови

- Свети Трифун (во преданијата именуван како Трифун, Трипун, Трипун-пијаница) носи функции на маж, сопруг, лозар, „цар на лозјата“. Во некои од нив е прикажан како арогантен, инфантилен и лекомислен лик.<sup>2</sup>

- Богородица (во преданијата Богоројца, Бугуројца) е сестра на Трифун, во едни примери претставена како мома, а во други како леонка

<sup>1</sup> Оваа статија е синтеза на три наши истражувања на оваа тема. Првото беше насочено кон археолошките наоди со акцентиран нос (Н. Чаусидис, Носот), а второто – на преданијата за Св. Трифун и античките митови за Атис, Агдистис и Ликург (N. Szausidís, Nos św. Trifona), објавено на полски јазик. Инсектот прикажан на носот од требенишката златна маска е тема на едно сеопфатно проучување на архајските златни погребни фолии од Македонија кое ќе биде публикувано како посебна електронска монографија (Н. Чаусидис, *Со злато*).

<sup>2</sup> За повеќето од долупосочените елементи и варијанти на преданијата: Г. Вълчинова, *Между*.

(неодамна породена жена). Има статус на високопочитуван лик со нагласени натприродни и божески белези. Во нив таа е прикажана како лукава и одмаздољубива, но и како благородна жена која простува.

- Сопругата на Трифун е неутрален лик присутен поради заокружување на дејствието.

### б) Типологизација според дејствието

Во рамките на достапната граѓа можат да се издвојат три основни типови на ова предание, специфични според присуството или отсуството во нив на одредени елементи од дејствието.

#### Основен тип:

- Средба и конфликт меѓу Трифун и Богородица. Трифун оди да го крои лозјето и покрај тоа што Богородица тоа не го одобрува.

- Богородица изразува сомнеж дека Трифун умее да крои.

- Трифун, во обидот да ѝ ја докаже својата умешност, си го пресекува носот со сечилото.

#### Развиен тип:

- Средба и конфликт меѓу Трифун и Богородица (исто или слично дејствие како кај претходниот тип).

- Богородица кај жена му на Трифун. Богородица оди кај сопругата на Трифун, ѝ вели да земе преврски и мелеми и да оди на лозје затоа што маж ѝ, наводно, при кроењето си го пресекол носот.

- Средба на Трифун и жена му кај лозјето. Сопругата пристигнува на лозјето и му кажува на Трифун поради што дошла.

- Вистинско пресекување на носот. Гестикулирајќи афективно пред сопругата со сечилото во рака, Трифун си го пресекува носот. Очевидна е еквивалентноста на овој со третиот елемент од основниот тип при што сопругата на Трифун го зазема местото на Богородица.

#### Редуциран тип:

- Додека Трифун го крои лозјето, Богородица пее во соседната нива. Трифун, восхитен од пеењето, гласно извикува (Ох, ох, ох!), мислејќи дека е некоја туѓа жена. Таа помислува дека Трифун си го пресекол носот, зема преврски и мелеми и доаѓа на лозје. Потоа следи делот со вистинското пресекување на носот.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> С. Тановић, *Српски*, 28, 29.

- Додека го крои лозјето Трифун си го пресекува носот со сечилото затоа што бил невнимателен, збркан, пијан или поради мувата што му застанала на носот.

#### **в) Додатни дејствија кои се комбинираат со трите типови**

- Крвта од пресечениот нос на Трифун тече врз лозјата што тој ги крои, а имплицитно и врз лебот и виното што сака да ги конзумира.

- Трифун ги раздава на минувачите раскрвавениот леб и виното што ги понел со себе.

- Носот на магичен начин му заздравува затоа што: се покајал поради лошиот однос кон Богородица; затоа што Богородица се смилувала; затоа што го раздал својот леб и вино на минувачите.<sup>4</sup>

#### **г) Конфликт кој го мотивира дејствието**

Во прикажаните дејствија одмазничката постапка на Богородица е најчесто мотивирана од нејзиното несогласување, Трифун да ги крои лозјата на „нејзиниот празник“ („Сретение“) или во очи на него. Но, при внимателна анализа можат да се лоцираат и други елементи кои претставуваат нарушување од негова страна на некои социјални норми. Трифун се однесува кон Богородица недостойно, потценувајќи ја или навредувајќи ја, што е изразено преку вербалната комуникација со неа (ја нарекува „копиланка“, „кучка“, „мома-мајка“), како и преку тоа што не оди „зад неа“ туку „пред неа“.<sup>5</sup> Овој негов однос е донекаде и оправдан со оглед на тоа што Богородица во преданијата е претставена како девојка (понизок социјален ранг) и како леонка (жена во периодот до 40 дена по пораѓањето, кога се смета за „нечиста“).<sup>6</sup>

Како што напомниме, главната мотивација на казната упатена кон Трифун (пресекувањето на носот), пропорционална на неговиот грев според видот и интензитетот, се лоцира во имплицитните сексуални аспирации кон сестра му Богородица. Тие се изразени низ неколку постапки што претставуваат нарушување на строгите социјални норми кои во конкретниот случај се однесуваат на комуникацијата меѓу брат и сестра: афективни свиркања, извици („Ихуу!“) и намигнувања упатени кон неа, движење пред неа наместо зад неа.<sup>7</sup> Во едната од варијантите Трифун, режејќи

ги лозјата, овие афективни извици („Ох, ох, ох!“) ги упатува на некоја жена која пее во соседната нива, не знаејќи при тоа дека е тоа Богородица – неговата сестра.<sup>8</sup> Најсилниот индикатор на овие нарушувања, а воедно и најблизок до инцестот, е фалењето на нејзините „бели нозе“ додека таа, ја прегазува реката т.е. потокот со здолниште поткренато до колена.<sup>9</sup> Во некои преданија оваа казна е всушност прорекната односно најавена и тоа преку клетвата „Да си го отсечеш носот!“, што Богородица ќе му ја упати на Трифун поради ова негово неумесно дофрлање. Дејствувачката моќ на оваа клетва може да се оправда на два начина – преку верувањето во магичната сила на изговорениот збор и преку божескиот статус на оној што го изговара (во случајов Богородица).<sup>10</sup>

Преминувањето на реката добро се вклопува во конфликтниот предзнак на ова дејствие, со оглед на тоа што самата река е симбол на лиминалното. Оттука и нејзиното преминување (дури и преку мост, а уште повеќе преку газење) носи карактер на опасна и конфликтна постапка поради што таков предзнак добива и субјектот што ја изведува.<sup>11</sup> Во случајов, ваквиот предзнак ѝ прилега на Богородица и поради нејзиниот амбивалентен статус на „девица и мајка“ и на леонка кој, сам по себе, ја категоризира во сферите на лиминалното, нестабилното и оностраното.

#### **д) Нос – фалус, сечење на носот – кастрација**

Симболичката идентификација на носот и фалусот е универзална за целото човештво. Таа се базира врз изедначувањето на два органи со сосема различна функција и позиција (едниот во горната – „чиста“, а другиот во долната „нечиста“ половина на телото), и тоа врз база на нивниот издолжен облик и излучувањето телесни секрети. При тоа вториот е опкружен со силни табуи во однос на неговото визуелно прикажување или вербално евоцирање. Според формата и големината на носот се проценувале машките квалитети на неговиот сопственик. Се сметало дека колку што е поголем и порамен носот на еден маж – толку е поголем и неговиот полов орган. Исто така, врз основа на некои обележја на носот на една индивидуа, се проценувала и нејзината девственост. Постоеле верувања дека вештер со грбав нос, присутен на свадба, може кај младоженецот да

<sup>4</sup> М. Цепенков, *Македонски. IV*, 44-46.

<sup>5</sup> Г. Вълчинова, *Между*, 17, 18.

<sup>6</sup> Детално за ова: Г. Вълчинова, *Между*, 15, 17, 18, 21, 22.

<sup>7</sup> Г. Вълчинова, *Между*, 17, 18.

<sup>8</sup> С. Тановиќ, *Српски*, 28, 29.

<sup>9</sup> Г. Вълчинова, *Между*, 17; Ш. Кулишиќ (и др.), *Српски*, 439, 440.

<sup>10</sup> Г. Вълчинова, *Между*, 17, 18.

<sup>11</sup> За посочените значења на реката: N. Čausidis, *The River*.

предизвика импотенција.<sup>12</sup> Одлична илустрација на оваа концепција е една магиска постапка, се уште присутна во македонскиот фолклор. Според неа, за да се одреди дали една бремена жена ќе роди машко или женско дете, таа (без нејзино знаење) се посипува со сол и се набљудува дали со раката најпрво ќе ја допре устата или носот. Доколку ја допре устата се смета дека ќе роди женско (уста = вулва), а доколку го допре носот – машко дете (нос = фалус).

Идентификацијата на носот и фалусот е вообичаена во разни манифестации на современата урбана култура, како што се, на пример, шеговитите маски од типот „фалус-нос со наочари“ (Т. VI: 6). Од постарите антички примери би било интересно да се спомнат фигурите на Пријап, на чија глава се јавува претопување на човечко лице, глава на петел и фалус со тестиси при што фалусот коинцидира со човечкиот нос и со клунот на петелот (Т. II: 8).<sup>13</sup> Кај бројни примери на римски садови дополнети со човечко лице, освен издолжениот нос, се присутни и претстави на фалус (пример Т. III: 8).<sup>14</sup> Посочената идентификација е експлицитно претставена на еден цртеж од римскиот период (III век н.е.) кој прикажува кентаур кај кој на ист начин, карикатурално, се предимензионирани обата органи (Т. I: 6).<sup>15</sup> Продукти на ова симболично изедначување се митскиот еднорог кој, во крајна инстанца, носи итифаличко значење (Т. I: 5), како и суеверијата според кои рогот на носорогот има моќ да ја зголемува потенцијата (до денес од него се подготвуваат препарати што се користат како афродизијак и лек против импотенција).<sup>16</sup> Во контекст на овие примери станува јасно дека навредливоста на гестот наречен „да му покажеш некому долг нос“ (ставање на палецот врз носот и ширење на дланката и прстите кон некого)<sup>17</sup> всушност носи сексуален предзнак т.е. алузија на еректиран фалус и имплицитен коитус.

Според аналитичката психологија инцестот како афинитет, тенденција или како реализирано дејствие, резултира со потсвесен порив за кастрација. Споменатите митови за Атис т.е. Агдистис (и Кибела) на кои подетално се осврнуваме во

наредното поглавје, всушност се третираат како манифестација на овој синдром.<sup>18</sup>

Во разни култури ширум светот постоела практика, одредени нарушувања на сексуалните норми (прељуба, силување, инцест) да се казнуваат со ампутирање на носот (ринотомија). Бројни примери на такви казни, спроведени поради тешки полови престапи и особено инцест, се документирани во рановизнатискиот период, но и подоцна.<sup>19</sup> Два такви примери се однесуваат и на Македонија и околните среднобалкански региони. Првиот е познатиот „Душанов законик“ прогласен кон средината на 14. век во Скопје во кој, со отсекување на носот се казнуваат следните престапи. Член 53: „Ако некој властелин ја земе властелинката со сила“ (ја силува); член 54: „Ако властелинката стори блуд со својот човек“.<sup>20</sup> Вториот пример е „Закон судниј људим“, според разни теории создаден во IX век (или нешто подоцна), во словенска средина и тоа на Балканот или во Моравија. Оваа казна се пропишува во неговата 11-та глава: „Ако некој заведува девојка свршена за друг маж ...“ и во 7-та глава на овој законик: „Ако некој својата кума ја земе за жена по световниот закон ...“.<sup>21</sup> Очевидно е дека последниов престап се категоризира еквивалентно на инцестот, на кој му соодветствува и казна со статус на симболичка кастрација.

Ринотомијата често се практикувала и во воените и општествено-политичките сфери и тоа во форма на осакатување на припадниците на победената и заробена војска или на владетелот кој е симнат од престол.<sup>22</sup> Не е тешко да се забележи дека зад овие дејствија повторно стои желбата за сексуално деградирање на овие мажи, односно нивна симболичка кастрација која треба да ги означи како сексуално немоќни и без можност за продолжување на сопствениот род, што на симболичко рамниште значи и немоќ за бранење на земјата, државата и народот и владеење со нив. Со овие феномени можат да се стават во релација и некои фрази (на пример во српските и хрватските говори: „остати без носа“ или „изгубити нос“)

<sup>12</sup> Г. И. Кабакова, *Нос*, 435, 436.

<sup>13</sup> E. Fileri, *Osservazioni*.

<sup>14</sup> H. Hoffmann, *Sotades*, 105; S. Nikolić, A. Raičković, *Prosopomorphic*, 142, 150 - Pl. III: 13; G. Braithwaite, *Romano-British*, 126-127; Д. Митова-Джонова, *Глинени*, 206, 207.

<sup>15</sup> Ц. Тресидер, *Речник*, 271.

<sup>16</sup> За еднорогот: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Рјечник*, 225, 226; за рогот на носорогот: J. Hsu, *The Hard*.

<sup>17</sup> *Речник српскохрватског* 2001, 23 (нос).

<sup>18</sup> К. Г. Юнг, *Либида*, 205, 206; пример од терапевтската пракса на З. Фројд: S. Freud, *Fetishism*, 198-204.

<sup>19</sup> G. Sperati, *Amputation*; Г. Вълчинова, *Между*, 18, 19.

<sup>20</sup> Извори и коментари: И. Јакимовска, *Телото*, 312, 313, 318, 320, 321; И. Петровић, *Душанов*, 49, 50 (бр. 53, 54).

<sup>21</sup> Извори и коментари: И. Јакимовска, *Телото*, 312, 313, 319, 321.

<sup>22</sup> G. Sperati, *Amputation; Rhinotomy* 2024.

во значење „да бидеш осрамотен“ или „да ја загубиш честта“.<sup>23</sup>

Веруваме дека тука приложената граѓа е доволен показател дека зад основното дејствие од преданијата за Трифун, кое се состои во засекувањето или отсекувањето на неговиот нос, всушност стои симболичка самокастрација.

## 2. Пагански парадигми на преданијата

Резултатите од анализата презентирани во претходните поглавја не води кон два митски комплекси од античкиот период кои, со оглед на сличните наратолошки и симболички структури, можеле да имаат директен или посреден удел во создавањето на претставените преданија за Трифун. Првиот од нив се однесува на фригискиот божески пар Атис/Агдистис и Кибела, а вториот – на едонскиот митски крал Ликург.

### а) Митот за Атис, Агдистис и Кибела

Митовите за Атис, Агдистис и Кибела се всушност деривати на некогашниот единствен фригиски мит во кој, како последица на варијациите, а можеби и на погрешното разбирање од страна на античките запишувачи, дошло до мешање и преплетување на ликовите, и тоа од една страна меѓу Кибела (Големата Мајка) и Агдистис (хермафродитен митски лик) и од друга – меѓу Агдистис и Атис (младо момче) (Т.І: 1). Во оваа прилика, од наведените митови не засегаат две клучни дејствија. Првото е истекувањето в земја на телесните течности (сперма, крв) од гениталиите на самокастрираните митски ликови (Агдистис и Атис) и како последица на тоа никнувањето на одредени растенија (бадем, калинка, темјанушки). Второто дејствие е паѓањето на плодовите од овие растенија (бадемова семка, калинка) во скутот на ќерката на речниот бог, што предизвикува нејзино зачнување и потоа раѓање на друго машко божество како форма на воскреснување на претходното.<sup>24</sup> Мошне е веројатно дека во овие митови постои визуелна т.е. хроматска идентификација меѓу соковите од наведените растенија и телесните течности на кастрираните ликови (сок од калинка = црвено = крв; бадемово млеко = бело = сперма).

Прилично е веројатно дека Богородица од преданијата за Трифун е христијанизираниот еквивалент на Кибела, додека Трифун е аналогон на

Атис, при што андрогиниот Агдистис може да функционира како амбивалентна парадигма на обата христијански лика. Клучниот елемент што овој светител го поврзува со митот за Атис е дејствието во кое овој млад машки бог се самокастрира покрај некакво дрво, обземен од лудило, откако **ја видел** Агдистис, веројатно хипостаза на Кибела т.е. Големата Мајка. Во вториот мит се самокастрира Агдистис откако пред тоа ќе биде опиен од страна на Дионис. Сметаме дека во преданијата за Трифун, сечењето на носот е подискретна т.е. попристојна варијанта на кастрацијата. Во прилог на тоа говори гевот на Труфун во однос на Богородица т.е. **гледањето** и **фалењето** на нејзините нозе што, со оглед на сферата на која припаѓа (сексуалност, инцест), изискува и казна насочена кон соодветниот орган (повреда на фалусот или негово елиминирање т.е. кастрација).

Покрај овие детали, во преданијата можат да се идентификуваат и траги на уште некои дејствија кои добро се вклопуваат во наведените митови и во обредите поврзани со Кибела и Атис. Имено, откако Трифун го пресекол носот и сакал да продолжи да го крои лозјето, крвта од неговиот пресечен нос (= фалус) потекла врз лозниците. Кога тргнал да се напие од виното и да касне од лебот што со себе ги понел, не сакајќи ги натопил со крвта од носот и потоа, враќајќи се дома, ги раздал на минувачите. На прв поглед овие елементи оставаат нагласен христијанско-ефхаристичен впечаток при што натопувањето на лебот со крв се идентификува со натопувањето на ефхаристичниот леб со виното како симбол на Христовата крв, додека раздавањето на лебот и виното на минувачите – со причестувањето на верниците. Но, ваквите манипулации со крвта се својствени и за обредните постапки во рамките на култот на Кибела и Атис и другите слични на нив антички мистериични култови. Тука ги имаме предвид разните постапки на нејзино излевање врз растенијата и верниците, натопување на леб или мешање со вино и потоа консумирање на овие намирници, со верба дека се проткаени со животоносна течност на жртвуваното божество. Ваквите постапки се практикувале и во рамките на култот на Дионис во кој постоела идентификација на виното со неговата крв, како симбол на воскреснувањето.<sup>25</sup>

На овие интерференции упатуваат и старите житија на маченикот Св. Трифун според кои, при неговото измачување тој бил закачен на дрво или на некаков стожер, повредуван на него, по-

<sup>23</sup> Речник српскохрватског 2001, 22 (нос).

<sup>24</sup> Основни податоци со цитирани извори: *Agdistis* 2024; *Attis* 2024; Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник*, 4, 5, 64; W. Burkert, *Structure*, 99-111; наши согледувања: Н. Чаусидис, *Македонските*, 258, 260 и натаму.

<sup>25</sup> Н. Чаусидис, *Македонските*, 179-185 (со примери и соодветна литература).

