

ВАЛЕРИЈ СОФРОНИЕВСКИ
Институт за класични студии,
Филозофски факултет - Скопје

НЕКОЛКУ АНТИЧКИ ТЕМИ И МОТИВИ ВО МАКЕДОНСКИТЕ НАРОДНИ ПРИКАЗНИ

Ајсџираќи: Специфичниот историско географски контекст, го прави македонското народно творештво интересен конзерватор на античкото книжевно наследство. Овој текст открива некон, досега недетектирани прелевања од античката мисла, извлечени од корпусот фолклорни материјали на Марко К. Цепенков. Меѓу нив, како вградени теми и мотиви ги наоѓаме митологемите за Симплегадите, за патрчувањето елен од Ахил, за Аталанта и Ојномај, за Артемидините дарови за Прокрида, легендата за Поликрат и прстенот, како и една цела приказна, веројатно настаната под директно влијание на Софоклевиот *Ојдин Тиранин*.

Веројатно ни една друга книжевност не ги потврдува начелата на „вонвременска присутност“ (Curtius 1971: 22), на начин и во обем како што тоа го прави античката. Теоретските иследувања укажуваат на бројни непосредни и посредни влијанија во сите европски книжевности, на најразлични нивоа, преку парадигматско присуство, како облик, композиција или структура, како поетска постапка или топка, преку подражавање или угледување, како образец - тема или мотив, како инспирација, асоцијација, реминисценција, алузија итн.

Македонската книжевност не е исклучок во овој поглед. Нашата книжевна теорија познава бројни истражувања за влијанието на антиката врз творештвото на македонските автори,¹ а

¹ Сп. Зографска 1978(1); 1978(2); Зографска, Е. 1980. 'Античките елементи во стихотворбата „Охридски иган“ од Григор Прличев', *Жива Антика* 30, 163-172; Зографска 1983; Колева, Е. 1985. 'Мимесата во поетиките на Хомер и Прличев', *Спектар* 6, 109-18; Митевски, В. 1990. 'Употребата на хомерските епитети во делото на Григор С. Прличев', *Жива Антика*, Посебни изданија 9, 131-8; Митевски, В. 1990. 'Хомерските ликови модели и нивните трансформации во поетското дело на Григор Прличев', *Литературен збор* 37, 37-45; Петрушевски, М. 1970. 'Прличев и Хомер', Прилози на МАНУ, 1 2, 47-52; Поленаковиќ, Х. 1989. 'Јордан Цинот - преведувач на Софокле', *Во екот на народното будење*, Скопје, 120-4; Сталев, Г. 1968. 'Синтеза на Хомеровиот стих и стихот од народната поезија во поемата „Сердарот“ од Григор Прличев', *Македонски фолклор* 8, 25-31. и други.

особено врз мислата и делата на преродбениците од XIX век. Расте бројот и на трудовите што го проследуваат ова влијание врз нашата усна традиција.² Истовремено, се истражуваат патиштата³ и начините на рецепција, каде, покрај сличностите со другите европски книжевности, се јавуваат речиси ендемични специфики, определени, пред сè, од историско географскиот контекст, како на пр., реалното опкружување,⁴ процесот на хеленизација во образованието,⁵ употребата на грчки книги (Трајановски 1988: 315), грчко писмо⁶ и сл.

Сето ова, како што споменавме, придонело и македонското народно творештво да го почувствува влијанието на античкото книжевно наследство. Со оглед на својата композиција, податлива за рецепција, модулација и сликовита, блиска до драмска, репродукција на различни содржини, но и заради самиот начин на трансмисија, приказните се наметнале како најподатни за контаминација со вакви теми и мотиви. Оттаму, иако извесни траги од античката мисла се детектираат и во поезијата од народното творештво, медиумот во кој најмногу доаѓа до израз прелевањето содржини од антиката се народните приказни. Така, нашата теоретска мисла веќе поседува трудови во кои се разгледува интеграцијата на античката басна во раскажувачкото ткиво на македонската усна книжевност⁷ или такви кои проследуваат рецепција на одделни антички мотиви во ова творештво.⁸

² Сп. Тушевски 1979. Пенушлиски 1988. Софрониевски 1999.

³ Еден од нив е појавата и циркулацијата на дамаскинската литература. (сп. Илчевски 1978: 15-21).

