

Константин Рахно (Украина)

СВЕЌАТА НА ВЕЛИЧЕТВРТОК КАКО АМАЈЛИЈА НА ГРНЧАРИТЕ ОД ОБЛАСТА ЧЕРНИГОВСКИ И НЕЈЗИНАТА СЕМАНТИКА

Апстракт: Во трудот ќе стане збор за верувањата на грнчарите од областа Черниговски во Украина. Имено, грнчарите традиционално при изработката на грнчарските предмети, вклучувале мноштво магиски активности со цел да воспостават контрола над елементите кои директно биле вклучени во тој процес. Притоа, во тие магиски активности свеќата заземала голема улога и се смета дека претставува претхристијанско својство посветено на култот на старословенскиот бог Перун.

Клучни зборови: Величетврток, грнчари, амајлија, Черниговски, Украина.

Печењето на грнчаријата во Украина во почетокот на 20 век традиционално било придружено со магиски активности при што грнчарот имал проактивно начело. Тој вложувал посебни напори за регулирање на елементот оган со цел да го стави под своја контрола. За да го направи тоа биле користени различни апотропејски направи. На пример, занаетчиите кои потекнуваат од Олешња во регионот Черниговски со пламенот од свеќата што гори на Величетврток прават крстовидни знаци на грнчарското тркало и на опремата во просторот на печката. Тоа било правено пред таа да биде запалена, но и пред да биде изгасната (Пошивайло 2000, 172).

Технологијата е неиздвоив дел од симболизацијата како метод за поврзување со реалноста [Мелетинский 1995, с. 56]. Онаму каде што зоната на обезбедена благосостојба ќе завршела, луѓето морале да зависат од обредот. Биле поттикнати да користат различни магиски средства. Со нивна помош луѓето се обидуваат да имаат влијание врз светот за тој да се движи во посакуваната насока. Обредите служеле и за означување на предметите, вклучени во производство на садови, за симболична заштита од инвазијата на непријателските сили. Семантиката на грнчарските амајлии сè уште не е анализирана бидејќи тоа бара посебен пристап. Со оглед на сите овие магиски елементи, постои потреба да се направи јасна програма, достапна за нив, да се направи реконструкција на нивната улога во организирањето на човековото однесување за време на печењето. Кој било од нив постои каков што е и со свое значење. Ова е видливо отелотворување, на објективизацијата на одредени категории во митолошка мисла. Важно е да се спомне дека грнчарските амајлии во завиткан облик го носеле значењето на церемониите. Она што е вклучено во конкретниот комуникативен акт останало да ја доловува материјалната реалност со чинот кој е завршен, а продолжува да потсетува на некогашното учество во него. Благодарјќи на овој факт, оваа работа е неминовно да направи промени во депозитарот на информации, што предизвикало нејзино материјализирање. Истоветноста на општествената егзистенција, што резултирало во повторување на хомогени ситуа-

ции, обезбедило речиси за секоја работа доделување на симболичка материја, стабилна за сегашната култура. Овде ќе се истражува тој ритуален контекст во кој тие работи ги манифестираат своите симболички значења.

Во украинската култура XIX – XX век, благодарјќи на вековниот религиски синкретизам, симболот на крстот станал составен дел од култот на богот на грмотевиците – Перун: „Коби не Перун, многи би не хрстилися“ (Вислоцкий 1873, с. 276), „Јк не гримить, то й не хрстился“, „Грим не гряне – не перехрстился“, „Грим не гряне – мужик не перехрстился“, „Доки грим не загримить, мужик не перехрстился“, „Јк грим не гряне, мужик не перехрстился“ (Прислів'я та приказки 1989, с. 64; Номис 1864, с. 139). Се верувало дека кога има грмотевици и молњи, секој би требало да се прекрсти и да го прекрсти местото наоколу за да избрка ѓавол од себе бидејќи громот кој убива зол дух би можел да убие и луѓе (Терещенко 1848, т. 6, с. 50; Богданович 1895, с. 76; Демидович 1896, с. 116; Сержпутоўски 1998, с. 32; Макашина 1982, с. 95).

Свеќата во прво време била својство на култот кон Перун за што сведочат и средновековните литерарни монументи. „Животот на пречесниот Барнаба од Ветлуга“, од средината на 17 век, водејќи се од уште постари извори, опишува како во времињата на Големиот Војвода од Киев, Владимир Свјатославич, *«со древа учиненный на подобие челоуѣка; глава у него серебряная, усы золотые, въ рукахъ у него былъ камень драгий светлый, аки огонь. Предъ того идола Перуна идолопоклонники приносили в дары серебро и золото, и свѣщи предъ нимъ палили, и кланялися ему, аки Богу, просили его о помощи во всякихъ своихъ дѣлѣхъ»* [Херсонский 1890, с. 6].

