









Dušanki i Bogomiru



SADRŽAJ

Predgovor	9
Etnička grupa, narod, nacija, rasa:	
pojmovnik, teorije, sistematizacije	11
Razvoj pojma etnos [str. 12]. Sistematizacije etničkih grupa [16]. Teorije o etnosu [24]. Nacionalne i etničke manjine [30].	
Mit, religija i nacionalni identitet:	
mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize	37
Upotreba mita na institucionalnom nivou [45]. Recepcija i razrada nacionalnog mita na individualnom planu [52]. Završna analiza [61].	
Istoriografija i nacionalni identitet:	
etnogeneza Crnogoraca u antropološkoj perspektivi	67
Teorije o etničkom poreklu Crnogoraca [72]. Problem osnovnih izvora [91]. Konstrukcija etničkog identiteta na mikro planu: teorije o etničkom poreklu plemena Bjelopavlića [96]. Kritike postojećih teorija [98]. Korelacija sa sličnim primerima u regionu: Bosna [102]. Završna analiza [115].	
Organizovani kriminalitet kao višeznačna potkultura:	
hajdučija između građanske i nacionalne ideologije	
i između narodne i nacionalne kulture	119
Organizovani kriminal [124]. Mafija [126]. Terorizam [131]. Hajdučija, hajduštvo, hajdukovanje [137]. Završna analiza [159].	

Etnifikacija socijalnih grupa i politizacija kulturnih specifičnosti: Sloveni i balkanski Egipćani	167
Zamišljanje slovenske zajednice [169]. Balkanski Egipćani: definisanje problema [177]. Istorijska perspektiva problema [178]. Formalna i funkcionalna analiza faktora identifikacije [182]. Sistematizacija drugih [193]. Završna analiza [196].	
Jezik i nacionalni identitet	197
Jezik kao sredstvo spoznaje i delovanja na stvarnost [198]. Jezik i nacionalizam [202]. Relativizacija uloge jezika u sistemu nacionalnog identiteta [207]. Jezik kao multifunkcionalni fenomen [207]. Jezik i etnička diferencijacija [209]. Diglosia kao interetnički problem [211]. Glotofagija [212]. Lingvistička i socio-lingvistička perspektiva južnoslovenskog prostora [213]. Istorijski razvoj jezika i formiranje kriterijuma za razgraničenje: uobličavanje socio-lingvističkih identiteta [216]. Stvaranje simbola kroz interakciju: jezik kao višedimenzionalni simbol [220]. Jezik i nacionalne integracije [230]. Lingvistika i nacionalna emancipacija: transformacija/rekonstrukcija tradicionalnih socio-lingvističkih identitetskih formula [232]. Socio-lingvistički procesi u odnosu Srba i Crnogoraca [241]. Ime jezika i nacionalni suverenitet [247]. Završna analiza [250].	
Odnos između religioznog i nacionalnog identiteta	255
Stvaranje suprotstavljenih modela religioznosti i religijska samostalnost: uobličavanje tradicionalne religijske identitetske formule [255]. Političko delovanje kao osnov modela religiozne identifikacije [256]. Dihotomija mi/drugi i religiozni identitet [261]. Uobličavanje modernog religioznog identiteta [265]. Državno-pravne i crkveno-pravne osnove autokefalnosti CPC [270]. Komunizam [274]. Obnavljanje ideje o religioznoj nezavisnosti: transformacija/rekonstrukcija tradicionalne religijske identitetske formule [277]. Završna analiza [285].	
Honor, Blood and Tears: Essays on Anthropology of Ethnicity and Nationalism.	289
Izvori i literatura.	291
Indeks	313

PREDGOVOR

Knjiga koja je pred vama predstavlja rezultat autorovih istraživanja etniciteta i nacionalizma u periodu od 1996. do 2006. godine. Naslov knjige („Čast, krv i suze”) nije u direktnoj vezi sa sadržajem, ali indirektno upućuje na suštinu etniciteta i nacionalizma. Naslov u izvesnom smislu predstavlja bastard–parafrazu dve čuvene izreke: jedna potiče od Vinstona Čerčila, a druga od Maksa Vebera. Čerčil je, želeći da pripremi naciju za predstojeći rat sa Nemačkom, obećao svojim sunarodnicima samo „krv, suze i znoj”; to je bila nagrada za vernost naciji. Maks Veber je u mnogo staloženijoj i intimnijoj atmosferi istakao da je „sadržaj etničkog zajedništva vera u jednu naročitu čast: to je etnička čast zahvaljujući kojoj se različiti stilovi života zaodevaju vrednostima” (Veber 1976: 323 i dalje). Ponos i čast, s jedne strane, i žrtvovanje i patnja, s druge strane, predstavljaju polove unutar kojih se kristališe i/ili artikuliše osećaj etničkog i nacionalnog identiteta.

U ovoj knjizi objedinjeno je više prerađenih radova koji su već objavljeni u stranim i domaćim naučnim časopisima, odnosno koji su u obliku referata saopšteni na naučnim konferencijama u zemlji i inostranstvu. U tom smislu izdvajaju se prvo i poslednja tri poglavlja, koja predstavljaju potpuno nove, do sada neobjavljene studije. Svako

poglavlje razmatra jedan od aspekata etniciteta i/ili nacionalizma. Problemi koji su razmotreni u tim poglavljima/studijama obuhvataju: odnos između istoriografskih i antropoloških istraživanja etniciteta/nacionalizma, odnos između mitologije i nacionalizma, korelacije između lingvističkog, religijskog i nacionalnog identiteta, odnos između kriminaliteta i etniciteta, i problem etnifikacije socijalnih grupa. U uvodnom poglavlju učinjen je pokušaj da se teorijski razmotre osnovni pojmovi i teorije. Svako poglavlje može se posmatrati zasebno, ali su sva ona ipak delovi odgovora na isto pitanje: šta je etnicitet/nacionalizam? Iako je poslednjih godina na ovu temu objavljen veliki broj studija, smatram da je ova koja je pred vama ipak potrebna našoj naučnoj čitalačkoj publici i nadam se da će, makar malo, doprineti boljem razumevanju i rešavanju sve brojnijih i složenijih naučnih problema u vezi sa ovom temom¹.

Beograd, aprila 2007.

Autor

¹ Ova knjiga je zasnovana na istraživanju koje je obavljeno u sklopu rada na tri projekta. Prvo, ona je rezultat rada na projekatskoj temi „Etnička i nacionalna identifikacija u Srbiji i Crnoj Gori”, u okviru projekta Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije, koji finansira Ministarstvo za nauku i zaštitu životne sredine Republike Srbije, pod brojem 147035. Kao drugo, knjiga je rezultat rada u okviru projekta „Etnički mozaik Srbije”, u organizaciji NVO „Etnoart” iz Beograda. I, kao treće, knjiga predstavlja rezultat istraživanja u okviru teme „Odnos između prostorne pokretljivosti i konstrukcije nacionalnog identiteta” u okviru projekta “Ambiguous Identities and Nation–state Building in Southeastern Europe”, koji je pokrenuo Free University of Berlin, Institute for Eastern European Studies, a koji finansira Volkswagen fondacija i Ministarstvo nauke Austrije.

ETNIČKA GRUPA, NAROD, NACIJA, RASA: POJMOVNIK, TEORIJE, SISTEMATIZACIJE

Etnička sistematizacija je danas jedan od dominantnih modela uz čiju pomoć razumemo i tumačimo društveno–istorijske procese. Taj model, naravno, nije jedini, nije najstariji i nije savršen. Postojali su periodi u istoriji koje je teško razumeti uz pomoć ovog modela, budući da on nije podjednako primenljiv na sve socijalne ambijente. Drugi modeli, kao što su klasni (klasna diferencijacija), politički (podela na države i političke subjekte), polni ili rodni, imaju u nekim slučajevima izvesnih prednosti, ali ni oni ne obuhvataju sve probleme u celini i prilikom analize često stvaraju određene probleme koje, s druge strane, etnički model relativno uspešno rešava. Podela na različite etničke grupe zasniva se na uočavanju i izdvajanju razlika između grupa koje predstavljaju, uslovno govoreći, primarne okvire identifikacije, zatim na potrebi za klasifikacijom tih grupa, kao i na uverenju da je te razlike moguće standardizovati, podvesti pod jedan princip. Etnički model je sistem čiji delovi pokazuju zadovoljavajuću komplementarnost i dovoljnu heterogenost, što ga čini prilično funkcionalnim.

RAZVOJ POJMA *ETNOS*

Uvek kada se bavimo nekom društvenom pojavom za koju postoji relativno ustaljen i utvrđen naziv, suočavamo se s dva problema. Prvi problem tiče se nastanka i razvoja društvene pojave koju želimo da proučimo, a drugi problem je u vezi s nastankom, razvojem i upotrebom pojma koji se koristi za označavanje te društvene pojave. Te dve kategorije, označeno i označavajuće, nisu organski ili prirodno povezane; njihova veza rezultat je mnogobrojnih, dugih i složenih društvenih procesa. Za potrebe ove studije ograničiću se na genezu pojma. Geneza same pojave je znatno složenija i zahteva vrlo obuhvatnu komparativnu analizu koju do danas, koliko je meni poznato, niko nije ponudio u prihvatljivom naučnom obliku.

Pojmovi *etnička grupa* i *etniija* izvedeni su od grčke reči *etnos* (u literaturi je ponekad nalazimo i u obliku *evros*). Ta reč, koju prvi put srećemo u delima antičkih pisaca, imala je u Starom veku različita značenja. Prema rečnicima starogrčkog jezika, *etnos* znači: hrpa, jato, stado, roj, gomila, čopor, mnoštvo, četa, rod, pleme itd. U prvim upotrebama, na primer, kod Homera, ova reč se odnosila i na grupu životinja i na grupu ljudi. Grupe na koje se ovaj pojam primenjivao pokazivale su veliku homogenost; funkcionalno posmatrano, ove su grupe pokazivale, kako to kaže Dirkem, mehaničku solidarnost². Jedinke koje su činile takvu grupu pokazivale su veliku biološku i kulturološku sličnost. Ova reč (*etnos*) se upotrebljavala da označi i manje etničke grupe, kao što su bratstva i plemena, ali i velike, kao što su narodi. Budući da je njeno značenje bilo neprecizno a njena upotreba nedosledna, ova reč je često imala i socijalnu ili klasnu konotaciju, jer je korišćena da označi i kastu (npr. glasnika), ali i neku socijalno izopštenu grupu, kao što su bile žene koje su ubile svoje muževe. Od Aristotelovog doba se u pogledu ove reči odomaćila

² O mehaničkoj solidarnosti vidi Dirkem 1972.

upotreba u smislu *drugi narodi*; reč *ethnos* koristila se kao oznaka za tuđa plemena ili narode, dok su oni koji su potpadali pod *mi* (Heleni, Grci) ostali izvan te kategorije i predstavljali kategoriju drugačije vrste. Podela na neetničke *nas* i etničke *druge* bila je posledica etnocentričkog pogleda na svet. Reč *ethnos* je, tako, postala skoro sinonim za reč *varvari*. Rimljani koji su pisali na grčkom koristili su reč *ethnos* da bi označili provincije, kao kategoriju koja predstavlja nešto različito od Rima, dakle, u smislu teritorijalnih drugih.

S nastankom i razvojem hrišćanskog sveta, promenila se i upotreba ove reči. U grčkom jeziku Novog zaveta rečju *ethnos* označavani su nehrišćani, odnosno ne-Jevreji. Izvedenica *etnikos* često je korišćena u značenju *paganin*. U 15. veku Grci su prvi put u istoriji počeli da pojmom *ethnos* označavaju sopstvenu zajednicu, u smislu etničko-religiozne posebnosti u okviru Osmanske imperije: pojam *ethnos* bio je tada zamena za pojam *milet*, koji se koristio za označavanje manjinskih religioznih zajednica u Osmanskoj imperiji, poput pravoslavaca. Tek u 19. veku, u toku procesa stvaranja grčke nacije, ovaj pojam počeo je da se koristi u smislu samosvesnog, slobodnog, samorealizujućeg i samodefinišućeg naroda (Tonkin, McDonald and Chapman 1996: 18–23). Na Zapadu, termini *ethnos*, *etnik* i *etnikos* bili su uglavnom korišćeni da označe manjine i imigrante. Pojam *ethnicitet*, koji znači: etničnost, etnički identitet, etnička pripadnost i tome slično, počinje da se koristi pedesetih godina 20. veka u zapadnoj naučnoj literaturi, i označava različite vrste procesa i pojava koje su u vezi sa etničkim grupama³.

Dakle, pojam *ethnos* koristio se tokom istorije, kako smo videli, na različite načine i doživio je brojne promene: od pojma kojim se

³ Pojam *ethnos* povezan je s mnogim drugim grčkim i latinskim pojmovima s kojima deli ista ili slična značenja: *genos*, *gens* i *genus*, *populus*, *tribus*, *natio*, *polis*, *barbaros* i *barbarus*, *civis* i *civitas*. Rečnik koji se kasnije razvio od pomenu-tih pojmova veoma je bogat i složen, i kreće se duž dimenzija uključivanja i isključivanja, dostojanstva i prezira, sličnosti i neobičnosti i obuhvata sledeće pojmove: rod, pleme, nacija, politika, varvari, civilizacija, građanstvo, itd.

označavaju i grupe životinja i grupe ljudi pretvorio se u pojam koji se odnosi isključivo na grupe ljudi; od pojma koji ima negativnu (pejorativnu) vrednosnu notu postao je pojam koji ima afirmativno određenje, da bi se danas koristio kao pojam sa skoro neutralnim prizvukom; od označavanja biološko–kulturne posebnosti razvio se u oznaku religiozne ili neke druge socijalne posebnosti, da bi se danas, u izvesnoj meri, više pomerio ka političkom značenju; od odrednice za strance (tuđince), preko odrednice koja se odnosi na sopstvenu grupu, postao je univerzalna odrednica za sve pojave iste vrste; javljao se i u smislu krvno–srodničke grupe i u smislu teritorijalne grupe, da bi se danas odnosio na raznovrsne pojave koje se podvode pod pojam *etnička grupa*; bio je pomoćno sredstvo prilikom definisanja manjinskih grupa, a danas se upotrebljava za označavanje ne samo manjina, nego i većina.

Nije samo istorija pojma *ethnos* složena; i drugi pojmovi koji su s njim u vezi, npr. *nacija* i *rasa*, imali su sličnu sudbinu, pa se i prema njima mora zauzeti krajnje oprezan stav. Pojam *nacija* nastao je od latinske reči *natio*, koji je u Starom Rimu često upotrebljavan da označi zajednicu ljudi istog porekla čiji se pripadnik postaje rođenjem, a ne slobodnom voljom. Slično kao i kod pojma *ethnos*, i značenje pojma *nacija* je tokom istorije pretrpelo brojne promene: koristio se za označavanje etničkih, jezičkih, teritorijalnih, staleških i religioznih grupa. Rimljani su pojam *natio*, slično kao i Grci pojam *ethnos*, prvobitno koristili za označavanje stranih naroda, dok su za sebe koristili pojam *populus*. Tek od 18. i 19. veka, razvojem modernog društva i modernih nacija, ovaj pojam počinje da dobija savremeno značenje. U prvoj fazi njegove savremene upotrebe on se odnosio na predstavnike vlasti i viših slojeva društva, da bi tokom Francuske revolucije počeo da se odnosi na šire narodne slojeve.

Reč *rasa* pojavljuje se u Evropi tokom 13. veka, kada ga nalazimo u nekoliko oblika u različitim romanskim jezicima: *raza* (španski), *raca* (portugalski), *razza* (italijanski), *race* (francuski).