⁴ Незаобиколен елемент на начинот на ваквата рецепција е и влијанието од соседните словенски народи, кои преку асимилаторската политика ја ширеле сопствената култура, во која веќе биле присутни дела од античката книжевност.

⁵ Види: Битоски, К. 1979. 'Грчката просвета во Македонија во Османскиот период до 70-тите години од XIX век', *Школството, просветата и културата во Македонија во времето на Преродбата*, Материјали од симпозиумот одржан во Т. Велес и Штип (22-4.12.1977). МАНУ.

⁶ Кај македонските интелектуалци секогаш имало разбирање за културата, јазикот и книжевноста на Хелените. Така, Димитриј Миладинов „и покрај тоа што ја сознавал опасноста од новиот хеленизам и бил меѓу првите поборници за воведувањето на мајчиниот јазик во училиштата, го препорачувал грчкиот како наставен јазик во гимназиите, сметајќи дека преку него учениците најдобро ќе вникнат во убавината и идејната содржина на грчките класици и најбргу ќе ги најдат таму оние идеи и форми, блиски или идентични со нивните сопствени ставови и перспективи“. (Зографска 1978: 234).

⁷ Сп. Софрониевски 1999.

⁸ Сп. Тушевски 1984.

Во оваа пригода би сакале да посочиме уште неколку примери извлечени од македонските народни приказни,⁹ во кои може да се препознаат влијанијата што ги извршиле античките содржини, со различна провениенција, од разни антички митологеми, но и такви чии корени продираат во грчката трагедија.

Така, во Цепенковиот корпус фолклорни материјали,¹⁰ во приказната *Царо што немаше челад и му даде дервишо јаболко, та му се роди девојче* (Цепенков 1:132-6),¹¹ измешана меѓу други мотиви, може да се детектира алузијата на Симплегадите,¹² па дури и на Скила, од митот за славниот кораб Арго: „Ама имај се мукает од планињето, да не 'и згодиш кога ќе се ставуваат и да те стиснат и да те сплескаат. А пак, кога ќе влегуаш во планињето, да се вардиш од една ламја да не те изеит.“ (Цепенков 1:133) Меѓу овие редови можеби е конзервиран и споменот на Финеј, кој, во митот за Аргонавтите, му укажува на Јасон за претстојната опасност¹³; имено, како што се вели во приказната: „Се нашол еден чоек што да му кажи на царо...“ (Цепенков 1:133). Дури и начинот на кој царот минува низ планините, потсетува на Јасоновиот (освен деталот со гулабот): „Многу му благодарил царот на чокот што му кажал и отишол кај тие две планиње. Седнал до нив за да чека кога ќе се стават да 'и види и после да влезе внатре да го бара дервишот. Откоа поседел малце, туку беа се ставиле двете планиње и се отстапиле. Едно беа се оставиле планињето, и веднаш беше се стрчал и влегол помеѓу нив да го бара дервишот.“¹⁴

⁹ Ограничени на корпусот фолклорни материјали од Марко К. Цепенков.

¹⁰ Приказните се користени според изданието Цепенков, Марко К., *Македонски народни приказни*, том I-V, приредил Кирил Пенушлиски, Скопје, 1989.

¹¹ Од Кшиштоф Вроцлавски, според СУС, класифицирана под 365 С*.

¹² Apoll. Rh., Arg. II 317 et sqq.

¹³ Apd., Bibl. I, 9, 21; Apoll. Rh., Arg. II 176 et sqq.; Val. Fl., Arg. IV. 422 et sqq.; Нуг., Fab. 19.

¹⁴ Понатаму продолжува: „За к'сметот од царот. еве ти го дервишот кај си седел до еден камен, на прилек, и се поштел.“ Потоа дервишот го прашува царот: „Каде... вака... во овие планиње кај што живеат ламјата? Ами знаеш ако те сети... ќе те напраат парчиња...?“ Царот одговара: „Знам... оти има ламја и ако ме сети, можеш да ме изеит, арно ама... јас не се бојам од ламјата...“ И потоа дервишот му вели: „Еле, еле, кажи да видиме што сакаш да ти поможам - му рекол дервишот на царо - што си се престрашил од планињево да не те стиснат и да те сплескаат.“ Оттука натаму веќе не се споменуваат ниту ламјата ниту планините. Начинот на кој се вметнати, напати неврзаното нивно спомнување или, понекогаш, инсистирањето да бидат спомнати, како и нагло, недоречено напуштање на мотивот, сето ова укажува на дополнително вметнување на мотивот чија веројатна провениенција се наоѓа во античката митологија.