тоа носен низ градот и на крајот убиен.<sup>26</sup> Случајно или не, ова соодветствува на клучниот ритуал на светкување на Атис кој се состоел во врзување на неговата фигура т.е. кукла за дрво (бор), китење на дрвото со венци од темјанушки (според митот израснати од крвта на Атис) и обредно носење на наиктеното дрво низ градот, од шумата до светилиштето. Наредниот ден свештениците на овој култ го прскале дрвото со крвта што течела од повредите што самите си ги задавале, после што следело закопувањето на фигурата на богот в земја.<sup>27</sup> Одредени поклопувања можат да се наметат и во изборот на бојата на облеката кај ликовните претстави (т.е. иконите) на Св. Трифун.<sup>28</sup> Пред сè се работи за неговата туника, која се слика во црвени и/или зелени нијанси (Т.І: 2) што ги одразуваат двете сфери на кодирање застапени во митовите за Атис – црвената во релација со телесниот код (крв, месо), а зелената – со растителниот код (зеленилото на растенијата). Во контекст на сиве поклопувања поголемо значење добива и уште еден, инаку не особено впечатлив елемент – акцентираниот младост на Трифун и на Атис кои се прикажувале со младешко лице, без брада и мустаќи (спореди Т.І: 1 и 2).<sup>29</sup>

Доколку ја прифатиме врската на Трифун и Богородица од наведените преданија со Атис и Кибела, се наметнува прашањето за карактерот и датацијата на овие паганско-христијански релации. Фригиските култови на Атис и Кибела, почнувајќи од 5. век пред н.е. доживуваат постепенa експанзија низ сиот Медитеран. Во рамките на Римската Империја тие опстојуваат до доцноримскиот период кога, по доминацијата на христијанството, ќе бидат забранети, како впрочем и сите другите пагански култови. Можеме да претпоставиме дека, откако се покажало како неможно елиминирањето на овие традиции, се пристапило кон нивно прилагодување кон концептите на новата религија. Во тој контекст морала да се изведе замена на имињата на паганските божества (Кибела и Атис) со христијански светители (Богородица и Св. Трифун) и реадaptација на некои елементи од митските дејствија, пред сè ублажување на опсцените постапки (замена не експлицитниот инцест со имплицитен, а кастрацијата со сечењето на носот). Сепак, без разлика на овие адаптации, нара-

<sup>26</sup> R. Dymczyk, *Ikoniczne*, 21-23; E. Луческа, *Култот на св. Трифун*, 75.

<sup>27</sup> J. Frazer, *The Golden*, Chapter XXXIV – XXXVI.

<sup>28</sup> За христијанските аспекти на симболиката на облеката на Св. Трифун: R. Dymczyk, *Ikoniczne*, 27, 28, 35.

<sup>29</sup> За ликовните претстави на Св. Трифун: E. Луческа, *Култот на св. Трифун*, 82.

тивните аспекти на овој култ ќе бидат дистанцирани од официјалната религиска сцена така што ќе продолжат да егзистираат на маргините од културата каде што, во форма на народни преданија, ќе преживеат до денес. Во едно вакво миље треба да се бара и генезата на источнобалканските преданија за Трифун.

Сметаме дека не е никаква коинциденција што генезата на култот на Св. Трифун се врзува токму за Фригија – извориштето на култот на Кибела и Атис. Според христијанските традиции, во оваа област наводно е роден овој христијански маченик, таму ги извел своите чудотворни лечења и таму, по смртта, биле пренесени неговите мошти.<sup>30</sup> Ни се чини веројатно дека токму во Фригија можело да се случи доближувањето на посочените дејствија од двата култа во рамките на глобалниот процес на прелевање т.е. прекодирање на старите пагански традиции во христијанскиот симболички и религиски систем. Земајќи предвид други аналогни и добро документирани примери, можно е овој процес да не се одвивал спонтано туку организирано, под директиви на црквата, со цел да им се даде прифатлива христијанска обвивка на неискоренливите местни пагански традиции и афинитетите на локалното население кон култот на фригискиот божески пар.

Според вообичаените концепции, македонските и останатите балкански преданија за Трифун, како и долупретставените археолошки наоди, би можеле да се сфатат како резултат на широката експанзија на култот на Кибела и Атис од Фригија низ Медитеранот, при што не можела да биде одмината ниту Македонија.<sup>31</sup> Но, современата наука дава аргументи и за едно поинакво толкување. Последниве години сè поголем замав зема тезата според која прапостојбина на малоазиските Фригијци е всушност Централниот Балкан, со јадро токму во Македонија, од каде што тие (под името Бриги), во текот на II и I милениум пред н.е., во неколку наврати, ќе се селат во Мала Азија, развивајќи ги своите традиции во рамките на подоцна таму формираното Фригиско кралство.<sup>32</sup> Земајќи ја предвид оваа теорија, станува сосема веројатно дека наведените преданија за Трифун и Богородица, можеле да се создадат на Балканот и

<sup>30</sup> E. Луческа, *Култот на св. Трифун*, 74-77; R. Dymczyk, *Ikoniczne*, 21-29. Овие мошне идникативни географски поклопувања ги заинтригирале и другите досегашни истражувачи (R. Dymczyk, *Ikoniczne*, 33, 34).

<sup>31</sup> За античките култови на Кибела во Македонија: В. Битракова Грозданова, *Ликовните*, 162-168; А. Николоска, *Генеза*, 69-80.

<sup>32</sup> E. Петрова, *Бригите*.

тоа не само како плод на надворешните влијанија, туку и на автохтоните централнобалкански, а можеби и конкретно на бригиските традиции (примери на централнобалканскиот железнодобен „Атис“, прикажан со еректиран фалус (Т.V: 2) или со долг нос (Т.V: 3).<sup>33</sup> Освежени или не од повратниот фригиски бран, овие митски традиции продолжиле да егзистираат сè до доминацијата на христијанството.

### б) Митот за Ликург

Преданијата за Трифун, во повеќе свои елементи интерферираат и со античките митови за едонскиот митски крал Лукург. Неколкумина истражувачи укажаа на овие паралели посочувајќи на базичната семиотичка еквивалентност на тамуприсутните дејствија, без разлика на постоењето во нив и на одредени непоклопувања.<sup>34</sup> Во едната од верзиите на овие митови Ликург, обземен од лудило, го ископачува своето лозје, при што ги убива својот син Дријант и својата сопруга. Мошне е индикативно што при тоа тој на синот му го отсекува токму носот, ушите и прстите на рацете и нозете.<sup>35</sup> Ова дејствие повеќе упатува на постапката на кроење на лозите т.е. отсекувањето на гранките што штрчат (еквивалентни по облик на посочените истакнати делови на телото) отколку на нивното целосно уништување т.е. ископачување. Познати се и верзии во кои Ликург, во обидот да ја обреже лозата, ќе си ја отсеке сопствената нога или пак обете нозе.<sup>36</sup>

Осакатувањето на Ликурговиот син е еквивалентно на самокастрацијата на Ликург бидејќи обете постапки, во крајна инстанца, доведуваат до прекин на неговата родова линија. Некои истражувачи посочуваат и на поклопувањето на кастрацијата со сечењето на нозете, земајќи предвид дека во архаичните култури постои изедначување на фалусот и нозете на мажот при што сакатоста и асиметричноста на нозете ја симболизира сек-

<sup>33</sup> За „централнобалканскиот Атис“ кој се раѓа и умира на врвот од Космичкото дрво, присутен на железнодобниот култен накит од Македонија: Н. Чаусидис, *Македонските*, глава 2. Г. Влчинова предлага претпоставка според која народните претстави за Св. Трифун се оформиле во кругот на античка Тракија (Г. Влчинова, *Лудост*, 173).

<sup>34</sup> Г. Влчинова, *Лудост*, 173-182; И. Венедиков, *Медн. гумно*, 123-125; И. Маразов, *Траките и виното*, 35, 37; И. Маразов, *Мит. на Траките*, 111-112.

<sup>35</sup> Д. Срејовиќ, А. Цермановиќ, *Речник*, 236, 237; R. Grevs, *Grčki*, 106 (Глава 27- е); Г. Влчинова, *Лудост*, 175, 176.

<sup>36</sup> Г. Влчинова, *Лудост*, 176; И. Маразов, *Траките и виното*, 36.

суалната немоќ или нереализираност на дадениот лик.<sup>37</sup> Оваа идентификација е во одреден степен одразена и во прелевањето на лексиката која се однесува на „семејната лоза“: при режењето, гранчињата на лозата се засекуваат кај задебелувањата кои се нарекуваат **колена** (аналогно на **колената на нозете**) при што оваа постапка значи прекинување (жртвување) на нивниот раст во име на квалитетот на гроздовите плодови; **коленото** на лозовите гранчиња интерферира со лексемата **поколение** кое ги означува потомците на една родова линија т.е. „семејна лоза“; истиот корен е содржан во лексемите **кастрење** (на лозјето) и **кастрација** (на гениталиите).<sup>38</sup>

И во митовите за Ликург, како и во случајот со Атис, може да се препознае поклопувањето на повредите на главните машки ликови со некои од постапките на мачење на Св. Трифун запишани во неговите житија. Во случајот тоа се мотивите за **повредувањето на нозете** на Ликург или на неговиот син и наводното **прободување на нозете** на Св. Трифун спроведено при неговото измачување.<sup>39</sup>

Аналогно, како и во митовите за Атис и Агдистис, во основата на митот за Ликург стои жртвувањето на богот од чијашто крв или други телесни течности никнува растението или во конкретниов случај – лозата. Впрочем, на таков начин било објаснувано и создавањето на лозата од капките крв на убиениот т.е. жртвуван Дионис. Истиот концепт се однесувал и на иранскиот свет пијалак хома и хиндуистичкиот сома.<sup>40</sup> Иако на прв поглед се чини дека во овие случаи жртвуваниот бог е богот на вегетацијата, поточно би било да се каже дека е тоа богот на универзалната животворна сила, заедничка за сите живи суштества. Меѓу неколкуте значења на самокастрацијата, во случајот со Трифун таа може да се разбере и како тежнење целата негова витална сила да остане во лозјето.<sup>41</sup>

И до сега е укажувано дека во основата на овие митови стои идентификацијата на телесниот и на растителниот код односно изедначувањето на ло-

<sup>37</sup> И. Маразов, *Траките и виното*, 35-37.

<sup>38</sup> Г. Влчинова, *Лудост*, 177, 178; И. Маразов, *Мистерииите*, 295-298; И. Маразов, *Траките и виното*, 36, 37, за растителните аспекти на овие ликови: 34-37.

<sup>39</sup> R. Dymczyk, *Ikoniczne*, 25 „и тој претрпе страшни маки нанесени од клинците забиени во неговите стапала“ (a on znosił straszne cierpienia, zadawane przez wbite w stopy gwoździe).

<sup>40</sup> И. Маразов, *Траките и виното*, 37, 38; детално за ова: Н. Чаусидис, *Македонските*, глава 4.

<sup>41</sup> И. Маразов, *Траките и виното*, 35.

зата со човековото или животинското тело при што нејзиното засекување го добива значењето на жртвување на човек или животно. Ликург, во своето лудило или пијанство, **го гледа сина си Дријант како лоза**, што упатува и на неговото **митско изедначување со лозата**.<sup>42</sup> Во глобални рамки ваквиот фитоморфен предзнак е одразен и во етимологијата на неговото име (кое значи „дабов“, „произлезен од даб“, „потомок на дабот“<sup>43</sup>), а посредно и во тоа што овој чин ќе резултира со неплодност на сета ликургова земја. Фактот што името Дријант го носи и синот на Ликург, но и неговиот татко, упатува на тоа дека трите ликови се всушност хипостази на еден ист митски ентитет кој по својата периодична смрт се реинкарнира во наредните поколенија од своето потомство.

Иако како основна причина на трагедијата на Ликург се зема неговото непријателство кон Дионис и кон неговиот култ, сепак непосреден повод за тоа е ликурговото стапување во инсектуозна врска со својата мајка. Таа пак ќе се случи како последица на пијанството или лудилото што како одмазда ќе му го испрати Дионис. Во еден друг мит оваа сексуална агресивност на Ликург е насочена кон Амброзија – доилката на Дионис што тој ја брка со намера да ја силува. За да не падне во негови раце божицата Мајка Земја ќе ја претвора во лоза која ќе го заплетка Ликурга со своите ластари, а според некои верзии и ќе го убие (Т.І: 3, 4). Нападите врз посочените два женски лика упатуваат на можната интерференција на обата мита, при што мајката на Ликург се изедначува со Амброзија – лик со обележја на мошне важна божица. Судејќи според името, се работи за персонификација на истоимениот пијалак на бесмртноста **амброзија** (грч. *ἀμβροζία* од *ἀν* = без, *βροτός* = *смртен*),<sup>44</sup> а веројатно и за божица-господарка на животот и смртта. Нејзиното претварање во лоза, како и функцијата на **долика на Дионис** укажуваат на уште една важна семиотичка релација: **мајка – мајчино млеко – услов на животот; лоза – вино – услов на бесмртноста**.<sup>45</sup>

Иако митот за Ликург во литературата се поврзува со културата на Тракијците, па дури и со древногрчката култура, всушност се работи

<sup>42</sup> И. Маразов, *Мит. на Траките*, 111-112; Г. Вълчинова, *Между*, 23, 24.

<sup>43</sup> R. Grevs, *Grčki*, (Глава 46); И. Маразов, *Траките и виното*, 34.

<sup>44</sup> Лексичка аналогија на оваа лексема е санскртското *amṛta* – синоним за сома, чија основа се поврзува со истото значење (\**mer* = *умира* и негација со префиксот *a-*): Н. Чаусидис, *Македонските*, 389.

<sup>45</sup> Н. Чаусидис, *Македонските*, 128, 129, 421-426, 431-434.

за митски традиции на Едонците – древен народ кој во I милениум пред н.е. егзистирал во југоисточниот дел на Македонија, близу источниот раб на Халкидик кој, според своите јазички и други обележја, бил сроден на Бригите и на Пајонците. Тракиски обележја Едонците ќе добијат подоцна, како резултат на силните политички и културни влијанија на нивните северни и источни тракиски соседи.<sup>46</sup>

### в) Пијанство и лудило

Пијанството или лудилото на главниот машки лик е уште една заедничка компонента на преданијата за Трифун и наведените антички митови. И покрај високиот статус на Трифун како маж, сопруг, способен лозар, па дури и културен херој кој го започнува одгледувањето на лозата, тој во фолклорните традиции често се прикажува како не особено стабилна и артикулирана личност. Ваквиот статус најдобро го одразува бизарната повреда што ќе си ја нанесе, но и често присутниот епитет „Трифун пијаницата“. Збунетоста и деконцентрираноста на Трифун во некои случаи е јасно означена како последица на одмаздата на Богородица што, од друга страна, неа ја рангира во категоријата божески суштества кои ја имаат моќта да го контролираат човековиот ум.<sup>47</sup> Истите компоненти се присутни и во митовите за Атис и Агдистис. Во некои варијанти, Агдистис се самокастрира откако пред тоа бил опиен, додека во други, Атис го прави истото откако боговите ќе му го поматат умот. И Ликург ги реализира своите деструктивни постапки (инцест со мајка му, убивање на синот и сопругата, повреда на сопствените нозе) како последица на пијанството и лудилото што кај него ќе го иницираат боговите.

Во посочените антички паралели наведените ликови се самокастрираат поради состојба на поматена свест (пијанство, лудило) иницирана од прекршокот т.е. гревот што го направиле. Во случајот на Атис тоа е неговото **заљубување** во Агдистис од која и самиот поникнал. Во едниот од митовите за Ликург, причина за неговите деструктивни постапки во однос на својата сопруга, синот и врз самиот себе е **инцестот** што го имал со својата мајка кој пак, според некои митови, исто

<sup>46</sup> За територијата и бригиските обележја на Едонците: Е. Петрова, *Бригите*, 100, 141, 149, 150-154, 180, 213; Н. Проева, *Религијата*, 109, 110; за некои други наоди кои укажуваат на нивната врска со железнодобните култури од Македонија: N. Chausidis, *The Iron Age*.

<sup>47</sup> Г. Вълчинова, *Между*, 20; Г. Вълчинова, *Лудост*, 173-182.



така бил предизвикан од пијанство инсценирано од страна на Дионис.<sup>48</sup> Како втора причина може да се земе неговиот **обид за силување** на Амброзија – доилката на Дионис. Земајќи го предвид името на овој лик и нејзиното претворање во лоза, произлегува дека и во основата на оваа постапка стои инцестот на Ликург, овој пат со митски лик кој носи белези на Големата Божица-Мајка.

Суштинската причина за оваа состојба некои истражувачи ја бараат во незрелоста т.е. несовершеноста на посочените ликови, во нивната младост („младост – лудост“) или во непосветеноста во конкретниот мистериен култ.<sup>49</sup> Во античката митологија се познати и други слични дејствија каде што лудилото е последица на недозволено општење меѓу некој машки лик и женско божество, дури и посредно – остварено на ниво на **визуелна перцепција** на нејзината ликовна претстава или на дел од нејзиното тело (гениталиите). Демофон полудел затоа што непосветен ги видел гениталиите на Реа, додека спартанците Астрабакос и Алопекос ќе полудат откако **ќе го видат** идолот (ксоанот) на девицата Артемида.<sup>50</sup> Во оваа линија добро се вклопува дејствието во кое Трифун **ќе ги види** (и ќе ги пофали) „**белите нозе**“ на **Богородица** додека таа ја преминувала реката со поткренато здолниште, уште повеќе што, по ваквата реакција, таа него отворено ќе го проколне („Да си го исечеш носот!“).

Релацијата „нос – пијанство“ уште повеќе ја зацврстуваат некои компоненти присутни во словенските фолклорни традиции. Станува збор за фрази и дејствија поврзани со носот кои го означуваат или го предвеснуваат пијанството: - фразите „да имаш сварен нос“ и „да имаш мува во носот“ се фрази кои означуваат пијанство; - „ако те чеша носот“ значи дека набргу ќе пиеш алкохол.<sup>51</sup> Видовме дека во една варијанта од преданијата, самоповредувањето на Трифун се должи на тоа што на носот му застанала мува.<sup>52</sup>

### 3. Пагански визуелни предлошки на ликот на Св. Трифун

Сметаме дека анализата на горепретставените вербални митски форми доволно аргументирано ги покажа древните парадигми на христијанизираното дејствие за пресекувањето на носот на Трифун. Нашите преходни истражувања укажаа

на можноста за збогатување на ваквите аргументи преку воведување во оваа анализа на соодветна митско-религиска граѓа која припаѓа на ликовниот т.е. визуелниот медиум. Се работи за ликовни претстави на антропоморфни митски ликови т.е. божества со **акцентиран нос** кои преку ова свое обележје можат да се стават во релација со Трифун и повредувањето на неговиот нос. Особено е важно што дел од оваа граѓа потекнува од истите балкански региони во кои, неколку векови подоцна ќе се појават преданијата за Трифун. Поради заокружување на гореспроведените анализи, во наредните поглавја ќе бидат уште еднаш презентирани овие наоди.<sup>53</sup>

#### а) Антропоморфен сад од античкиот град Стоби (кај Градско, Р. Македонија)

Садот е обликуван во вид на глава на маж со нос, прилично акцентиран по својот волумен т.е. широчината и должината (Т.П: 1, 2). Нагласени се и аркадите кои се испакнати, како и веѓите – нареќкани и свиени во пределот над носот. Исто така, се потенцирани и очите (широко отворени, со нагласени зеници) како и усните, и тоа особено долната. Брадата е претставена во вид на поле со брадавичести испапчувања, а на ист начин се дополнети и слепоочниците. Од ушите е претставено само десното, но на нив донекаде асоцираат двете рачки на садот. Горниот дел на челото, низ неколку ребра преминува во венец и устина на садот. Според постојните описи, предметот бил моделиран во двостран калап и испечен во керамика со светлоцрвена боја. Врз основа на споредувањата на начинот на изведба на косата и брадата (кој алудира на орнаментите од доцноантичките светилки од Стоби), садот е датиран во V век н.е. Досегашните автори упатуваат на можноста дека се работи за глава на Пан – митски лик со хтонски и животински обележја, поврзан со сферите на плодноста на животните, на полињата и на луѓето.<sup>54</sup>

Ваквиот тип керамички садови оформени во вид на глава со машки обележја е мошне чест во римскиот период. Освен овој, во Стоби и во античкиот град Хераклеја Линкеститс (кај Битола, Р. Македонија) пронајдени се и други такви садови, од кои особено се истакнуваат два кои при-

<sup>48</sup> И. Маразов, *Траките и виното*, 25, 36; Н. Проєва, *Религијата*, 110.