Filološka istraživanja pokazuju da je ova reč izvedenica iz arapskog jezika, što je posledica prisustva Arapa na Iberijskom poluostrvu, kao i kulturnih kontakata juga Evrope i severa Afrike. Arapska reč *ras*, koja ima isto značenje kao i hebrejska reč *rosh*, odnosila se na *glavu*, odnosno na *vođu*, posebno na vođu plemenskog ili nekog drugog društvenog kolektiva. Arapski koncept rase raširio se nakon muslimanskog osvajanja severne Afrike početkom 8. veka, posebno među beduinima. Reč *ras* se primenjivala na kolektiv čiji članovi prepoznaju svoju biološku i kulturnu povezanost sa svojim vođom. Biološka genealogija postala je u velikoj meri izomorfna sa kulturnom genealogijom. Kada se reč *raza* pojavila u Španiji tokom Rekonkiste, već je imala oba značenja koja je imala i u arapskom jeziku. Međutim, njeno se značenje sve više pomeralo ka plemićkoj krvnoj liniji, odnosno odnosila se na grupu koja je povezana sa nekim dvorom. Na Iberijskom poluostrvu pomenuti pojam je doživio prelazak iz semitsko/severno–afričkih oblika primene u evropski/hrišćanski model klasifikacije. Koncept rase je u severnoj Africi nastavio da označava povezanost sa plemenskim genealogijama, odnosno povezanost sa liderom i njegovom porodicom u cilju povezivanja šire grupe, što je uslovalo etničko i/ili mobilno shvatanje rase. Evropski model klasifikacije zavisio je mnogo više od političke institucionalizacije i povezanosti državnog uređenja i prostora, zemlje. Rasne (rasijalizovane) genealogije bile su prilično nepokretne i centralizovane, a osećaj rasnog identiteta se nagomilavao oko struktura u centru (dvorska ili manastirska kultura), što je impliciralo da se ljudi iza periferije, oni bez adekvatnog institucionalnog državnog uređenja, doživljavaju kao drugačiji, kao *drugi*. Taj evropski koncept u suštini je bio geografski, a evropski/hrišćanski model ljudske klasifikacije postao je evropocentričan. Termin *rasa* je relativno kasno ušao u druge evropske jezike; u engleskom se pojavio u 16. veku. Pojam *rasa* je počeo da služi prevashodno kao klasifikatorski pojam zahvaljujući radovima Fransa Bernijea u

17. veku. On je počeo termin *rasa* da dovodi u korelaciju sa pojmom *vrsta*, kako bi se označile i ograničile velike ljudske grupe. *Rasa* je tako ušla i u biologiju, tj. proširila se i na označavanje životinjskih skupina (naročito u nemačkom jeziku). Sam pojam, međutim, nije uveo u društvenu praksu ništa što već nije postojalo. Rasni stereotipi, rasna distanca i progoni postojali su i pre masovne upotrebe pojma *rasa* (vidi Radano/Bohlman 2000: 10–12).

SISTEMATIZACIJE ETNIČKIH GRUPA

Pojam *etnička grupa* (ili *etnička zajednica*) koristi se u svakodnevnom govoru i dnevnoj politici obično u dva značenja. U prvom značenju to je etnička zajednica bilo koje vrste. U drugom značenju to je zajednica koja se nije još razvila do stepena nacije ili naroda, odnosno zajednica koja nema status nacionalne manjine. Grupe koje su označene pomenutim pojmom pokazuju veliku raznovrsnost u pogledu istorijskog perioda u kome su se konstituisale, veličine, statusa, strukture, stepena kohezije, načina funkcionisanja, ali i osnove koja čini njihovo zajedništvo.

Prvi kriterijum za klasifikaciju etničkih grupa mogao bi, u duhu evolucionističke misli, korespondirati sa evolutivnim fazama u razvoju ljudskog društva, pa bismo tada imali: *primitivnu hordu*, kao prvi oblik karakterističan za predtradicijsko društvo, koji se prevashodno bazira na biološkim, rodbinskim vezama, mada postoji i izvesna ekonomsko–proizvodna povezanost; zatim *rod*, *bratstvo* i *pleme*, kao oblike koji su nastali u tradicijskom tipu društva; i, na kraju, *narod* i (uslovno) *naciju*⁴, kao oblike koji su nastali u civilizacijskom tipu društva.

⁴ Neki autori naciju podvode pod širi pojam *ethnos*, drugi smatraju da nacija pripada drugoj klasi društvenih pojava od *ethnosa*, dok treći, iako prave razliku između te dve pojave, smatraju da se one moraju posmatrati u „istom analitičkom dahu” (vidi Dženkins 2001).

Drugi kriterijum ticao bi se veličine i složenosti grupe, pa bi tada podela mogla da izgleda ovako: *rod, bratstvo, pleme, narod* i (uslovno) *nacija*. Rodovi su najuže etničke grupe koje su pandan genosu u antičkoj Grčkoj. Pripadnici roda su krvni srodnici, vuku poreklo od zajedničkog muškog ili ženskog pretka, egzogamni su, imaju posebno rodovsko ime i u tradicionalnom društvu živeli su zajedno u okviru istog naselja. Budući da su to male grupe, primorane su da se putem brakova mešaju s drugim srodnim rodovima, što ih povezuje u šire etničke grupe, kao što su bratstva ili plemena. Nastaju prelaskom sa sakupljačke privrede na proizvodnju, kada se razvija i društvena podela rada i proizvođačka specijalizacija pojedinih rodova. Bratstva, koja su u izvesnom smislu ekvivalent klanovima u zapadnoj tradicionalnoj kulturi, obuhvataju više rodova, naseljavaju jedno naselje ili više naselja, pripadnici veruju da potiču od istog pretka (mada ima i etnički mešovitih bratstava), egzogamni su i imaju svoje starešine. Pleme obuhvata više bratstava i rodova i predstavlja i etničku, i ekonomsku, i teritorijalnu jedinicu. Ono ima izvestan politički identitet i funkcije, sistem tradicionalnih institucija (običajno–pravni režim) i posebnu teritoriju (Morgan 1981: 121). Veće etničke grupacije, kao što su narodi, sastavljene su od više plemena.

Pojam *narod* ima mnogo značenja i upotreba⁵. Narod se smatra najvišim oblikom etničkog grupisanja, ali zbog brojnih zloupotreba i nejasnoća, ovaj pojam je u naučnoj literaturi sve manje u upotrebi. Narod je nastao kao rezultat mešanja plemena i drugih etničkih

⁵ U srpskom i hrvatskom jeziku pojmom *narod* označavaju se različite društvene kategorije: 1) *ljudstvo*, odnosno *puk*; 2) *populacija, stanovništvo*, najčešće u značenju vezanosti za određenu teritoriju, zemlju ili kraj (*narod Srbije*); 3) klasno obeleženi *običan narod, ljudi sa sela* (nasuprot vlasteli u Srednjem veku); 4) veću grupaciju određenog, svog imena, relativno istog porekla ili duže etnogeneze; 5) grupacija iste kulture i svesti o zajedništvu, koja ima zajedničku teritoriju, ujednačenu ekonomiju i zajedničku istorijsku sudbinu (vidi Janjić 1988).

celina, uslovljen ratovima, seobama, razvojem proizvodnih snaga, uvećanjem razmene i saobraćaja, proizvodnjom različitih vrsta robe, prodorom novčanog prometa u društveni život ljudi, razvitkom privatne svojine nad sredstvima za proizvodnju, usložnjavanjem društvene podele rada, raspadom rodovske i plemenske zajednice na klase i staleže, izdvajanjem javne vlasti (države) i njenim osamostaljivanjem od čoveka i zajednice, usled odvajanja čoveka od prirode i čoveka kao pojedinca od zajednice⁶. To je istorijska, društveno-ekonomska i politička zajednica ljudi zasnovana na teritorijalnom principu, koja upotrebljava mitske predstave, tradiciju i kulturu kao sredstva ili mehanizme kohezije. Nema naroda koji je u etničkom smislu čist, jer je tokom vekova bilo mnogo adopcija, asimilacija, mešanja brakovima, promena konfesija itd.

Odnos pojmova *narod* i *nacija* predstavlja poseban problem. Nacija može nastati iz jednog, ali i iz više naroda, kao što i jedan narod može obrazovati jednu naciju ili više nacija. Jedan narod može postati nacija, ali i ne mora. Postoji mnogo različitih mišljenja u vezi s tim u čemu se nacije i narodi razlikuju. Neki autori smatraju da između ova dva oblika grupisanja ne postoje bitne razlike; drugi, opet, smatraju da se narod „nastavlja” u naciji kao (kvantitativno ili kvalitativno) novoj, drugačijoj zajednici; treća grupa autora smatra da se nacije i narodi jasno razlikuju i da su te razlike kvalitativne: razlike se traže, pre svega, u ideologiji i načinu funkcionisanja⁷. Dodatni problem predstavlja to što se pod pojmom *nacija* kriju veoma raznorodni društveni organizmi.

Većina etnologa–antropologa danas smatra da narodi i nacije nisu kategorije iste vrste i da se razlike među njima ne mogu tako jednostavno objasniti⁸. Nacije su istorijske pojave koje su povezane

⁶ Isto, 50–51.

⁷ O različitim shvatanjima odnosa između pojmova *narod* i *nacija* vidi u: Janjić, nav. delo, 53 i dalje.

⁸ B. Anderson je osamdesetih godina objavio veoma uticajnu studiju o poreklu i načinu funkcionisanja nacije (Anderson 1988.). Najpoznatiji njegov stav tiče

sa sveobuhvatnim društvenim i kulturnim promenama: promenama u sferi odnosa prema religiji i religijskim institucijama, promenama u odnosu prema ideji dinastičkog kraljevstva, promenama u odnosu između narodnih jezika (*vernakulara*) i klasičnih (*svetih*) jezika, promenama u sferi ekonomskih i klasnih odnosa, promenama u definisanju sveta nastalim otkrićem Novog sveta, promenama nastalim raspadom starih imperija itd. Te promene su najpre počele da se javljaju u Evropi od 16. veka naovamo⁹. Međutim, veliki broj nacija u današnjoj Evropi, naročito u centralnoj i istočnoj Evropi, uobličene je u 18. i 19. veku. Nacije se, s obzirom na vrstu zajednica od kojih su stvorene, ideologiju grupisanja i retoriku kojom se opravdavaju, mogu podeliti na dva osnovna tipa. Prvi je tzv. *etnički* tip nacije (u upotrebi su i nazivi *istočni*, *nemački*, *kulturni* i *romantičarski* tip) za koji je karakteristično da je formiran oko jednog etničkog jezgra, da se brani etničkom retorikom. Tu nacija i država nisu sinonimi, jer država uključuje i nacionalne manjine koje ne čine naciju. Kod ovog tipa, nacija se smatra etničkim jedinstvom i oslanja se na drevnu narodnu kulturu i tradiciju, odnosno na zajedničke pretke. Drugi tip, tzv. *zapadni* ili *građanski* model (upotrebljavaju se i nazivi *francuski*, *državni*, odnosno *politički* model) postulira racionalističko shvatanje koje vezuje naciju za individualnu emancipaciju i univerzalan pristup, a nastao je kroz razvoj i transformaciju države i državnih institucija, odnosno kroz složen proces identifikacije stanovništva s teritorijom na kojoj živi; kod ovog tipa, nacija je isto što i država, a nacionalnost isto što i državljanstvo. Kod prvog tipa nacija pripadnost naciji se shvata kao neizbežna sudbina, a kod drugog,

se toga da su nacije zamišljene (ne i izmišljene) zajednice. One su zamišljene, pojednostavljeno rečeno, zbog toga što jedan pripadnik nacije nikad neće upoznati sve pripadnike svoje nacije, niti će sa njima uspostaviti konkretan odnos, ali oni u njegovoj svesti ipak postoje i on prema njima zauzima neku vrstu odnosa i sa njima gradi zajednicu.

⁹ Vidi Anderson 1988. Postoje, međutim, i mišljenja da su temelji modernih nacija počeli da bivaju postavljeni još od 13. veka.

nacionalna pripadnost je zasnovana na slobodnom izboru. Centralni pojam kod prvog tipa nacije je *nacionalna zajednica*, a kod drugog – *suvereni građanin* (Golubović/Kuzmanović/Vasović 1995: 133–134). Etnički tip je nastao, pre svega, delovanjem nacionalne inteligencije i u velikoj meri se koristi pojmom *narodna volja*¹⁰. Građanski tip se uobličavao kroz centralizaciju i birokratizaciju države gde glavnu ulogu, osim kralja, igraju državni činovnici, zatim kroz nametanje više kulture većinskoj masi stanovništva, kroz marginalizaciju sveštenstva i plemstva, kroz jače uključivanje i angažovanje srednjeg staleža itd. A. Smit kao osnovne elemente zapadnog tipa navodi: istorijsku teritoriju, pravno–političku zajednicu, pravno–političku jednakost njenih pripadnika i zajedničku građansku kulturu i ideologiju. U istočnom tipu, prema istom autoru, presudni značaj imaju genealogije i pretpostavljene veze po lozi, narodna mobilizacija, vernakularni (narodni) jezici, običaji i tradicija: u periodu konstituisanja nacije glavnu ulogu igra inteligencija koja novu naciju opskrbljuje kognitivnim mapama i istorijskim moralnim načelima¹¹. Ova podela sve je više na udaru kritike, jer se ovde prezentovani idealni modeli teško nalaze u praksi, a definicije ova dva modela su ili preuske ili preširoke. U praksi svaka nacija predstavlja izvesnu

¹⁰ Češki istoričar Miroslav Hroh identifikovao je tri stadijuma moderne nacionalne integracije među istočnim „malim” narodima. Kao prvo, grupa „probuđenih” intelektualaca počinje da proučava jezik, kulturu i istoriju svoje nacije radi dokazivanja njenih istorijskih uverenja i vrednosti kao specifične nacije. Tada se te ideje prenose i propagiraju od strane „patriota” (nosilaca nacionalne ideologije) i nacionalističkih pokreta i partija koje su oni stvorili. U trećoj fazi ovi pokreti prerastaju u masovne pokrete i partije (vidi Rusinow 2003: 11–26).

¹¹ Smit 1998. Postoje i drugačije klasifikacije nacija koje se više bave strukturom vlasti i sistemom odlučivanja, kao i raznim socijalnim i političkim procesima koji se odigravaju kako u periodu formiranja nacije, tako i u kasnijem funkcionisanju nacije. Postoji, na primer, podela na starorežimske i moderne nacije. Prve se dele na plemićke, staleške i monarhijske, a druge – na libertinske i autoritarne. Libertinske se dele na republikanske, demokratske u širem smislu i demokratske u užem smislu, a autoritarne – na cezarističke diktature, revolucionarne tiranije i demokratske despotije (vidi Molnar 1997).

kombinaciju ova dva tipa, odnosno u različitim situacijama svaka nacija može naginjati ka prvom ili drugom tipu.

Na osnovu klasifikacije koju je dao E. Benveniste, stvorena je podela prema kojoj se mogu razlikovati četiri vrste grupa koje su šire od porodice: 1) *klan*, koji predstavlja grupu sastavljenu od više porodica; 2) *pleme*, koje označava sveukupnost svih ljudi koji imaju zajedničko poreklo; 3) *narod*, koji označava populaciju koja živi na određenoj teritoriji i koji već sadrži izvesne političke karakteristike; 4) *društvo*, koje je povezano s podelom rada i u koje se pojedinci uključuju slobodno i pod jednakim uslovima, kako bi realizovali svoje interese¹².

Manje etničke zajednice tradicijskog tipa predstavljaju srodničke zajednice, veoma bliske *totalnom* (idealnom) modelu etničkog zajedništva. U njihovom slučaju je prilikom sistematizacije moguće koristiti i kriterijum koji se odnosi na stepen udaljenosti od utemeljivača zajednice (praoca ili pramajke), odnosno kriterijum koji se odnosi na stepen sigurnosti i uverenja koji postoje među pripadnicima u vezi s njihovom međusobnom povezanošću. Poredak bi tada mogao da izgleda ovako: 1) *liniaž* (pripadnici mogu precizno identifikovati genealoške veze između sebe); 2) *klan* (pripadnici mogu samo pretpostavljati o svojim genealoškim vezama – Sanderson 1991: 360).

Pojmom *etnička grupa* označavaju se grupe različitog stepena etničke svesti i različitog stepena kohezije: od *etničke kategorije*, čiji pripadnici poseduju samo svest ili osećaj o posebnosti i osnovne mehanizme za prepoznavanje pripadnika od stranca, preko *etničke mreže* koja, osim svesti, jakog osećaja solidarnosti, moralne obaveze da pomažu drugim članovima, poseduje i usmerenost pripadnika jednih na druge u ekonomskom i socijalnom smislu, zatim preko *etničkog udruženja*, čiji pripadnici poseduju svest o zajedničkim

¹² Molnar, nav. delo, 5–7.

interesima i sredstva da te interese ostvare preko različitih političkih, religioznih i kulturnih udruženja koja artikulišu i zastupaju interese cele zajednice, do *etničke zajednice* koja, uz sve to, poseduje i relativno jasno definisanu i trajnu teritoriju¹³. Ova podela može se posmatrati kao evolucioni ili razvojni okvir, ali i kao model za aspekte međuetničke dinamike. U svom razvoju skoro svaka etnička zajednica je morala da prođe i kroz faze etničke kategorije, etničke mreže i etničkog udruženja. S druge strane, ista zajednica u različitim situacijama može pokazivati drugačije karakteristike, odnosno može funkcionisati na drugačiji način: u jednoj situaciji može funkcionisati kao etnička kategorija, a u drugoj – kao etničko udruženje (Handelman, prema Ericson 2004: 34–36, 76–80).