Во приказната *Неверна жена, синиц и неговиот крилат коњ* (Цепенков 1:293-8),¹⁵ може да се препознае синтеза на митологемите за Аталанта¹⁶ и Ојномај (Хиподамеја)¹⁷: „Ее, слушајте вамо, луѓе, од царот има изим, секое момче што имат коњ да излезит од град надвор, оти цареа ќерка ќе трчат со незиниот коњ и кој ќе можит да ја наттрчат, да ја земит за невеста.“ (Цепенков 1:295). Истиот мотив го препознаваме и во приказната *Цареа ќерка отру себе си и брата си од змија отруачка без да знаи оти братјѝ бил* (Цепенков 3:211-5), за која Кшиштоф Вроцлавски не наоѓа адекват во Аарне Томпсоновиот индекс. Ние, пак, покрај веќе споменатиот, во неа гледаме вткаени мотиви и од разни други антички митологеми, како на пр., наттрчувањето елен од (шестгодишниот) Ахил или Артемидините дарови за Прокрида,¹⁸ средбата меѓу Орест и Електра, или, дури, Одисеевата средба со просците и надбивањето со нив: зарем не прозвучуваат познато зборовите од приказната: „...се задал еден стар чоек по пато... и довтасал во соборо, та се прибрал до момчињата и ’и прашал што е то собрание. ‘Собрание е арно, старче,’ му рекле, ‘ама не је као за тебе старец, чунки овде се сака јунасто, елен на бегање да фатиш и сокол на летање више небо да гаѓаш.’“ (Цепенков 3:212). Во оваа група би ја вброиле и приказната *Симеон што го прима Риста на раце и двајца стари Евреи*. (Цепенков 2:161-2)¹⁹ Имено, мотивот за прстенот што во неа го среќаваме, навистина, е познат и во други култури,²⁰ меѓутоа, не е неверојатно доколку како

¹⁵ Од Кшиштоф Вроцлавски, според АТ. доведена до извесна далечена сродност со АТ 531 и АТ 567.

¹⁶ Ќерка на Схојнеј и Климена. Почитувајќи ја нејзината желба да остане девица, таткото Схојнеј барал од нејзините просци да се наттрчуваат со Аталанта.

¹⁷ Убавината на Хиподамеја привлекувала многу просци. Нејзиниот татко го одложувал нејзиното венчавање со тоа што огласил дека ќерката ќе ја даде на оној кој ќе успее да го победи во трка со колесници.

¹⁸ Куче што можело да го наттрча својот плен и копје што секогаш ја погало целта.

¹⁹ Од Кшиштоф Вроцлавски каталогизирана како ЈК 2441-2445.

²⁰ На пример, во една арапска приказна демонот Sakhr измамува една Соломонова жена да му го предаде прстенот (печатот). Така, тој владее со земјата 40 дена (во некои верзии и година), додека Соломон талка сиромашен. Најпосле Sakhr го фрла прстенот во морето; го проголтава риба, што ја уловува рибар и му ја послужува на Соломон. (Baidawi. ii. 187; Tabari, “Annales.” ed. De Goeje. i. 592 *et seq.*) Но, бидејќи приказната е многу подоцнежна од времето на Соломон, се претпоставува дека нејзиниот извор е Херодот или евентуално Плиниј (сп. *Naturalis Historia* 37). Во секој случај најстарите корени на овој мотив укажуваат токму на Херодот.

директен извор за создавањето на оваа македонска приказна се претпостави легендата за Поликрат и прстенот, позната од Херодотовата историја.²¹