Една *«страсна»* свеќа, со каква што луѓето ја поминувале вечерната богослужба (таканаречени *«страсти»*) стоејќи во црква на Величетврток (Chysty, Velyky chetver), била една од најупотребуваните амајлии во Украина, како за селаните така и за луѓето од градовите. Ја викале исто така и *«громнична»*. Таа била обдарена со света, божествена моќ. Такви свеќи биле донесени запалени од храм при што се внимавало тие да не се изгаснат. Со нив се правеле крстовидни знаци – понекогаш во групи од неколку свеќи – на греди, на таван, на потпори од *«покуть»* – аголно, каде што стоела маса и виселе икони, на почесното седиште за гостите, на врати, на первази, на рамки на прозорци, над прозорец, на клупа, *«глуха»* сид во куќа, на порти, во штала – сè со цел да се спречи удар од грмотевици и да се истераат лошите сили. Оваа должност му била доделена на главата на фамилијата. Собите и килерите биле исполнувани со чад од четврточната свеќа за да се избркаат лошите духови, кои се сокриле од студената зима и покладите. Крстовите *«закурювали»* се употребувале за да демоните, кои шетаат за време на Светата недела во потрага по различни животни и зли луѓе, демнејќи ги минувачи по улиците, не би можеле да одведат никого од фамилијата и да не наштетат никому.

Тие ѓаволи, кои го демнат светот за да ги заплашат верниците или да ги фатат, не се осмелуваат да влезат во куќите што се чувани од крстови на вратите, таваните и сидовите. Овој знак се става за лошите духови да го одминат живеалиштето. Украинците некаде не прават крст, туку знак во вид на стрела или крст со две стрели. Овие свеќи, што имале способност да истеруваат зли духови, биле чувани со посебно внимание во кутија со иконче, во *«прискринок»*, во некој долап или на горна полица на некој шарен креденец сè до следниот Величетврток при што се употребуваат само во специјални случаи. Тие имале моќ да ја заштитуваат куќата од непредвидена голема не-

среќа. Се палеле посебно кога во близина имало пожар, а исто така и за време на силна бура, невреме за да се заштитат од гром, се ставале на прозорец, а луѓето со нив оде-ле околу куќата и шталата. Свеќа, која за првпат е запалена на Величетврток, се смета дека е амајлија за невреме, бура и град. *«Як отсе велика гроза – свѣтъяъ ѿ»*. Доколку се запали на дождливо време, таа ќе ја заштитува куќата од удар на гром. Чадот од таква свеќа се сметал за спасоносец. Крст, поцрнет од свеќа од Величетврток, ставен на греда, никогаш не се чисти затоа што ја заштитува куќата од гром. Освен тоа, таквиот крст се загребувал и тој материјал се користел како лек [Зеленин 1991, с. 391; Сементовский 1843, с. 43; Сементовский 1843, с. 103; Терещенко 1848, с. 99-100; Арандаренко 1849, с. 222; Маркевич 1860, с. 4; Шейковский 1860, с. 21-22; Афанасьев 1868, т. 2, с. 11-12; 1869, т. 3, с. 699; Петров 1871, с. 12; Чубинский 1872, т. 3, с. 13; Покровский 1874, с. 106-107; Максимович 1877, с. 510; Богданович 1877, с. 190; Максимов 1890, с. 7-8; Малинка 1898, с. 163; Чернявская 1893, с. 96; Жизнь и творчество 1898, с. 245, 461; Милорадович 1902, с. 135; Максимов 1903, с. 207, 216-217; Дикарев 1905, с. 167-168; Харузина 1906, с. 161; Иванов 1907, с. 89, 165; Зеленин 1914, с. 70; Кравченко 1927, с. 179-180; Заглада 1929, с. 157; Кримський 1930, с. 294; Чикаленко 1955, с. 52; Іларіон 1965, с. 225, 328; Воропай 1993, с. 249-251; Килимник 1994, т. 2, с. 42, 47, 56-57, 62-63; Гуменна 1978, с. 202; Носова 1975, с. 62; Гура, Терновская, Толстая Материалы 1983, с. 87-89; Толстой, Толстая Заметки 3... 4 1982, с. 53, 58-60, 65; Толстая 1986, с. 28-30; Миролубов 1995, с. 151; Рижик 1997, с. 252; Толстая 2005, с. 237-238, 262, 399-400; Куракеева 2002, с. 60; Бондарь 2003, с. 98; Коваль 2006, с. 545].