Etničke grupe razlikuju se međusobno i po svom odnosu prema drugim zajednicama u društvu: pod pojmom *etnička grupa* kriju se i starosedeooci (domoroci), ali i imigranti, doseljenici, kolonizatori. Tim se pojmom označavaju grupe koje deluju u različitim društvenim ambijentima i sistemima: urbane manjine, izolovane enklave, protonacije, hibridne grupe, itd¹⁴.

¹³ Autori često prave distinkciju između pojmova *grupa* i *kategorija*. „Grupa je kolektivitet koji je smislen za svoje članove, i kojeg su oni svesni; kategorija je kolektivitet definisan u skladu sa merilima koje formuliše sociolog ili antropolog. Grupa je samosvesni kolektivitet, ukorenjen u procese unutrašnje definicije, dok se kategorija definiše spolja.” Dženkins, nav. delo 96.

¹⁴ Krejči i Velimski su predložili model u kome se uz pomoć šest definišućih etničkih/nacionalnih karakteristika grupe (teritorija, politički status, istorija, kultura, jezik i svest) može razlikovati dvadeset tipova. Postoje tri osnovna tipa odnosa etničke grupe i geografskog područja: a) glavni deo etničke grupe živi u kompaktnim naseljima na određenoj teritoriji; b) grupa živi pomešana s drugom/drugima na toj teritoriji; c) grupa nema svoju zemlju i rasejana je na širokom prostoru (dijaspora). U pogledu političkog statusa, moguće su sledeće varijante: a) suverena država; b) jednaka pozicija nacije ili etničke grupe sa ostalima u federalnoj državi; c) autonoman status u federalnoj državi; d) bez ikakvog samoupravnog statusa. U pogledu istorije, posmatra se da li je jedna grupa imala kroz duže periode svoju državu ili neku sličnu političku formaciju. Ako je imala sopstveni teritorijalni politički okvir tokom bar nekoliko suštinskih perioda istorije, smatra se da je politička istorija

Nijedna grupa nije potpuno homogena, a ako ima bilo kakav oblik organizacije, tada se javljaju bar dva nivoa etničke identifikacije: institucionalni i individualni nivo¹⁵. Prvi se odnosi na uticaj određenih zvaničnih institucija na etnički identitet i manipulaciju istim radi postizanja političkih ciljeva. Političke i kulturne institucije kreiraju zvanične kulturne modele namećući pojedincima okvir identifikacije, i zvanično predstavljaju grupu. Individualni pristup odlikuje sagledavanje etničkih procesa sa aspekta pojedinaca ili užih grupa. Ovaj nivo se odnosi na obične pripadnike koji u različitoj meri i na različite načine reaguju na kulturne modele koje im nude institucije. Etničke grupe se, tako, razlikuju u strukturalno-funkcionalnom smislu, pa imamo etničke grupe čiju etničku svest modeluju i nju predstavljaju isključivo gornji slojevi društva (plemstvo, sveštenstvo, bogati ljudi) koji su bliži istim slojevima u drugim (tuđim) zajednicama nego svojoj „bazi” (*lateralne etnije*), i etničke grupe kod kojih klasna podela nije previše važna u pogledu etničke identifikacije, gde svi slojevi pokazuju relativno visok

povezana. Ako je grupa delila političku istoriju s drugom grupom, njen status u tom pogledu je *nepovezan*. Ako konkretni primer ne zadovoljava ni prvi ni drugi uslov, smatra se da grupa nema političku istoriju. U pogledu kulture, pitanje je da li je primarna baza konkretne kulture jezik, religija, političko stanje ili poseban način života. Kada je jezik u pitanju, važno je znati da li grupa poseduje sopstveni jezik ili deli isti jezik s drugom grupom. Ako ima sopstveni jezik, snaga etničke/nacionalne svesti može se razlikovati u skladu s tim da li se taj jezik razvio u književni jezik ili je ostao manje ili više na stupnju govornog vernakulara (dijalekta). Etnička/nacionalna svest može biti: a) etnička, ako je osnova jezik i zajednička kultura; b) politička, ako njenu osnovu čini posedovanje sopstvene odvojene političke jedinice; c) etnička i politička, kada su ovi elementi tako isprepletani da je teško utvrditi koji je važniji (vidi Krejči and Velimski 1996: 209–211).

¹⁵ Društvo se može prikazati kroz skupinu odnosa unutar i između tri reda fenomena: 1) individualnog poretka, sveta otelovljenih osoba kao pojedinačnih organizama i „onoga što se događa u njihovim glavama”, 2) interaktivnog poretka, sveta uzajamnog prisustva i odnosa među otelovljenim pojedincima, „svet onoga što se događa među ljudima”, i 3) institucionalnog poretka, sveta sistematizovanih, uređenih, organizovanih i simbolički modelovanih praksi, „onoga kako stvari rade” (Dženkins, nav. delo, 100).

stepen identifikacije sa etničkom ideologijom i visok stepen grupsne solidarnosti (*vertikalne etnije*)¹⁶.

TEORIJE O ETNOSU

Kada je reč o etničkim grupama, svi istraživači bi se verovatno složili samo oko toga da je to oblik socijalne integracije koji deluje po principu afektivnog vezivanja u grupu prijatelja potčinjenih zajedničkom vođi (ili vođama) koji su spremni da se, na ovaj ili onaj način, suprotstave zajedničkom neprijatelju (Molnar, nav. delo, 8). Kada je, pak, reč o etnicitetu ili etničkom identitetu, konsenzus bi se postigao samo oko dve stvari: da etnicitet ima neke veze s klasifikovanjem ljudi i sa odnosom između grupa¹⁷. Ovako široka određenja, međutim, iako verovatno tačna, ne daju nam dovoljno jasnu sliku po čemu se etnička grupa razlikuje od drugih grupa¹⁸.

Veliki broj naročito starijih definicija pojma *etnička grupa* polazi od primordijalističkog i esencijalističkog stanovišta. One su etničku grupu posmatrale kao nešto determinisano, što postoji samo po sebi

¹⁶ Smit, A, nav. delo, 86 i dalje.

¹⁷ Eriksen, nav. delo, 18. Pojmovi *eticitet* i *nacionalizam* odnose se na složene i višedimenzionalne procese identifikacije shvaćene u najširem smislu (stavovi i ponašanje), a u vezi su sa osećanjem pripadnosti jednoj etničkoj grupi i/ili naciji, i odnosom prema svojoj grupi i drugim etničkim grupama ili nacijama. Pojedini autori posmatraju *nacionalizam* i *patriotizam* kao dve potpuno različite vrste lojalnosti: prva se odnosi na lojalnost svojoj nacionalnoj grupi, a druga – svojoj državi (zemlji) i njenim institucijama (vidi Connor 1996: 69).

¹⁸ Pojmove *etnička grupa* i *eticitet* moguće je sagledati kroz odnos raznih osnovna identifikacije, s jedne strane, i ideologija koje prate te identifikacije, s druge strane. U skladu s tim možemo razlikovati sledeće osnovne identifikacije: srodstvo, zajedničko boravište, etnicitet, nacionalnost, rasa. S tim osnovama identifikacije povezane su sledeće ideologije: sa srodstvom – familizam, sa zajedničkim boravištem – komunalizam, lokalizam i regionalizam, sa etnicitetom – etnicizam, sa etnicitetom/nacionalnošću – nacionalizam i sa etnicitetom/rasom – rasizam (vidi Dženkins, nav. delo, 147).

nezavisno od svojih pripadnika. Primordijalni identiteti su nešto dato, neuzrokovano, nešto što postoji pre bilo kakvog iskustva ili odnosa. Primordijalne veze su prirodne, pre duhovne nego socijalne; one nemaju socijalne uzroke. Primordijalni sentimente su neopisivi, neodoljivi i prinudni. Ako je neko pripadnik jedne grupe, on nužno oseća povezanost s tom grupom i njenom praksom. Primordijalizam je takođe pitanje emocija ili afekata. U skladu sa tim možemo reći da nas primordijalizam predstavlja uz pomoć slike neuzrokovanih i socijalno nekonstruisanih emocija koje su neopisive, neshvatljive, neodoljive i prinudne, iako promenljive (vidi Eller and Coughlan 1996: 45–46). Veliki broj definicija, s druge strane, posmatra etničku grupu pozitivistički, kao nešto što je objektivno i što se može precizno utvrditi i istraživati. Etnička grupa se često smatra pojavom koja predstavlja *totalnu zajednicu*, tj. zajednicu pod kojom se podrazumeva biološka, interesna i duhovna srodnost pripadnika (vidi Bandić 1997: 33–54).

Šezdesetih godina 20. veka u naučnoj literaturi su pojmom *etnička grupa* označavane populacije koje: 1) se u velikoj meri biološki održavaju; 2) imaju zajedničke osnovne kulturne vrednosti koje se ostvaruju u manifestno jedinstvenim kulturnim formama; 3) predstavljaju prostor komunikacije i interakcije; 4) čini skup članova koji sebe identifikuju, a i od strane drugih bivaju identifikovani kao kategorija koju je moguće razlikovati od ostalih kategorija istog reda (vidi Bart 1997: 216).

Za mnoge autore pojam *kultura* još uvek predstavlja ključni pojam za razumevanje etniciteta. Pojam *etnička grupa* je za te autore drugi naziv za nosioca kulture, a ta kultura se može objektivno utvrditi. Takva shvatanja su bila dopunjavana ekonomskim kriterijumima koje treba da zadovolji jedna grupa da bi postala etnička zajednica: jedna etnička zajednica treba da je ekonomski samodovoljna, da ima izdvojeno stanište, da sa ostatkom društva ne deli iste kulturne vrednosti i da se specijalizovala za određena zanimanja.

A. Smit sumira karakteristike etničke zajednice tako što pravi idealni model koji se sastoji od: kolektivnog vlastitog imena, mita o zajedničkim precima, zajedničkih istorijskih sećanja, jednog ili više diferencirajućih elemenata zajedničke kulture, povezanosti sa određenom *domovinom* i osećanja solidarnosti kod značajnih delova populacije. Što više tih atributa poseduje, i što ih poseduje u većoj meri, etnička zajednica se više približava idelanom modelu¹⁹.

S vremenom su istraživači prestali da traže suštinu etniciteta u objektivnim (materijalnim) uzrocima i činjenicama i svoje interesovanje su preusmerili na sferu u kojoj se konstruiše naša slika sveta – na duševni život. Etnička pripadnost gradi se i održava u ljudskom umu²⁰. Ljudska psiha je realnost u kojoj se nešto dešava,

¹⁹ Smit, A, nav delo, 40.

²⁰ Dva najuticajnije autora u studijama etniciteta svakako su M. Veber i F. Bart. Veber je prvi definisao etničku grupu na osnovu subjektivnog verovanja u zajedničko poreklo i podvukao da izvor etniciteta ne bi trebalo tražiti u posedovanju nekih osobina već u proizvođenju, održavanju i produbljivanju razlika, čija objektivna težina ne može biti odmerena nezavisno od značenja koje im pridaju pojedinci u svojim društvenim odnosima. Privlačnost između onih koji sebe doživljavaju kao pripadnike iste vrste nerazdvojna je od odbojnosti prema onima koji bivaju doživljeni kao stranci. Svest o pripadnosti se ne stvara zahvaljujući izolovanosti nego međusobnim suprotstavljanjem razlika koje ljudi ističu da bi ustanovili etničke granice. Sadržaj etničkog zajedništva, po Veberu, jeste vera u jednu naročitu čast: to je etnička čast zahvaljujući kojoj se različiti stilovi života zaodevaju vrednostima (vidi Weber 1976: 323 i dalje; takođe Putinja/Stref–Fenar 1997: 40–41). Veber, kako to primećuje Dženkins, sugeriše da je verovanje u zajedničke pretke verovatno pre posledica kolektivnog političkog delovanja nego njegov uzrok. „Ljudi počinju da doživljavaju kako pripadaju skupa – kako imaju zajedničko poreklo – zato što skupa delaju... Ostvarivanje kolektivnih interesa, međutim, podstiče etničku identifikaciju” (Dženkins 2001: 20). Bart je oko pola veka posle Vebera istakao selektivnost, fragmentarnost i arbitrarnost našeg razumevanja nas i drugih. Ono što se po njemu prenosi kroz vreme nije kulturni arsenal nego granice određene grupe: unutrašnji sadržaj se menja a granice opstaju. Etničke granice impliciraju inter–etničke odnose: etnički identitet se formira i opstaje upravo kroz dodire sa drugim etničkim grupama (vidi Bart 1997: 213–259). Sa kulture pažnja je skrenuta na proces i odnos. Bart je sa saradnicima osnovni značaj pridao činjenici da etničke grupe predstavljaju kategorije askripcije i identifikacije koje sprovode sami akteri,

odlučuje i menja, a ne realnost u kojoj se nešto samo odražava i zapaža; presudne stvari za identifikaciju događaju se u misaonom i emotivnom životu pripadnika grupe. Pojedinaac je, po konstrukcionističkim i instrumentalističkim pristupima, sve više u stanju da svoj etnicitet objektivizuje, da ga problematizuje i operacionalizuje, tj. njegov etnički identitet je racionalno izabrana strategija koja se razvija u zavisnosti od situacije. Etnička pripadnost postaje stvar svakodnevnog plebiscita, želje i volje da se uvažava zajedničko nasleđe sećanja (Renan 1994: 17–18). Od kraja šezdesetih godina u naučnoj literaturi masovno se upotrebljava pojam *etnički identitet*, čija upotreba omogućava da se pažnja usmeri više na subjektivni osećaj nego na „objektivnu” činjenicu. On naglašava odnos s drugim grupama pre nego svojstva same grupe, usmerava se više na ideološke granice grupe nego na njen sadržaj, posmatra etnicitet kao proces a ne stanje i podrazumeva pre aktivan nego pasivan pristup (vidi Bart, nav. delo). Dok su starije definicije etnosa naglašavale statične kulturne kategorije kao objektivne parametre pripadnosti, definicije etnosa koje sadrže pojam etničkog identiteta kao značajne komponente premeštaju akcenat s kulturnog sadržaja na etničke manifestacije, odnosno na manifestovanje etničkog putem međusobnih kontakata i komunikacije²¹. Radovi s takvim

pa im je, dakle, osnovna odlika da organizuju interakciju među pojedincima. Umesto da se posluže jednom tipologijom oblika etničkih grupa i njihovih odnosa, oni su se usmerili na istraživanje različitih procesa koji su, kao što izgleda, sadržani u njihovom nastanku i održavanju. Da bi se razgraničila prema drugima kako bi sama sebe identifikovala, etnička grupa izabira iz kulture ne sve nego određene znakove koje smatra važnim (to mogu biti neki elementi nošnje, ili neki običaji, ili dijalektalni izrazi, a ne celokupna nošnja, svi običaji ili jezik). Identifikacija jedne osobe kao sunarodnika ili saplemenika podrazumeva zajedničke kriterijume u pogledu vrednosti i procenjivanja koji stvaraju osećaj da osobe iz jedne grupe „igraju istu igru”.

²¹ G. Ljuboja je uočila sistemske razlike u shvatanju pojma *etnos* u sovjetskoj teoriji o etnosu, s jedne strane, i zapadnim teorijama, s druge strane. Po njoj, sovjetski autori su se pitali kako utvrditi objektivno postojanje etnosa i tražili njegove distinktivne karakteristike koje ga čine zasebnom pojavom,

pristupom analiziraju ponašanje članova grupe i uvode subjektivnu dimenziju u određivanje etničkih kategorija, jer se uviđa da jedna grupa može izgubiti sva spoljašnja kulturna obeležja, a da njeni članovi ipak ne izgube svest o pripadnosti i zajedništvu koje se zasniva na subjektivnim psihološkim mehanizmima i sponama (E. Petrović 1988: 7 i dalje). Nema grupe koja je sama po sebi etnička; ona to postaje kroz odnos s drugim zajednicama, kroz identifikaciju samih pripadnika i manifestovanje njihovog identiteta u društvenoj praksi²².