<sup>49</sup> И. Маразов, *Мистериите*, 44, 45.

<sup>50</sup> И. Маразов, *Мистериите*, 331, 332.

<sup>51</sup> Г. И. Кабакова, *Нос*, 435.

<sup>52</sup> Г. Вълчинова, *Между*, 20.

<sup>53</sup> Овие предмети беа претставени и во нашите претходни статии посветени на оваа тема: Н. Чаусидис, *Носот*; N. Czausidis, *Nos sw. Tryfona*.

<sup>54</sup> М. Величковиќ, *Каталог*, 84, Т. XXIX; Т. Јанакиевски, *Антички*, 182, 225 – Т.V: 2. Предметот се наоѓа во Народниот музеј во Белград.

кажува ликови со негроидни обележја.<sup>55</sup> Мошне сличен примерок е пронајден во **Книд** (Мала Азија – Т.П: 3).<sup>56</sup>

Покрај наведените, приложуваме уште неколку примери како аналогии за нашиот предмет, и тоа особено во однос на прикажаниот лик и неговиот доминантен нос.

Првиот, кој е од морфолошки, стилски па и хронолошки аспект најблизок на нашиот, е еден сад пронајден на некрополата **Белбек** во западен Крим, денес во Државниот историски музеј во Москва (Т.П: 6). Како и нашиот, изведен е во техника на калапење, а се датира околу средината на I век н.е. Има само една рачка поставена на задниот дел, додека на горната половина од биконичниот мев носи релјефи на три пара машки и женски фигури претставени во еротски сцени (сличен предмет од Гереса во Јордан – Т.П: 7).<sup>57</sup> На примерокот од Стоби е близок според начинот на моделирање на главниот лик и тоа особено на зголемениот нос, дебелите усни и брадата прикажана преку ситни испапчувања.

Втората аналогија ја претставува еден сад кој припаѓа на етрурскиот културен круг (непознато наоѓалиште), кој се датира во IV век пред н.е., а денес се чува во “Staatliche Antikensammlung” во **Минхен** (Т.П: 5).<sup>58</sup> На нашиот примерок е сличен според речиси сите обележја на лицето: грбав профил на носот, силно испакнати веѓи, набраздено чело, нагласени хипнотични очи и изглед на устата (особено гледана од напред). На вратот од садот е насликана бордура во вид на гранка со бршленови листови. Под рачката, на тилот од прикажаниот лик е аплицирана мала глава, која е идентификувана како маска на Пан, што би укажувало на уште една релација со стобискиот сад.

Следниот примерок е пронајден во една етрурска гробница кај месноста **Спина** близу Ферара (Италија – Т.П: 4). Како и претходните, и овој сад има само една задна рачка што на типолошко ниво ги прави сите три посочени аналогии различни во однос на наодот од Стоби. Корпусот на садот прикажува маж со лице обоено во црн фирнисен лак што, врз база на насликаните врвки во

задниот дел, сугерира на маската што тој ја носи. Како и минхенскиот пример, ликот има ококорени хипнотични очи, мустаќи, брадичка со шпицест врв и долг нос кој овојпат не е грбав туку рамен, тенок, косо испрчен кон напред и со заоблен врв. Се чини дека ликот е прикажан како старец, на што упатува ќелавоста и длабоките бразди со кои е расчленето неговото чело и образи. На вратот од садот е прикажана фигура на Менада која трча и се врти наназад, следејќи го својот прогонувач (Т.П: 10, очевидна е интерференцијата на оваа сцена со дејствието за Ликург кој ја гони Амброзија). Предметот се датира кон средината на V век пред н.е. и му се припишува на атинскиот мајстор Сотадес.<sup>59</sup> Во однос на садот од Стоби, овој примерок нема особени блискости, освен посредни – преку претходните два примери, а се разбира и на ниво на глобалната концепција на дизајнирање. Но, како што ќе видиме натаму, овој предмет има важна улога во нашето истражување, особено при откривањето на карактерот на прикажаните ликови.

Гледано од поширок аспект, како аналогии за стобискиот сад можат да се приложат и бројни други садови од римскиот период (I – V век н.е.) пронајдени во речиси сите провинции на империјата. Станува збор за садови оформени или дополнети со човечко лице или човечка глава, најчесто откриени како прилози во гробовите, но и како инвентар на култните, а поретко и на профаните објекти (Т.П: 1, 2, 11 – Скупи кај Скопје; 3, 4, 6-8 – Виминациум; 5 – Мајнц; 9 – Дијана).<sup>60</sup> Иако ликовите прикажани на овие садови се моделирани погрубо во однос на садот од Стоби и прикажаните аналогии, на нив може да се идентификуваат неколку заеднички обележја. Тоа е издолжениот и надолу свиен нос, острата брадичка, обетките на ушите, па дури и висулецот закачен на врвот од носот (спореди Т.П: 5 со Т.П: 5). Во некои случаи, сличноста се однесува и на основната форма на садот (во вид на кантарос – со две странични или пак со една задна рачка).

#### - Намена на садовите и карактер на прикажаниот лик

На повеќето гореприкажани садови им се припишува религиска намена. Тие се поврзуваат со мистериичните култови од кругот на Дионис, на што упатува и нивната иконографија (мотивот на

<sup>55</sup> Т. Јанакиевски, *Антички*, 25, 200, 201; V. R. Anderson-Stojanović, *Stobi*, Pl. 65: 543; Pl.174: 543; H. Чаусидис, *Негроидните*.

<sup>56</sup> Σ. Кортџ-Ковтџ, *Μίμοι*, 628 – Ек. 4.

<sup>57</sup> За садот од Белбек: H. П. Сорокина, *Религија*, 50-54.

<sup>58</sup> H. Hoffmann, *Sotades*, 103-106; во изданието *Мифы народов мира* (С. А. Токарев, *Мифы*. Том 1, 367) истиот сад, веројатно по грешка, се лоцира во „Ватиканските музеи“ во Рим.

<sup>59</sup> H. Hoffmann, *Sotades*, 103-106.

<sup>60</sup> И. Кузмановски, *Просопоморфни*, 283-298; S. Nikolić, A. Raičković, *Prosopomorphic*, 135-153; G. Braithwaite, *Romano-British*, 99-131; Д. Митова-Джонова, *Глинени*, 203-210.

бршлен, лоза, маскирањето, Менада, Пан и еротските сцени). Категоријата садови на кои припаѓаат кримскиот, служеле за налевање вино, додека вазата од Спина се поврзува со обредите на иницијација во рамките на некоја мистериозна религиозна организација. Ваквите обреди симболично ја означувале ритуалната смрт на кандидатот и неговото повторно раѓање, што воедно било и парадигма на неговото идно воскреснување по смртта. Култна намена, а во тие рамки и врската со виното и смртта, им се припишува и на наведените римски садови.<sup>61</sup> Сево ова би можело да се однесува и на наодот од Стоби (Т.П: 1, 2), замајќи ги предвид неговите иконографски релации со другите примероци, основната форма на садот која го следи обликот на кантарос (сад за вино), како и врската на Пан (ликот кој според некои истражувачи е претставен на него) со митските ликови од кругот на Дионис. За жал не се познати никакви подетални податоци за контекстот на овој наод, т.е. дали е пронајден во самиот град Стоби (во работилница, станбена или јавна зграда), или пак како гробен прилог во некоја од неговите некрополи.

Ликот на садот од Крим (Т.П: 6) истражувачите го споредуваат со гротескните мимични маски и конкретно со митскиот цуцест лик Патек.<sup>62</sup> Ликовите на примероците од Спина и Минхен (Т.П: 4, 5) се поврзуваат со хеленскиот бог Харон и неговите етрурски еквиваленти Харун или Тухулка. Сите три митски ликови се во релација со подземјето и мртвите. Харон е добро познат во древногрчката митологија како возач на чамец кој сенките на мртвите ги превезува преку подземните реки од „овој“ на „оној свет“. Во хеленската култура започнал да се прикажува дури од V век пред н.е. и тоа како грд старец со бушава коса и седа брада. Со оглед на италскиот т.е. етрурски контекст на двата наоди, во нивната интерпретација е неопходно да се вклучат и другите два митски лика кои припаѓаат на италскиот културен круг. Првиот е етрурскиот бог или демон на смртта Тухулка, додека вториот – италскиот Харун, во многу обележја сличен на него. Според сегашните сознанија е настанат под влијание на хеленскиот Харон кој потоа прилично ќе се оддалечи од неговите обележја и тоа во насока на Тухулка или на некој друг автохтон покровител на смртта. Ликовните претстави на обата богови се присутни на ѕидните слики од етрурските гробници (Т.П: 5, 6, 8), но и на сликаните грчки вази наменети за италскиот пазар (Т.П: 4, 7). На нив Харун се при-

кажува сосема различно од класичниот хеленски Харон, со акцентиран нос, извиен слично на клунот на птиците-грабливки, со нагласени диви очи, а некогаш и со разјапена сверска уста. Наместо чамецот, негов главен атрибут е големиот чекан кој во италските култури фигурира како симбол на смртта (Т.П: 4, 5, 7). Замавнувајќи со него, богот ја одзема душтата на покојникот, испраќајќи го со тоа во светот на мртвите. Тухулка, во многу од обележјата се преплетува со претходниот лик, особено според доминантниот нос и сверската уста. Негов важен атрибут се крилјата и змиите, претставени во неговата коса и во испружените раце (Т.П: 7, 8).<sup>63</sup>

Согледувајќи ги во контекст на овие митски ликови садовите од Спина и Минхен (Т.П: 4, 5) станува мошне очевидно дека на нив бил проектиран некој од двата италски лика. Врз основа на докажаниот гробен карактер на вазата од Спина, сосема е веројатно дека присуството на овој сад во етрурската гробница имал некаква функција поврзана со задгробната судбина на покојникот. Останува отворено прашањето дали овие глави биле оформени според хеленските или според италските предлошки на овие митски ликови. Судејќи според прикажаните етрурски аналогии (карактеристичниот нос и изразот на лицето) се чини дека минхенскиот примерок (Т.П: 5) бил дизајниран според афинитетите на купувачите од Апенинскиот Полуостров (налик на Тухулка и Харун). Од друга страна пак, вазата од Спина (Т.П: 4) изгледа ги задржала хеленските или пошироко балканските претстави за хтонските покровители на смртта (Хад, Плутон, Харон, Бореј) иако тие во предкласичниот период изгледа и не биле многу различни во однос на италските.

Гледано од морфолошки аспект, на нашиот пример од Стоби повеќе му е близок ликот на садот од Минхен и тоа можеби не толку по обликот на носот (кој е значително подолг) колку по обликот на устата, веѓите и моделаџијата на челото (спореди Т.П: 1, 2 со 5). Очевидно е дека во стобискиот примерок имаме далечен дериват на некој прототип кој бил многу близок на минхенскиот сад.

Тешко е да се процени митско-религиозната матрица на стобискиот наод. Дали таа одразува одредени хеленски влијанија кои посредно или непосредно можеле да доспеат во овој град по фреквентната Вардарска магистрала, или пак италските што во него биле постојано присутни

<sup>61</sup> Н. Hoffmann, *Sotades*, 105, 106; G. Braithwaite, *Romano-British*, 103, 123-128; Н. П. Сорокина, *Религија*, 50-53.

<sup>62</sup> Н. П. Сорокина, *Религија*, 50.

<sup>63</sup> С. А. Токарев, *Мифы*. Том 2, 674; Н. К. Тимофеева, *Религиозно*, 17, 21, 25, 53-54; Н. Hoffmann, *Sotades*, 103, 105, 106.

преку колонистите од Апенинскиот Полуостров кои темелно го обновиле Стоби и биле силно заинтересирани за него како регионален центар. Не е исклучена можноста, зад овој предмет да се крие и култот на некое местно хтонско божество кое било само освежено и доближено до овие надворешни предлошки.

### б) Обетки од Марвинци (кај Валандово, Р. Македонија)

Парот обетки се оформени во вид на алки од засукани златни жички чиј заден дел се стеснува, а предниот се проширува, при што на него се надоврзува чашка оформена од златен лим (Т.IV: 1). Во чашките се всадени човечки глави изведени од засега за нас непознат кристален материјал со темновиолетова боја (природен кристал, стакло или стаклена паста). Прикажаните ликови имаат потенциран нос чиј долг и тенок врв се протега косо надолу. Челото и устата се мали, силно вовлечени назазад и занемарени, додека очите се коси и пропаднати. Долниот дел на лицето е оформен во вид на вертикални ребра кои означуваат прамени од бујна брада. Обата лика се замотани со златна жица која од челото се спушта под носот и потоа се враќа назад кон тилот каде што, преку преплет, преминува во ушка која е поврзана со задниот крај од алката на обетките.<sup>64</sup>

Овој тип обетки е добро познат на Медитеранот, особено сконцетниран околу Охридскиот базен, подрачјето на Црна Гора, Херцеговина и Југоисточна Далмација. Но, наместо акцентираниот нос, ликовите поставени во чашките вообичаено имаат нагласени негроидни обележја (специфичен профил, дебели усни и кадрава коса) (Т.IV: 2, 3).<sup>65</sup>

Во нашите претходни истражувања се обидовме да ја анализираме семиотиката на овој тип обетки.<sup>66</sup> Присуството на црнечките глави ги осмисливме така што ги поврзавме со Пигмејците, кои во античките извори се претставени како митски народ со црна боја на телото, негроидни обележја на лицето, низок раст, зголемен фалус и обраснатост со влакна (Т.V: 1). Најпрво се за-

<sup>64</sup> Предметите се чуваа во Музеј на Македонија во Скопје, подоцна веројатно пренесени во новоформиранiot Археолошкиот музеј. Засега е публикувана само нивна фотографија: Б. Хусеновски, *Почувствувај*.

<sup>65</sup> D. Rendić – Miočević, *Zlatni*, 15, 16, 25, 26; В. Битракова Грозданова, *Споменици*, 71-73; за другата литература види: N. Chausidis, *The Black Man*; Н. Чаусидис, *Симболично*, 17, 107.

<sup>66</sup> N. Chausidis, *The Black Man*, 75-80; Н. Чаусидис, *Негроидните*; Н. Чаусидис, *Симболично*, 17, 107.

мислувало дека живеат на јужните брегови од Океанот (митска река која ја окружува земјата), во црниот плоден слој на земјата во кој виреат растенијата (Katoudaioi = „кои живеат под земјата“), или пак во пештери. Подоцна се спомнуваат како луѓе населени јужно од Египет, окружени со пустиња, или пак во некои други – најчесто оддалечени делови од светот.<sup>67</sup> Во црната боја и престојувалиштето на овој народ е кодирана нивната припадност кон „оној свет“, сфатен како подземје, свет на темнината и на смртта. Но, во митските Пигмејци е воедно содржан и аспектот на воскреснувањето т.е. повторното оживување. Кодирани е во нивниот мал раст кој ги изедначува со децата, како симболи на подмладувањето, на новиот живот т.е. новото раѓање, но и во нивните релации со вегетацијата (живеат во хумусниот дел на земјата, во пештерите, а и самите се земјоделци). Наспроти тоа што нивната црна боја симболизира крај и смрт, таа токму во тој контекст го навестува и новиот почеток, кој нужно следи после секој завршеток.<sup>68</sup> Животворниот аспект на овие митски ликови е јасно претставен и преку нивните препотенцирани фалуси (Т.V: 1).

Овие значења се кодирани во обликот т.е. иконографијата на овој тип обетки. Досегашните истражувачи сметаат дека целата обетка всушност прикажува ритон т.е. „рог на изобилието“ (корнукопија), од чија внатрешност се појавуваат црнечките глави (Т.IV: 2, 3).<sup>69</sup> Согласнојќи се со оваа интерпретација, заклучивме дека, покрај другите значења, ритонот (а во тие рамки и „рогот на изобилието“) носи во себе и еден симболички пласт поврзан со женскиот принцип т.е. создавањето, раѓањето и појавувањето на животот, храната, плодноста, богатството и изобилството. На овие значења упатува претставата насликана на една ваза од Родос каде што е прикажана божицата Геа или Деметра, со ритон во рацете, во кој се наоѓа хтонскиот бог Плутон претставен како дете (Т.VI: 3).<sup>70</sup> Овие значења се темелат врз тоа што ритонот е едниот од првите садови кој, уште во палеолитот, служел за чување храна и течности. Од друга страна рогот и самиот расте, при што неговата конусна форма, проширувајќи се постепено од врвот кон устината, самата по себе алудира на принципот на растењето, експанзијата

<sup>67</sup> Основни податоци: Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник*, 340; *Pugtaioi 2012*; С. А. Токарев, *Мифы*. Том 2, 312.

<sup>68</sup> За црното како смрт, но и почеток на нов живот: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik*, 75-79.

<sup>69</sup> D. Rendić – Miočević, *Zlatni*, 25; В. Битракова Грозданова, *Споменици*, 72.

<sup>70</sup> J. E. Harrison, *Themis*, 167 – Fig. 35.

и прогресот.<sup>71</sup> Спојувајќи ги наведените значења на ритонот со негроидната глава која штрчи од неговата устина, доаѓаме до симболиката на повторното оживување, подмладувањето и раѓањето на ликот што таа го застапува.

Доколку ја прифатиме хипотезата дека прикажаните обетки припаѓале на категоријата гробен накит, и дека биле употребувани само или пред сè во погребни цели, се појавува можноста, главите на црниците да се поврзат со погребните верувања и култот на мртвите. Покојникот се испраќал на оној свет со накит во кој била кодирана неговата задгробна судбина: главите на Пигмејците го симболизираше него самиот т.е. неговата душа која доспевајќи на „оној свет“ се идентификува со тамулоцираниот митски пранарод. Црната боја на овие луѓе го кодира крајот на животот (црно = смрт), цуцестото тело – повторното оживување т.е. подмладување (цуце = дете), додека издаденоста на главата од ритонот – новото раѓање (ритон = сад = утроба).

Дали носи своја иконографска и семиотичка вредност фактот што, китејќи го покојникот со пар обетки, тој се дополнувал со **две глави** на црниот хтонски бог? (Т.IV: 1, 2) На прв поглед се чини дека тоа е само дуплирање на неговата претстава, диктирано од парната застапеност на обетките. Но, во прилог на митската оправданост на оваа постапка оди многуглавноста – важно обележје на хтонските богови кое, во случајов, може да ја одразува амбивалентната природа на негроидниот бог кој од една страна е фактор на смртта т.е. уништувањето, а од друга страна – услов без кој не може да започне новиот циклус на создавање (раст на вегетацијата и повторно раѓање на животните и на луѓето).<sup>72</sup>

Дали тукаприкажаниот пар обетки од Марвинци (Т.IV: 1) се вклопува во наведената концепција, односно дали доминантниот нос присутен на нив може да се земе како уште едно обележје на митските Пигмејци или на некој друг хтонски митски лик? На ликовите од конкретниот пар обетки не можат да се потврдат негроидни обележја, освен посредно – преку најтипичните примери на оваа категорија накит (Т.IV: 2, 3) и преку темната боја на материјалот од кој се обликувани. За потврдување на оваа претпоставка е од клучно значење прашањето дали доминантниот нос е обележје

<sup>71</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik*, 563-565; И. Маразов, *Мит*, 359-362; Н. Чаусидис, *Митските*, 94-100.