Овие активности ја обновувале митолошката ситуација на чистење на живеалиштето од зимскиот хаос и воспоставување на ред. Четврточната свеќа исто така уништувала каква било лоша магија од вражачите и ги бркала вештерките [Терещенко 1848, с. 29; Балов 1896, с. 263; Балов 1901, с. 103]. Затоа свеќата, која ја држеле луѓето во храмот на Величетврток, била обесена од селаните на вратата од трлото или била поставена во шталата – за заштита од вештерки и врколаци кои влегувале за да фрлат лоша магија врз добитокот. Таквата свеќа се сметала за најмоќна одбрана од агресијата на вештерките. Вештерките не можеле да ја преминат оваа бариера, па ја глодале свеќата од злоба, оставајќи траги од заби на неа [Терещенко 1848, т. 6, с. 29; Покровский 1874, с. 106; Коретnicki 1885, s. 195]. Основата на таквите верувања е чисто паганска. Четвртокот му бил посветен на Перун, паганите го практикувале четврточниот култ и свеќата што гори, според мислење на некои изучувачи на митологијата, и не само што имала поврзаност со грмотевниците туку и била слична на молњата. Во една руска гатанка за бурата: *«Гроб пльвѣт, мертвец поѣт, ладан пѣшит и свечи горят»* [Худяков 1864, с. 23], ковчегот е облак при бура, песната е громот, свеќите се молњите [Афанасьев 1865, т. 1, с. 179; 1868, т. 2, с. 381; Потенбня 1865, с. 4-6; Потенбня 1914, с. 167-168; Балов 1896, с. 263; Жайворонок 2007, с. 77]. Со нивна помош тие ги истеруваат ѓаволските сили, кои биле непријатели на луѓето и богот на грмотевниците. Словените имале претставата дека ѓаволите, лошите духови во животински аспект, како и сите други диви сверови, се плашат од оган. Затоа при палењето на свеќата, освен почитта кон добрите сили, се случувало и заплашување на лошите сили [Миронова 1961, с. 225]. Нашите предци верувале во моќта на огнот да прочистува и да го подобрува здравјето, во моќта на огнот од свеќата да го спречува небесниот оган со кој е поврзана. Нејзината светлина за време на церемониите, иако номинално поврзани со христијанските праз-

ници, имала врска со словенската церемонија на палење на оган во чест на Громоносецот [Иванов, Топоров 1965, с. 145]. Украинската загатка за свеќата вели: «*Перед Богом стоїть, і всі їй кланяються*» [Воропай 1954-5, с. 25]. Обичајот свеќата да се носи запалена од храмот бил поврзан со огништето кое било постојано одржувано од страна на паганските свештеници пред лицето на идолот за Перун во старите времиња [Знауенко 1980, р. 181, 184, 187, 189]. Производството на волшебни свеќи било повторувано циклично и се поклопувало со воскресението на божеството на бурите. Се верувало дека на Величетврток Перун се буди од неговиот зимски сон [Афанасјев 1865, т. 1, с. 263; Петров 1871, с. 12]. Според едно украинско верување, од Величетврток, па сè до Спасовден, Богот оди по земјата и човекот во ова време не треба да се плаши од ништо – ни од ѓавол ни од волк. Потоа Богот се качува на небото [Белова 2004, с. 376].

Таквата семантика на свеќата е поткрепена со македонскиот обичај да се палат свеќи на дрвја што се удрени од гром. Жителите на Велес во Македонија прославуваат празник «*вон варош*», на брдото Свети Илија, околу дрво што било расцепено од гром. Околу ова, за нив свето дрво, селаните колат жртвени овни во текот на ноќта. Свеќи горат на дрвото [Селищев 1929, с. 205, 213]. Брдото Свети Илија, судејќи според околната топонимија, било античко место на обожување на богот Перун и некои реликти од паганското обожување на Громоносецот се зачувани на различни места во градот и во околината [Иванов 1903, с. 150; Чаусидис 1994, с. 441]. Во 1783 година, свештеникот Николај Јаковлев известил за нехристијански обичај да се палат свеќи на паднат бор во петокот на Свети Илија во областа Захарение, во регионот Псков [Мандельштам 1882, с. 215]. Свечености во чест на громот се среќаваат кај сите Словени, но начините на обожување се разликувале. Свеќата играла битна улога при свеченостите. Кај Србите во селото Брзо во Лесковац, Морава, кога удрила молња во еден магацин со 12 снопови пченица и го изгорела, домаќинката дошла по изгорените остатоци следното утро, ги зачадила со темјан донесен од куќата, запалила свеќа и го попрскала местото со вино («*громиште*») [Ђорђевиќ 1958, с. 132]. Ноќта кога удирале громови и секале молњи, врнело, силниот ветер рушел покриви, птиците бегале, дрвја стари со векови се наведнувале и кршеле, домашните животни рикале и единствен излез бил да се бара помош со молитва кон разлутениот Громоносец:

*С этой страсти крестьяна, с переполоху
затопляли свечи да воску ярого,
тут молили оны Бога от желаньца,
оны кланялись во матушку сыру землю:
«Спаси, Господи, ведь душ да наших грешных,
от стрелы ты сохрани да нас, от молвии,
пронеси, Господи, тучу на чисто поле,
на чисто поле тучу, за синё море!»* [Барсов 1872, с. 245].