Istraživanje etničkog identiteta može da se vrši na razne načine. Ono se može vršiti neposredno (askripcijom ili samoizjašnjavanjem) i posredno (deskripcijom, odnosno analizom etničkih manifestacija, kako stavova tako i društvene prakse, odnosno analizom kako

i ispitivali relacije ove pojave sa širim društveno–ekonomskim odnosima i istorijsko–evolutivnim stupnjevima. Za zapadne teorije je, po istoj autorki, karakteristično udaljavanje od „tradicionalnih” i „izolacionističkih” pojmova (poput *kulture*) prilikom definisanja etnosa. Na Zapadu su dominantna tri osnovna toka: pomeranje iz kulturne u političku sferu, interakcioni pristup i otkrivanje analitičke vrednosti pojma *identitet* koji svojom fleksibilnošću prevazilazi ograničenja prethodnih pristupa (vidi Ljuboja 1988: 107 i dalje).

²² Etnička identifikacija je dvosmeran proces: s jedne strane poistovećujemo se sa svim pripadnicima svoje grupe, a s druge strane, distanciramo se od svega što nije deo te grupe. Ta dva aspekta se mogu nazvati *unutrašnja* i *spoljašnja definicija* grupe: prva je usmerena na unutrašnjost (potreba za unutrašnjom homogenizacijom), a druga – na spoljašnjost grupe (potreba za spoljašnjim razgraničenjem i distanciranjem). Ova dva aspekta su povezana i utiču jedan na drugi: sa idejom o drugima gradi se i svest o nama, ali i obrnuto. U tom smislu treba pomenuti da svaka zajednica gradi svoj identitet klasifikujući i sistematizujući druge grupe (kategorije) iste vrste. Ta sistematizacija se vrši uz pomoć dva principa: digitalnog, kada postoji svest da smo mi različiti od svih drugih, tj. da svi drugi spadaju u istu grupu, i analognog, kada se drugi vrednuju i upoređuju, pa se među njima pravi razlika tako da neke doživljavamo kao bliže, a neke kao dalje u odnosu na nas. S tim u vezi, svi drugi se mogu sistematizovati pomoću kombinacije prostorne ili administrativne bliskosti sa ideološkim i/ili moralnim vrednovanjem drugih zajednica. Na osnovu toga dobijamo najprostiju podelu drugih na: unutrašnje pozitivne druge, unutrašnje negativne druge, spoljašnje pozitivne druge i spoljašnje negativne druge.

identifikacije u užem smislu, tako i participacije u društvenom životu); može se ispitivati objektivno, spolja, pa se tada posmatraju objektivni parametri identiteta (jezik, religija, običaji) i subjektivno, analizom subjektivnog doživljaja samih pripadnika koji svojim etničkim simbolima i društvenoj praksi uopšte daju sasvim specifično značenje; može se ispitivati institucionalni nivo etničkog identiteta (programi i projekti zvaničnih organizacija i udruženja, medija itd.) i individualni nivo identifikacije, tj. način prihvatanja i razrade (i prerade) institucionalnih modela identiteta od strane pojedinaca i užih grupa. Etnički/nacionalni identitet je sindrom koji ima različite aspekte, a svaki od tih aspekata može predstavljati poseban predmet istraživanja. Ti aspekti su, između ostalog, etnički/nacionalni stereotipi, etnička/nacionalna distanca, etnička/nacionalna vezanost, itd. Etnički stereotipi i etnička distanca dva su različita ali povezana oblika ili stepena etničkih predrasuda: etnički stereotipi u užem smislu predstavljaju krute i pojednostavljene predstave o nekoj grupi, a te predstave mogu da proizvedu razne oblike društvenog delovanja kao što je, na primer, etnička distanca. U stručnoj literaturi etnički stereotipi se uglavnom vezuju za kognitivnu komponentu odnosa prema drugim grupama, ali je njihovo suštinsko obeležje upravo u tome što su te predstave snažno emocionalno obojene, što ih čini teško promenljivim i rigidnim. Osim toga, iz predstava i emocija proizlazi i sa njima usklađena spremnost na delovanje (vidi Rot 1989: 392). Etnička distanca se definiše kao stepen psihološke bliskosti koja se ispoljava kao spremnost pojedinaca i grupa da se, u okviru različitih socijalnih odnosa približe drugom pojedincu ili grupi (vidi Golubović i drugi 1995: 191). Etnička ili nacionalna vezanost je kovanica koja se više odnosi na način istraživanja etničkog/nacionalnog identiteta, nego na jednu posebnu pojavu. U socijalnoj psihologiji pod nacionalnom vezanošću se podrazumevaju sistemi međusobno povezanih stavova u kojima dolazi do izražaja odnos pojedinca prema sopstvenoj naciji, svojoj

nacionalnoj državi i teritoriji, vlastitoj nacionalnoj kulturi, jeziku i istoriji, prema nacionalnim vrednostima i simbolima, zatim prema drugim narodima, te prema nacionalnoj diferencijaciji kao socijalnoj pojavi (Rot/Havelka 1973: 36). U skladu sa tim, uočeno je da postoji nekoliko oblika nacionalne vezanosti, pa su u starijim sociološkim i psihološkim istraživanjima korišćene skale nacionalne vezanosti koje su nečiju nacionalnu orijentaciju prikazivale kroz brojčane vrednosti. Postoje sledeći oblici nacionalne vezanosti: isključiva nacionalna vezanost (ističe se vrednost, prioritet i superiornost sopstvene nacije u odnosu na druge), istaknuta nacionalna vezanost (idealizovanje sopstvene nacije, isticanje osećanja patriotizma i pridavanja važnosti nacionalnom osećanju i kod pripadnika vlastite i kod pripadnika drugih nacija), podeljena nacionalna vezanost (vezanost i za sopstvenu naciju, ali i za opšteljudsku zajednicu), opšteljudska vezanost (orijentacija ka internacionalizmu, ali i kosmopolitizmu, koja se manifestuje u naglašavanju vezanosti za celo čovečanstvo i svet kao celinu, u shvatanju da je radi ljudskog napretka potrebno prevazići nacionalne podeljenosti i vezanosti) i nepostojanje nacionalne vezanosti (nacionalna vezanost se vidi kao nevažna ili štetna, važnost se pridaje pojedincu – Golubović i drugi 1995: 155 i dalje; takođe Rot/Havelka 1972: 67).

NACIONALNE I ETNIČKE MANJINE

Pojmovi *etnička grupa* i *manjina* neraskidivo su povezani. Utvrđivanje statusa jedne grupe i njeno obeležavanje pojmom *manjina* vrši se, uglavnom, uz pomoć dva kriterijuma. Prema političkom kriterijumu, pod pojmom *manjina* podrazumevaju se zajednice koje su manjina u datom društvu, ali koje imaju svoju zemlju maticu (državu), zemlju u kojoj je njihova zajednica većinska. Prema etnološkom kriterijumu, pod pojmom *manjine* podrazumevaju

se sve zajednice koje pokazuju određenu kulturnu posebnost. Po tome, manjine su i etničke grupe koje nemaju matičnu državu: takve zajednice mogu nastanjivati samo jednu zemlju ili, pak, više zemalja, i u svima njima predstavljati manjinu. Pored pojmova *nacionalne manjine* i *etničke manjine*, u skorije vreme pojavio se i pojam *skrivene manjine*, koji treba da označi male etničke grupe čiji je status u okviru države nerešen, bez obzira da li je to zbog malog broja pripadnika, zbog etničke „neosvešćenosti”, ili zbog nezainteresovanosti ili straha da se sopstveni etnički identitet pokaže i afirmiše. Takvim zajednicama obično nedostaje intelektualna elita koja bi artikulirala zajedničke sentimente. Iako nemaju političkih aspiracija, takve zajednice veoma dugo opstaju kao posebnost (Promicer 2004: 11–24).

Manjine se mogu definisati kao grupe koje žive u okviru nekog većeg političkog društva, čiji su pripadnici u fizičkom i/ili kulturnom pogledu različiti od ostalih grupa u tom društvu/državi, i koje su u različitoj meri podvrgnute nejednakom i nepravednom tretmanu od strane druge grupe ili drugih grupa²³. Prema načinu na koji su stvorene, manjine se mogu podeliti na kolonizovane manjine, imigrantske manjine i manjine koje su nastale promenom granica. Kolonizovane manjine su manjine koje su uobličene kada su jače grupe preselile slabije grupe radi eksploatacije njihovog rada ili zadobijanja njihove zemlje. Imigrantske manjine su stvorene kroz dobrovoljnu imigraciju grupe u drugo političko društvo²⁴. Treća vrsta manjina nije direktno nastala migracijama, nego dobija status manjine tako što region u kome ta grupacija živi, koji je do tada bio

²³ Kada kao važne karakteristike društvene grupe posmatramo njenu brojnost i moć, dobijamo sledeću stratifikaciju društvenih grupa: 1) dominantne grupe u koje spadaju a) većina, koja ima i brojnost i moć i b) elita, koja nema brojnost, ali ima moć i 2) podređene grupe u koje ulaze a) masa, koja ima brojnost, ali nema moć i b) manjina, koja nema ni brojnost ni moć (vidi Schermerhorn 1996: 17–18).

²⁴ Blauner, prema S. K. Sanderson, nav. delo 320.

deo njihove matične države i u okviru koje je ona bila deo većinskog naroda, političkom odlukom postane deo neke druge države.

Pitanje manjina je, istorijski posmatrano, sve do početka dekolonizacije bilo isključivo evropski problem koji je bio regulisan dvostranim ili višestranim ugovorima. Tragove „manjinskog” problema nalazimo i u antici. Prvi institucionalni oblik rešavanja ovog problema razvio se u grčkim lukama, gde su postavljani naročiti činovnici čija je dužnost bila da štite strance, da im daju savete, da se staraju o njihovom imanju u slučaju njihove smrti itd. Ova nadležstva su nazivana *proksenijama*, a činovnici *proksenima*. U Atini su stranci uživali i izvesna građanska prava, pa su mogli da učestvuju u građansko-pravnom i trgovačkom životu. Ovi stranci (varvari) nisu bili šticeđeni od svojih država, već je njihov pravni položaj bio utvrđen grčkim zakonima. U Rimu je manjinski problem u različitim periodima bio rešavan na različite načine. U početku su prava i interesi lica koja nisu bili rimski građani mogla biti zaštićena samo putem patronaže nekog rimskog građanina; patron je faktički radio za svog klijenta stranca, ali je formalno pravno nastupao u svoje ime. Kasnije su Rimljani sa susednim gradovima potpisivali ugovore, kojima su se u izvesnoj meri regulisala prava stranaca u Rimu: mogli su da traže zaštitu svojih mesnih sudova i da, bar donekle, vrše privatne pravne poslove. U jednom periodu bila je ustanovljena i institucija naročitođ pretora koji je raspravljao sporove nerimskih građana u Republici i koji nije bio vezan formalizmima rimskog građanskog prava. To je vodilo ka sve većem ukidanju razlika između rimskih građana i slobodnih lica koja nisu imala pravo rimskog građanstva (vidi Pržić 1933: 26–28).

Prvi pokušaji zaštite verskih manjina nastali su za vreme i nakon evropskih verskih ratova. Augsburgskim ugovorom 1555. godine protestantima je dozvoljeno ispovedanje vere, a okončanjem tridesetogodišnjeg rata i Vestfalskim ugovorom (1648) potpisan je međunarodni ugovor kojim se štite verske manjine (Milojević 1996: 499)

prihvaćen je princip „čija je zemlja njegova je i vera”, tako da je svaki vladar jedne države mogao da se verski slobodno opredeljuje, izvršene su velike teritorijalne promene i priznata je ravnopravnost vera katolika i protestanata. Ovim ugovorom, međutim, nije priznato pravo pojedincima da se slobodno opredeljuju, već je to pravo priznato isključivo vladarima, kojima podanici moraju da se prilagođavaju. Svi koji su se po veri razlikovali od vladara mogli su slobodno da se isele, pri čemu ni njima ni njihovoj imovini nije smela da bude načinjena nikakava šteta ili smetnja. Do tada su donošene odluke po kojima se manjim verskim grupama obećavalo samo da će biti „trpljene”, čime im je bio zaštićen život, ali nisu imale nikakva prava preko toga (vidi Pržić 1933: 29 i dalje). U islamskim (muhamedanskim) sredinama stranci su mogli da žive samo ako bi dobili naročitu povlasticu (*aman*), koju im je davao muhamedanski vladar posebnim aktom²⁵. Zaštita verskih manjina u Otomanskom carstvu vršena je kroz tzv. ugovore *kapitulacije* koje su evropske sile prvo pojedinačno, a kasnije i zajedno nametale već od 15. veka (Stojković 1996: 490). Ovim ugovorima bilo je omogućeno strancima hrišćanima da i u Turskoj ostanu pod svojim domaćim zakonima; oni su potpadali isključivo pod jurisdikciju svoje države, koja je tu jurisdikciju vršila preko svojih konzula. Stranci su tako ostajali izvan nadležnosti mesnih zakona i sudova i imali su neku vrstu eksteritorijalnosti. Kasnije su u okviru turske države osnivane evropske kolonije; hrišćani koji su živeli na otomanskoj teritoriji obrazovali su vlastite kolonije koje su nazivali „narodom” i koje su bile

²⁵ Pod pojmom stranaca (*mustamina*) muslimansko pravo je obuhvatalo nemuhamedance, državljane jedne muhamedanske države koji su dobili dozvolu da se nastane u toj državi. Pored tih nemuhamedanaca, muslimansko pravo poznavalo je još i: a) rajju, nemuhamedance potčinjene muslimanskoj državi; b) harbijje, nemuhamedance, državljane neke hrišćanske države, koji nisu dobili dozvolu da se nastane u muhamedanskoj državi. Po muslimanskom pravu muhamedanac se nije mogao smatrati strancem. Iako formalno državljanin neke hrišćanske države, on stiče pravo muslimanskog državljanina čim stupi na islamsku zemlju (Genov, prema Pržić 1933: 36).

nezavisne od turske vlasti a pod vlašću svojih konzula. Stanovali su u određenim kvartovima u primorskim gradovima Turske u kojima su i živeli i trgovali, a ti kvartovi su nazivani *fondama*, *fondikama* ili *faktorijama*. Kada je broj stranaca porastao, a turska moć oslabila, fonde su postale tesne pa je strancima omogućeno da imaju širi stepen prava i privilegija. Mnoge moćne države, kao što je Francuska na primer, starale su se ne samo o svojim građanima nego i o svojim jednovercima (katolicima i hrišćanima uopšte) u okviru turske države. Verske manjine su u Otomanskoj imperiji imale izvestan stepen autonomije i prava da uređuju svoje unutrašnje odnose.

Problem manjina naročito je postao izražen tokom 19. i 20. veka, raspadanjem ili transformisanjem multietničkih imperija (Otomanske, Ruske, Habzburške), odnosno formiranjem nacionalnih država. Prvi pokušaj zaštite nacionalnih manjina izvršen je na Bečkom kongresu 1815. godine, odredbom o zaštiti poljske manjine u Austriji, Pruskoj i Rusiji.

U 19. veku nije bilo opšteprihvaćenog termina za nacionalne manjine – unutar Habzburške imperije, na primer, upotrebljavao se pojam *nacionalnosti* (*Nationalitäten*), ali se taj pojam koristio i za grupe koje su mogle postati nacije, kao što su Slovenci, Česi ili Italijani. Na Balkanu su manje zajednice bile označavane kao *etničke grupe*. Pariski mirovni ugovor posle Prvog svetskog rata i Liga naroda uveli su pojam *nacionalne manjine* u nacionalno i internacionalno zakonodavstvo. Ovim ugovorima predviđa se za pobeđene i novonastale države (ali ne i za zemlje pobednice) obaveza poštovanja prava pripadnika manjina kao pojedinaca, ali se manjine kao takve ne smatraju subjektom zaštite. Stvaranjem (konstruisanjem) nacija, koje predstavljaju suprotnost pojmu *manjina*, manjine su počele da se smatraju faktorima nestabilnosti (unutrašnji drugi), iako su istovremeno i služile kao pomoćno sredstvo za razumevanje sopstvene nacije. U tom sistemu klasifikacije bitnu ulogu imaju i *referentne nacije*, *države matice*, *otadžbine* i tome slično, koje se zalažu za prava svojih manjina u susednoj ili drugoj državi.