<sup>72</sup> За многуглавите хтонски божества: Н. Чаусидис, *Космолошки*, 241- 260; Н. Чаусидис, *Со злато*, Глава “G”, табли G7 – G10.

кое оди со темните т.е. хтонските митски ликови и божества. Се чини дека во прилог на позитивниот одговор на ова прашање имаме неколку аргументи.

Првиот аргумент го наоѓаме на анализираниот сад од Спино (Т.II: 4), изработен на Балканот, во работилницата на атинскиот мајстор Сотадес, два или три века пред нашите обетки. Како што видовме, тој е оформен во вид на митски лик со нос издолжен на речиси истиот начин како кај обетките од Марвинци, при што неговото лице (т.е. маската со која е тоа покриено) е обоено со интензивна црна боја. Овој факт, а донекаде и хтонскиот и погребниот (па според тоа во принцип и црн) карактер на италските богови Харун и Тухулка (Т.IV: 4 – 8) ни даваат за право да заклучиме дека уште во V и IV век пред н.е., на Балканот и пошироко на Медитеранот, постоел хтонски митски лик кој ги носел основните обележја на ликот од нашите обетки: доминантен нос, брада и црна боја на кожата.

Овие релации го наметнуваат прашањето дали зад прикажаните обетки од Марвинци (Т.IV: 1) и зад садот од Стоби (Т.II: 1, 2), без разлика на различниот карактер на овие предмети и значителната хронолошката дистанца меѓу нив, стојат исти или барем слични митски ликови? Согледувајќи ги уште еднаш тукаприкажаните предмети во контекст на претходните компарации, може со голема веројатност да се претпостави дека на нив всушност можел да биде прикажан ист митски лик т.е. божество (со хтонски карактеристики, црн по боја, со акцентиран нос). Сосема е веројатно дека, покрај плодноста и изобилието, во негов домен била и задгробната судбина на покојникот. Во прилог на откривањето на симболичката мотивација на овие негови функции, можат да се наведат три семиотички линии претставени во завршните поглавја на овој труд.

На крајот од овој преглед треба да се спомне уште еден предмет – малата бронзена херма од Охрид, датирана во раноримскиот период (Т.VI: 1). Причина за тоа е што во нејзиниот облик се обединуваат двете значења кои се суштествени за горепретставените митски ликови. Од една страна тоа е акцентирањето на носот, тука застапено преку истакнатиот и свиен нос на прикажниот лик, а од друга – итифаличност, присутна преку еректираниот фалус и самиот карактер на предметот оформен во вид на фалусовидна херма.<sup>73</sup>

<sup>73</sup> Фотографија: П. Кузман, Е. Димитрова, *Охрид*, 81; за некои од посочените значења: Н. Чаусидис, *Македонските*, 198, 204, 205 (Б25: 7).

## в) Неолитски предмети (околу VI - V милениум пред н.е.)

Првиот од овие наоди е фрагмент од керамичка статуета (височина 5 cm), пронајден на локалитетот „Велушка Тумба“ – село **Велушина** (кај Битола Р. Македонија – Т.V: 4, 5). Прикажува силно стилизирана човечка глава, мошне издолжена, која без расчленување се надоврзува на вратот, сочинувајќи го горниот дел на култна фигурина од т.н. „столбест тип“. На главата се обликувани мали уши и тенок, заоблен и долг нос кој е испрчен кон напред. На темето е оформена косата која, преку засеци во керамиката, сугерира на грижливо зачешлана фризура со централен патец, а според описите на досегашните истражувачи, и подврзување во задниот дел.<sup>74</sup>

Поради повеќе причини, во моментот не е можно поаргументирано интерпретирање на оваа статуета. Прво тоа е нејзината делумна зачуваност, а потоа и недостатокот на поблиски аналогии. Сепак, иако хипотетично, неколку обележја би можеле да упатуваат на машкиот пол на прикажаната фигура. Најпрво тоа е самиот столбест облик, повеќе типичен за машките отколку за женските фигури кои, кај разни примероци, повеќе или помалку експлицитно, алудира на самиот фалус. Второто обележје е кратката („високо потстрижана“) фризура која исто така не е типична за женските фигури. Третата компонента е носот кој, иако на неолитските фигури мошне често е пренагласен, кај вообичаените примероци не е изведен на таков начин, туку е поширок, пократок, со конусна форма или сплескан по вертикалната оска. Врз основа на овие показатели изнесуваме хипотеза (која секако бара дополнителни докази) според која фигурината од Велушина прикажувала машки лик, при што специфичната моделација на издолжниот нос била мотивирана со желбата за негово симболичко изедначување со фалусот. Поради отсуството на било какви факти поврзани со намената на овој наод, а воедно и поради ширината и сложеноста на прашањето околу карактерот и намената на минијатруните неолитски фигури воопшто, во оваа пригода само ќе упатиме на постојната литература која се однесува на оваа тема.<sup>75</sup>

Вториот неолитски фрагмент потекнува од локалитетот „Мала Тумба“ – село **Трн** (кај Битола, Р. Македонија). Се работи за дел од шуплива нога на

култен сад, најверојатно пехар, со темна – речиси црна боја (Т.V: 7). Надворешноста е моделирана во вид на човечко лице со доминантен нос кој низ тенок и убаво обликуван гребен се спушта косо од челото. Досегашните истражувачи, на него забележале траги на боење со т.н. „crusted“ боја. Лево и десно од носот се пластично назначени веѓите и широките бадемести очи. Делот кај устата и брадата е откршен. Фрагментот е висок 6 cm, а се датира во средниот неолит.<sup>76</sup> Како аналогија на овој редок наод е посочена една фрагментирана нога од сад, пронајдена на неолитското наоѓалиште Видра во Романија (Т.V: 6 спореди со 7).<sup>77</sup> Иако оваа аналогија не се однесува на начинот на моделирање на лицето од трнскиот наод, ниту пак на носот (кој е во фокусот на нашето интересирање), таа дава некакви укажувања за изгледот на целиот предмет и евентуалниот хтонски карактер на обата лика. Имено, кај садот од Романија, лево и десно од претставениот лик се зачувани остатоци од испапчувања кои ги формирале неговите раце (денес откршени). Тие најверојатно биле свиени нагоре и ја „придржувале“ чашката на пехарот, која всушност стоела врз темето на изобразениот лик (наш обид за реконструкција Т.V: 6). Еве како ова обележје би можело да упатува на хтонскиот карактер на обата лика.

Во досегашните толкувања на неолитските пехари, особено во контекст на нивната богата орнаментика, е предложена и космолошката концепција според која тие, со својата форма и орнаменти, ја симболизирале вселената. При тоа горните зони (венецот на садот, а во некои случаи и целата чашка) би упатувале на небото, идентификувајќи ја течноста во садот со дождот или пошироко со небеските води.<sup>78</sup> Во тој контекст, ногата на садот би сугерирала на долните зони од вселената (земја, подземје), или во најмала рака на космичкиот столб што го придржува небото. Оттука, со самото прикажување на овие ликови на ногата од пехарите, се сугерира на нивното лоцирање или изедначување со наведените космички зони. Ваквиот карактер уште повеќе го нагласува нивната функција на „придржувачи на чашката“ која е особено типична за митските застапници на подземјето (на пр. словенскиот троглав хтонски бог изобразен на Збручкиот идол) и на Космичката оска (хеленскиот Атлант и неговите антички

<sup>74</sup> Д. Симоска, В. Санев, *Неолитска*, 61, 62, 76; Д. Симоска, В. Санев, *Праисторија*, 33 (кат. бр. 34); S. Hansen, *Bilder*, Teil I: 150; Teil II: Taf. 149: 1.

<sup>75</sup> S. Hansen, *Bilder* (со таму цитираната литература); Г. Наумов, *Неол. визуелна*, 173-187.

<sup>76</sup> Д. Симоска, В. Санев, *Праисторија*, 45 (кат. бр. 26 – сл. 191); G. Naumov, *Patterns*, 62.

<sup>77</sup> Г. Наумов, *Неол. визуелна*, 245, Т. 94: 3; за аналогијата: Н. Müller-Karpe, *Handbuch*. Teil II, Taf. 177: 6a, 6b.

<sup>78</sup> Г. Наумов, *Неол. сликани*, 66-77.

еквиваленти).<sup>79</sup> Сметаме дека непосредниот увид во наодот од Трн и неговото квалитетно документирање ќе дадат дополнителни податоци за некогашниот изглед на целиот сад и карактерот на прикажаниот лик.

#### 4. Семиотика на ликовите со нагласен нос

Во досегашните археолошки интерпретации (особено во Македонија) не е обраќано поголемо внимание на митско-религиските аспекти на посочените ликови. Кај античките наоди, наведените обележја се определувани во рамки на категориите од сферите на уметноста и декорацијата. Во тој контекст, мотивите за нивното појавување се барани во потребата на луѓето, прикажаните предмети да ги направат убави, необични, егзотични, смешни или едноставно – во согласност со актуелната мода. Изгледот на садот од Стоби (Т.П: 1, 2) и на други слични примери се толкувал во рамките на естетските категории, најчесто оние поврзани со античкиот театар (комедијата и гротеската).<sup>80</sup> Негроидните глави, кои често се јавуваат на типот обетки на кои припаѓаат примероците од Марвинци (Т.ИV: 1 – 3), се толкувани во контекст на естетските и модни трендови на хеленизмот – како последица на напливот од егзотични ориентални елементи во вкусот на тогашниот пазар.<sup>81</sup> Допиран е само култниот карактер на некои од римските садови (Т.П) и на посочените неолитски предмети (Т.V: 4 – 7), но при тоа не е обратено посебно внимание на карактерот на прикажаните ликови.<sup>82</sup>

##### а) Долг нос - итифаличност

Машкиот бог на подземјето ги остварува своите плодносни функции преку создавачката моќ на неговите гениталии со што се обезбедува родноста на земјата (сфатена како женски елемент), односно никнувањето и растот на билките. Нагласената големина т.е. должина на носот на прикажаните ликови интерферира со еректираниот фалус кој како епитет е присутен и кај Дионис, меѓу другото нарекуван и Orthos („Исправениот“). Ставен во контекст на растителниот код и конкретно – растот на лозјето, овој епитет се

<sup>79</sup> Н. Чаусидис, *Космолошки*, 250 (придржувач на земјата), 365-370 (придржувач на небото).

<sup>80</sup> Т. Јанакиевски, *Антички*, 22, 182, 225; Σ. Кортџ-Ковџ, *Мџои*; генерално за таквите ликови: Е. Н. Ходза, *Гротеск*, 156-181.

<sup>81</sup> D. Rendić – Miočević, *Zlatni*, 15, 16, 25, 26; В. Битракова Грозданова, *Споменици*, 71-73.

<sup>82</sup> И. Кузмановски, *Просопоморфни*; Д. Симоска, В. Санев, *Праисторија*, 33, 45; Г. Наумов, *Неол. визуелна*, 245.

поврзува со вертикалноста на човекот и на лозата како симболи на динамиката и животот наспроти легнатоста и хоризонталноста како симболи на смртта.<sup>83</sup>

Оваа нагласена потентност има и своја темна страна. Хтонскиот бог е незаситен љубовник кој ги грабнува земските жени и ги носи во подземјето како свои сопруги и љубовници. Ваквите односи ги одразува митот за хтонскиот Хад кој ја грабнува Персефона – младата ќерка на божицата Деметра. Истата парадигма е позната и пошироко, манифестирана преку митското дејствие за змејот (животинската варијанта на хтонскиот бог) кој грабнува некаква девојка, носејќи ја потоа во своето подземно царство. Според Х. Хофман, оваа концепција е кодирана на садот од Спино преку фигурата на растрчаната Менада која се чини дека бега токму од некој ваков митски прогонувач (Т.П: 10). Прикажувањето на оваа сцена над челото на хтонскиот бог, тука претставен со црна маска и акцентиран нос (Т.П: 4), авторот го оправдува со фактот што во хеленската култура умирањето предизвикано од богот на смртта било метафорично претставувано како сексуален чин при што тој, претставен како силувач, ја гони човековата душа прикажана како жена, најчесто застапена токму со ликот на Менада.<sup>84</sup> Фалусното значење на носот кај ликот прикажан на садот од Крим го актуализираат еротските сцени изобразени на неговиот мев (Т.П: 6), а кај хермата од Охрид – неговото комбинирање со еректиран фалус (Т.В: 1). Посочената сексуална агресивност е јасно манифесторана во двете верзии на митот за Ликург, во кои тој ја прогонува Амброзија, со намера да ја силува (Т.П: 3) или пак стапува во инцестуозна врска со сопствената мајка. Сосема очекувано, во преданијата за Трифун ова дејствие е претставено во максимално ублажена форма, преку неговите инцестуозни инсинуации во однос на сестра му Богородица која, имплицитно, функционира и како негова мајка.<sup>85</sup> Во прилог на релацијата нос = фалус кај ликовите од обетките од Марвинци говорат негроидните ликови (митски Пигмејци) типични за овој тип накит кај кои итифаличност се смета за едно од главните обележја (Т.ИV: 1 – 3 спореди со Т.V: 1).

Како посреден аргумент во прилог на идентификацијата на носот на прикажаните садови со

<sup>83</sup> И. Маразов, *Траките и виното*, 34, 35.

<sup>84</sup> Н. Hoffmann, *Sotades*, 105, 106. Идентификацијата на смртта и свадбата е зачувана до денес во фолклорните традиции.

<sup>85</sup> За имплицитниот мајчински статус на Богородица во однос на Трифун: Г. Вълчинова, *Между*, 23.

фалусот (Т.II; Т.III) може да се земат античките садови со изливник во вид на еректиран фалус. Два такви примероци се пронајдени на територијата на Р. Македонија. Првиот потекнува од хеленистичкиот град Гортинија, кај месноста „Вардарски Рид“ близу Гевгелија (Т.VI: 4) додека вториот, од римскиот период, е откриен на локалитетот „Горица-Слатина“, село Истибања (кај Штип, Р. Македонија – Т.VI: 5). Се работи за култни садови полнети со некаква течност која потоа, во текот на обредните церемонии, се истурала низ фалусовидниот изливник. Не е исклучено да се работело за вино налевано во чашите на учесниците на одредени церемонии или пак директно во нивната уста.<sup>86</sup>

Во источнословенскиот фолклор е забележано верувањето дека митскиот лик Белун, на носот носи торба со пари и бара од луѓето што ќе ги сретне да му го избришат носот, за што потоа ги наградува со богатство. Забележени се и гатанки во кои мрсулите се изедначуваат со богатство.<sup>87</sup> Оваа митологема можеме да ја препознаеме во приврзокот (алка со скапоцен камен) кој виси под носот на ликот претставен на садот од Минхен (Т.II: 5 спореди со Т.III: 5). Сметаме дека и овие симболички идентификации во крајна инстанца се базираат врз релацијата нос – фалус, при што мрсулите стануваат еквивалент на спермата сфатена како скапоцена витална течност.

Индиции за идентификацијата меѓу носот и фалусот има и среде археолошките наоди пронајдени во рамките на балканските железнодобни култури (Т.V: 2, 3). Поради сложениот систем на аргументација на нивната семиотика тука ќе се повикаме на други наши публикации специјално посветени на овие предмети.<sup>88</sup>

#### **б) Долг и/или остар нос - клун на мршојадните птици и птиците-грабливки**

Уште од раната праисторија, мршојадните птици и пошироко птиците-грабливки го добиле значењето на персонификации т.е. отелотворувања на смртта. Смртта била претставена како страшна птица која долетува, го грабнува човекот и потоа го јаде неговото месо, оставајќи ги само коските. Натаму, со појавата на идејата за душа, оваа претстава се модифицира така што функцијата на грабливата птица се сведува на ненадејно долетување, земање на душата на покојникот и нејзино носење во светот на мртвите.<sup>89</sup> Неретко,

врските со смртта и со светот на подземјето дополнително ќе се кодираат со црната боја на оваа птица. Во тој контекст и нагласениот остар и крив нос на наведените италски богови на смртта – Харун и Тухулка (Т.IV: 4 – 8), ликот прикажан на садот од Минхен (Т.II: 5), на некои римски садови (Т.III: 1 – 9), па и на оној од Стоби (Т.II: 1, 2) и хермата од Охрид (Т.VI: 1) можат да се протолкуваат како преосмислување на клунот со кој некогашното птичјо божество му го задавало на покојникот смртниот удар и го растргнувало неговото тело (спореди со Т.VII: 2, 3).

#### **в) Нагласениот нос како обележје на хтонските божества и божествата на плодноста и смртта**

На крајот од оваа анализа мора да се напомене дека хтонскиот лик изобразен на сите тукапретставени предмети, може да се согледа и како визуелна парадигма на **ѓаволот**, сфатен во неговата ориентална т.е. хебрејска и библиска димензија (како Сатан) или пак во европско-медитеранската или христијанска форма. Без разлика на строгите и репресивни монотеистички религиски системи, овој исклучително важен полифункционален и во етичка смисла амбивалентен пагански бог не можел да исчезне. Затоа се свел на ниво на негативен демонски лик со функции на божји опонент и покровител т.е. персонификација на сите негативни аспекти на вселената. Во словенскиот фолклор, но и пошироко, носот (често пати пре-нагласен, крив, грбав, остар, но и мрсулав) на разни начини е поврзан со **ѓаволот** и другите демонски митски ликови со хтонски или негативен предзнак (вештери и вештерки, самовили, Баба Јага – Т.VI: 2). Според фразеологијата на некои словенски јазици, во носот на вештерите живее **ѓаволот** (или мувата како негов еквивалент).<sup>90</sup>

Сето ова, во крајна инстанца, укажува на нагласениот хтонски карактер на Трифун што во источната половина на Балканскиот Полуостров е јасно одразено преку неговото покровителство врз лозјата и виното што како аграрна сфера е предодредено за хтонските богови каков што е впрочем и Дионис – парадигматичниот старобалкански покровител на оваа дејност.<sup>91</sup> Врската меѓу преданијата за Трифун и претставените антички предмети може да се оправда преку функцијата на овој светител, кој во народните традиции е по-

<sup>86</sup> Подетално за ова: Н. Чаусидис, *Македонските*, 204.

<sup>87</sup> Г. И. Кабакова, *Нос*, 436.

<sup>88</sup> Н. Чаусидис, *Македонските*, 196-198.

<sup>89</sup> М. Gimbutas, *The Gods*, 187-195; S. Kukoč, *Japodi*, 113, 114.

<sup>90</sup> Г. И. Кабакова, *Нос*, 435; Г. И. Кабакова, *Антропологија*, 61, 62.

<sup>91</sup> За овие релации, со приложена литература: Е. Луческа, *Култот*, 190, 191; А. W. Mikołajczak, R. Dymczyk, *Chrześcijański*, 53-70.