Уште Римјаните палеле огромни свеќи за нивните богови [Селищев 1929, с. 240]. Славистите сметаат дека сите народни прослави со свеќи се пагански по својата природа [Зеленин 1991, с. 386-387, 411]. Селаните од левиот брег на реката Дњепар во Украина сами изработувале свеќи, третирајќи ја оваа активност со посебна страхопочит. Тие се грижеле за чистината на нивната работа и за делата, работејќи

само во одредени денови и часови, со молитви. Восокот за свеќите не бил купен, туку правен самостојно бидејќи се сметало дека *«трудова свеќа лучче Богу вгодна»*. Свеќите во Украина биле тешки и долги: можеле да бидат долги и до два аршина, а тешки и до 3,5 килограми [Сумцов 1889, с. 674; Терещенко 1848, т. 6, с. 100; Чубинский 1872, с. 15; Дикарев 1905, с. 167]. Обично тие биле големи, понекогаш дури траеле и по неколку години. Свеќата повторно била осветувана за време на следниот Величетврток [Кримський 1930, с. 294]. Свештенството го негирало овој обичај, понекогаш сурово прогонувајќи ги луѓето [Сумцов 1889, с. 675]. Треба да се забележи дека осветувањето на восочни свеќи за време на Величетврток постоело и во некои области на Србија, но таму овој обичај во тоа време бил претставен како христијански. Во манастирот Троноша на овој ден, без исклучок, гореле две огромни свеќи изработени од страна на жителите од околните села [Тројановић 1930, с. 204]. Бројните сведоштва за употребата на свеќите во обредите на несловенските народи на Источна Европа, меѓу кои христијанството немало време да ги консолидира своите позиции, како и меѓу оние народи кои не го познавале христијанството, може да послужат како доказ за паганското потекло на свеќата [Дмитријева 1988, с. 53; Селищев 1929, с. 241]. Свјатослав Игоревич, последниот безбожник на престолот на Големиот Војвода, се грижел за набавување на восок од Рутенија во неговото идно седиште, што може да се смета, по мислење на истражувачите, за индиректен доказ за употребата на свеќите во паганските религиски церемонии [Буслаев 1861, т. 1, с. 260]. Свеќата е свет објект, олицетворение на спиритуалното, што се смета за посебна почит кон божествените суштества поради нивната помош при започнатите работи, поради нивната заштита од несреќа итн. Затоа во Украина таа не била продавана, туку разменувана. Обичајот да се поставува свеќата пред иконите е остаток од церемонијата на хранење и давање жртва на боговите [Потенба 1865, с. 39; Миронова 1961, с. 225]. Во 14 век и 15 век, црквата остро се спротивставувала против оние кои за време на принесувањето жртви на идолите користеле „свѣща вжигающе” [Гальковский 1913, с. 61; Аничков 1914, с. 300; Іларіон 1965, с. 328]. Интересен паралелизам може да се повлече во старословенскиот обичај на прекрстување во момент кога ќе се внесе запалена свеќа или ќе се изнесе од собата [Харузина 1906, с. 161; Тројановић 1930, с. 214] или ако се чуе гром, што очигледно се заснова на поклонението на божјите суштества на огнот и молњата [Голан 1993, с. 32].

Светиот оган од свеќата може да има влијание врз пламенот во грнчарските печки. Таквата употреба е многу стара и без сомнение се поврзува со почитувањето на огнот. Средовековни документи опишуваат магични дејствија со свеќи. Во една рачно напишана колекција од крајот на 17 век се опишани активностите на вражачите: „и свѣщами со огнемъ волхвуютъ” [Буслаев 1861, т. 1, с. 47, 480; Коваленко 1928, с. 38]. Тоа значи дека со помош на свеќата луѓето го остварувале магичното влијание врз огнот. Осветените свеќи биле вдахнати со дополнително свето значење. За тоа помагале црковните должности и церемонии. Оние свеќи чија изработка и осветување датирале од времето на старите пагански прослави, а присвоени од новите религии, по правило биле употребувани во маѓепсничството. Описите на одредени случаи на маѓепсничство кон крајот на 18 век ги споменуваат и свеќите од Величетврток меѓу другите магични помагала [Чепа 1892, с. 123].

Меѓу Русите од областа Новгород, Величетврток бил идентификуван како ден на врачовите [Агапкина 2002, с. 393]. Празникот на вештерките често паѓал на овој

ден. Се сметало дека гатачите се собирале на овој ден затоа што овој ден од Светата недела го сметале за нивен ден, магичен, кој посебно го чекале. Меѓу волшебниците и вештерките најважниот состанок со натприродните сили се случувал ноќта на овој ден. Тие дејствувале на Величетврток кога очигледно било возможно да се влијае врз универзумот. Во некои митолошки легенди од Северна Русија и од Сибир зачувано е поимањето на врската меѓу соборот на вештерките и Величетврток [Криничная 2000, с. 50-52, 115, 136, 138-139, 199; Шапарова 2001, с. 504]. Словаците, Полјациите, Чесите, Хрватите и Словенците исто така верувале дека Величетврток бил главниот ден на вештерките кога тие се собирале на одредено место, најчесто на Келавата или Женска Планина, правеле договори со натприродните сили, приготвувале напитки, го подучувале вештерството, празнувале, танцувале и потоа одлетувале лево и десно за да ги спроведат нивните дела [Агапкина 2002, с. 392-393]. Лужните Белоруси верувале дека на овој ден се исповедаат маѓепсниците [Толстая 2005, с. 262], што всушност може да биде индикација на некои пагански прослави.