Приказната *На мртвиот зет невестата му дала од своите дни* (Цепенков 2:212-3),²² обработува многу стара тема - жртвување на жената за својот маж - која може да се сретне во најразлични култури.²³ Нејзините корени досегаат до времето кога напредокот на родот, врзан со главата на семејството, бил загрозен од ненадејна смрт на таткото, па затоа, должност на секој од членовите на семејството била да го понуди својот, во замена за неговиот живот. (Trenkner 1958: 69) Во старогрчката литература оваа тема најдобро е обработена во Еврипидовата „Алекстида“, меѓутоа и други грчки автори се занимаваат со неа.²⁴ Навистина, извесни паралели може да се повлечат меѓу македонската верзија и таа на Еврипид. На пр. замената на должноста кон родот со љубовта на пожртвувана сопруга е направена и во македонската приказна, а според своевремената тенденција во нашиот фолклор, дополнета и со старозаветна (новозаветна)²⁵ традиција. Меѓутоа, во македонската верзија е сочувана древната логична оправданост на ваквото жртвување: од една страна, на тоа укажува ликот на зетот, во кој е антиципирано отсуството на машки потомци во фамилијата, односно стерилност на родот,²⁶ а од друга, временската одредница - „се венчале и по венчанијата зето умрел“ (Цепенков 2:212). Ваквата диспозиција соодветствува со древната етиологија

²¹ Самоскиот тиранин Поликрат, кој бил многу среќен, по наговор на египетскиот крал Амасис, го фрлил прстенот (своето најдрагоценото нешто) во морето, но истиот по неколку дена му се вратил во утробата на една риба што ја уловил некој рибар. (Херодот *Историја*, 3.40-2) Во македонската приказна, Симеон, за да им докаже на Евреите дека Исус бездруго ќе дојде на земјата, го фрла прстенот во река и по неколку дена го наоѓа во риба на некој рибен пазар.

²² Оваа приказна Вроцлавски ја остава неklasифицирана. Мотивот го среќаваме и во приказната *Трите нар'чници* (Стефанија 1987: 300-1).

²³ Јапонската, финската, естонската, индиската, германската, словенската, старогрчката, византиската и новогрчката (сп. Trenkner 1958: 69-70).

²⁴ Фриних, Арнстомен и Антифан.

²⁵ „После рече Госпо: 'Мајка и татко толку да не се гледаа[т] колку друшката' 'И блаосон Госпо мажот и жената, коа ќе се венчаат, да си се гледаат. Затоа син коа ќе се ожени, појќе си гледа жената отколку мајката!'“ (Цепенков 2:213) Сп. Ген. 2:24. Мат. 19:5. Мар. 10:7. Ефес. 5:31.

²⁶ Имено, можеби приказната е создадена според некој образец, во кој ликот на зетот има и друга улога, којашто многу поиздржано го оправдува неговото јавување како лик, меѓутоа вака изолиран, ликот на зетот може да укажува единствено на отсуство на машки потомци во фамилијата во која доаѓа (родот) и на тој начин да ја нагласува опасноста од замирање на родот.

на овој мотив, што не е случај и со Еврипидовата Алкестида, каде архаичната оправданост е отстранета со вметнувањето деца - наследници на Адмет, таткото за кој е потребно да се жртвува член од родот. Ова нè наведува на заклучокот дека македонската приказна е со поинаква провениенција и дека не настанала под директно влијание на Еврипидовата „Алкестида“.²⁷

На крајот би сакале да издвоиме една народна умотворба, која при вакви споредбени анализи привлекува должно внимание, а тоа е Цепенковата приказна *Трудната жена и трите наречници*. (Цепенков 3:237-40)²⁸ Имено, нејзината фабула е следна: Кога кај некоја бремена жена²⁹ дошле трите наречници,³⁰ таа се разбудила и ги чула што определиле како судбина за нејзиното чедо: имено, кога ќе порасне, детето³¹ требало да го убие својот татко³² и да ја земе за жена својата мајка. Утрото, жената му го соопштила тоа на сопругот, па двајцата побегнале од градот.³³ По пат ги стемнило во некоја ливада, каде застанале и каде ноќта жената се породила. Мажот ѝ предложил да го убијат детето и да се вратат, но жената решила таму³⁴ да го остават. Така направиле и дома се вратиле. Утредента, некој кирација³⁵ што бил во близина, го нашол детето, се нажалил и си го зел дома, каде имал девет синови и осум снаи.³⁶ Го израснале детето, но домашните деца многу го задевале,

²⁷ Со ова го корегираме нашето претходно мислење изнесено во: Софронисвски 1999: 6-7. фн.2.

²⁸ Од Кшиштоф Вроцлавски каталогизирана како АТ 931.

²⁹ Соодветна на Јокаста во грчката трагедија.

³⁰ Што соодветствува на Делфиското пророчиште, кое го дава ова пророчтво.

³¹ Т.е. Ојдип.

³² Односно. Лај.