Posebna pitanja u okviru manjinskog problema su: odnos manjinskog ili etničkog identiteta prema regionalnoj i teritorijalnoj pripadnosti, odnos između etničke sistematizacije, s jedne strane, i religiozne i jezičke sistematizacije, s druge strane, odnos između *autohtonih manjina* i *novih manjina* (imigranata) i problem stvaranja etničkih grupa putem etnifikacije socijalnih grupa. Tokom 90-tih godina 20. veka problem manjina je dobio novu dimenziju, jer je međunarodna zajednica počela aktivnije da se uključuje u rešavanje ovog problema. Savet Evrope je 1992. godine usvojio *Evropsku povelju za regionalne i manjinske jezike*, Centralnoevropska inicijativa je 1994. godine donela *CEI instrument za zaštitu prava manjina* i, konačno, 1998. godine, Savet Evrope je usvojio *Okvirnu konvenciju za zaštitu prava manjina* (Promitzer 2006).

Manjine u Republici Srbiji moguće je klasifikovati na različite načine u skladu s raznim objektivnim i subjektivnim pokazateljima. S obzirom na njihov raniji status, imamo manjine koje su i u bivšoj Jugoslaviji imale status manjine i bile nazivane narodnostima (Albanci, Mađari, Rumuni itd.), manjine koje su bile određivane kao etničke grupe i time uživale manji obim prava (Romi, Cincari, Vlasi), nove manjine koje su nastale raspadom SFRJ (Hrvati, Slovenci, Makedonci) i Jugosloveni koji predstavljaju posebnu grupu. Podelu je moguće izvršiti i na sledeći način: manjine koje imaju matičnu državu u nekoj od susednih država (Albanci, Rumuni, Bugari), novonastale ili nastajuće manjine čija se matica nalazi u nekoj od republika bivše SFRJ (Hrvati, Slovenci, Muslimani/Bošnjaci, Makedonci), etničke manjine bez matične države (Jugosloveni), male manjine evropskog porekla (Slovaci, Ukrajinci, Rusini, Nemci, Česi) i disperzirane manjine neevropskog porekla (Romi, Jevreji – Janjić 1996: 631–632).



MIT, RELIGIJA I NACIONALNI IDENTITET: MITOLOGIZACIJA U SRBIJI U PERIODU NACIONALNE KRIZE

Mit predstavlja jedinstvenu kulturnu formu, pa velika pažnja koja mu se u nauci poklanja nikako nije slučajna i neopravdana. On prati čovečanstvo od najranijih vremena do danas i nezaobilazan je (iako često neprimetan) činilac u gotovo svim životnim situacijama. I pored toga, njegovo poreklo i njegova funkcija nisu nam do kraja jasni, a naš odnos prema njemu često je ambivalentan. Nasuprot uverenjima da je mit survival ranijih evolutivnih faza ljudske svesti koji, u ovoj eri racionalizma, treba posmatrati isključivo kao deo folklor, sve su brojnija mišljenja da „racionalnost” i „iracionalnost”, osim toga što nije lako utvrditi gde se jedno završava a drugo počinje, u pogledu odnosa prema mitu nisu opozicija jedno drugom: sposobnost racionalizacije nije obavezno i sposobnost demitologizacije, što implicira da je mit još uvek živ, da nam je još uvek potreban i da još uvek deluje.²⁶ Činom dekonstrukcije jednog mita često (ili gotovo uvek) automatski vršimo

²⁶ O promenama u načinu percepiranja stvarnosti tokom istorije vidi B. Anderson 1988; takođe K. G. Jung 1977: 319 i dalje. O filozofskim dilemama

konstruisanje drugog. Prilikom proučavanja mita u svakom slučaju moramo biti oprezni, jer on u sebi krije protivrečnosti. To je forma ili fenomen koji, kao prvo, ima funkciju primarne kulturne sistematizacije, orijentacije i stabilizacije, i koji se bavi relativno uskim krugom problema u vezi sa osnovnim egzistencijalnim pitanjima čoveka, koristeći se nadržacionalnim (ili iracionalnim) mehanizmima. U tom smislu, mitovi su konstruktivni i progresivni elementi ljudske kulture. S druge strane, pojam „mit” u savremenom društvu počinje da se primenjuje za široki spektar problema i često postaje konzervativan, regresivan i destruktivan element koji se upotrebljava od strane društvenih struktura u cilju otuđivanja kulturnih i psihičkih potencijala pojedinaca i grupa: upotrebom mita se vrši kontrola kulturnog i društvenog života (vidi Matić 1998: 15 i dalje). Ukoliko prilikom proučavanja mitova ne vodimo računa o ovoj dvostrukosti, ostajemo uskraćeni za mogućnost da, prepoznavanjem jednog od ova dva načina upotrebe mita, bolje i brže uočimo i razumemo procese i odnose između različitih faktora i elemenata. Budući da se svakodnevno pojavljuju novi „mitovi”, odnosno, da se neprekidno vrši proširivanje opsega upotrebe pojma „mit”, osvešćivanje napred opisane dualnosti postaje neophodno da bismo izgradili jasne kriterijume za prepoznavanje mitova, za njihovo razumevanje i za njihovu pravilnu upotrebu, ukoliko je to uopšte moguće.²⁷

Pod pojmom „mit” podrazumeva se više (i sve više) različitih, a ipak sličnih ili povezanih stvari. Kao prvo, ovaj pojam se koristi za označavanje tradicijom osveštanih i usmenim predanjem sačuvanih

u pogledu problema ljudskog saznanja korisno je, kao početnu informaciju, pogledati U. Fabijeti, R. Maligeti i V. Matera 2002: 25 i dalje.

²⁷ Nisu tako malobrojna shvatanja da je pokušaj racionalnog poimanja mita i njegovo podvrgavanje naučnoj analizi pogrešan put ka rešavanju zagonetke mita. Čemberlen (prema Bauzinger 2002: 65–66) prebacuje hrišćanskoj crkvi da je lišila mit „njegovog plastičnog, nikad do kraja dokučivog značenja, koje je kadro da se razvija i koje je stoga uvek revolucionarno”.

priča koje imaju određenu formu i karakteristike, govore o davnim odnosno izmišljenim događajima i upućuju na poreklo i određenje pojedinih grupa ili čoveka uopšte. Kao drugo, pod ovim pojmom se može podrazumevati ceo kulturni kompleks koji obuhvata sistem priča ili pesama sa kojim su neraskidivo povezane materijalna i duhovna kultura nekog naroda ili celokupne civilizacije (hrišćanski mit, kosovski mit). Kao treće, pojam „mit” se često upotrebljava za označavanje raznih vrsta društvenih konstrukcija: mit se u ovoj upotrebi odnosi na nešto nestvarno, neprovereno, nedokazano ili nedokazivo, neistinito, manipulativno, uprošćeno, klišeirano.²⁸ Kao četvrto, značajni događaji (uglavnom davni) i ljudi (uglavnom mrtvi ili nedodirljivi), često dobijaju mitski oreol. Kao peto, pojam „mit” se, uglavnom u naučnoj literaturi, posredno koristi da se označi interna kognitivna mapa ljudskog uma, kao predispozicija da se određeni doživljaj percipira i psihički i/ili kulturno obradi u skladu sa ograničenim brojem motiva.²⁹ U šestoj upotrebi, koja

²⁸ Pojam „mit” se često koristi kao opozicija pojmu „stvarnost”. Ovakva upotreba pojma „mit” javlja se neretko i u naslovima naučnih studija: Incest između mita i stvarnosti (Z. Mršević 1997), Mafija: Mit ili realnost (poglavlje u studiji Organizovani kriminalitet Đ. Ignjatovića 1998), itd.

²⁹ Nije do kraja jasno koliki je ideo kulturalizacije i socijalizacije u usvajanju mitskih obrazaca, a koliko je to stvar genetike ili prirodnih predispozicija. Tim problemom se evropska filozofija bavi poslednjih nekoliko vekova (vidi U. Fabijeti i drugi, 2002: 25 i dalje).

Kako ističe Meri Duglas, osvrćući se na rezultate istraživanja Levi–Strosa, „svako iskustvo se prima u strukturisanoj formi, a te forme i strukture, koje su uslov znanja, generalno su nesvesne”. Duglasova smatra da su se pomenute strukture malo ili nimalo promenile od drevnih vremena i da se uvek sastoje od pravljenja parova i opozicija koje su usmerene jedna protiv druge i grade se na različite načine (Douglas 1975: 153). Levi–Stros ističe da struktura mita pripada različitom nivou mentalne aktivnosti od onog koji važi za jezik. Osim toga, odvojene jedinice u mitu nemaju značenje same po sebi već značenje dobijaju u skladu sa načinom na koji su kombinovane sa drugim jedinicama (vidi isto 154). Uz izvesnu ogradu mogli bismo reći da sva uopštavanja, predrasude i svi stereotipi na neki način predstavljaju angažovani oblik ispoljavanja sklonosti ka mitologizaciji, odnosno predstavljaju primanje iskustva u strukturisanoj formi. Popović i Braun su u svojim

je već pomenuta i koja se prepliće sa nekim od već navedenih upotreba, „mit” se koristi kako bi se označio model razmišljanja i ponašanja koji je „nelogičan” ili „prelogičan”, „iracionalan” ili „nadiracionalan”, „mističan” itd. (vidi Jung, navedeno delo). Ovde moram da se zaustavim iako se, naravno, postojeći oblici upotrebe mita ovim ne iscrpljuju. Dok prva, a donekle i druga upotreba upućuju na objektivni kulturni element ili kompleks, na nešto prošlo, materijalno, statično, esencijalno i primordijalno, nešto čije nam porijeklo i svrha nisu sasvim poznati, treća i četvrta upotreba pojma „mit” mogu se zajednički nazvati mitologizacijom, jer upućuju na određenu sklonost, na proces, na nešto aktivno, dinamično, savremeno, konstruisano; peta upotreba se takođe odnosi na nešto objektivno i relativno nepromenljivo, s tim što se ta objektivnost tiče koliko kulture toliko i urođenih spoznajnih potencijala i matrica.³⁰ U prvoj upotrebi mit je gotovo poistovećen sa pojmom „istorija”,³¹ u drugoj upotrebi pojam „mit” je gotovo sinonim za pojam „tradicija”, u trećoj je izjednačen sa pojmom „predrasuda” odnosno „stereotip”³² (pa čak i sa pojmom „neistina”), u četvrtoj sa srodnim i užim pojmom „legenda” ali i sa pojmom „ikona”, u petoj upotrebi

studijama, na primeru kosovskog mita, pokazali kako se jedan istorijski sadržaj vremenom usklađuje sa određenim obrascima (vidi Popović 1998, takođe Braun 2004).

³⁰ Preteča personalističke filozofije N. Berđajev piše da mit „nije nešto izmišljeno već stvarnost, ali drukčija stvarnost, koja se razlikuje od takozvane objektivne empirijske činjenice. Mit u narodnom pamćenju je sačuvano pričanje o događajima koji su se zbili u prošlosti, on savlađuje granice spoljašnje objektivne faktičnosti i otkriva faktičnost idealnu, subjektivnu” (Berđajev 2001: 27). Wistrich i Ohana (1995: 61, prema Rose 2005: 23) kažu da „mit nije ništa manje istinit od povijesti, nego naknadna, drukčija istina, istina koja supostoji s istinom; ne objektivna ljudska istina, nego istina koja napreduje spram historijske istine”.

³¹ Berđajev između istorije i mita stavlja znak jednakosti, pozivajući se na zrelu fazu Šelingove filozofije po kojoj je mitologija prvobitna istorija čovečanstva (više o tome vidi Berđajev, navedeno delo, 27).

³² Nedavno je jedan novinski izveštaj o fudbalskom derbiju između Crvene zvezde i Partizana započeo zapažanjem da je događaj na stadionu „srušio mit o

sa pojmom „arhetip”, a u šestoj sa veoma problematičnim pojmom „primitivna svest”.

Sklonost ka poetizaciji i mitologizaciji društvene stvarnosti univerzalna je i trajna osobina ljudskih grupa. Postoje mišljenja da je ta sklonost kod pojedinih naroda/nacija (srpskog, na primer) prenaplašena.³³ Pri tome treba imati u vidu da je mitologizacija u

tome da su Nemci mirni i staloženi dok Italijani imaju nemiran temperament” (Večernje novosti od 03. 04. 2006, 25).

³³ O negativnim aspektima i posledicama „devijacije i iščašenosti srpske mašte i umovanja”, zbog čega Srbe drugi vide kao „narod mita”, a ne kao narod „hrišćanstva”, pišu i crkveni velikodostojnici (vidi u Golijan 1997: 67 i dalje). Mitologizovanje društvenih i kulturnih procesa od strane srpskih crkvenih velikodostojnika ima veoma dugu i doslednu tradiciju. Po legendi, osnivač samostalne srpske pravoslavne crkve, Sveti Sava, rekao je da su Srbi „sudbinom predodređeni” da budu „Istok na Zapadu i Zapad na Istoku” i da priznaju iznad sebe samo „Nebeski Jerusalim, a na Zemlji ništa”. On srpski narod naziva Izrailjom, a svog oca Nemanju Avraamom (Sv. Sava 1970: 47). Ta je ideja bila razrađivana tokom vekova, a svoj najviši oblik dobila je u delu Nikolaja Velimirovića, koji je do u tančine razradio ideologiju „svetosavlja”. Svetosavlje je, po njemu, srpski oblik pravoslavlja koji je utemeljio Sveti Sava: taj oblik se kod Srba smatra izvornim i najboljim oblikom vere. Velimirović smatra da se Zapad udaljio od Hristove nauke. Poslednji bastion istinskog hrišćanstva je Balkan, koji je uspeo da napravi sintezu delatnog, praktičnog pristupa hrišćanstvu koje vlada na Zapadu i meditativno–mističnog pristupa religiji koji je prisutan na Istoku: „Balkan se nalazi zemljopisno između Istoka i Zapada, a idejno stoji iznad Istoka i Zapada”. Hrišćanska Srbija ima, kako kaže Velimirović, apostolski zadatak „da privoli Istok krštenju, a Zapad pokajanju”. Religioznost u Srbiji je, po Velimiroviću, u krizi zbog toga što je Srbiju spopala „evropska bolest”: razvio se intelektualizam i došlo je do odvajanja od zdravog seljačkog načina života i razmišljanja koje predstavlja ideal. Smatrajući naciju religioznom kategorijom, Velimirović smatra da su patnje Srba kroz istoriju jednake Hristovim patnjama na krstu (o N. Velimiroviću vidi u T. Bremer 1997: 99 i dalje).

Među pravoslavnim teolozima postoji teorija po kojoj je istočnom (vizantijskom) hrišćanstvu svojstven platonizam, dok se zapadna teologija i filozofija tokom cele istorije uporno drže aristotelizma i metafizike: zbog toga dolazi do uzajamnog nerazumevanja (Vidović 1989:5; takođe Vidović 1997). Teoretičari istočnog hrišćanstva smatraju da je epska svest istočnog hrišćanstva, u dodiru sa novovekovnom metafizikom, osuđena na jednu od sledećih mogućnosti: da izgubi bitku, da se prilagodi i nestane, ili da postane smešna kao Don Kihot (isto 25). Istočni hrišćanski narodi, prema istom shvatanju,

osnovi ideološki neutralna i da može da se javi u bilo kom društvenom diskursu: religioznom, nacionalističkom, ekonomskom, kriminalističkom itd. Postoji zaista veliki broj studija o procesu stvaranja tradicionalnih srpskih mitova, kao i o stvaranju savremenih mitova, odnosno savremenoj upotrebi starih mitova u srpskoj kulturi.³⁴ Ono što i pored velikog broja studija ostaje nepoznanica jesu procesi savremene mitologizacije na individualnom nivou, kao i odnos između individualnog i institucionalnog nivoa mitologizacije. Nedovoljno je jasno da li, na koji način i u kojoj meri ova dva nivoa mitologizacije danas međusobno korespondiraju. Zbog toga sam pre nekoliko godina započeo probno istraživanje koje je, u sklopu šireg istraživanja u vezi sa nacionalnim identitetom, imalo za cilj da izradi i proveri metodologiju uz pomoć koje bismo mogli jasnije da sagledamo kvalitet, intenzitet, količinu i frekvenciju mitskih predstava koje postoje u savremenoj srpskoj kulturi.³⁵ Istraživanje sam vršio prema ustaljenom modelu, tako da su obuhvaćena oba nivoa: institucionalni, tj. sfera javnog života (masovna kultura i mediji) i individualni, tj. sfera privatnog života, ličnih predstava i ličnih odnosa prema stvarnosti. Cilj je bio da se otkriju i uporede modeli tumačenja društvenih procesa ova dva nivoa. Kao okvir istraživanja, kao konkretan kontekst u okviru koga sam želeo da pratim i analiziram upotrebu mitskih matrica, uzео sam nacionalizam. Nacionalizam

veruju da nacija nije svetovna zajednica, nego da proizlazi iz transcendencije. Istočne hrišćanske crkve su vremenom postale posebne nacionalne crkve, za razliku od u načelu univerzalističke i misionarske zapadne crkve. Istovremeno, čini se da je zapadna hrišćanska religioznost u većoj meri dogmatična: dobar primer za to pronalazi Oben, kada navodi da je Hristovo ime u Njegoševom delu pomenuto svega dva puta (Oben 1989: 13).