Во литературата се зачувани докази за такви прослави. Стоглавскиот собор во 16 век гневно го стигматизирал нехристијанскиот обичај да се пали оган на Величетврток [Максимович 1877, с. 510]. Постојат причини да се верува дека Украинците токму од областа Черниговски, вклучена во Московската регија, силно се придржувале кон нивните пагански верувања и церемонии. Слични церемонии се приредувале и меѓу другите Словени. Меѓу Словенците на Величетврток, а исто така и на четвртокот од неделата на Педесетницата, се правеле момински празнувања на осветувањето на огнот, што по мислење на истражувачите потекнува од антички обичај да се палат огнови во чест на Перун. Во Германија славењето на празникот на тевтонскиот бог на громот поминало исто така и на овој ден [Срезневский 1848, с. 26; Шеппинг 1848, с. 122]. Последователноста на церемониите на палење на нов оган што бил донесен во домот и осветувањето на свеќите може да биде забележана и во Западна Европа. Во Лорен, Алзас и други рајнски области постоел обичај да се пали новиот оган саботата пред Велигден. На Британските Острови, саботното утрото пред Велигден луѓето го гаселе целото осветлување и греење во црквата, го чистеле пепелот и палеле нов оган. Од овој оган собраните ги палеле свеќите со цел да се однесе нов оган во домот. Догорчињата од свеќите се чувале како заштита од природни непогоди. Во Германија, исто така, огнот бил обновуван саботата пред Велигден. Свештеник палел нов оган во гробницата, кој бил носен дома. Во Австрија новиот оган бил потпалуван по пат на триење. Од него се палела свеќа или факел и новиот оган бил носен низ сите зданија. Многу сличен обичај некогаш постоел во Фиренца и на други места во Италија: вечерта пред Велигден луѓето палеле нов оган во црква и од таму со факел бил носен по домовите. Во Полска, саботата пред Велигден се градело огниште близу некоја католичка црква и тоа било осветено од страна на свештеник. Од тоа огниште се палеле чкорчиња или свеќи и на тој начин новиот оган се пренесувал дома. Грците палат оган во црква на полноќта на Велигден. Од главната свеќа во храмот, сите собрани ги палат нивните свеќи и се обидуваат да ги однесат до дома без да им се изгаснат по пат со единствена цел да се пренесе свечената моќ на новиот оган во своето живеалиште [Стецюк 2000, с. 116]. Најстариот облик на овој ритуал, пагански по потекло, може да се најде во некои обичаи во Бугарија. Во Родопските Планини, кога удирал гром и пламнувал оган, од него се обновувале огништата во куќите. Која молња ќе удрела во дрво и

предизвикувала оган, сите огништа во селото се гаселе и секој одел да земе од небесниот оган [Бонева 1994, с. 14, 17]. Во најголем дел од европските земји церемонијата на осветување на свеќи, која се врши сè до зимата, е одделена од обредот на обновување на огнот [Стецюк 2000, с. 115]. Се претпоставува дека во Украина огништата спомнати од Стоглав биле за брзо време заменети со светиот оган од четврточните свеќи [Максимович 1877, с. 510].

Украинците зачадувале телиња, прасиња, пајчиња... со свеќа од Величетврток. Тие исто така им пееле на децата, правејќи крстови со свеќата, за тие да не се плашат од грмотевици [Толстая 1984, с. 27; Толстая 2005, с. 237]. Поврзаноста на свеќата од Величетврток со невремето и нејзиниот идентитет со небесниот пламен може да се забележи и овде бидејќи огнот, запален од молња, меѓу Белорусите бил исто така употребен за каутеризација со цел да се заштитат новородените домашни животни – телиња, ждребиња – од можноста да заболат од одредена болест [Никифоровский 1897, с. 176, 212].

Со свеќа од Величетврток луѓето оделе да бараат цвет од папрат [Кримський 1930, с. 380, 382], кој исто така бил поврзан со богот на невремето. Цутењето на папратите било придружено, според верувањата, со земјотреси, грмотевици и молњи. Сето ова, како распукување од кое излегува цветот на папратот, може да се објасни преку врската со громот. Ова е метафора на молњата, огнениот цвет на Перун. Според народната легенда, огнот на Перун се спуштил на папратот и го осветлил со силна светлина. Меѓу Хрватите цветот од папратот се вика токму Перунов цвет (*«Переново цветје»*). Токму овој идентитет му дава на папратот сила да штити од удар на гром [Потебня 1914, с. 179-180; Соболевский 1918, с. 24; Буслаев 1861, т. 1, с. 86; Пасек 1836, т. 1, с. 107; Афанасьев 1868, т. 2, с. 375-385]. Нокта на Купала човек требало да направи круг токму со четврточна свеќа на некое место каде што растат папрати. Потоа свеќата била запалена [Пасек 1836, т. 1, с. 107; Афанасьев 1868, т. 2, с. 379]. Се верувало дека нејзиниот пламен ги „гори“ лошите сили [Кримський 1930, с. 380].