кровител на виното и лозарството („цар на лозјата“).<sup>92</sup> Според некои анализи овие функции се одразени и во едната од можните хебрејски етимологии на неговото име и тоа во значење на „оној кој е поврзан со обезбедувањето на добриот урод на земјоделските култури, преку засекувањето на гранките, за од нив да растат свежи листови“.<sup>93</sup>

Надоврзувајќи се на согледувањата на Г. Влчинова,<sup>94</sup> можеме да заклучиме дека преданијата за Св. Трифун се органски дел на еден сложен комплекс од традиции кој егзистира низ вековите мултимедијално – на вербално ниво преку преданијата, на обредно ниво преку обредно-магиските постапки и на ликовно ниво преку тукапосочените христијански претстави на Св. Трифун и неговите постари пагански претходници.

### г) Современи примери

Карактерот на ова истражување ни налага, во оваа прилика да ги споменеме и неколкуте посовремени ликови со доминантен нос кои биле или сè уште се мошне популарни во урбаните култури на западната цивилизација: Скарамучо, Сирано де Бержерак, Барон Минцхаузен и Пинокио. Наспроти нетрадиционалниот и нерелигиски карактер на овие ликови, во нив се содржани токму базичните архетипски обележја елаборирани во претходните поглавја. Пинокио е кукла на младо момче изделкана од обична дрвена цепаница, која оживува како последица на влијанието на некоја виша сила, аналогно на Атис кој (по трагичната смрт) воскреснува низ никнувањето на дрвото. Во цртаниот филм на Волт Дизни носот на Пинокио расте т.е. се издолжува и се разлистува (= ерекција, оплодување) кога тој ја лаже самовилата (= Големата Мајка) (Т.VII: 1). Иако Барон Минцхаузен (Baron Munchausen) е познат по својот долг и кукаст нос (Т.VII: 4), тој во стварноста немал таков нос (Т.VII: 5). Го добил подоцна, веројатно поради тоа што бил творец на измислени (лажни) стории и тоа врз база на стереотипот дека лажното (негативец) има акцентирани нос.<sup>95</sup> Скарамучо (италијански *Scaramuccia*, француски *Scaramouche*) е венецијански лик и маска со из-

должен нос во рамки на „комедија дел арте“ кој, преку својата гротескност, лажливост и трагичност, коинцидира со тукаелаборираните ликови (Т.VII: 2, 3).<sup>96</sup> На древноста на овој лик упатуваат претпоставките за релациите на неговото име со старословенското *скоморохъ/скомрѣхъ* – назив за шут односно за опсцени народни забавувачи кои изворно имале нагласен обредно-магиски карактер.<sup>97</sup> Причините за влезот на Сирано де Бержерак (Cyrano de Bergerac) во оваа група може да се должи на реално големиот нос што го имал, или пак на создавањето комедии во духот на „комедија дел арте“ (Т.VII: 6, 7).<sup>98</sup>

### 5. Инсект прикажан на златната маска од гробот бр. I од Требениште (кај Охрид, Р. Македонија)

Веруваме дека презентираниите компаративни и семиотички анализи на носот, заедно со согледувањата произлезени од нив, создаваат солидна база за подобро разбирање на мотивот присутен на уште еден мошне значаен наод од Македонија. Се работи за едната од златните посмртни маски од некрополата кај Требениште, пронајдена во гробот I, датиран во крајот на VI век пред н.е., на чие чело, поточно на самиот корен од носот, е прикажан инсект (Т.VIII: 1 – 4).<sup>99</sup>

Овој мотив бил предмет на проучување и толкување од страна на неколкумина истражувачи. Иако Б. Филов, првиот истражувач на гробот, го идентификува како **мува** (“*Fliege*”), и тоа без особени експликации, ваквото определување нема да биде прифатено од мнозинството идни проучувачи.<sup>100</sup> За разлика од него, М. М. Васиќ ќе го определи овој мотив како **пчела**, при што таквиот став ќе го аргументира преку соодветни древногрчки паралели (релации со Артемида, свештеничките *melissai* во култовите на Деметра, Реа и Кибела) кои натаму ќе бидат повторувани и дополнувани од бројните наредни истражувачи.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> *Scaramouche* 2014.

<sup>97</sup> *Скоморох* 2024.

<sup>98</sup> *Cyrano* 2024.

<sup>99</sup> Фотографија и каталожки податоци: P. Ardanliev (et al), *100 Years*, 226 – Cat. No 1.

<sup>100</sup> B. D. Filov, *Die archaische*, 13 (“...und durch die Hinzufügung der Fliege, die als Zeichen einer sehr realistischen Auffassung erscheint und für die ich keine Parallele finde.”).

<sup>101</sup> М. М. Васиќ, *Некропола*, 226, 227. Не можеме да се согласиме со мислењето на авторот дека пчелата била изработена од готова матрица („калуп“) туку преку повеќе удари и притискања со разни алатки од задната и предната страна на лимот.

<sup>92</sup> Е. Луческа, *Култот на св. Трифун*, 82-86; Т. Вражиновски, *Речник*, 381-383; Д. Маринов, *Народна*, 487-492; Ш. Кулишиќ (и др.), *Српски*, 439, 440; И. Георгиева, *Българска*, 190.

<sup>93</sup> K. Terminińska, *Imię Tryfon*, 133 (“Tryfon byłby zatem świętym, który kojarzy się z zapewnieniem dobrych zbiorów (pokarmu), odcinającym gałązki, by mogły wyrosnąć świeże listki.”).

<sup>94</sup> Г. Вълчинова, *Между*, 24; Г. Вълчинова, *Людост*, 179-181.

<sup>95</sup> *Baron Munchausen* 2024.

### а) Идентификација на инсектот како пчела

В. Поповић, во своето мошне продлабочено компаративно истражување на инсектот од посочената требенишка маска (според него пчела), врз основа на критско-минојски и египетски примери, го акцентира нејзиниот карактер на кралски симбол. Надоврзувајќи се на ова значење, преку хетитскиот мит за Telipinu и некои други примери, тој ја актуализира и улогата на пчелата како лик кој го пронаоѓа, буди и периодично го оживува обоготворениот крал. При тоа, го отвара и прашањето за реалните предлошки на овие функции кои можеле да произлегуваат од моќта на медот и восокот да го конзервираат телото на покојникот. На крајот, обраќа внимание и на пчелата како симбол на душите на заслужните покојници кои се напојуваат од цветните полиња на оној свет.<sup>102</sup> А. Палавестра го споменува попатно овој мотив од маската, како компарација за Ѓерданот од железнодобниот гроб под могилата бр. 1 во Атеница (Србија), составен од 14 златни приврзоци во вид на пчела (Т.IX: 11). Земајќи го предвид женскиот карактер на ова погребување укажува на наведените предмети како симболи на мајчинството, плодноста мудроста и власта, но, наспроти тоа, значењето на овој мотив кај требенишката маска го бара во сферите на хтонската симболика.<sup>103</sup> В. Фол, ги наведува ставовите на Палавестра, проследено со сомнежи во однос на врската меѓу пчелата и култовите на Големата Божица, Аполон и Дионис, ставајќи ја притоа во преден план нејзината медијаторска функција.<sup>104</sup> Н. Теодосиев, нотирајќи ја врската на овој инсект со неколкуте хеленски божества и пророчките функции акцентирани кај дел од нив, претпоставува дека таква функција имал и „Дасаретскиот аристократ“ од Требениште на чие лице била поставена конкретната маска. Натаму, врз основа на согледувањата на други истражувачи и некои орфички текстови во кои “the pure souls of the dead were considered to be *mellisai*”, заклучува дека кај древните Хелени тој бил симбол на бесмртноста и реинкарнацијата, поврзан со животот и смртта. Смета дека неговото прикажување на погребната маска може

<sup>102</sup> В. Поповић, *О пореклу*, 27, 28; V. Popović, *Les Masques*, 40; за хетитскиот мит за пчелата која го буди заспаниот бог: М. Попко, *Митологија*, 74-87.

<sup>103</sup> А. Палавестра, *Кнежевски*, 35-36. Споредбата на овие приврзоци со другите приложени примери не наведува кон сомнеж во однос на ваквото нивно определување, особено поради несоодветниот облик на горниот дел т.е. „главата“ (Т.IX: 11 спореди со останатите).

<sup>104</sup> В. Фол, *Погребалните*, 52; В. Фол, *Скалата*, 125, 126.

да го означува повторното раѓање на починатиот благородник и тоа во сликата на бесмртното божество.<sup>105</sup> М. Станковска Самали, во најголемиот дел од својата статија специјално посветена на овој мотив, приложува пишани извори преку кои се обидува да го заокружи митското, симболичкото и религиското значење на пчелата во античката култура. На крајот, накратко ги сумира своите согледувања, главно во истите насоки како претходниот автор, и тоа: врските со Деметра и Персефона, сферите на мистичното, трансцендентното и пророчкото, како и релациите меѓу реалниот свет т.е. светот на човекот и божескиот свет т.е. светот на мртвите. На крајот, заклучоците што ги изнесува се поклопуваат со оние на Теодосиев (освен пророчката функција на покојникот) според кои пчелата би била присутна на требенишката маска како симбол на душата на покојникот, на обновувањето на животот и на врската меѓу земниот и подземниот свет.<sup>106</sup> Пристапот на Н. Проева кон овој мотив се состои во преземањето на интерпретациите од веќепосочените автори (без соодветно реферирање) и потенцирањето на божескиот карактер на пчелата од требенишката маска која, според неа, тука е присутна за да го разбуди покојникот во неговиот задгробен живот.<sup>107</sup>

Во неколку наврати, овој мотив го допира и И. Маразов, иако попатно, во рамките на своите глобални истражувања на присуството на овој инсект кај тракиските пекторали и пошироко во рамките на старобалканската духовна култура.<sup>108</sup> Пчелата на маската од Требениште тој ја става во релација со два други наоди пронајдени северно од Македонија и тоа садовите од некрополата во Нови Пазар (Србија) во кои се констатирани остатоци од мед, и горепосочените наоди од Атеница. Иако не ја исклучува можноста да се работи за култот на Артемида Ефеска и нејзините свештенички *melissai*, смета дека станува збор за феномен со постара историја при што ја акцентира врската на пчелата со преминувањата (меѓу годишните времиња или разните човекови животни статуси) и тоа поради користењето во бројни обреди на медот и восокот што таа ги произведува. Смета дека во митовите ова животно фигурира како лик кој поседува магиска моќ да зачувува и

<sup>105</sup> N. Theodossiev, *The Dead I*, 361, 362.

<sup>106</sup> М. Станковска-Самали, *Симболика*.

<sup>107</sup> N. Proeva, *La coutume*, 78 (“réveiller le défunt à sa vie d’outre-tombe”).

<sup>108</sup> И. Маразов, *Богът-бик*. Се работи за мошне детален и сеопфатен преглед на балканските и индоевропските митски и религиски претстави поврзани со пчелата, кои биле фрагментарно претставувани кај гореспоменатите истражувачи.

регенерира, што е најнепосредно претставено во митот за критскиот митски лик Главк – син на Минос. Земајќи го предвид погребниот карактер на посочените археолошки наоди, изнесува став дека пчелата на нив ја означува избраната душа (на покојникот) но воедно и факторот кој неа ќе ја води по патот на претците. Покрај функцијата на оној кој ќе го обезбеди преминот кон оностраниот, овој автор ѝ доделува на пчелата уште една функција – на епифанија на божицата која ги оценува квалитетите на (погребаниот) владетел, избирајќи го можеби и како свој сопруг за оној свет. Сепак, во толкувањата на Маразов не е децидно определено дали на посочените предмети пчелата ја претставува самата душа на покојникот или надворешниот фактор (можеби помошникот, медијаторот, па дури и епифанијата на некое божество) кој неа ја води кон оној свет.<sup>109</sup>

Поврзувањето на пчелата од Требениште со митовите за Дионис и Главк, и тоа како симбол на воскреснувањето на покојникот, очевидно се базира врз контекстуалното компарирање на нивното основно сиже. Од една страна е дејствието во кое Дионис, по преобразбата во бик и растргнувањето на парчиња, повторно ќе се роди во вид на пчела, додека од друга – воскреснувањето на Главк кое се случува благодарение на тоа што тој ќе падне и ќе се удави во буре со мед, но и на пчелите што летале над тоа буре.<sup>110</sup>

Позицијата на инсектот врз челото од требенишката маска дава повод тука да се спомне сцената од хиндуистичките традиции во која на челото на богот Кришна слетува сина пчела. Оваа комбинација, воопшто не изнедадува бидејќи тој, со темната боја на својата кожа (одразена и во неговиот теоним) и некои други обележја, носи хтонски, демонски и негативен предзнак, па оттука и одредени релации со смртта. Во ова дејствие треба да се вклучи и богот Вишну кој некогаш се прикажува во форма на сина пчела слетана врз лотосов цвет, при што нејзината боја се смета за симбол на небото т.е. светот на боговите. Ако се земе предвид дека овој инсект е една од епифаниите на Вишну, но и дека Кришна е еден од неговите аватари, тогаш посочената комбинација може да се разбере како проткајување на небеското и хтонското.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> И. Маразов, *Играта*, 95, 96; И. Маразов, *Златната*, 144; И. Маразов, *Мит. на златото*, 237.

<sup>110</sup> А. В. Cook, *The Bee*; И. Маразов, *Богът-бик*, 56; за ова и генерално за симболиката и митскиот карактер на пчелата: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Пчела*.

<sup>111</sup> А. de Gubernatis, *Zoological*, 216, 217; С. Д. Серебряный, *Кришна*.

Доколку ја прифатиме идентификацијата на инсектот од требенишката маска како пчела, тогаш за негова најблиска паралела би можела да се смета златната покривка за устата на покојникот (епистомион) од Adana Museum (Турција, хипотетично датирана во II - III век н.е.) на чија површина, според изнесените идентификации, е отисната стилизирана претстава на овој инсект (Т. IX: 8).<sup>112</sup> Причината за тоа би требала да се бара во сличната функција на обата објекти како златни покривки за лицето на починатиот. Во овој случај, присуството на пчелата во пределот на устата би можело да се стави во релација со душата на умрениот која, излегувајќи низ неа, одлетува кон оној свет.

### б) Идентификација на инсектот како мува

На почетокот од ова поглавје наведовме дека Б. Филов, првиот проучувач на маската од гробот I од Требениште, го идентификувал инсектот претставен на неа како мува, а не како пчела.<sup>113</sup> Набргу потоа, таквото определување ќе биде потиснато откако М. М. Васиќ го изнесе своето толкување на истиот мотив како пчела. При тоа тој ќе ја опори претходнава идентификација без никакви суштествени аргументи, едноставно затоа што, според него, таквото објаснување „тешко се може допустити и за израѓевине грчког архајског доба, а још мање за протоисторијске или преисторијске предмете из Илирије“.<sup>114</sup> Може да се претпостави дека ваквиот негов став се должел, од една страна, на позитивниот предзнак и значителната застапеност на пчелата во рамки на древногрчката култура и тоа особено во митско-симболичките сфери, а од друга – на речиси целосното отуство во нив на мувата. Од друга страна А. Rieth, едниот од ретките истражувачи кои ќе ја прифатат идентификацијата на Филов, ѝ доделува на мувата од Требениште една прилично спекулативна апотропејска функција која се состои во „бркањето на роевите муви кои се појавуваат со почетокот на распаѓањето“ (тука секако го има предвид распаѓањето на телото на умрениот).<sup>115</sup>

Во текот на нашето истражување презедовме неколку постапки кои сметавме дека ќе ни помогнат во разрешувањето на дилемата дали во дадиот случај се работи за мува или за пчела. Првата се состоеше во поквалитетно визуелно претставу-

<sup>112</sup> Ç. Uygun, *Adana*, 321, 322, Fig. 4.

<sup>113</sup> В. D. Filov, *Die archaische*, 13.

<sup>114</sup> М. М. Васиќ, *Некропола*, 226.

<sup>115</sup> "... zur Abwehr der Fliegenschwärme, die sich mit der beginnenden Verwesung einstellen." (A. Rieth, *Antike Goldmasken*, 30); D. Quast, *Goldener*, 281.

вање на овој ситен мотив, проследено со негово издвојување од позадината и определување на сите елементи што го формираат неговото тело (Т.VIII: 1 – 4). Во тоа особено ни помогнаа две макрофотографии на овој детал од маската, публикувани од страна на М. Станковска-Самали (Т.VIII: 2) и тандемот П. Пенкова и П. Илиева (Т.VIII: 4).<sup>116</sup> Втората постапка се состоеше во споредувањето на овие слики со реалниот изглед на двата инсекти. Оваа проценка покажа дека, иако претставата од маската не може да се смета за реалистичен приказ на ниту еден од нив, таа на основно ниво сепак покажува значителен степен на поклопување со реалниот изглед на обете животни (Т.VIII: 3, 4 спореди со 5, 6).

Бидејќи претходнава постапка не ни обезбеди дециден одговор, следувааше наредната која требаше да се состои во споредување на требенишкиот мотив со други ликовни претстави на двата инсекти кои би биле блиски со него во хронолошка и културолошка смисла. Бидејќи не успеавме да пронајдеме сигурно определени ликовни претстави на мува, оваа компарација се ограничи само на таквите претстави на пчела. Најголемиот дел од овој материјал се сведе на релјефните прикази врз монетите од кои најбројни се покажаа емисиите на Ефез и тоа базирани на веќепочената релација на овој инсект со култот на Артемида (Т.IX: 2). Покрај нив се најдоа и монети со истиот мотив ковани од други антички градови (Arados, Gentinos) кои се покажаа како прилично слични на претходните (Т.IX: 3, 6). За нас беше од особено значење присуството на овој инсект врз златните жетони во вид на монети (“coin-like objects”), земајќи ги предвид претпоставките дека тие биле наменети за приложување во гробовите (Т.IX: 5).<sup>117</sup> Сите овие примери покажаа значителна сличност со приказот на инсектот од требенишката маска (Т.IX: 2, 3, 5, 6 спореди со 1). Се појавија и неколку постари претстави на пчели и тоа пред сè со карактер на накит (Т.IX: 4, 7, 9) од кои за нас беа особено важни кружните златни фолии од кралските гробници во Микена (16. век пред н.е. – Т.IX: 7), и тоа од една страна затоа што се изработени на истиот начин како мотивот од требенишката маска – преку отиснување врз златна фолија, и од друга – бидејќи биле наменети за приложување во гроб.<sup>118</sup> Од трите при-

кажани примери поголема морфолошка блискот покажа минојскиот наод од British Museum, без разлика што е изработен во сосема друга техника (филигран и гранулација – Т.IX: 4 спореди со 1). Меѓу овие примери се најдоа и знаменитите златни апликации од Родос (VII век пред н.е.) со приказ на хибридна антропо-зооморфна фигура чиј долен дел е оформен налик на заден дел од пчела, додека горниот – во вид на допојасна фигура на жена со птичји крилја (Т.IX: 10).