³⁴ Teško je napraviti odabir domaćih studija o mitu kod Srba. U pogledu ciljeva ovog rada ne mogu zaobići dve studije: Popovićev „Vidovdan i časni krst” (1998), i doktorska disertacija Dragane Antonijević (Između istorije i predanja: Vođe srpske revolucije u folkloru) iz 2004. godine.

³⁵ Ono mora da nosi atribut „probno”, jer nije bilo opterećeno time da bude kredibilno i reprezentativno u pogledu širine, iscrpnosti i doslednosti. O istorijskoj dimenziji mitologizacije u srpskoj kulturi vidi Nedeljković 2004.

predstavlja emanaciju mitskog obrasca par excellence. Nacionalizam podrazumeva i zahteva mitološki predložak i ponašanje u skladu sa mitskim matricama. Nacionalizam kao ideologija, međutim, nije u tom pogledu izuzetak.³⁶

Upotreba mita ima tri komponente: kognitivnu, afektivnu i konativnu. Prva komponenta odnosi se na sistem predstava, druga na emocionalnu sklonost i nesklonost prema nečemu, i treća se tiče spremnosti na delovanje u skladu sa predstavama i sklonostima (vidi Rot 1989: 392). U ovom radu ograničiću se na analizu kognitivne komponente revitalizacije nacionalnog mita u periodu krize, i to kroz analizu narativa.

Problem kod proučavanja savremene upotrebe mita jeste kako razlikovati i razdvojiti mit od ne-mita? Koji kriterijum koristiti da bi se utvrdilo šta jeste a šta nije mitologizacija? Mit je univerzalan, trajan i prilično standardizovan oblik percepiranja, konstruisanja, pamćenja i prenošenja diskursa, a celokupna društvena stvarnost je potpuno natopljena mitskom matricom. Budući da ovaj rad nije zamišljen kao pokušaj pružanja teorijskog doprinosa razumevanju mita, nego pre svega kao doprinos prikupljanju i analizi empirijske građe u vezi sa manifestacijama mitske „svesti“, model mitologizacije koji sam konstruisao kao orijentir veoma je uopšten i komparativan. Prvi element tog modela jeste leksika (ili retorika), tačnije upotreba pojmova i sižea iz konkretnih starih i poznatih mitskih

³⁶ A. D. Smit je i marksizam i nacionalizam nazvao pokretima za spasenje koji sadašnju situaciju čoveka vide kao opresivnu, u kojoj individue vode otuđene živote (po marksizmu), odnosno u kojoj su izgubili svoj identitet (po nacionalizmu). M. Guibernau primećuje da se ova dva pokreta razlikuju po usmerenju, akcentima i sredstvima. Dok je marksizam usmeren na ekonomiju i želi da prevaziđe prošlost, nacionalizam se bavi kulturom i crpi inspiraciju iz prošlosti želeći da je poveže sa sadašnjošću, revitalizujući tako izvorni oblik nacionalnog identiteta (vidi M. Guibernau 1997: 79). Donekle slično viđenje daje i Berđajev koji, iako kritičan u odnosu na obe ideologije, poreklo nacionalizma nalazi u plemenskoj, a poreklo socijalizma u hrišćanskoj logici (vidi Berđajev 1991).

priča, bez obzira kakav se značaj i kakvo značenje tim pojmovima pridaju. Drugi element je način sistematizacije i klasifikacije društvenih dešavanja, odnosno da li je taj način ili oblik sistematizacije u skladu sa bazičnom strukturom mitskih priča kakva je, recimo, najviše vidljiva u bajkama, bez obzira da li je onaj koji sprovodi takvu sistematizaciju svestan da to ima veze sa mitom ili ne.³⁷ Uz pomoć ova dva parametra moguće je konstruisati model koji pokriva gotovo ceo spektar značenja pojma „mit” koji sam uslovno podelio na šest modaliteta. Ova dva parametra mogu biti povezana ali ne moraju, a u svakom konkretnom slučaju mogu biti ispunjena oba ili samo jedan od ovih zahteva. Posmatrajući stavove institucija i ispitanika kroz prizmu ova dva parametra mogli bismo steći relativno pouzdanu sliku oblika, direkcije i intenziteta procesa mitologizacije u savremenoj Srbiji.

Mit može, ali ne mora da ima religiozno usmerenje. Onaj koji mitologizuje događaje može da sledi neku mitsku liniju bez uzimanja i razmatranja osnovne opozicije koja karakteriše religijsku koncepciju (sveto – profano). Budući da je ovde reč o nacionalizmu u Srbiji, pretpostavio sam da će religijska koncepcija biti prisutna, jer su susedi u okruženju sa kojima su Srbi do nedavno bili u ratu, kao i glavni strani protivnici poslednjih 15 godina (SAD, Nemačka, islamske grupe) pripadali drugoj veroispovesti, kao i da glavni nacionalni

³⁷ Očekivao sam da će se u građi najviše pokazati prisutnost elemenata hrišćanskog i kosovskog mita. U skladu s tim, i sama sistematizacija trebalo bi da se odvija na relaciji slavna prošlost–teška sadašnjost–svetla budućnost, odnosno sistematizacija bi trebalo da se obavlja kroz pravljenje različitih opozicija i arhetipizaciju elemenata i faktora, odnosno kroz svođenje društvenih procesa na osnovne vrednosne orijentacije. Pažnju je trebalo obratiti i na stereotipne predstave i predrasude.

Problem odnosa leksike i semantike mita je izuzetno složen i više je polje istraživanja psihoanalitičara negoli antropologa. Bavljenje bukvalnim značenjem leksike mita vodi krajnje zbunjujućim koncepcijama. Čak i ozbiljni istraživači ponekad zaboravljaju da je rečnik mita simboličan i metaforičan, pa u mitovima nalaze doslovno prikazane poželjne obrasce ponašanja date kulture (vidi Bracewell 2005: 30).

mit, kosovski mit, ima, bar u načelu, jasnu religijsku dimenziju (carstvo zemaljsko – carstvo nebesko). Zbog toga je u analizi građe trebalo pratiti i da li se i kako nacija održava ili pretvara u religioznu kategoriju, odnosno da li se i kako jedna univerzalna religija (hrišćanstvo) etnifikuje i pretvara u narodnu religiju.

UPOTREBA MITA NA INSTITUCIONALNOM NIVOU

Manifestovanje sklonosti ka mitologizovanju se, na institucionalnom planu, odvija preko kulturnih projekata i ideja, političkih govora i akcija, medijskih naslova itd. U tom smislu naročito su zanimljivi periodi krize. Poslednjih desetak godina 20. veka u Srbiji stoga predstavljaju veoma zahvalan period za proučavanje. Retradicionalizacija i buđenje nacionalne svesti nakon poluvekovnog perioda socijalizma predstavljalo je plodno tlo za revitalizaciju nacionalne mitologije. To, naravno, ne znači da je nacionalna mitologija u prethodnom periodu bila potpuno latentna u svim društvenim slojevima i strujama, ali je njena šira društvena upotreba bila sprečavana. Budući da društveni život teško funkcioniše bez mitova, nacionalni mitovi su u periodu socijalizma bili zamenjeni komunističko–socijalističkim mitovima koji se, osim po konkretnom sadržaju, u strukturalno–funkcionalnom smislu ne razlikuju mnogo od njih. Nagoveštaji jačeg i otvorenijeg prodora nacionalnog mita u javni život otpočeo je u Srbiji sa eskalacijom nacionalnih sukoba, krajem osamdesetih godina 20. veka. Ipak, ključni period za potpuni prelazak sa meditativnog na praktični nivo doživljavanja mita jeste, čini se, onaj u toku kojeg je nacionalna kriza dostigla vrhunac: period NATO agresije 1999. godine.

Delovanje mitskog obrasca na institucionalnom nivou, u sferi javnog života, moguće je proučavati preko delovanja različitih segmenata društvenog sistema. Budući da je ovde bila reč o ratu,

smatrao sam da je vojska kao institucija pogodan okvir istraživanja. Međutim, sveobuhvatno proučavanje takve institucije u trenucima najvišeg stepena mobilizacije izuzetno je teško i složeno. Zbog toga sam odlučio da se ograničim na posredno proučavanje mitologizacije preko ideoloških smernica koje se vojsci nameću, koje ona pokušava da usvoji i prenese svojim pripadnicima, i to preko njenog glasila, tačnije preko tekstova ratnih izdanja časopisa „Vojska”.³⁸ Ovaj časopis kao izvor smatram relevantnim iz nekoliko razloga. Kao prvo, tekstovi u njemu su imali za cilj da informišu vojnike o stanju u samoj armiji i o pozadini celog događaja; vojnike je trebalo ideološki usmeriti a događajima dati kontekst. Cilj ovog časopisa, koji je trebalo da stiže do svih jedinica, bio je da na jednostavan ali i stručan način uobliči svest vojnika i da ih motiviše na određene akcije. Taj zadatak je zahtevao redefinisane celokupnog sistema vojne odbrane i vrednosti koje vojska treba da brani. Nakon socijalističkog i federalnog perioda u okviru SFRJ, kada su vojne akcije imale sekularnu pozadinu i bile pravdane zaštitom političkog sistema i multikulturalnog i multinacionalnog društva (bratstvo–jedinstvo), devedesete godine 20. veka su donele potrebu nacionalnog i religioznog osvešćivanja i nacionalne i verske indoktrinacije vojnih struktura. Sve zemaljske i društvene vrednosti su bile već iscrpene tokom poluvekovnog komunističkog režima, a nadolazeći talas retraditionalizacije i pseudoteizacije je pružao nove mogućnosti i zahtevao drugačiji pristup kako bi vojska mogla da funkcioniše u skladu sa aktuelnim društveno–političkim procesima. Časopis „Vojska” je, zatim, trebalo da informiše javnost o stanju u armiji: on

³⁸ Časopis je izdavao Novinsko–informativni centar „Vojska”, a štampalo AD „Politika”. Tiraž nije navođen: pretpostavljam da je bio prilično velik, jer je redovno deljen svim jedinicama, a mogao se naći i u prodaji. Analizirani su svi tekstovi ratnih izdanja, dakle, izdanja u periodu mart–jun 1999. godine. Jedan od važnih zadataka „Vojske” bio je da ovaj rat predstavi kao narodnooslobodilački. U tom cilju veći broj tekstova prikazuje organsko jedinstvo oružanih snaga i naroda u odbrani zemlje (vidi „Vojska”, 03. 06. 1999, 3).

je, dakle, uticao i na odnos stanovništva prema oružanim snagama koje su sada imale drugačiju funkciju od one od pre više decenija ili pre nekoliko godina u jugoslovenskom sukobu. Istovremeno, „Vojska” je informisala vojnike o tome šta stanovništvo misli o sopstvenim oružanim snagama i njihovom angažovanju. „Vojska” je, dakle, u jednoj novoj situaciji informativno povezivala sve slojeve društva na novoj osnovi. Ovaj list je kreiran od strane vojnog vrha, a samim tim i od strane državnog vrha. Stoga je bilo veoma zanimljivo posmatrati kako se vojska i predstava o njoj transformišu, i kakvi se sve modeli identifikacije nude svim stranama u ovom odnosu. Ozbiljnost sa kojom se prišlo ovom poslu najbolje ilustruje podatak da su u okviru stalne rubrike obavljani intervjui sa velikim brojem javnih ličnosti iz zemlje i sveta, a da je svoju stalnu kolumnu imao i jedan od najčitanijih domaćih književnika Momo Kapor.³⁹

NATO agresija je u „Vojsci” često bila prikazivana kao borba između Dobra i Zla, Pravde i Nepravde, Svetla i Tame, Istine i Laži. Jugoslavija, tačnije Srbi, bili su na strani Dobra, Pravde, Svetla i Istine („Istina je kost u grlu neprijatelja”), dok je neprijatelj bio na strani Zla, Nepravde, Tame i Laži. Ovakva retorika nije korišćena u svim tekstovima i veoma retko se dešavalo da ceo tekst događaje smešta u ovakav kontekst. Obično su to bili povremeni izleti (jedan pasus, rečenica ili samo naslov) koji su imali za cilj da drammatizuju događaje i emotivno angažuju čitaoce. Izabrao sam nekoliko upečatljivih primera.

U izdanjima „Vojske” od 3. i 26. aprila, 10. i 24. maja i 16. juna 1999, neprijatelj (NATO odnosno SAD) nazivan je aždajom, starom aždajom, duhom Zla, Satanom, aveti smrti, nečastivom silom „koja se prurušila u milosrdnog anđela i čija je filozofija filozofija Mraka”.⁴⁰

³⁹ Najpoznatiju antropološku (esejističku) analizu domaće štampe u novije vreme dao je I. Čolović (2004).

⁴⁰ Slični pojmovi su korišćeni za Turke u junačkim narodnim pesmama nakon Kosovske bitke (vidi M. Popović 1998: 113).

Za opis situacije korišćeni su prehrišćanski i nehrišćanski mitološki pojmovi uporedo sa hrišćanskim. Srbi su, kao antipod tome, nazivani „lučonošama duhovnog otpora” (10. maj).

U izdanju od 5. aprila predsednik Jugoslavije Slobodan Milošević je na papino pismo odgovorio da će „snage mira pobediti snage sile”. U izdanju od 14. aprila, komentarišući pokušaj bombardovanja VMA, načelnik te ustanove, general-potpukovnik Aco Jovičić, izjavio je da je to „zločineći ples satane”.⁴¹ Kao dokaz nerazumnosti i bezbožnosti neprijatelja mnogi tekstovi su isticali činjenicu da ratne operacije nisu prestajale ni za vreme uskršnjih praznika (izdanje od 16. juna). U tekstovima smo se mogli susresti i sa različitim shvaćanjima i upotrebama pojma „Kosovo”. Kosovo je nazivano svetinjom (7. april) koja se mora braniti. Nazivano je i pravoslavnom svetinjom ali i „drevnim istorijskim, kulturnim i religioznim jezgrom Srbije” (16. jun). Opseg upotrebe pojma Kosovo je veliki i obuhvata sve nivoe: ono je i univerzalno sveto mesto, sveto mesto pravoslavne religije i svetovno jezgro srpske nacije. U nekim tekstovima se javlja opomena da se ne zaboravi kosovski zavet i usmerenje na nebesko carstvo koje se generacijama prenosi s kolena na koleno. Srpski put se poistovećuje sa putem ka Golgoti koji se mora završiti trijumfom (10. maj). U izdanju od 3. maja, prenesena su dešavanja sa glumačke večeri Zorana Simonovića koji je rekao: „Mi imamo nešto što oni ne mogu da shvate, a to je taj duh, taj iskon koji je jači od svega na belom svetu... A posle ovoga bićemo samo još jači, plemenitiji, ujedinjeniji i više ispunjeni dušom i ljubavlju prema čoveku i prema svome bližnjem”. Uočljivo je potenciranje hrišćanskog modela praštanja: svesno se razdvaja počinitelj Zla, s jedne strane, od samog Zla, s druge strane. Počiniocima treba oprostiti, ali prema onome ko stoji iza njih ne treba da bude milosti: neuki svet, koji je intervjuisan na ulicama

⁴¹ „Siguran sam da ćemo preživeti, a učinićemo sve da budućim generacijama iskažemo ova zločinjenja izobličjenih likova ne zato da mrže već da mogu đavola na vreme da prepoznaju”.

gradova Srbije, često je prizivao sve svece da kazne „nečastivog” (3. jun). Radmila Bakočević je u intervjuu u izdanju od 3. maja rekla da „proizvođači ratova uvek iza sebe ostavljaju nečoveštvo, tragove koji govore o njihovoj sopstvenoj duhovnoj bedi. Svi mi danas samo branimo svoje pravo na slobodu i duhovnost”. Ona je podvukla da je većina porušenih spomenika u Srbiji starija od američke civilizacije. Predsednik SANU, Dejan Medaković, u broju od 24. maja 1999. godine opisao je agresiju kao „posrtanje hrišćanske Evrope”. On je istakao da smo „kroz proces ateizacije, koji je bio kod nas ozvaničen u jednom periodu, izgubili neke duhovne osobenosti. Stvarane su generacije kojima nedostaje ta metafizička dimenzija, vrlo potrebna u životu kao korektor... Lek je uvek u dimenzijama duhovnog stvaralaštva”.