Во церемониите на украинските грнчари од областа Черниговски, свеќата од Величетврток дејствувала во својата паганска хипостаза – како олицетворение на молњите на Перун со чија помош луѓето влијаеле врз огнот. Семантиката на елементите на моќ кај грнчарите, во народните и ритуални текстови, била мотивирана од архаичните природни филозофски асоцијации. Огнот во грнчарските печки бил замислен дека е идентичен со молњите на Перун, светата искра, што се разликувал карактерно од терестријалниот оган. Неговиот демиургски потенцијал можел да претставува опасност. Затоа немал влијание со истите магични средства, што биле користени за заштита од невреме и гром во традиционалната култура на Словените. Овие се предмети-знаци, предмети-концепти. На ист начин тие биле асимилирани од христијанската религија. Церемонијалните активности на грнчарите за време на полнењето и горењето на печките го одразуваат институционалниот приоритет на архаичната митолошка основа на прагматиката на оваа фаза од производството на грнчарија, што многу зависела од природните елементи. Имајќи предвид дека во традиционалната култура сите компоненти на универзумот се сметаат за огромен систем на знаци и симболи, супстанцијата на технолошкиот процес, изразена низ обредот, го разјаснува основното значење како создавање, креација. Ова создавање имало креативен карактер во финалната анализа и се засновало на жртвувањето како најсовершена и најефективна активност. Анализата на социокултурна-

та валидност на прагматиката на грнчарските ритуали ја означува доминацијата на принципот на природната филозофија поради тоа што објектот на жртвувањето и магичниот церемонијал бил огнот од грнчарските печки. Само така грнчарите се обидуваале да влијаат на магичен начин со цел да обезбедат позитивен резултат од производството. Акумулирајќи ја во себе неговата комплексна и интегрална (продуктивна, индустриска и заштитна) функционалност, огнот во печките ја трансформирал материјата и инвестирал материјал со душа за време на трансмутацијата. Тој бил идентификуван со исконскиот оган, со пламенот на молњата на Перун, што играл битна улога во креирањето на светот.

Низа од архаични грнчарски верувања и обичаи, што само рудиментирано се зачувани, евидентно се поврзани со оваа идеја што се формирала во митолошката свесност. Тие постоеле само во посебни грнчарски центри каде што старите традиции продолжиле подолго време како што е таа во Олешнија. Осветена свеќа, што има влијание врз огнот од грнчарските печки, директно го одразува главниот момент на објектот симбол како поле и истовремено како инструмент на семантичка трансформација. Ритуалниот симбол, културниот концепт станал алатка со чија помош човекот се обидел да влијае врз природата од една страна, а од друга страна – врз просторот во кој човекот доаѓа во интеракција со природата или со друг свет. Затоа свеќата, запалена во пролетниот празник на Перун, била потенцирана во грнчарските церемонии. Со обележување на знаци во магацинот на печката, грнчарот ја осветувал неговата печка и го подигал нивото на нејзината светост над природното ниво на светост на околниот простор. Трансформацијата на практичниот објект, како што е свеќата, во ритуелен симбол било условено од такви механизми како што се семантизација на нејзините посебни индикации, кондензацијата, кога објектот станал концентрација на оние активности кои станале магична идентификација на објектот со природен елемент.

Користена литература

- Агапкина, Т.А. (2002): *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*, Москва.
- Аничков, Е.В. (1914): *Язычество и древняя Русь*, Санкт-Петербург.
- Арандаренко, Николай (1849): *Записки о Полтавской губернии Николая Арандаренко, составленные в 1846 г. из трех частей II*, Полтава.
- Афанасьев, А.Н. (1865): *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов 1*, Москва.
- Афанасьев, А.Н. (1868): *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов 2*, Москва.
- Афанасьев, А.Н. (1869): *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов 3*, Москва.
- Балов, А.В. (1901): “Очерки Пошехонья”, во: *Этнографическое обозрение* 4, Москва, pp.

81-134.