На сите овие претстави, без разлика на хронолошката и културната припадност и техниката во која се изведени, се редовно присутни елементи својствени и за пчелата и за мувата: крилца, ноциња, вретенесто тело, глава со преакцентирани очи и пар мустачиња на врвот. За нас се покажа како најважно што кај сите примери, без исклучок, е изведено **напречно наребување на телото и зашилен завршеток на задниот крај**. Споредбите со изгледот на вистински пчели покажаа дека, за разлика од првото обележје, последново во реалноста не е толку нагласено, поради што причината за неговото редовно присуство ја побаравме во потребата да се означи тукалоцираниот трн и тоа веројатно поради опасноста што од него доаѓа (Т.IX: 1 спореди со останатите и со Т.VIII: 6). Последниве две обележја во оваа анализа се покажаа како значаен аргумент и тоа во нивниот негативен предзнак – како елементи кои **отсутвуваат** на мотивот од Требениште, поради што ги зедовме како компонента која не оди во прилог на тоа дека тој прикажува пчела, туку друг инсект и тоа најверојатно **мува** (Т.VIII: 3 спореди со 5). Тоа ни даде повод да се вратиме кон толкувањето на Б. Филов и да побараме аргументи кои, слично на примерите со пчелата, би го оправдале присуството на мувата во дадениот контекст – на носот или челото на човек погребан во богато опремен гроб.

Засега остана без позначителни резултати нашето трагање по митско-симболички традиции кои би се однесувале на релацијата *мува – нос – чело – смрт* во древните култури.<sup>119</sup> Но затоа, прегледот на таквата граѓа во рамки на словенскиот и балканскиот фолклор даде многу интересни примери.

<sup>116</sup> М. Станковска-Самали, *Симболика*, 222 – Сл. 2 (со благодарност за отстапената колор варијанта на фотографијата); Р. Penkova, Р. Ilieva, *Preparing*, 67 – Fig. 2.

<sup>117</sup> Фотографии и основни податоци: М. Markowitz, *Vee*.

<sup>118</sup> G. Karo, *Die Schachtgräber*, Taf. XXVIII (од гробницата бр. III).

<sup>119</sup> Пронајдовме само податоци кои се однесуваат на симболичките и митско-религиските значења на мувата во сферите на смртта: В. Н. Топоров, *Муха* (со приложена литература); А. Ronnberg, *Thee Book*, 232. На нејзиниот сакрален карактер во древнохеленската култура укажува поклопувањето на називот на овој инсект со некои имиња кои се однесуваат на Зевс и Аполон (J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik*, 418, 419).

Се покажа дека во наведените фолклорни традиции е јасно манифестирана идентификацијата, но и комплементарноста на мувата во однос на пчелата, односно нејзиниот третман како **творба на Гаволот** (наспроти пчелата како творба на Бог), па оттука и појавувањето на првиот пред луѓето преобразен во мува. Покрај оваа, посоченото животно често се претставува и како епифанија на разни други демонски ликови. Многу е честа неговата идентификацијата со **душата** и поконкретно на нејзиното излетување во вид на мува од телото на вештерките или на луѓето додека спијат. За нас се од особена важност мошне распространетите верувања дека во моментот кога настапува смртта, душата на починатиот излетува од неговото тело во вид на мува и во таа форма се појавува пред неговите роднини и пријатели, во куќата во која живеел или на погребните церемонии што се организираат во негова чест, па дури дека во тој облик се појавува и на оној свет. Постоеле верувања дека може да ги претставува и душите на живите луѓе, поради што убивањето мува можело да доведе до смрт во семејството. Заради тоа, или поради посочените релации со Гаволот и другите демонски ликови, ова животно во одредени сфери, како на пример толкувањето на сонштата, се третирало и како **предвесник на смртта**. Во некои приказни и верувања му се дава и улогата на **превозник на душата** на умрениот кон оној свет.<sup>120</sup> Како симбол на човековата душа, мувата ќе биде вклучена и во разни фрази и други слични традиции кои се однесуваат на одредени внатрешни (душевни, емоционални, умствени и други) состојби и карактеристики на човекот. Меѓу нив се прилично застапени примери во кои таа е ставена во некаков однос со човековиот нос, чело или глава, што ги прави особено интересни за нашево истражување. Од една страна тоа се фразите во кои таа се јавува како симбол на разни нестандартни состојби на умот (гнев, возбуденост, раздражност и глупо однесување). Фразата „таа/тој има муви во носот“ се однесува на вештерките или воопшто на некој кој има магиски способности, и владее со тајните на волшебништвото.<sup>121</sup> Според други примери, во носот на вештерите живее Гаволот (или мувата како негов еквивалент).<sup>122</sup> За истражувањето на овој мотив од требенишката маска се од особено значење и народните преданија претставени во претходните поглавја во кои, на носот на Св. Трифун застанува

<sup>120</sup> А. Гура, *Муха*, 340, 341; В. Н. Топоров, *Муха*.

<sup>121</sup> А. Гура, *Муха*, 341, 342; В. Н. Топоров, *Муха*.

<sup>122</sup> Г. И. Кабакова, *Нос*, 435; Г. И. Кабакова, *Антропологија*, 61, 62.

мува, поради која тој ќе си го пресече носот (види натаму).<sup>123</sup>

Сметаме дека посочениот сожет преглед, покажува дека, наспроти негацијата на М. М. Васиќ, можат да се најдат сериозни оправдувања за евентуалното присуство и на мувата врз челото или кај носот на требенишката маска, без разлика што конкретните примери, во хронолошка смисла, не можат на се сметаат за непосредни паралели. Во поткрепа на тоа можат да се земат анализите и соодветната литература претставени во претходните поглавја кои говорат во прилог на исклучителната древност т.е. архаичност на овој тип фолклорни традиции, и тоа особено на балканските, во кои преживеале компоненти кои покажуваат непосредни релации со соодветните антички паралели.

### в) Интерпретација на мотивот

И покрај тоа што визуелните компарации меѓу инсектот на маската од Требениште и другите примери ѝ даваат одредена предност на мувата во однос на пчелата, убедени сме дека постојат аргументи кои би можеле да го оправдаат присуството на двете животно во овој контекст. Тоа се должи на нивниот сличен изглед и припадноста кон иста категорија животно. Поради тоа сметаме дека не е најважно нашата компаративна и семиотичка анализа да се насочи кон децидното определување на видот на прикажаниот инсект туку кон **контекстот** во кој е тој ставен во рамките на конкретната маска. Него, пак, го определуваат две семиотички релации од кои првата е *мува/пчела – нос/чело*, а втората *мува/пчела – покојник – гроб*.

Сметаме дека најпрво треба да се разгледа прашањето околу конкретната позицијата на инсектот односно дали изведувачот или осмислувачот на маската сакал преку неа да го означи неговото присуство **врз челото** или **врз носот**. Ако се земе предвид неговата реална положба врз челото и тоа речиси на неговата средината, тогаш се чини поверојатна првата опција. Но, фактот што тој се наоѓа веднаш покрај коренот на носот може да се оправда на два начина – затоа што за него немало друго место среде челото или пак за да се сугерира одредна релација на ова животно со носот. Но, прифаќањето на последнава намера повлекува прашање зошто тогаш тој не бил прикажан врз самиот нос на маската? Одговорот би можеле да го побараме во фактот што тој е изработен од одделно параче златен лим кое што било додадено во финалната фаза од нејзината изведба. Поради тоа е сосема веројатно дека при оформувањето

<sup>123</sup> Г. Вълчинова, *Между*, 20.

на главниот дел од маската (а веројано и на инсектот), носот сè уште не бил аплициран т.е. на негово место постоел само отворот подготвен за неговото накнадно поставување (Т.VIII: 1, 2). Доколку се прифати можноста изведбата на инсектот сепак да се случила по поставувањето на носот, тогаш причината би можела да се побара на техничко ниво (деликатноста за негова изведба врз малата и заоблена површина на носот) или во визуелните импликации што би ги предзвикала ваквата позиција на инсектот (негова преголема впечатливост, па и гротескност на прикажаното човечко лице).

Иако немаме дециден одговор на овие дилеми, сметаме дека во глоблани рамки тоа нема да има пресудна улога во толкувањето на значењето на овој мотив. На тоа укажуваат и посочените традиции во кои се појавуваат обете опции односно и пчелата и мувата во нив се позиционирани на челото и на (или пак во) носот на претставените ликови.

Позицијата на обата инсекти врз челото би можела да се објасни на два начина. Од една страна, ако се земе предвид значењето на челото како еден од највпечатливите и највидливи делови на човековото тело, тогаш оваа локација би ја потенцирала јасната видливост („пред сите“) на она што дадениот инсект го симболизира. Од друга страна, таа би можела го означува она што е присутно во главата, а е невидливо, што е јасно одразено во наведените фолклорни примери. Тоа би биле некои мисловни и психички т.е. емоционални компоненти на умот на конкретниот лик и тоа во двете нивни нестандартни комплементарни крајности – од една страна **глупавоста, збунетоста и пијанството** и од друга – **паранормалните маѓоснички, пророчки и други слични способности**.

Релацијата *мува/пчела* – *нос* би имала понагласено и појасно значење бидејќи овој орган, за разлика од челото, има неколку конкретни функции, поради што е исполнет со повеќе симболички значења. Најпрво тоа е неговата реална функција како орган низ кој се остварува дишењето, па слетствено на тоа и верувањата дека при оживувањето на човекот, низ него душата влегува во неговото тело, а по смртта излегува низ него. Во прилог на тоа како најилустративни можат да се земат примерите од фразеологијата, од кои првиот – „душата му е во носот“ или „душата му излезе на нос“ – се однесува на човек кој, поради умор и други причини, само што не умрел. Втората фраза „носот кон земја го влече“ го одразува верувањето дека издолжувањето т.е. искривувањето на носот кон долу (кај постари луѓе) ја предвеснува нив-

ната скорешна смрт, односно преминувањето кон земјата и подземјето (види погоре).<sup>124</sup>

Врз база на овие согледувања и значењето на пчелата или мувата како симболи на човековата душа, може да се изнесе првата претпоставка според која инсектот од требенишката маска ја означувал **душата на оној за чие лице таа била наменета**, при што неговата позиција токму покрај горниот крај на носот можела да го преставува нејзиното излегување низ него и патувањето кон оној свет лоциран во горните зони на вселената. Важно е да се истакне дека, за разлика од претходните примери, оваа позиција би го симболизирала позитивниот исход од неговата задгробна судбина односно престојот не во подземјето, туку во некое небеско т.е. рајско престојувалиште на покојниците. При тоа, во рамки на концептот на идентификација на човековото тело (во конкретниот случај на лицето) со вселената, носот го добива значењето на Космичкото дрво т.е. Космичката оска која ги поврзува трите нивоа на вселената.<sup>125</sup> Земајќи го превид ова, мувата т.е. пчелата прикажана на горниот крај од носот можела да ја означува душата на умрениот која патува на оној свет преку Космичката оска сфатена како „пат“ т.е. „траекторија“ што води од земјата и подземјето кон небото.<sup>126</sup>

Приложениот компаративен материјал јасно ни покажа дека и мувата и пчелата, освен душата, можеле да симболизираат и одредени **натприродни способности** на личноста со која се ставени во одредена релација (сакралност во општи рамки или маѓоснички способности во нивниот позитивен или негативен т.е. демонски аспект). Земајќи го предвид ова, не треба да се исклучи можноста инсектот од требенишката маска да е тука присутен за да ги прикаже овие компоненти т.е. да ја значи припадноста на покојникот кон категоријата **свештеници, маѓосници и пророци**, или пак категоријата **владетели** на кои во дадената култура посочените функции и способности им биле сами по себе иманенти. При тоа последниве значења на мувата т.е. пчелата како симболи на натприродните способности, не ги исклучуваат претходните – како симболи на душата на умрениот, туку можеле да функционираат паралелно, па дури и во заемна проткаеност. Прифаќањето на оваа концепција и вклучувањето во неа на

<sup>124</sup> Г. И. Кабакова, *Нос*, 435, 436; Г. И. Кабакова, *Антропологија*, 61, 62.

<sup>125</sup> Детално за ова значење на носот: Н. Чаусидис, *Со злато*, Глава “Е”

<sup>126</sup> За поврзаноста на пчелите со Космичкото дрво: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Пчела*, 355.

гореелаборираните макрокосмички значења на носот, ја отвараат можноста за уште една претпоставка – дека меѓу овие натприродни вештини на сопственикот на оваа маска можеле да бидат и **шаманските способности**, при што позицијата на инсектот кај коренот на носот ба ја означувала неговата „шаманска душа“ и тоа онаа нејзина зооморфна хипостаза во која тој патувал на оној свет уште додека бил жив.<sup>127</sup>

Последново значење има и свои макрокосмички импликации, манифестирани преку идентификацијата на Космичкиот столб и Космичкото дрво не само со носот туку и со циновскиот еректиран Космички фалус кој се извишува од центарот на земјата и се протега низ сите зони на космосот, симболизирајќи го стожерот врз кој тој се потпира, околу кој се движи и врз основа на кој функционира целиот универзум.<sup>128</sup>

Речиси сите компоненти до кои дојдовме во оваа анализа се содржани во разните верзии од преданијата во кои, на носот на Св. Трифун ќе застане мува, поради која тој, за време на кроењето на лозјата, ќе си го пресече носот. Како што посочивме, смислата на овие дејствија може да се бара во две можности од кои кај првата, мувата на неговиот нос би функционирала **како симбол на неговата збрканост, невнимателност и пијанство**. Во прилог на тоа би оделе некои фрази присутни во словенскиот фолклор („да имаш мува во носот“, „да те чеша носот“ или „да имаш сварен нос“) кои означуваат или предвеснуваат пијанство. Според втората можност, мувата би била **симбол на неговата смрт** (реална или симболичка) и/или на **Гаволот** кој неа ја инкранира (види погоре).<sup>129</sup>

Релацијата меѓу носот и смртта се темели врз неколку реални функции на овој орган или разни други компоненти кои биле проицирани на него врз база на концепциите на митското мислење. Носот е орган низ кој реално се вдишува и издижува воздухот – што е важен предуслов за одржувањето на животот. Врз основа на овие функции, митската свест ја создава претставата според која после смртта на човекот, неговата душа го напушта телото излегувајќи од носот. Токму врз оваа митологема се базираат посочените фрази од типот „душата му е во носот“ кои означуваат енормен умор близок до предсмртна состојба. Постоеле дури и верувања дека носот е постоја-

но престојувалиште на душата. Како и другите отвори на телото, и носот е претставуван како критично место низ кое во телото можат да навлезат негативни компоненти кои предизвикуваат болест или смрт. Во прилог на тоа, освен посочените промени на формата или бојата на носот (како предвесници на смрт) може да се земе и епитетот „курноса“ (со прчест нос) кој во рускиот јазик функционира како еуфемизам за смртта. На релацијата нос – смрт, меѓу другото, сугерира и фразата „кога во носот те чеша, во пеколот е празник“.<sup>130</sup>

Овие и погорепретставените фолклорни традиции стануваат мошне интересни во контекст на прикажаните археолошки предмети кај кои доминираат токму такви деформации на носот устремени кон долу, особено ако се земе предвид погребниот карактер на наодите (садови Т.Ш, обетки Т.IV: 1) или функцијата на прикажаниот митски лик како покровител на смртта и господар на подземјето.<sup>131</sup> На староста на овие традиции и нивното присуство на Централниот Балкан уште во I милениум пред н.е. укажува тукаобработената посмртна маска која го покривала лицето на едниот од неколкуте угледни покојници погребани на преминот од VI во V век пред н.е. во некрополата кај Требениште близу Охрид. Гробниот контекст на овој наод, заедно со нагласениот хтонски предзнак на инсектот прикажан на него (според нас поверојатно мува), упатуваат на таквиот карактер на овој мотив и во преданијата за Трифун каде што неговото самоповредување ќе се случи поради тоа што на носот му застанала мува. Ако се согласиме со еквивалентноста на симболиката на мувата и на пчелата тогаш, во контекст на горенаведените примери, овој мотив може да се протолкува не само како банална причина на повредувањето (пресекување на носот како последица од терањето на мувата со раката во која го држел сечилото) туку и како божји предвесник на тој немил настан (пчела = еманација на Големата Божица; кастрација = умирање на мажот во него), но воедно и факторот кој ќе го обезбеди неговото повторно зачнување т.е. воскреснување.

<sup>127</sup> За „шаманското дрво“ како сретство за патување на шаманот низ космичките зони: М. Eljajade, *Šamanizam*, 112, 113, 207-210.

<sup>128</sup> N. Chausidis, *Luristan Standards*, 242-250.

<sup>129</sup> Г. И. Кабакова, *Нос*, 435.

<sup>130</sup> Г. И. Кабакова, *Нос*, 435, 436; Г. И. Кабакова, *Антропологија*, 61, 62; *Речник српскохрватског* 2001, 22 (нос).

<sup>131</sup> За хтонскиот и фунерарен предзнак на ликот присутен на садовите: И. Кузмановски, *Просономорфни*, 290-295.

### T.I.

1. [http://www.vroma.org/images/bonvallet\\_images/bonvall53.jpg](http://www.vroma.org/images/bonvallet_images/bonvall53.jpg) (22.09.2024)
2. E. Dimitrova, *Saint Panteleimon*, 20.
3. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic\\_MAN\\_Naples\\_Inv\\_9988.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic_MAN_Naples_Inv_9988.jpg) (22.09.2024)
4. <http://www.descopera.ro/dnews/11274634-romanii-cunosteau-nanotehnologia-un-obiect-unic-in-lume-isi-dezvaluie-secretele> (22.09.2024)
5. <https://www.pinterest.com/pin/551339179351866605/> (22.09.2024)
6. Ц. Тресидер, *Речник*, 271.

### T.II

1. Н. Чаусидис, *Носот*, 8.
2. Т. Јанакиевски, *Антички*, 225 – Т.V: 2.
3. Σ. Κορτη-Κοινη, *Μίμοι*, 628 – Етк. 4.
4. Н. Hoffmann, *Sotades*, 104 – Fig. 58.
5. <https://www.akg-images.com/archive/Charun-2UMEBMSLHH00.html> (22.09.2024)
6. <http://depts.washington.edu/silkroad/museums/gim/earlyeurasia.html> (22.09.2024)
7. <http://www.antiques.com/classified/Antiquities/Ancient-Roman/Antique-Roman-Anthropomorphic-Vessel---RP-095> (22.09.2024)
8. E. Fileri, *Osservazioni*, 652 – Fig. 11.

### T.III

1. [https://archive.archaeology.org/1209/features/scupi\\_macedonia\\_roman\\_colony\\_bronze\\_age.html](https://archive.archaeology.org/1209/features/scupi_macedonia_roman_colony_bronze_age.html) (16.05.2018)
2. И. Кузмановски, *Просопоморфни*, 285 – Сл. 4.
- 3, 4, 6-9. S. Nikolić, A. Raičković, *Prosopomorphie*, Pl.I; Pl.II; Pl.III.
5. G. Braithwaite, *Romano-British*, 101 – Fig. 1: 4.
10. Н. Hoffmann, *Sotades*, 104 – Fig. 57.
11. И. Кузмановски, *Просопоморфни*, 284 – Сл. 1.

### T.IV

1. Б. Хусеновски, *Почувствувај*.
2. П. Кузман, *Лухнид*, 35,
3. *Shqip. Arkeologike* 1971, 47.
4. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Charun> (22.09.2024)
5. <https://www.mediterranees.net/mythes/charon/daremberg.html> (22.09.2024)
6. <http://ancientrome.ru/art/artwork/img.htm?id=254> (22.09.2024)
7. <http://arossf.over-blog.com/2015/04/des-monstres-charun-et-tuchulcha.html> (22.09.2024)
8. Н. К. Тимофеева, *Религиозно*, 17.