Aktuelne događaje u religijski kontekst nisu stavljali samo branioци, nacionalna unutrašnjost, nego i nacionalna spoljašnjost. Akcija bombardovanja Jugoslavije zvanično je u sedištu NATO-a nazvana „Milosrdni anđeo”. Petog aprila su u „Vojsci” objavljene Internet poruke iz sveta. Jedan mladi Amerikanac uputio je molbu srpskom narodu: „Oprostite nam isto onako kako nam je Hristos na krstu oprostio”, dok je drugi poručio: „Neka Bog čuva Srbiju, slobodu i narod vaše zemlje”. Najrazrađenija poruka u tom smislu može se naći u izdanju od 10. maja, u intervjuu sa ruskim akademikom Natalijom Aleksejevnom Noročnickajom, koja je ovaj sukob sagledala kroz dihotomiju duhovno/materijalno: duhovni srpski narod koji simboliše prave vrednosti naspram neprirodnog i bezdušnog američkog naroda koji simboliše sve ljudske slabosti.⁴²

⁴² Ona kaže: „Srbi trenutno u svetu pokazuju redak, preživeli primer hrišćanskog naroda. Zašto to kažem? Za prave hrišćane su metafizički ciljevi iznad materijalnih. Hiljadu godina su heroji bili ljudi koji nisu davali svoje živote za zlato, bogatstva, materijalnu dobit, već za veru, otadžbinu, slobodu, čast, ljubav. Upravo su takvi heroji pokazali premoć duha nad telom. Ovo što se dešava sa srpskim narodom je za samu naciju katarza, pročišćenje... Srbi su veliki jer su ostavili po strani sve razmirice oko vlasti i države da bi zaštitili

Patrik Beson je u intervjuu objavljenom 22. aprila 1999. godine izneo kritiku na račun evropske zajednice koja se stavlja na stranu Albanaca: „Evropljani iz hrišćanstva prvenstveno preuzimaju kaznu, dok ljubav i opraštanje ostaju po strani. Ono što oni čine je u ime dobrog, u ime Hrista, a to su oni reinkarnirali u liku teroriste UČK”. Vladimir Volkov je, u intervjuu objavljenom u „Vojsci” od 14. aprila 1999. godine, rekao da „Srbi nisu narod kao svaki drugi. Srbi dolaze iz one biblijske priče po kojoj samo onaj koji zna šta mu je cilj i izdrži do kraja, taj je pobednik.” On pravi razliku između katolika i pravoslavaca: „Ja uvek katolicima kažem – vi ste 95 odsto pravoslavci, samo pet odsto grešite i tu je koren nesporazuma”.⁴³

Nisu samo tekstovi u časopisu „Vojška” imali pomenuti ton. Razni civilni dnevni i nedeljni listovi su, čak i godinu dana nakon NATO bombardovanja, pokazivali jaku sklonost ka mitsko-religioznom ključu za razumevanje aktuelnih događaja. Večernje novosti od 29. aprila 2000. godine (str. 4.) objavile su saopštenje jedne nacionalističke partije: „Onako kako su fariseji i rimski okupatori ponizili i izložili najstrašnijim mukama onoga koji je pre dve hiljade godina propovedao mir među ljudima, istinu i ljubav, tako su njihovi

svoju domovinu”. Po njoj, država i domovina su dve različite stvari: država je zemaljska institucija koju je stvorio čovek, a otadžbina i/ili domovina je nešto što je večno, i što dolazi od Isusa Hrista. Ona poručuje: „Upravo vaš duh i nas (Ruse, prim. S. N.) nadahnjuje”. Nasuprot srpske stoji američka nacija, američka civilizacija za koju ona kaže da je bez kulture... „Kultura je rađanje, otelotvorenje duha, dok je civilizacija otelotvorenje materijalnih vrednosti”. Amerikanci gaje kult čoveka „ali to nije hrišćanski čovek. Njihov čovek se davno preobratio u hedonistički kult čovekovog tela. Oni se bave fitnessom, panično se boje starenja i smrti, fizičkog nesavršenstva koje je u hrišćanskoj kulturi oduvek bilo nevažno. Prototip muškarca u hrišćanstvu odlikuje sila duha, smelost, hrabrost, sposobnost samopožrtvovanja. Hrišćanska žena je čista, materinstvo je jedna od njenih bitnijih osobina. Američki prototip su samice i samci. To nisu muškarci i žene”.

⁴³ On iznosi i sledeći stav: „Jugoslavija bije bitku za čitav svet”. A predsednik Srbije Milan Milutinović u tom smislu je izjavio: „Naša moralna snaga, sa kojom smo izašli iz NATO agresije, daje nam za pravo da budemo svetla tačka slobodarstva u Evropi” (Reporter, 5. jul 2000. godine, 29).

potomci u NATO uniformama izveli na Golgotu ceo srpski narod gde ga već deset godina kleveću, ponižavaju, muče i ubijaju”. Povodom godišnjice bombardovanja, jedan istoričar je izjavio da se „Srbi bore protiv mraka, kao i anđeli božji”.⁴⁴ U mnogim tekstovima razvijana je ideja o vladaru kao spoju duhovnog (Mesija) i političkog vođe; njemu se pripisuju mitske osobine. Slobodan Milošević je nazivan knezom Lazarom našeg doba (Blic, 8. april 2000, 2), novim Davidom ovog doba (Glas Javnosti, 19. jul 2000, 2), pa je čak upoređivan i sa Isusom Hristom.⁴⁵

Slične ideje, koje znatno proširuju i produbljuju opisani model tumačenja, mogle su se naći i u tekstovima u kojima se to ne bi očekivalo. Sam sukob NATO-a i Srbije posmatran je u širem kontekstu sukoba između „sveta pravih vrednosti” i Novog svetskog poretka. Često se celokupna zapadna kultura prikazivala kao prazna, površna ali i opasna, pa čak i satanistička. Čak se i rokenrol navodio kao primer smišljenog projekta određenih centara moći sa ciljem da se u svetu ustoliči Novi svetski poredak. U jednom novinskom feljtonu se ističe da je imidž Elvisa Prislija „gajen na pobuni protiv roditeljskog autoriteta i zagovaranju slobodnog vođenja ljubavi. A kao što je poznato u hrišćanstvu, i pobuna i požuda, koje je podsticao Elvis, žudeći da i sam postane Bog, izvorno su Satanina dela” (vidi u Reporter 28. jun 2000, 40–41).⁴⁶

⁴⁴ P. Opačić u emisiji „Riznica”, II program Radio Beograda, 07. 05. 2000. godine.

⁴⁵ Postoji pesma „Slobodane, nek’ si komunista, volimo te ko Isusa Hrista” koju je pevao poslanik Bidža na jednom zasedanju skupštine Srbije.

⁴⁶ U toku NATO agresije bio sam mobilisan i sa mojom jedinicom stacioniran u jednom podavalskom selu. Po onome što sam video uticaj „Vojske” na stavove vojnika bio je gotovo zanemarljiv. Kao prvo, mali broj vojnika je čitao „Vojsku”. Vojnici su, kad god je to bilo moguće, mnogo više voleli da se informišu gledajući televizijski program, slušajući radio ili jednostavno slušajući glasine. Kao drugo, čini se da je mitološka retorika donekle pogodna i funkcionalna u kratkotrajnim stresnim situacijama koje izazivaju veliku emocionalnu angažovanost i prikrivaju manipulaciju pojedincima od strane društvenih struktura. Produžavanjem stresne situacije dolazi do izražaja raslojenost društva, društvene nejednakosti postaju evidentne, a sve to izaziva revolt i

RECEPCIJA I RAZRADA NACIONALNOG MITA NA INDIVIDUALNOM PLANU

Veliko je pitanje kako i na kojoj populaciji proučavati individualni plan upotrebe mita i sklonost ka teizaciji i poetizaciji društveno-političkih zbivanja da bi dobijeni rezultati pokazali nešto više od proste slike trenutnog raspoloženja nacije. Smatrao sam da je potrebno izabrati populaciju koja je najmanje sklona proučavanom sindromu, tako da sam se odlučio za studente. Studenti su nacionalni sloj sa najslabijom nacionalnom vezanošću, to jest to je populacija koja je veoma otvorena prema svetu (vidi Kuzmanović 1997: 58–59). Oni su manje autoritarni i manje tradicionalni od proseka nacije (vidi Golubović 1995:132). Kroz svoje proteste protiv režima u prethodnoj deceniji (1991, 1992, 1996/1997) iskazali su veliku kritičnost prema unutrašnjim nacionalnim slabostima. Oni su obrazovani, informisani o događajima u zemlji i inostranstvu.

Ukupno je ispitan 181 student sa Univerziteta u Beogradu, od kojih je najveći broj bio sa Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Tokom 1998. i 1999. godine ispitano je 149 studenata prve i druge godine studija sa pomenutog odeljenja: grupa od četrdeset studenata je ispitana 1998, pre NATO agresije, a grupa od 109 studenata u jesen 1999. godine, nekoliko meseci nakon NATO bombardovanja. Na kraju, tokom aprila i maja 2000. godine, ispitana je grupa od 32 ispitanika iz jednog studentskog doma u Beogradu: ispitanici iz poslednje grupe su bili sa različitih fakulteta i na različitim godinama studija.⁴⁷ Ovakav uzorak

sužava prostor za indoktrinaciju mobilisanih pripadnika nacije i prizemljuje uzvišene ideale koji se plasiraju sa „vrha“. Osim toga, bila je veoma primetna i sveopšta nacionalna kriza identiteta koja pruža slabu osnovu za suočavanja sa takvim izazovima.

⁴⁷ Procentualni odnos između žena i muškaraca bio je oko 60:40 u korist žena. Studenti etnologije i antropologije čine većinu ispitanika iz sasvim jednostavnog razloga: oni studiraju na odeljenju koje se direktno bavi kako

sasvim sigurno ne može da posluži kao pokazatelj procentualnih odnosa između pristalica različitih mišljenja, ali on daje relativno jasnu sliku različitih modela i orijentacija koji postoje u okviru populacije srpske studentske omladine. Sve tri grupe su dobile temu na koju je trebalo da odgovore u formi pisanog rada, odnosno eseja; tema na koju je trebalo odgovoriti je nosila naslov: „Srpstvo”. Uz pomoć metoda slobodnih asocijacija ispitanike je trebalo stimulirati da nam iznesu što više detalja kako bismo mogli da prepoznamo i skiciramo osnovne konture njihovog modeliranja stvarnosti.

Cilj istraživanja je bio da se otkrije u kojoj meri i na koji način se mitski obrasci koriste kako bi se tumačili aktuelni društveni procesi i događaji. Prikupljena građa je takva da omogućava ispitivanje mitskog obrasca u svesti i/ili podsvesti ispitanika i način na koji on, svesno ili nesvesno, utiče na oblik i intenzitet etničkih/nacionalnih odnosa.

Ispitanici su mogli da pišu o konkretnim ljudima, stvarima, periodima, događajima, ali i o apstraktnim, uopštenim pojmovima i utiscima. Oni su se u najvećem broju opredelili da pišu na ovaj drugi način: pisali su o životnim zakonitostima, o sudbini Srba, njihovim osobinama i razvoju, pokušavajući da na taj način odgonetnu šta je to što ih veže za srpsku naciju, kakva je njihova nacija, po čemu se razlikuje od drugih, kao i da otkriju zašto ta nacija doživljava ovakvu sudbinu. Veliki broj radova liči na ispovest ili na rekapitulaciju srpske istorije: kritikuje se, traže se opravdanja, postavljaju se pitanja.⁴⁸ Iz radova se vidi veoma složena situacija u kojoj se ispitanici nalaze.

teoretskim tako i praktičnim problemima etniciteta/nacionalizma i mitologije. Oni su za tu problematiku zainteresovani. Zbog toga se pošlo od pretpostavke da oni razmišljaju o tom problemu više od drugih, da imaju stav o njemu i da ga jasno mogu artikulirati.

⁴⁸ Navešću jedan od karakterističnih primera: „Imamo da nosimo svoj krst... ostatak sveta nas je napustio i osudio na jednu apsurdnu kaznu. Ogroman bes u meni, bes protiv celog sveta, probudio je u meni i u mnogima osećaj pripadnosti, osećaj Srpstva, da smo svi osuđeni da patimo i budemo kažnjeni zaslužili to ili ne, hteli to ili ne.”

Jedan od osnovnih motiva koji se u radovima javlja jeste da se u okviru termina „Srbi” moraju razgraničiti dva pojma: „nekadašnji Srbi” i „današnji Srbi”, odnosno „pravi Srbi”, i „iskvareni Srbi”. Nekadašnji Srbi su idealizovani, a njihove karakteristike su, između ostalog, pobožnost i časnost. Današnji Srbi potpuno su izgubili vezu sa istinskim vrednostima i sa nasleđem koje su im preci ostavili: sve su oskrnavili i izopačili.⁴⁹ Današnji Srbi ne zaslužuju srpsko ime. Oni moraju da se preobrate i ponovo zasluže pravo da se tako nazivaju: „I ubeđena sam u čuvenu rečenicu da dobro pobeđuje zlo i da će i nama kad-tad proraditi ‘kliker’ u glavi i ljubav u grudima pa ćemo opet postati SRBI”.⁵⁰

Osobine „pravog Srbina”, kojeg ispitanici pominju, podudarne su sa osobinama idealnog pripadnika vrste „čovjek”. Međutim, pravom Srbinu se često dodaju i osobine kao što su npr. inat i tvrdoglavost, što se u kontekstu herojske etike, koju mnogi podržavaju, smatra pozitivnim i poželjnim. Preplitanje kompleksa više vrednosti sa kompleksom niže vrednosti je očigledan: veoma se često iz odgovora, posredno ili neposredno, vidi da mnogi ispitanici imaju predstavu o Srbima kao nekada moćnom, duhovno i materijalno bogatom narodu, što obavezuje današnje generacije.⁵¹

Drugi motiv koji se često javlja jeste da su Srbi svoj „pad” doživeli zbog odvajanja od istinske vere i istinskih vrednosti, zbog

⁴⁹ „Nekada je Crkva bila jaka, slušala se reč svetih otaca i živelo se u harmoniji i sa ljudima i sa Bogom. Nije bilo međusobnih nemira kao u današnje vreme, kada smo postali inficirani grehom, što i dovodi do polaganog, mučnog raspadanja i propasti naše sopstvene, a tako i Srpstva. Nekada se bog svetkovao iskreno, sada pomodarski i formalno”.

⁵⁰ „Pisala bih od početka, ali početak mi nije poznat. Mogu pisati o dedi koji je svoju slavu slavio, držao ikonu na zidu i išao svake nedelje sa bakom u crkvu; i o mom ocu koji slavi istu slavu, ali mi na zidu nemamo ikonu, a majka čisto sumnjam da zna ko je Isus. A i to je deo Srbije”.

⁵¹ „Šta to znači potvrditi se kao Srbini: da si uspravan pred nesrećom, da si uspravan pred neprijateljem, da si kraljevskog stava i kraljevskog roda i da u glavi imaš da su tvoji praoci kraljevi i svetitelji srpski... Srpsko ime se, stoga, zaslužuje”.

nedostatka samopoštovanja,⁵² ali i zbog prihvatanja tekovina zapadne kulture koja ima drugačiju logiku (pragmatičnu) i koja je mlađa i plića od stare srpske kulture.⁵³ Postoji tendencija da se Srbi svrstaju u „istočne narode”, kojima zapadna kultura, analitična i hladna, ne leži. Često se ukazuje i na ideološku dezorijentaciju srpske kulture koja traje veoma dugo („Jedini narod koji nema svoj cilj”).