³³ Иако во оригиналот родителите никаде не бегаат, индикативно е спомнувањето на „градот“ (кој соодветствува на Теба од грчкиот мит). Ваквото воопштување на поимот „град“ и ова негово именување (во македонските приказни присуството на поимот „град“ е најчесто ограничено на Стамбол или на Солун) е уште една потврда за вистинскиот извор на оваа приказна: конзервирана е претставата за Теба, на која ѝ е отфрлено (заборавено) името, но не е заменето со друго.

³⁴ На ливадата, која соодветствува на планината Китерон во грчката митологија.

³⁵ Т.е. коринтските пастири од оригиналот.

³⁶ Во грчкиот мит Полиб, кој го зел Ојдип и го отхранил како свој син, бил бездетен. Бројките во македонската приказна се веројатно преземени од други бајковни епизоди или мотиви; на пр., нема никаква улога, ниту понатаму се споменува, тоа, што еден син бил неженет: единственото објаснување доаѓа од таткото - дека со ова дете, кога ќе порасне, ќе има десет синови. Бројноста е можеби алузија на Полибовиот кралски двор.

велејќи му дека е најдено на пат.³⁷ Му додеало на момчето, па си ја зело пушката и заминало оттаму и во некое гратче се вработило како чувар на лозје. Пазејќи го лозјето, еднаш му се присторило дека некој го краде грозјето и, не сакајќи, го убило човекот. Жената на убиениот поднела тужба против полјакот, а судот пресудил или да го обесат или да се ожени со жената од убиениот. Жената се согласила на мажачката. По венчавката жената го распрашала момчето за потеклото, а тоа и ја кажало својата судбина. Препознавајќи дека е тоа нејзиниот син, жената/мајката му кажала дека тој, всушност, го убил сопствениот татко, па му раскажала за трите наречници, и на крајот рекла: „Ете како се свршило пустото наречуење од наречниците - му рекла мајка му и си го грабнала за гуша...“ и, наспроти очекувањата проицирани од познавањето на старата грчка трагедија, македонската приказна продолжува: „...та си го избакнала и си го оженила,³⁸ та је се стори цел домаќин на куќата.“

Не е нужна некаква посебна извежбаност во античката драма за да се препознаат допирните точки со Софоклевата трагедија *Ојдит Тиранин*. Но, за разлика од автентичната верзија, македонската има среќен завршеток. Се разбира, ваквите модуляции во градбата на дејствијата, претставата на ликовите, идеите итн., се очекувани и профилирани според општите законитости кои важат при минувањето на литературните дела во фолклор. Меѓутоа, истите пројавуваат и автохтони решенија, што се продукт на специфичните условености на ова поднебје, на пр. од специфичната етичка предиспонираност, обликувана според христијанскиот миросглед. Со други зборови, резултатот од ваквиот трансфер стои во тесна релација со повеќеслојното и разновидно филтрирање на содржините (на пр., низ рецептивната моќ на слушателите, низ идиономиката на раскажувачот / раскажувачите и сл.). Како и при трансферот на други антички содржини во нашиот книжевен фолклор, интервенцијата е направена кај ликовите што не соодветствуваат на македонското поднебје или не му се познати и блиски на етносот од ова подрачје, па затоа се исклучени и сите митолошки претстави и божества својствени за антиката или се адаптирани со претстави што произлегуваат од културата и верувањата на христијанизираните Словени.

³⁷ Во митот, во пијанство или од завист, тоа му го префрла некој коринтјанец.

³⁸ Т.е., го оженува за некоја друга млада невеста.