### T.V

1. E. H. Ходза, *Гротеск*, 160 – Рис. 3.
2. *Shqip. Arkeologike* 1971, 48.
3. I. Kilian-Dirlmeier, *Anhänger*, Taf. 34: 662.
4. Д. Симоска, В. Санев, *Праисторија*, 33 – кат. бр. 34.
5. Н. Чаусидис, *Македонските*, 197 – Б20: 8 (фото: Ј. Василевски)
6. Н. Müller-Karpe, *Handbuch*. Teil II, Taf. 177: 6а, 6б.

7. Д. Симоска, В. Санев, *Праисторија*, 45 – кат. бр. 26, Сл. 191.

### T.VI

1. П. Кузман, Е. Димитрова, *Охрид*, 81.
2. <http://www.belch.com/blog/2015/08/09/witches-slay-family-blue-moon/> (22.09.2024)
3. J. E. Harrison, *Themis*, 167 – Fig. 35.
4. A. Fowler, S. Blazevska, *Description*, 21 MN18.4.3.
5. Н. Чаусидис, *Македонските*, 205 – Б25: 3 (фотографија: М. Штерјов)
6. <https://www.flickr.com/photos/alienshore/4414429681> (22.09.2024)

### TVII

1. <https://wallup.net/pinocchio-puppet-disney-comedy-family-animation-fantasy-1pinocchio-wood-wooden-marionette-29/> (22.09.2024)
2. <http://www.galpitalia.it/recensioni/commedia/> (22.09.2024)
3. <https://www.livemaster.ru/topic/2155323-doktor-chuma-kto-vy> (22.09.2024)
- 4, 5. *Baron Munchausen* 2024.
6. *Cyrano* 2024.
7. <https://sites.google.com/a/teachers.pasd.us/mrs-flury-s-google-site/artifact-4/cyrano-de-bergerac> (16.05.2018)

### T.VIII

1. P. Ardjanliev (et al), *100 Years*, 226 – Cat. No 1.
2. М. Станковска-Самали, *Симболика*, Сл. 2 (фото: С. Александров)
- 3, 4. P. Penkova, P. Ilieva, *Preparing*, 67 – Fig. 2.
5. <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.dmitsoft.fly&hl=mk> (24.09.2024)
6. <https://www.louisianalife.com/plight-of-the-honeybee/> (24.09.2024)

### T.IX

1. P. Penkova, P. Ilieva, *Preparing*, 67 – Fig. 2.
2. <http://drbeekeeper.com/2013/03/bees-throughout-the-ages-bees-in-ancient-greece-and-rome/> (24.09.2024)
3. <https://walkerchristopher.com/product/loose-greek-silver-drachm-with-bee-and-stag-172-111-bc/> (24.09.2024)
4. <https://www.veniceclayartists.com/minoan-art-pottery/> (24.09.2024)
5. M. Markowitz, *Bee*.
6. M. Markowitz, *Bee*.
7. <https://www.pinterest.com/pin/292382200810559294/> (24.09.2024)
8. Ç. Uygun, *Adana*, 321, Fig. 4.
9. [https://en.wikipedia.org/wiki/Malia\\_Pendant](https://en.wikipedia.org/wiki/Malia_Pendant) (24.09.2024)
10. [http://en.wikipedia.org/wiki/Bee\\_%28mythology%29](http://en.wikipedia.org/wiki/Bee_%28mythology%29) (24.09.2024)
11. А. Палавестра, *Кнежевски*, 36 – Сл. 1.



## КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

### КИРИЛИЧНА

В. Битракова Грозданова, *Ликовните*. В. Битракова Грозданова, *Ликовните претстави на Кибела од Варош и нејзиниот култ во Македонија* // Грчко римска антика во Југославија и на Балканот, Жива антика (посебни изданија), бр. 9, Скопје, 1991, 162-168.

В. Битракова Грозданова, *Споменици*. В. Битракова Грозданова, *Споменици од хеленистичкиот период во С Р Македонија*. Скопје: Филозофски факултет, 1987, – 328.

М. М. Васић, *Некропола*. М. М. Васић, *Некропола у околини Охрида, Књижевни гласник (Нова серија) XXV/1*. Београд, 1928, 221-231.

М. Величковић, *Каталог*. М. Величковић, *Каталог грчких и римских теракота*, Београд: Народни музеј, 1957, – 117.

И. Венедиков, *Медн. гумно*. И. Венедиков, *Медното гумно // Първи меѓународен конгрес по българистика, Доклади, Българската култура и взаимодействието и със световната култура*. Том 2, Етнография и фолклор, София: БАН, 1983, 79-89.

Т. Вражиновски, *Речник*. Т. Вражиновски (и др.), *Речник на народната митологија на Македонците*. Скопје: Матица македонска, 2000, – 422.

Г. Вълчинова, *Лудост*. Г. Вълчинова, *Лудост и тапа: два погледа към отклонението от нормалното в древните и традиционните култури на Балканите, Seminarium Thracicum 4*, София 2000, 173-189.

Г. Вълчинова, *Между*. Г. Вълчинова, *Между езичество и христијанство: свети Трифон в българските народни представи, Български фолклор 2*, год. XV, София, 1989, 15-25.

И. Георгиева, *Българска*. И. Георгиева, *Българска народна митологија*. София: Наука и изкуство, 1983, – 210.

А. Гура, *Муха*. А. Гура, *Муха // Славянские древности (Этнолингвистический словарь), Том 3*, Москва: Международные отношения, 2004, 340-343.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Пчела*. В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Пчела // Мифы народов мира*, Том 2, Москва: Советская энциклопедия, 1982, 354-356.

И. Јакимовска, *Телото*. И. Јакимовска, *Телото: етнологско - антрополошка студија*. Скопје: Слово, 2009, – 408.

Т. Јанакиевски, *Антички*. Т. Јанакиевски, *Антички театри и споменици со театарска тема-*

*тика во Република Македонија*. Битола: Завод за заштита на спомениците на културата, природните реткости, музеј и галерија; Друштво за наука и уметност, 1998, – 303.

Г. И. Кабакова, *Антропологија*. Г. И. Кабакова, *Антропологија женского тела в славянской традиции*. Москва: Ладомир, 2001, – 335.

Г. И. Кабакова, *Нос*. Г. И. Кабакова, *Нос // Славянские древности (Этнолингвистический словарь), Том 3*, Москва: Международные отношения, 2004, 435-436.

Ш. Кулишић (и др.), *Српски*. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ, 1998, – 484.

П. Кузман, *Лихнид*. П. Кузман, *Лихнид – Охрид // П. Кузман (и др.), Охрид – светско наследство*. Скопје: Управа за заштита на културното наследство, 2009, 34-37.

П. Кузман, Е. Димитрова, *Охрид*. П. Кузман, Е. Димитрова, *Охрид sub specie aeternitatis*, Охрид: Данте; Macedonia Prima; Скопје: Гурѓа, 2010, – 261.

И. Кузмановски, *Просопоморфни*. И. Кузмановски, *Просопоморфни садови од Скупи*. Разглед околу феноменот „сад со лице“, *Macedoniae Acta Archaeologica 20*. Скопје, 2011, 283-298.

Е. Луческа, *Култот*. Е. Луческа, *Култот на христијанските светци во Македонија: историја и традиција*. Прилеп: Институт за старословенска култура, 2012, - 253.

Е. Луческа, *Култот на св. Трифун*. Е. Луческа, *Култот на свети Трифун во Македонија // M. Walczak-Mikołajczakowa, A. W. Mikołajczak (eds.) Świąty Tryfon w kulturze europejskiej*. Poznań: Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2017, 71-99.

И. Маразов, *Богът-бик*. И. Маразов, *Богът-бик и богинята- пчела от Чатал Хюйюк – началото на един мит, Изкуство 1981/9-10*. София, 51-63.

И. Маразов, *Златната*. И. Маразов, *Златната утопия*. София: Захарий Стоянов, 2021, - 654.

И. Маразов, *Играта*. И. Маразов, *Играта на ашици, гатанката, гадането, Миф 12*. София, 2007, 68-101.

И. Маразов, *Мистериите*. И. Маразов, *Мистериите на Кабирите в Тракия*. София: Издателство „Захарий Стоянов“, 2011, – 463.

И. Маразов, *Мит*. И. Маразов, *Мит ритуал и изкуство у Траките*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски, 1992, – 493.

- И. Маразов, *Мит. на Траките*. И. Маразов, *Митологија на Траките*. Софија: ИК Секор, 1994, – 239.
- И. Маразов, *Мит. на златото*. И. Маразов, *Митологија на златото*. Софија: „Христо Ботев“, 1999, – 334.
- И. Маразов, *Траките и виното*. И. Маразов, *Траките и виното /Thracians and Wine*. Софија: Дунав Прес, 2000, – 287.
- Д. Маринов, *Народна*. Д. Маринов, *Народна вјара и религиозни народни обичаи*. Софија: Изда-телство БАН, 1994, – 815.
- Д. Митова-Джонова, *Глинени*. Д. Митова-Джо-нова, *Глинени урни с изображение на човешко лице от Мизия*, Известия на археологическия ин-ститут, XXXIII, Софија, 1972, 203-210.
- Г. Наумов, *Неол. визуелна*. Г. Наумов, *Неолит-ска визуелна култура и обреди // Г. Наумов (и др.), Неолитските заедници во Република Македонија*. Скопје: Данте, 2009, 169-259.
- Г. Наумов, *Неол. сликани*. Г. Наумов, *Неолит-ски сликани орнаменти, Културен живот 2005/3*. Скопје, 66-77.
- А. Николоска, *Генеа*. А. Николоска, *Генеа, развој и распространетост на иконографскиот мотив Кибела во наиск, Патримониум.Мк. (спи-сание за културното наследство – споменици, реставрација, музеи)*, 7 – 8, Скопје, 2010, 69-80.
- А. Палавистра, *Кнежевски*. А. Палавистра, *Кнежевски гробови старијег гвозденог доба на централном Балкану*. Београд: Српска акаде-мија наука и уметности; Балканолошки институт, 1984, - 113.
- Е. Петрова, *Бригите*. Е. Петрова, *Бригите на централниот Балкан во II и I милениум пред н. е*. Скопје: Музеј на Македонија, 1996, – 430.
- И. Петровић, *Душанов*. И. Петровић (ред.), *Ду-шанов законик*. Београд: Школа гусала Сандић, Београд, 2014, – 124.
- М. Попко, *Митологија*. М. Попко, *Митологија на хетска Анатолија*. Софија: Български худож-ник, 1983, – 241.
- В. Поповић, *О пореклу*. В. Поповић, *О пореклу грчких архајских предмена из некрополе код Тре-беништа са посебним освртот на проблем злат-них маски, Старијар XV–XVI*. Београд, 1966, 15-30.
- Н. Проева, *Религијата*. Н. Проева, *Религија-та на античките Македонци*. Скопје: Графотиск, 2014, – 300.
- Речник српскохрватског 2001. Речник српскох-рватског књижевног и народног језика 16*, Бео-град 2001.
- С. Д. Серебряный, *Кришна*. С. Д. Серебряный, *Кришна // Мифы народов мира* Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, 15 – 18.
- Д. Симоска, В. Санев, *Неолитска*. Д. Симоска, В. Санев, *Неолитска населба Велушка Тумба кај Битола*, *Macedoniae acta archaeologica*, 1, Прилеп, 1975, 25-88.
- Д. Симоска, В. Санев, *Праисторија*. Д. Симо-ска, В. Санев, *Праисторија во централна Пелаго-нија*. Битола: Народен музеј, 1976, – 58.
- Скоморох 2024. Скоморох // Википедия – сво-бодная энциклопедия* <<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BA%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%80%D0%BE%D1%85>> (21.09.2017)
- Н. П. Сорокина, *Религија*. Н. П. Сорокина, *Ре-лигија и коропластика в античности (фигурные сосуды из собрания ГИМ)*, Москва: Государственный исторический музей; Восточная литература, 1997, – 88.
- Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник*. Д. Срејо-вић, А. Цермановић, *Речник грчке и римске мито-логије*. Београд: Српска књижевна задруга, 1987, – 573.
- М. Станковска-Самали, *Симболика*. М. Стан-ковска-Самали, *Симболика на пчелата претставе-на на златната маска од Требениште, Macedoniae acta archaeologica* 21 Скопје, 2019, 221-229.
- С. Тановић, *Српски*. С. Тановић, *Српски на-родни обичаји у Ђевђелијској кази // Живот и обичаји народни. Српски етнографски зборник XL*, Београд-Земун 1927, – 483.
- Н. К. Тимофеева, *Религиозно*. Н. К. Тимофеева, *Религиозно-мифологическая картина мира этру-сков*. Новосибирск: Наука, 1980, – 112.
- С. А. Токарев, *Мифы*. С. А. Тоикарев (ред.), *Мифы нар. мира*. Том.1, 2. Москва: Советская эн-циклопедия, 1980; – 671; 1982 – 718.
- В. Н. Топоров, *Муха*. В. Н. Топоров, *Муха // Мифы народов мира: Энциклопедия*. Том 2, Мос-ква: Советская энциклопедия, 1980, 188.
- Ц. Тресидер, *Речник*. Ц. Тресидер, *Речник на симболи*. Скопје: Три, 2001, – 304.
- В. Фол, *Погребалните*. В. Фол, *Погребалните маски, Проблеми на изкуството* 1991/1, 50-53.
- В. Фол, *Скалата*. В. Фол, *Скалата, конят, огњат*, Софија: Артес, 1993, – 170.
- Е. Н. Ходза, *Гротеск*. Е. Н. Ходза, *Гротеск в эллинистической коропластике, Вестник древней истории* 2006/3. Москва, 156-182.
- Б. Хусеновски, *Почувствувај*. Б. Хусеновски (ed.) *Почувствувај го минатото (Feel the past)*. Скопје: МНК ИКОМОС, 2010.

М. Цепенков, *Македонски. IV*, М. Цепенков, *Народни умотворби, кн. IV – Народни приказни. Легенди*, (ред. К. Пенушлиски), Скопје: Македонска книга, 1972, - 292.

Н. Чаусидис, *Космолошки*. Н. Чаусидис, *Космолошки слики (симболизација и митологизација на космосот во ликовниот медиум)* Том I – II. Скопје: Никос Чаусидис, 2005.

Н. Чаусидис, *Македонските*. Н. Чаусидис, *Македонските бронзи и митологијата и религијата на железнодобните заедници од Средниот Балкан*. Скопје: Центар за истражување на предисторијата, 2017, – 1192. (електронско издание)

Н. Чаусидис, *Митските*. Н. Чаусидис, *Митските слики на Јужните Словени*. Скопје: Мисла, 1994, – 547.

Н. Чаусидис, *Негроидните*. Н. Чаусидис, *Негроидните митски ликови на археолошките наоди од Република Македонија – семиотика и аналогии од соседните региони, Macedoniae acta archaeologica*, 21, Скопје, 2018, 231-261.

Н. Чаусидис, *Носот*. Н. Чаусидис, *Носот како главно обележје на митските ликови (археолошки наоди и фолклорни традиции од Македонија), Културен живот* 2010/1 – 2. Скопје, 8-21.

Н. Чаусидис, *Симболичното*. Н. Чаусидис, *Симболичното значење на негроидните ликови од археолошките наоди во Северна Македонија // Г. Наумов, Н. Чаусидис (уред.), Африка во Македонија*. Скопје: Музеј на Македонија, 2019, 16 – 21. = N. Chausidis, *The Symbolic Meaning of Negroid Figures on Archaeological Finds from North Macedonia // G. Naumov, N. Čausidis (eds.), Africa in Macedonia*. Skopje: Museum of Macedonia, 2019, 104 - 109.

Н. Чаусидис, *Со злато*. Н. Чаусидис, *Со злато против смртта. Иконографија и семиотика на раноантичките златни погребни апликации од Македонија* (електронско издание). Скопје ЦИП, 2025.

К. Г. Јунг, *Либида*. К. Г. Јунг, *Либида, его метаморфозы и символы* (C. G. Jung, *Metamorphoses and Symbols of the Libido*). Санкт-Петербург: Восточно-Европейский Институт Психианализа, 1994, – 415.

## ЛАТИНИЧНА

Agdistis 2024. Agdistis // *Theoi Greek Mythology. Exploring Mythology in Classical Literature and Art* <<http://www.theoi.com/Phrygios/Agdistis.html>> (19.09.2024)

V. R. Anderson-Stojanovič, *Stobi*, V. R. Anderson-Stojanovič, *Stobi: The Hellenistic and Roman Pottery*, Princeton University Press, 1992, - 218.

P. Ardjanliev (et al), *100 Years*. P. Ardjanliev et al (ed.), *100 Years of Trebenishte*. Sofia: National Archaeological Institute with Museum, 2018, - 405.

Attis 2024. Attis // *Theoi Greek Mythology. Exploring Mythology in Classical Literature and Art* <<http://www.theoi.com/Phrygios/Attis.html>> (19.09.2024)

Baron Munchausen 2024. Baron Munchausen // *Wikipedia, the free encyclopedia* <[https://en.wikipedia.org/wiki/Baron\\_Munchausen](https://en.wikipedia.org/wiki/Baron_Munchausen)> (21.09.2024)

G. Braithwaite, *Romano-British*. G. Braithwaite, *Romano-British Face Pots and Head Pots, Britannia*, Vol. 15, 1984 (1984), 99-131.

W. Burkert, *Structure*. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1979, – 226.

N. Chausidis, *Luristan Standards*. N. Chausidis, *Luristan standards - iconography, semiotics and purpose*. Skopje: Center for prehistoric research, 2022, – 864.

N. Chausidis, *The Black Man*. N. Čausidis, *The Black Man in the Mythical Tradition of Macedonia // K. Kulavkova (ed.) Interpretations, Vol. 3, Figures of Memory: Black Arab*. Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts, 2009, 73-104.

N. Chausidis, *The Iron Age*. N. Chausidis, *The Iron Age cross-shaped strap dividers as paradigms of the wheel motif on Edonian and Ichneaeon coins (6th - 5th Century BCE) // A. Jakimovski, E. Dimitrova (eds.), International Scientific Conference: 75 Year Jubilee of the Institute of Art History and Archaeology* (12th – 14th October 2022, Dojran, Macedonia). Skopje: Faculty of Philosophy in Skopje 2024, 251-293.

J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik*. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1987, – 870.

A. B. Cook, *The Bee*. A. B. Cook, *The Bee in Greek Mythology, The Journal of Hellenic Studies* 15 (1895), 1-24.

Cyrano 2024. Cyrano de Bergerac // *Wikipedia, the free encyclopedia* <[https://en.wikipedia.org/wiki/Cyrano\\_de\\_Bergerac](https://en.wikipedia.org/wiki/Cyrano_de_Bergerac)> (21.09.2024)

N. Czausidis, *Nos św. Tryfona*. N. Czausidis, *Nos św. Tryfona – semiotyka i analiza porównawcza // M. Walczak-Mikołajczakowa, A. W. Mikołajczak (eds.) Święty Tryfon w kulturze europejskiej*. Poznań: Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2018, 87-155. Summary: N. Chausidis, *St. Tryphon's nose – a semiotic and comparative analysis*.