- Балов, А. (1896): “Свечи и ладан в народных поверьях”, во: *Живая старина* 2, Санкт-Петербург, pp. 262-264.
- Барсов, Е.В. (1872): *Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым* 1, Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. Изданы при содействии Общества любителей российской словесности, Москва.
- Белова, Ольга (2004): *«Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды, Составление и комм. О.В. Беловой*. Москва.
- Богданович, А.В. (1877): *Сборник сведений о Полтавской губернии*, Полтава.
- Богданович, А.Е. (1895): *Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов: Этнографический очерк*, Гродна.
- Бондарь, Н.И. (2003): *Календарные праздники и обряды кубанского казачества*, Краснодар.
- Бонева, Тая (1994): “Народен светоглед”, во: *Родопи. Традиционна духовна и социално-нормативна култура*, София, pp. 7–50.
- Буслаев, Ф.И. (1861): *Русская народная поэзия* 1, Санкт-Петербург.
- Вислоцкий, В.С. (1868): *Пословицы и поговорки Галицкой и Угорской Руси*, Санкт-Петербург.
- Вовк, Хведір (1995): *Студії з української етнографії та антропології*, Київ.
- Воропай, Олекса (1993): *Звичай нашого народу: Етнографічний нарис*, Київ.
- Воропай, Олекса (1954-55): *Українські народні загадки*. Уклад Олекса Воропай, Лондон.
- Гальковский, Н. (1913): *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси* 2, Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе, Москва.
- Голан, Ариэль (1993): *Миф и символ*, Москва.
- Гринченко, Б.Д. (1901): *Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр.*, Чернигов.
- Гуменна, Докія (1978): *Минуле пливе у прийдешнє: Розповідь про Трипілля*, Нью-Йорк.
- Гура, А.В., Терновская, О.А., Толстая С.М. (1983): “Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу”, во: *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования*, Москва, pp. 49-153.
- Демидович, П.П. (1896): “Из области верований и сказаний белорусов”, во: *Этнографическое обозрение* 1, Москва, pp. 91-120.
- Ђорђевић, Драгутин М. (1958): “Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави”, in: *Српски етнографски зборник* LXX, Београд.
- Дикарев, Митрофан (1905): “Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині”, во: *Матеріали до української етнології* VI, Львів, pp. 114-204.
- Дмитриева, С.И. (1988): *Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера*, Москва.
- Жайворонок, Віталій (2007): *Українська етнолінгвістика*, Київ.
- Зеленин, Д.К. (1991): *Восточнославянская этнография*, Москва.

- Зеленин, Д.К. (1914): *Описание рукописей Учёного архива Императ.* РГО 1, Петербург.
- Иванов, В.В., (ed.) (1898): *Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии Очерки по этнографии края 1*, Старобельский уезд, Харьков.
- Иванов, В.В., Топоров, В.Н. (1966): *Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период)*, Москва.
- Иванов, Йордан (1903): “Культ Перуна у южных славян”, во: *Известия II отделения Императорской Академии Наук 4*, Санкт-Петербург, pp. 140-174.
- Иванов, П. (1907): “Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии”, во: *Сборник Харьковского историко-филологического общества XVII*, Харьков.
- И[ванов], П. (1889): “Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы, загадки, относящиеся к малорусской хате: (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда)”, во: *Харьковский сборник 3*, Харьков, pp. 35-66.
- Лларіон, митрополит (1965): *Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія*, Вінніпег.
- Килимник, Степан (1994): *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні II/III. Весняний цикл; IV. Літній цикл*, Київ.
- Коваленко, Гр. (1928): “Криниці в народній мітології”, во: *Записки Полтавського наукового при Всеукраїнській Академії наук товариства II*, Полтава, pp.17-39.
- Коваль, Оксана (2006): “Символ вогню у традиційній родинній та календарній обрядовості Старовижівщини”, во: *Нариси культури давньої Волині*, Луцьк, pp. 536-593.
- Кравченко, Василь (1927): “Вогонь. Матеріал зібраний на Правобережжі”, во: *Первісне громадянство та його пережитки на Україні 1-3*, Київ, pp. 146-181.
- Кримський, А. (1930): *Звингородщина: Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного. З географічною мапою та малюнками, 1/1. Побутово-фольклорні тексти*, Київ.
- Криничная, Н.А. (2000): *Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов 2, Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями*, Петрозаводск.
- Куракеева, М.Ф. (2002): *Традиции и инновации в восприятии огня и воды казаками Верхнего Прикубанья*, во: *Этнографическое обозрение 3*, Москва, pp. 57–68.
- Макашина, Т.С. (1982). Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян”, во: *Обряды и обрядовый фольклор*, Москва, pp. 83-101.
- Максимов, С. (1890): *Крылатые слова. По толкованию С.Максимова*, Санкт-Петербург.
- Максимов, С.В. (1903): *Нечистая, неведомая и крестная сила*, Санкт-Петербург.
- Максимович, М. (1877): *Собрание сочинений II, Отделы: историко-топографический, археологический и этнографический*, Киев.
- Малинка, А. (1898): *Этнографические мелочи из м. Веркиевки Нежинского уезд., Черниговской губернии. Сообщ. А. Малинка*, во: *Этнографическое обозрение 1*, pp. 159-163.
- Мандельштам, И. (1882): *Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа 1*, Санкт-Петербург.
- Маркевич, Николай (1860): *Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Извлечено из*