Така на пр., народниот кажувач, одземајќи им го на ликовите на таткото и синот хибристичното однесување, убиството на „Лај“ го прикажува како производ на чиста случајност, несреќа предизвикана од взаемен страв, а не, како во изворникот, од взаемна хибрис: „Кога чу чоеко гласот од полјакот, беше се уплашил и беше тргнал со пиштолот на ава (т.е. пукнал во воздух, н.з.), гоа да го уплаши полјакот и да се истаит, арно ама, полјакот и врлил со пушата (повторно во воздух, на празно, н.з.), гоа и тој него да го уплашит. Арно ама, што рекле Турците ‘шејтан пушт’, беше го убил чоекот во лојето наместо.“ (Цепенков 3:239). Во контекст на ваквата диспозиција, карактеристична е, на пр., и тенденцијата - воопшто да не се извалка ликот на мајката. Така, на пр., таа не го прифаќа советот од мажот да го убијат сопственото дете: „Уу, домаќине, ич бидуат да се сториме тепачи на челафта наша? Јас пак велам: ај да го остаиме овде, али ќе си умри само, али ќе го изеит нешто, да белким толку грев ќе немаме.“ (Цепенков 3:238). А според истата тенденција и решението да се омажи за убиецот на сопствениот маж не е ставено докрај во нејзини раце, туку е донесено под влијание отстрана и во нужда: „Думала, шестала жената - дали да го земи, дали да не го земит. Ја навалиле пријатели да не се чинит каил за да го обесат таквоо момче, чунки мажот је умре што умре, тој веќе си отиде, назад не се вракат, ами да си го земи полјачето за маж, да ја гледат, да ако је таа постара од него; не оти го зема од бес, ами од ал го земат. На тоа згора, се кандисала и го зела за маж да је бидит.“ (Цепенков 3:239).

Како што веќе спомнавме, со новиот, неочекуван расплет на крајот од приказната, во целост е сочувана честа на мајката. Ваквиот развој на настаните³⁹ е антиципиран на почетокот, без да се доведе во прашање верувањето во детерминираноста на судбината:⁴⁰ „Изваија (наречниците, н.з.) тевтерите и ватија да пишуаат. Кога дошло да пишат и мајка му да си ја земи за жена, рипнала (мајката, н.з.) сирота просто од постела и плачејќи му

³⁹ Воден и раководен од етосот на нашиот народ, за кој, очигледно, ваквата постапка била „пресмела“ и неспојлива со непоматената претстава за чистотата на мајката и мајчинството.

⁴⁰ *Fatum* е основната идеја што се провеклува низ целата приказна, па е нагласена и на самиот крај во вид на наравоучение: „Ете од што му е реченото од наречниците не можн да куртулисн. макар во волов рог да се пикни, што рекле стари.“ (Цепенков 3:240) Ваквото сфаќање, обликувано од влијанието на ориенталниот фатализам, нашло одлична подлога во самата плазма на Ојдиповиот мит: сознанието дека тој е само смртен човек, кој не може да избега од судбината.

рекла: ‘Аман, мори сестри, кај се чуло и видело синот да си ја земи мајката за жена, немојте сестри, каил не чинете се, оти грев голем ќе добиете!’ На тоа згора, некако као да беа се уплашиле и усрамиле од плачењето на тешката жена и не го допишале за да си ‘а земи мајка си за жена и си ошле трите наречници по работата.’“ (Цепенков 3:238).

Најпосле, како интересен момент во македонската умотворба, би ги издвоиле реминисценциите на Ојдиповата надворешност. Имено, иако претставата за ликот на момчето отстапува од онаа за Ојдип, народниот раскажувач не испуштил да направи алузија на неговите продупчени и отечени стопала, па дури и на неговото ослепување, што доаѓа до израз низ овие зборови на наречниците: ‘Едната рекла: ‘Оваа жена машко дете ќе роди, ама слепо да го родит.’ Другата рекла: ‘Лели слепо ќе се роди, ај нека е и улогао, барем да го прилега.’ Треќата рекла: ‘Не, мори сестри, не слепо и улогао, ами да се роди здраво и читао и коа ќе порастит, татка си да го отепат...’“ (Цепенков 3:237) итн.

Низ овој кус преглед се обидовме уште еднаш да ги потврдиме влијанијата на античката култура врз моделирањето на прозниот сегмент од нашата усна традиција. Отфрлањето или замижувањето пред ваквите влијанија, го негира и умртвува живото ткиво на македонска духовната еманиција, изолирајќи ја и оддалечувајќи од европското семејство на народите. Напротив, нивното расветлување и разбирање е најдобриот пат, којшто нашиот фолклорен херeditет го врзува со европскиот и му обезбедува соодветно место во нишката бисери на светското културно наследство.