- N. Čausidis, *The River*. N. Čausidis, *The River in the Mythical and Religious Traditions of the Paeonians*, *Folia Archaeologica Balcanica* 2. Skopje, 2012, 263-282.
- A. de Gubernatis, *Zoological*. A. de Gubernatis, *Zoological Mythology: Or, the Legends of Animals* Vol. II. London: Trübner & Com, – 460.
- E. Dimitrova, *Saint Panteleimon*. E. Dimitrova, *The church of Saint Panteleimon at Nerezi*. Skopje: Cultural Heritage Protection Office, 2015. - 32.
- R. Dymczyk, *Ikoniczne*. R. Dymczyk, *Ikoniczne wizerunki św. Tryfona w kontekście kultu i tradycji kulturowych* // (R. Dymczyk ed.), *Święty Tryfon w kulturze Słowian*, Poznań: Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2017, 11-52.
- M. Elijade, *Šamanizam*. M. Elijade, *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze* (M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*). Novi Sad: Matica srpska, 1985, – 378.
- E. Fileri, *Osservazioni*. E. Fileri, *Osservazioni sul cosiddetto 'Priapus Gallinaceus'*, *Archaeologia Classica Vol. LXIII - n.s. II, 2*, Roma, 2012, 637-656.
- B. D. Filov, *Die archaische*. B. D. Filov, *Die archaische Nekropole von Trebenishte am Ochrida-See. Volume 19 of Izdanija na Narodnija Archeologičeski muzej*. Sofia, 1927, – 110.
- J. Frazer, *The Golden*. J. Frazer, *The Golden Bough*. New York: Macmillan, 1922, – 752.
- S. Freud, *Fetishism*. S. Freud, *Fetishism, Miscellaneous Papers, 1888-1938, Vol. 5 of Collected Papers, London: Hogarth and Institute of Psycho-Analysis, 1924-1950*), s.198-204.
- A. Fowler, S. Blazevska, *Description*. A. Fowler, S. Blazevska, *Description of Ceramic Finds* // W. Neidinger, E. Matthews (eds.), *Report on the 1996 excavation at Gevgelija, Republic of Macedonia: the second season*. Houston, Texas, 1996, 18-31.
- M. Gimbutas, *The Gods*. M. Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe*. London: Thames and Hudson, 1974, – 303.
- R. Grevs, *Grčki*. R. Grevs, *Grčki mitovi* (R. Grevs, *The Greek Myths*). T. I – II, Beograd: Nolit, 1974, – 372 ; – 393 .
- S. Hansen, *Bilder*. S. Hansen, *Bilder vom Menschen der Steinzeit: Untersuchungen zur anthropomorphen Plastik der Jungsteinzeit und Kupferzeit in Südosteuropa, Teil. I – II*. Mainz: Deutsches Archäologisches Institut / Eurasien-Abteilung, 2007, – 539 ; – Taf. 532.
- J. E. Harrison, *Themis*. J. E. Harrison, *Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: University Press, 1912, – 559.
- H. Hoffmann, *Sotades*. H. Hoffmann, *Sotades. Symbols of Immortality on Greek Vases*. Oxford: Clarendon Press, 1997, – 205.
- J. Hsu, *The Hard*. J. Hsu, *The Hard Truth about the Rhino Horn "Aphrodisiac" Market* // *Scientific American* <<https://www.scientificamerican.com/article/the-hard-truth-about-the-rhino-horn-aphrodisiac-market/>> (19.09.2024)
- G. Karo, *Die Schachtgräber*. G. Karo, *Die Schachtgräber von Mykenai*. München: F. Bruckmann, 1930 - 1933. - 303.
- I. Kilian-Dirlmeier, *Anhänger*. I. Kilian-Dirlmeier, *Anhänger in Griechenland von der mykenischen bis zur spatgeometrischen Zeit: (griechisches Festland, Ionische Inseln, dazu Albanien und Jugoslawisch Mazedonien)*. Prahistorische Bronzefunde. München: Beck, 1979, – 283.
- Σ. Κορτη-Κορτη, *Μίμοι*. Σ. Κορτη-Κορτη, *Μίμοι της Θεσσαλονίκης, Aient Macedonia VI/1*. Tessaloniki, 1999, 621 – 630.
- S. Kukoč, *Japodi*. S. Kukoč, *Japodi – fragmenta symbolica*. Split: Književni krug Split, 2009, – 323.
- M. Markowitz, *Bee*. M. Markowitz, *Bee All That You Can Bee: Honeybees on Ancient Coins* (July 8, 2019) // *Coin week* <<https://coinweek.com/bee-all-that-you-can-bee-honeybees-on-ancient-coins/>> (13.04.2024)
- A. W. Mikołajczak, R. Dymczyk, *Chrześcijański*. A. W. Mikołajczak, R. Dymczyk, „Chrześcijański Dionizos” – kult św. Tryfona w Kawadarci // R. Dymczyk (ed.), *Święty Tryfon w kulturze Słowian*. Poznań: Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2017, 53-70.
- H. Müller-Karpe, *Handbuch*. Teil II. H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*. Teil II. München: C. H. Beck, 1968.
- G. Naumov, *Patterns*. G. Naumov, *Patterns and Corporeality: Neolithic Visual Culture from the Republic of Macedonia*. Oxford: British Archaeological Reports – Archaeopress, 2009, – 145.
- S. Nikolić, A. Raičković, *Prosopomorphic*. S. Nikolić, A. Raičković, *Prosopomorphic vessels from Moesia Superior, Starinar LVIII*, Beograd, 2008, 135-153.
- P. Penkova, P. Ilieva, *Preparing*. P. Penkova, P. Ilieva, *Preparing the Body for the Transition Beyond: Masks, Glove, Pectoral and Sandals, and Process of their Making* // P. Ardjanliev et al (eds.), *100 Years of Trebenishte*. Sofia: National Archaeological Institute with Museum, 2018, 65-69.

V. Popović, *Les Masques*. V. Popović, Les Masques funéraires de la nécropole archaïque de Trebenište, *Archaeologia Jugoslavica* V. 1964, 33-44.

N. Proeva, *La coutume*. N. Proeva, La coutume funéraire des masques d'or en Macedoine Archaïque, *Scienze dell'antichità. Storia, archeologia, antropologia* 24. Roma: Università degli studi di Roma "La Sapienza", 2018, 69-87.

*Pygmaioi* 2012. *Pygmaioi* // Theoi Greek Mythology. Exploring Mythology in Classical Literature and Art <<http://www.theoi.com/Phylos/Pygmaioi.html>> (20.09.2024)

D. Quast, *Goldener*. D. Quast, Goldener Sepulkral schmuck der Römerzeit aus Tartūs/Antarados (SYR) // *Honesta Missione. Festschrift für Barbara Pferdehirt. Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*. Bd. 100. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 265-310.

D. Rendić – Miočević, *Zlatni*. D. Rendić – Miočević, Zlatni nakit iz helenističko-ilirske nekropole u Budvi, *Opuscula Archaeologica*, IV, Zagreb, 1959, 5-47.

*Rhinotomy* 2024. *Rhinotomy* // *Wikipedia, the free encyclopedia* <<https://en.wikipedia.org/wiki/Rhinotomy>> (19.09.2024)

A. Rieth, *Antike Goldmasken*. A. Rieth, Antike Goldmasken, *Antike Welt*, Vol. 4, No. 1 (1973). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 28-34.

A. Ronnberg (ed.), *Thee Book*. A. Ronnberg (ed.), *Thee Book of Symbols, Reflection on Archetypal Images*. Taschen, 2010, – 807.

*Scaramouche* 2014. *Scaramouche* // *Wikipedia, the free encyclopedia* <<https://en.wikipedia.org/wiki/Scaramouche>> (21.09.2024)

*Shqip. Arkeologike* 1971. *Shqiperia arkeologike*. Tiranë: Universiteti shteteror – Instituti i historise i gjuhesise, 1971, – 140

G. Sperati, *Amputation*. G. Sperati, Amputation of the nose throughout history. L'amputazione del naso nella storia, *Acta Otorhinolaryngologica Italica* 2009 Feb; 29(1), 44-50 <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2689568/>> (19.09.2024)

K. Termińska, *Imię Tryfon*. K. Termińska, *Imię Tryfon – etymologia z hebrajszczyzny biblijnej* // R. Dymczyk (ed.) *Święty Tryfon w kulturze Słowian*, Poznań: Pracownia Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2017, 127-133.

N. Theodossiev, *The Dead*. N. Theodossiev, The Dead with Golden Faces: Dasaretian, Pelagonian, Mygdonian and Boeotian funeral masks, in: *Oxford Journal of Archaeology* 17/3. 1998, 345-367.

Ç. Uygun, *Adana*. Ç. Uygun, Adana Müzesi'nden Cenaze Takıları ve Aplikler, *Arkhaia Anatolika - Anadolu Arkeolojisi Araştırmaları Dergisi (The Journal of Anatolian Archaeological Studies)* 4 (2021), 314-340.

Nikos CHAUSIDIS

## THE NOSE OF ST. TRYPHON AND THE INSECT ON THE NOSE OF THE GOLD MASK FROM TREBENISHTE

### *Summary*

This article deals with several phenomena, quite different in their character and association with various academic disciplines (ethnology, folkloristics, history of religions and archaeology). They are discussed together due to a common component that permeates them – the human nose, and even more specifically – the insect (fly or bee) that stands on it. In this case, they are explored through a comparative, interdisciplinary and diachronic analysis in order to arrive at the essential meaning of each of them, which had remained incompletely resolved within the framework of the native academic disciplines that have previously studied them.

First discussed are the folkloric (non-canonical) traditions about St. Tryphon belonging to the fields of ethnology, folkloristics and folk literature, where it is told that he had cut off his nose while pruning the vineyards. The study begins with a narratological analysis of the material, while undertaking its typologization and determination of the main characters. Noted subsequently are the key actions related to them, which mainly consist in the cutting of Tryphon's nose that takes place while he is pruning the vineyard. Thereby, the suggested motivation is his implicit incest regarding the Virgin Mary (presented as his sister in these folktales), manifested through certain sexual insinuations addressed to her. Based on that, the author suggests to treat the cutting of the nose should as a symbolic castration which in traditional societies was as a common punishment for such or similar transgressions.

Traced within the following chapters are the pre-Christian paradigms of these actions, mainly in two mythic complexes – the myths of Attis, Agdistis

and Cybele, and those associated with Lycurgus. The proposed key common components of these myths and the presented traditions are the drunkenness and madness (caused by the gods) that lead to the injuring of the main characters and their close relatives (mutilation or killing), which are in turn also based on castration, but also sacrifice. In the folktales about Tryphon, these components are present through his drunkenness or confusion, the curse of the Virgin Mary, as well as through the vines he prunes, i.e. the wine that will be produced from them.

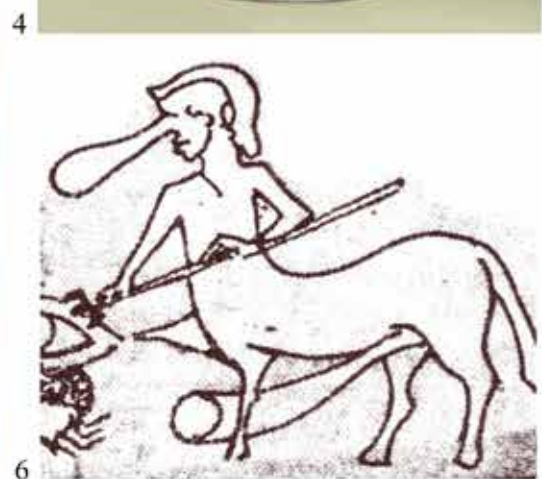
Special attention is given to the pagan visual predecessors of the image of St. Tryphon, analyzing several archaeological finds from the territory of Macedonia and broader that depict male mythical figures with an accentuated nose (elongated, protruding, pointed or bent downwards). These are several anthropomorphic vessels, a pair of earrings and some other items from the ancient period, as well as several Neolithic objects made of ceramics. In those frames, the author proposes several assumptions about the nature of the depicted characters in relation to the purpose of the objects on which they are represented and the analogies present in other media (mythical characters, deities and cults recorded in ancient written sources).

This leads to a semiotic analysis of the characters represented in all three phenomena, which emphasizes their following meanings and mutual symbolic relations: long nose – ithyphallism; incest – nose cutting – castration; long, sharp and/or downward-curved nose – beak of vultures and birds of prey; pointed nose – characteristic of chthonic deities as well as deities of fertility and death. Also presented within this

analysis are several phenomena from contemporary Western culture (literature and visual media) that feature a character with an accentuated nose, in order to indicate the archetypal character of this phenomenon – common to all humanity.

The last part of the article is dedicated to the golden mask from grave no. I from Trebenishte, near Ohrid (end of the 6th century BCE), on the nose i.e. forehead of which there is a depiction of an insect. After the find and the previous interpretations of the indicated motif are presented, the author continues with a detailed analysis aimed at identifying the depicted insect, i.e. solving the dilemmas of whether it represents a bee or a fly. Based on various facts and observations (mainly comparisons, with examples from archeology, ethnology and folklore), a certain preference is given to the fly. Sought next are the possible meanings of the two options based on their loca-

tion – on the forehead or on the nose of the deceased, so several meanings about the insect are proposed in relation to that. According to one, it would symbolize the non-standard characteristics of the wearer of the mask and of the characters from the previously elaborated phenomena (mental, psychic, spiritual), namely, on the one hand - their stupidity, confusion and drunkenness, and on the other - their paranormal magical, shamanic and prophetic abilities. According to the second option, the insect (most likely a fly) would represent death itself, i.e. the zoomorphic epiphany of the god of death or (in the case of Tryphon) the Devil. Considered within those frames is also the most likely option – that the insect represented the soul of the deceased for whose face the mask was intended, and even more precisely in the moment it leaves his body.







1



2



3



4



5



6



7



8



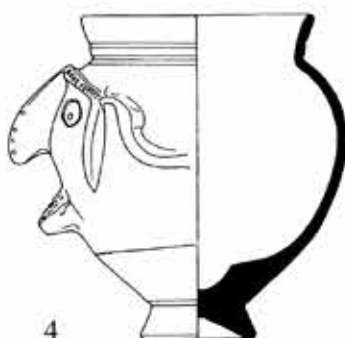
1



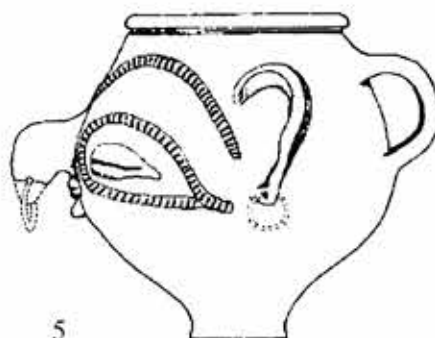
2



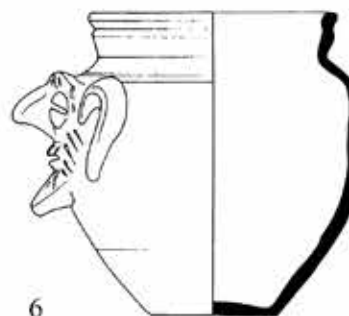
3



4



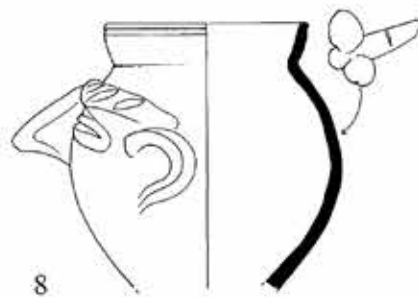
5



6



7



8



9

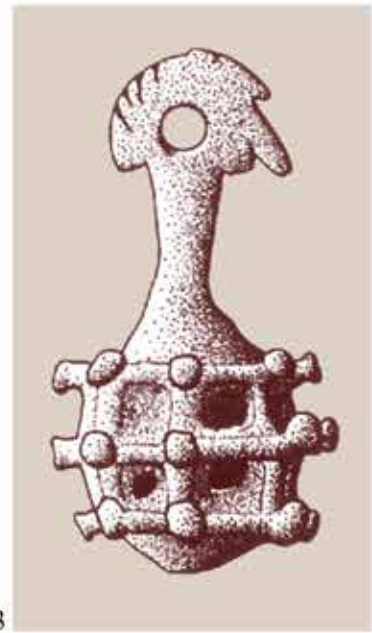


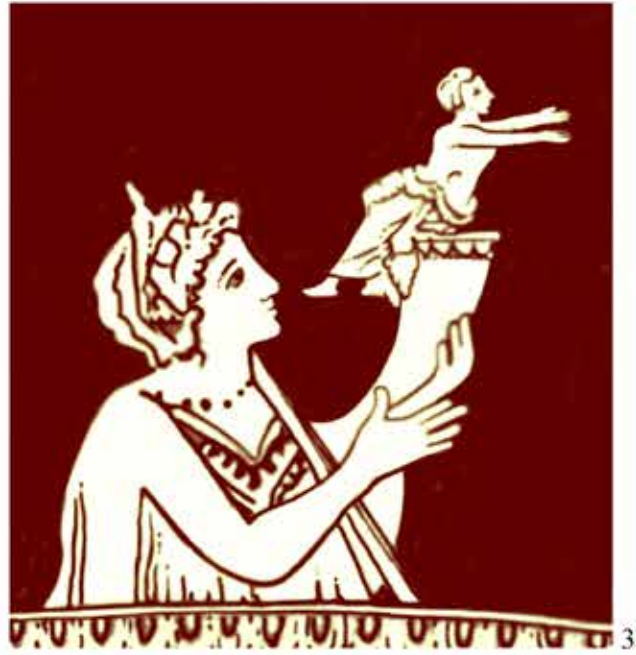
10



11









1



2



3



4



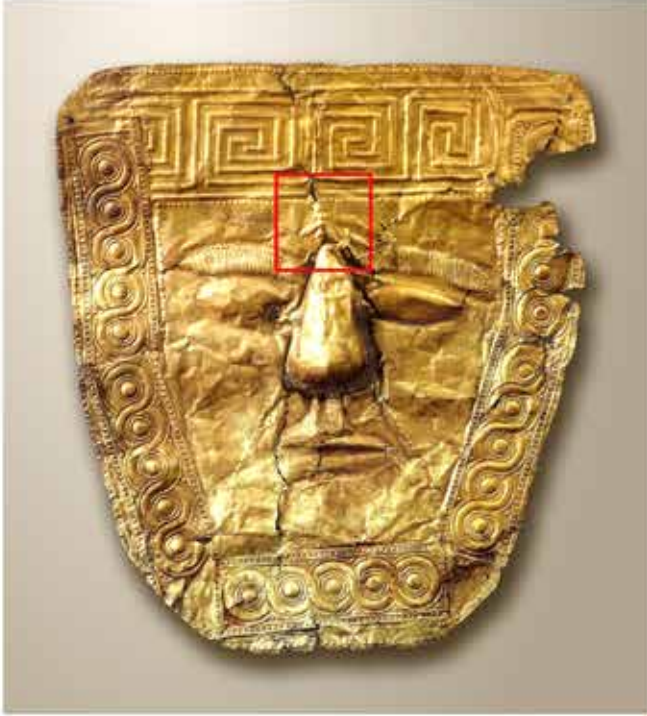
5



6



7



1



2



3



4



5



6



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



11