- нынешнего народного быта и составлено Николаем Маркевичем, Киев.
- Мелетинский, Елеазар (1995): *Поэтика мифа*, Москва.
- Милорадович, В. (1902): “Житье-бытье Лубенского крестьянина”, во: *Киевская старина* LXXXIV/ Апрель, Киев, pp. 110-135.
- Милорадович, В.П. (1897): *Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 г.*, Харьков.
- Миролюбов, Юрий (1995): *Русский языческий фольклор: очерки быта и нравов*, Москва.
- Миронова, В.Г. (1967): “Языческое жертвоприношение в Новгороде”, во: *Советская археология* 1, Москва, pp. 215-227.
- Никифоровский, Н.Я. (1897): *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский*, Витебск.
- Номис, Матвій (1864): *Українські приказки, прислів'я і таке инше. Збірники О.В.Марковича і других. Спор. М.Номис*, Санкт-Петербург.
- Носова, Г.А. (1975). *Язычество в православии*, Москва.
- Пазяк, М.М., (ed.) (1989): *Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини*, Київ.
- Пассек, Вадим (1838): *Очерки России, издаваемые Вадимом Пассеком* I, Москва.
- Петров, Н. (1871): “О народных праздниках в юго-западной России”, во: *Труды Киевской духовной академии* 10, Киев, pp. 3-39.
- Покровский, Н.А. (1874): “Из истории народного двоеверия”, во: *Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*, XIII / 1–2, *Труды этнографического отдела* 3, Москва, pp. 105-108.
- Потебня, А.А. (1865): *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*, Москва.
- Потебня, А.А. (1914): *О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах*, Харьков.
- Пошивайло, Игор (2000): *Феноменологія гончарства: Семіотико-етнологічні аспекти*, Опішне.
- Рижик, Слизавета (1997): “Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя”, во: *Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження*, Київ, pp. 251-269.
- Селищев, А.М. (1929): *Полог и его болгарское население: Исторические, этнографические очерки северо-западной Македонии (с этнографической картой Полога)*, София.
- Сементовский, Константин (1843): “Замечания о праздниках у малороссиян”, во: *Маяк* XI / Кн. XXI, pp. 1-45.
- Сементовский, Конст. (1843): Очерк малороссийских поверий и обычаев, относящихся к праздникам”, во: *Молодик на 1844 год. Украинский литературный сборник. Издаваемый Н. Бецким*, Харьков, pp. 86-107.
- Сержпутоўскі, А.К. (1998): *Прымкі і забавоны беларусаў-палешукаў*, Мінск.
- Соболевский, Д. (1918): “Белоруссы и Белоруссия”, во: *Чырвоны шлях* 9-10: 31 декабря, Петроград, pp. 22-25.
- Срезневский, И. (1848): *Изследования о языческом богослужении древних славян*, Санкт-

- Петербург.
- Стецюк, Вадим (2000): *Вій: дослідження міфологічних джерел походження образу*, Львів.
- Сумцов, Н.Ф. (1889): “Культурные переживания”, во: *Киевская старина XXIV*/ Март, Киев, pp. 665-684.
- Терещенко, А. (1848): *Быт русского народа* 6, Санкт-Петербург.
- Толстая, С.М. (2005): *Полесский народный календарь*, Москва.
- Толстая, С.М. (1986): “Сретенская и четверговая свечи”, во: *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*, Москва, pp. 28-30.
- Толстой, Н.И., Толстая, С.М. (1982): “Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье”, во: *Обряды и обрядовый фольклор*, Москва, pp. 49-83.
- Тројановић, Сима (1930): “Ватра у обичајима и животу српског народа”, 1, in: *Српски етнографски зборник XLV*, Београд.
- Харузина, В.Н. (1906): К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы”, во: *Этнографическое обозрение* 3-4, Москва, pp. 68-205.
- Херсонский, И. (1890): “Рукописное житие Преподобного Варнавы Ветлужского”, во: *Костромская старина. Сборник, издаваемый Костромской ученой архивной комиссией* 1, Кострома, pp. 1-38.
- Худяков, И.А. (1864): “Великорусские загадки”, во: *Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским Географическим обществом* VI, Санкт-Петербург, pp. 2-128.
- Чаусидис, Никос (1994): *Митските слики на Јужните Словени*, Скопје.
- Чепа, А.И. (1892): “«Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные 1776 года» (рукопись А.И.Чепы)”, во: *Киевская старина XXXVI* / Январь, Киев, p. 119-130.
- Чернявская, С.А. (1893): “Обряды и песни с. Белозёрки Херсонской губ.”, во: *Сборник Харьковского историко-филологического общества* 5/1, Харьков, pp. 82-166.
- Чикаленко, Євген (1955): *Спогади (1861-1907)*, Нью-Йорк.
- Чубинский, П.П. (1872): *Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом* 3, *Народный дневник, изданный под наблюдением действ.-чл. Н.И. Костомарова*, Санкт-Петербург.
- Шапарова, Н.С. (2001): *Краткая энциклопедия славянской мифологии*, Москва.
- Шейковский, К. (1860): *Быт подолян, издаваемый К. Шейковским* I/II, Киев.
- Шеппинг, Дм. (1849): *Мифы славянского язычества*, Москва.
- Корпєнїcki, I. (1885): “Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu: Z materiałow zebranych przez P. Zofię Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim”, во: *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej* 11, Kraków, pp. 130-228.
- Znayenko, Myroslava T. (1980): *The Gods of the Ancient Slavs: Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Columbus.