ЛИТЕРАТУРА

- AT = Aarne, A. A., Thompson S. *The types of the folk-tale: a classification and bibliography* : Antti Aarne's Verzeichnis der Marchentypen. Helsinki 1961.
- Зографска, Е. 1971. 'Некои моменти од влијанието на грчката антика врз општествениот живот на Македонија во средината на XIX век', *ГЗФЗФ на Универзитетот во Скопје*, 23, 242-253.
- Зографска, Е. 1978(1). 'Односот на македонските преродбеници кон старогрчката литература', *Жива Антика* 28, 231-249.
- Зографска, Е. 1978(2). 'Кон две драмски творби со античка тематика од Јордан Хаџи Константинов - Џинот', *ГЗФЗФ во Скопје* 4, 399-409.
- Зографска, Е. 1983. 'Антиката во делото на Џинот', *Прилози на МАНУ - Одделение за лингвистика и литературна наука* 8, 89-97.
- Илиевски, П. Хр. 1978. 'Класичното наследство трансформирано во проповедите на Дамаскин Студит', *Реферати на македонските слависти за VII Меѓународен славистички конгрес во Загреб*, Скопје, 15-21.
- JK = Krzyżanowski J. 1962-3. *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* T. I-II. Wrocław/Warszawa/Kraków.
- Curtius, E. R. 1971. *Evropska književnost i latinsko srednovekovlje*, Zagreb.
- Пенушлиски, К. 1981. 'Кон прашањето за изворите на приказните на Марко К. Цепенков', во *Материјали од симпозиумот посветен на животот и делото на Марко Цепенков*, одржан во Прилеп од 15 до 17. XI. 1979, МАНУ, 147-155.
- Пенушлиски, К. 1988. 'Грчкото влијание врз македонскиот фолклор' во *Одбрани фолклористички трудови*, том I, Скопје, 76-80.
- Поленаковиќ, Х. 1989(1). 'За библиотеката на Џинот', *Во емот на народното будење*, Скопје.
- Поленаковиќ, Х. 1989(2). 'Ангелко Палашов основач на првата библиотека во Велес', *Книжевно-историски прилози*, Скопје
- Поввасилева, А. 1983. 'Типолошко подредување на приказните од зборникот на Лавров-Поливка', *Македонски фолклор* 31, 211-254.
- Саздов, Т. 1973. 'За потеклото и поделбата на нашата народна проза', *Македонската книжевност во книжевната критика*, том I, Скопје, 371-389.
- Саздов, Т. 1986. 'Класификација на македонските народни приказни', *Фолклористички студии*, Скопје, 31-47.
- Софрониевски, В. 1999. *Ajcon и ajconovските басни во македонските народни приказни*, Скопје.
- Стефанија, Д. 1987. *Викторија Поп Стефанија, народно творештво од охридско и струшко*, кн. II, Охрид - Струга.
- СУС = *Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка*, Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашиников, Н. В. Новиков, Ленинград 1979.
- Трајановски, А. 1988. *Црковно училишните опитници во Македонија*, Скопје.
- Trenkner, S. 1958. *The novella in the classical period*. Cambridge.

- Тушевски, В. 1979. 'Изворот на една македонска народна приказна', *ГЗФлФ на Универзитетот - Скопје*, 5, 253-264.
- Тушевски, В. 1984. 'Примери од македонското народно творештво со мотивот на Дедал и Икар', *Беседа* 31-2, 56-60.
- Цепенков, М. К. 1989. *Македонски народни приказни*, том I-V, приредил Кирил Пенушлиски, Скопје.
- Шоптрајанов, Ѓ. 1949. 'Библиотеката на Ј. Х. К. Цинот', *ГЗФлФ во Скопје*, 2.

RÉSUMÉ

Valerij Sofronievski. QUELQUES THÈMES ET MOTIFS ANTIQUES DANS LES CONTES FOLKLORIQUES MACÉDONIENS

L'influence de la tradition littéraire antique sur la littérature populaire macédonienne est un domaine qui attire de plus en plus l'attention de nombreux philologues, folkloristes et de théoriciens de la littérature. La justification de cet intérêt croissant trouve son fondement dans la compréhension accrue de la signification de la création populaire dans le développement de la pensée littéraire macédonienne. Dans cet ouvrage, nous examinons quelques thèmes et motifs de l'antiquité transposés dans notre prose populaire et détectés dans le corpus des matériaux de M. K. Cepenkov. Leur différente provenance (comme partie des mythologèmes, des légendes, mais aussi comme contenu de tragédies entièrement reprises) nous parle clairement de la tradition tant orale que littéraire de ces contrées, et les adaptations et les transformations spécifiques qu'elles ont subies lors de leur réception nous apportent de l'information sur la vitalité de la pensée macédonienne.