Identifikacija uz pomoć opozicije „Istok–Zapad” manifestuje se i kroz upotrebu uobličjenih stereotipa. Zapad je duhovno degenerisan, hladan, racionalan, materijalistički orijentisan. Istok je duhovno superioran, emotivan, mističan.⁵⁴ U skladu s tim, ispitanici se veoma dive Rusima i Grcima: to se obrazlaže njihovom duhovnošću i razvijenom kulturom. Ističe se, međutim, njihova nepraktičnost, po kojoj su slični Srbima. Prema Rusima se oseća i najmanja etnička distanca, manja nego prema bliskim narodima iz bivše SFRJ (Makedoncima i Crnogorcima). Jedan ispitanik je čak izjavio da podeljenost u okviru pravoslavnog sveta ne bi trebalo da postoji: pravoslavlje je najbitniji činilac u tim zemljama, tako da su razlike među njima nevažne.

Stradanje srpskog naroda se sagledava kao posledica religijske degenerisanosti. Prošlost se posmatra idealizovano. Generacija de-da i baba poseduje u svakom smislu pozitivne attribute, dok je propadanje započelo sa generacijom roditelja.⁵⁵ U skladu sa takvim načinom razmišljanja, izlaz iz krize se vidi u jednoj sveobuhvatnoj duhovnoj revoluciji, religioznom preobražaju. Prisutna je ideja o srpskoj naciji kao religioznom činiocu, čiji se nastanak i smisao

⁵² „Zbog toga ćemo uvek biti potcenjeni, jer ko će da nas poštuje kada se mi međusobno ne pošujemo.”

⁵³ „Duhovni život za njih (za današnje Srbe, prim. aut.) ne postoji. Važno je da oni svaki dan jedu hamburgere i pice, piju koka-kolu i uveče izlaze u kafice.”

⁵⁴ Jedan student stoga kaže: „Mi uvek imamo priliku da nama ne ovlada duhovno siromaštvo koje hara Zapadom (nije, naravno, reč o tome da je Zapadna kultura primitivna – u pitanju je praznina u duši koja nagrizava običnog čoveka, koji je u potrazi za svojim identitetom).”

⁵⁵ Vidi napomene 13. i 14.

povezuju s religioznim usmerenjem.⁵⁶ Nada u bolje sutra postoji, ali da bi se do tog života došlo potrebno je izvršiti korenitu promenu.⁵⁷ Uskrsnuće Srbije se javlja kao motiv, čime se apostrofira njena potencijalna sposobnost transcendencije; time se istovremeno naglašava da put kojim Srbija ide jeste isti onaj put kojim je išao i Isus. S tim u vezi stoji i shvatanje jednog ispitanika da preporod mora doneti i transformaciju same nacije.⁵⁸ Obrazac koji postoji u svesti mnogih ispitanika, a tiče se sudbine srpske nacije, identičan je biblijskom mitu: 1) nekadašnje savršeno stanje nacije, 2) pad, 3) put kroz muke na ovom svetu, 4) nacionalni preporod ili uskrsnuće.

Sledeći motiv se manifestuje kroz opoziciju selo–grad, koja se posmatra u kontekstu sukoba tradicionalne i moderne kulture. Tradicionalni oblik života na selu se izuzetno visoko vrednuje: selo i seoski način života su simboli za zdrav život, i u duhovnom

⁵⁶ „Srbi u svoj identitet nose najsvetije putokaze – hrišćanske vrline. U tome upravo vidim početak srpstva. Veza sa živim Bogom nas je održavala kroz istoriju, koja je inače bila puna padova, posrtanja, otuđivanja, pa i elemenata samouništenja ali i ponovnog dizanja, istinskog kajanja.”

⁵⁷ „Okretanje Bogu i osnovnim ljudskim vrednostima je ono što će doneti toliko željeno izbavljenje iz duhovnog gliba u koji tonemo. Našoj crkvi, kao materijalnom predstavniku Boga treba konačno pružiti prostora i uvesti je među nas. Izbrisati treba otpor ljudi prema pravoslavlju, jednoj od najtolerantnijih religija na svetu. Nadam se da će Srbi otkriti Hrista u sebi i živeti u skladu s tim.” Poznata rok–pevačica je u intervjuu za novine na drugačiji način iznela slične ideje: „Ključ razvoja jednog društva je podizanje opšteg nivoa kulture... Kod novih snaga u politici kulturni programi ne postoje. Svi se bave ekonomijom, raspodelom materijalnih dobara i vlasti, a duhovni napredak je opet po strani... Sve što nam se dešava ima korene u prošlosti, jer naše društvo od davnih vekova nije uspelo da uhvati ritam sa kulturnim dešavanjima u Evropi. Imali smo sporadična uključivanja u te tokove, ali još uvek se tražimo i u ekonomskom, kulturnom i religijskom smislu. Dok određen broj ljudi ne dosegne potreban nivo svesti promene nisu moguće i to ne zavisi ni od kakvih lidera. Potrebna nam je kritična masa osvešćenih ljudi... Postoji samo jedna vrsta elite, ona politička. Nemamo ni kulturnu, ni duhovnu elitu.” (Intervju sa Slađanom Milošević, Blic 8. jun 2000, 11).

⁵⁸ „Možda za nekoliko godina srpski narod kao jedna nacija neće ni da postoji, ali će se sigurno iz njega razviti neki drugi narod, možda tj. sigurno mnogo napredniji i po svojim kulturnim obeležjima bogatiji...”

i u fizičkom smislu. „Divim se vrednim seljacima, koji se s večeri vraćaju s njiva i sede kraj porodičnog ognjišta: vidim drvene kolevke koje ljuljaju žene obučene u odela skrojena od belog, mestimično izvezenog sukna.” Za odvajanje od tog „istinskog” života uglavnom se optužuje generacija roditelja. Generacija roditelja je, nasuprot generaciji pre njih, izgubila suštinu i zadržala ponešto od forme. Ponekad se posredno, a ponekad i direktno, nagoveštava da se „pad” (ili „kvarenje”) podudara sa dolaskom komunizma, sa napuštanjem „vere pradedovske”; sve pre pada bilo je idilično. Zbog toga mladi danas pokušavaju da kanališu i oblikuju nacionalni identitet koji u njima postaje aktivan. Svoju generaciju mnogi doživljavaju kao mesijansku, i ona ima zadatak da donese izbavljenje Srbiji, da vrati sećanje na staru slavu. Jedan ispitanik mi je stoga, kao nekome od koga treba da nauči nešto o tradiciji, napisao: „Ja sam predstavnik nove generacije koja se budi. Naučite nas ko smo i kako se slave!!!” Kod nacionalistički orijentisanih ispitanika postoji svest o krvnom i duhovnom nasleđu koje nameće obavezu da se sledi uzor koji su preci ostavili: „Svi moji preci žive u meni, a ja, ja sam samo još nešto novo; nešto što ne sme ugroziti harmoniju svih njih u meni.” Prošlost se navodi kao jedino polje na kome su Srbi konkurentni, čak superiorni u odnosu na mnoge ekonomski razvijene narode. Pridavanje veoma značajnog mesta srpskoj kulturi u okviru svetske kulture takođe je jedan od čestih motiva.

U ispitanjoj populaciji se jasno uočava nekoliko različitih orijentacija koje se manifestuju kako u drugačijem obliku nacionalnog identiteta, tako i u drugačijem načinu na koji reaguju na mitološke predloške.⁵⁹

⁵⁹ Isključiva ili istaknuta nacionalna vezanost može se uočiti u sledećim formulacijama: „Time (**slabljenjem nacionalnog identiteta, prim. aut.**) nam slabi i individualni identitet, a individue su nosioci čoveštva, odnosno sada i ovde: srpstva.” ili „Srpstvo je i odanost ideji poštenja, pravde i istine. Možda je ovo isuviše romantičarsko viđenje nečega što se već odavno osipa, ali vera u najsvetije ideale čovečnosti je jedino što nam je preostalo i što može da nas

Kod mnogih je poljuljana vera u postojanje pravog, čistog srpstva: oni dolaze do zaključka da su kulture na ovim prostorima toliko izmešane, da ne može biti govora o nekoj nacionalnoj izvornosti i čistoti. Mnogi su veoma nesrećni što svetska zajednica generalizuje i sve Srbe podjednako kažnjava izolacijom. Izvesnu otuđenost prema sopstvenoj naciji moguće je zapaziti i kroz čestu pojavu pominjanja pripadnika sopstvene nacije u trećem licu: „oni”. Kroz radove se, direktno i indirektno, provlači ideja o tome da je pripadnost naciji povezana sa subjektivnošću i idealizacijom.⁶⁰

spase.” „Dole zapad, roboti koji hodaju i govore, moćni rendžeri, drogirane psihopate koje vladaju svetom.” Pokušaj da se ne podlegne kolektivnom ludilu primetan je u sledećim rečima jednog ispitanika: „Zašto mrzeti Ameriku? Da li je tamo bila većina onih koji o njoj pričaju najgore? Kao prvo, Amerika je ogromna i ne može se generalizovati. Prosečan Amerikanac je uglavnom dobar i naivan. Koliko sam primetila tamo se ne laže kao kod nas. Preslišajte se koliko ste puta slagali u toku današnjeg dana?! U redu, Amerikanci su glupi, čitaju skraćenu verziju knjige „Rat i mir”, možda je njima to praktičnije. Koliko je ljudi stvarno studiozno pročitalo „Rat i mir” ovde kod nas? Na tom „groznom” zapadu svakome je pružena prilika da zaradi, naravno ako radi, a ovde lekari, profesori i ostali visoko obrazovani ljudi nemaju para nekad ni za hleb.”

Kritički odnos prema naciji u kojem se ipak naslućuje mitska matrica ogleda se u sledećem razmišljanju: „Srbija, zemlja gde se sve završava i ništa ne počinje. Zemlja u kojoj sam se rodila i čim sam počela da razaznajem svet shvatila sam da želim da je napustim. Zemlja vrlo interesantne kulture i tradicije, koja traje dugo. Ali s obzirom da su je godinama vodili pogrešni ljudi ništa se od toga nije moglo iskoristiti; zemlja je padala sve niže i narod sa njom. Srpski narod ima jako puno nacionalista, što smatram kao izuzetno veliku glupost, jer kako neko može da brani ovakvu zemlju?! Zemlja koja ništa ne donosi a uzima sve, gde svoj svome želi loše. Zašto živeti ovde? (samo zato što nam ta ista zemlja ne dozvoljava da je napustimo) Sramota me je što sam rođena ovde.”

⁶⁰ „Kao dete iz mešovitog (po nacionalnosti) braka bila sam odgajana na način koji mi je davao mogućnost donekle šireg pogleda na, da se tako izrazim, svet, u smislu da sam uvek bila u dodiru sa 2 do 3 kulture.” „Srbija nekad bogata, sa neverovatnim prirodnim bogatstvima, najčistijim rekama, najukusnijim kajmakom i pršutom, i najboljom šljivovom rakijom. Tako su me bar učili. Više nije takva. Ili je ja sada gledam drugačijim očima. U mom malom mestu ja sam je volela više od svega, ali sada kada je *čarolija* nestala, totalno je drugačija.” (kurziv autorov) Čak i nacionalistički orijentisani ispitanici priznaju da su im lični interesi iznad nacionalnih: jedan ispitanik je na primer izjavio da je za

Nezaobilazni potporni stub vrednosnog sistema velikog broja ispitanika je i agonalni etos. Po mišljenju nekolicine, istinski srpski nacionalni identitet po svom je karakteru „spartanski”: budi se u vreme ratova, a gubi i degeneriše u mirnim periodima.⁶¹ Osećanje tuge prisutno je kako zbog „nesumnjivog” propadanja i odumiranja nacije, odnosno odumiranja njenog tradicionalnog kulturnog obrasca, tako i zbog nestajanja želje kod samih ljudi da se dalje bore za nacionalne interese odnosno tradicionalnu kulturu. U tom smislu navodi se da sve više mladih napušta Srbiju da bi u nekoj stranoj zemlji radili poslove koji su ponižavajući. Transformacija etnocentrizma iz jedne dinamične, ekspanzionističke i optimističke orijentacije, u jednu pasivnu, melanholičnu i pesimističku filozofiju, može se iščitati u ne tako malobrojnim izjavama poput: „Srbi su nesrećan narod”. Međutim, iako mu je sužen radijus delovanja, za neke ispitanike viteštvo nije uništeno, a oni koji mogu poneti epitet „moderni vitezovi” smatraju se jedinim (ili poslednjim) nosiocima i

njega srpstvo osećanje „koje može da bude potisnuto samo ljubavlju prema nekoj osobi”.

⁶¹ „Srbi su kroz svoje ratove utvrđivali svoj integritet. Kada smo zadnji put 50 godina bili bez rata svi smo počeli da se pretvaramo u Jugoslovene” (Istu ovu ideju nalazimo i u brojnim govorima zvaničnika, umetnika i političara. Dobrica Ćosić je 1989. godine izjavio da su srpske nevolje počele kada je borbenost počela da odumire: njemu nije bilo jasno kako je jedan „narod buna i hajdučije” dopustio da se u Jugoslaviji pretvori u „podaničku raj”. Vidi Žanjić 1998: 111).

Spoljašnji politički pritisak izaziva dve grupe reakcija; navešću dva tipična primera. Prvi pokazuje otpor pritisku i jačanje nacionalne svesti: „Iako je bukvalno ceo svet protiv nas to me još više podstiče da razmišljam o svom narodu. Kroz celu našu prošlost prate nas nevolje i nedaće ali ipak mi opstajemo. Ne dozvoljavamo da nas potčine i nametnu svoju volju”. Drugi primer pokazuje mogućnost da se odustane od borbe za nacionalne interese u situaciji kada to ugrožava lične interese: „Ja sam u položaju da ga osetim (srpstvo, prim aut.) i da ga vidim, da budem deo njega. Deo nečega što mi je u krvi i što će vekovima da teče mojim venama. Teče kao reka bez povratka, bez kraja. Ali šta se desi kada neka oluja, neka veća sila pokušava da tu reku ukroti i zaustavi joj tok? Jednostavno reka počinje da se suši i njeno korito postane suvo, postane pustinja.”

braniocima nacionalne ideje: „Jedino što me još podseća na srpstvo su ekipe sportista koji odlaze na takmičenja i predstavljaju naše boje. Ništa više ovde nije srpstvo”!⁶²

Mnogi upiru pogled u budućnost i kroz epsko nadahnuće ovaj trenutak opisuju kao presudan za opstanak srpske nacije.⁶³ Posebnu analizu predstavlja odnos prema problemu Kosova. Problem Kosova predstavlja verovatno centralni segment srpskog nacionalnog identiteta i kulture Srba. Kako je pokazala i analiza odgovora ispitanih studenata, pojam „Kosovo” ima veoma složeno značenje i veliki broj funkcija u nekoliko različitih sistema vrednosti. Taj se pojam doživljava i racionalno i iracionalno. On se odnosi i na jednu geografsku sredinu, i na jedan istorijski događaj, i na nedefinisano osećanje, i na etnički sentiment, i na sferu transcendentnog.

Među ispitanicima koji smatraju da je Kosovo značajno, možemo razlikovati dve grupe. Razlika između ove dve grupe je u širini horizontalnog značaja Kosova. Pojedini ispitanici Kosovu pripisuju uži, nacionalni značaj, a pojedini mu pridaju širi, univerzalni značaj. Obe se grupe, međutim, slažu u pogledu vertikalnog značaja Kosova, odnosno njegove transcendentnosti („sveto mesto”). Kosovo se često smatra najvažnijom geografskom oblašću na svetu („centar sveta”), odnosno „jedinim pravim jezgrom istine”. Kosovo predstavlja „srce Srbije”, bez kojeg Srbija ne bi mogla da živi: stupanjem na to sveto tlo „čovjek zanemi, vreme stane”. Ono je temelj nacionalnog identiteta („na njemu se nalaze najveće svetinje, svedoci svega onoga što jesmo, ko smo i šta smo nekad bili i šta smo imali”). Iz odnosa prema pojmu „Kosovo” lako je uočiti duboke i nesvesne etnocentrističke nagone („Sa gubitkom Kosova i mi Srbi smo izgubili presto na kome je car Lazar ponovo stradao”). Kosovo se naziva i „rak-ranom” Srbije, jer

⁶² Simbol viteštva je korišćen i u tekstovima „Vojske” (vidi „Vojska” od 03. 05. 1999, strana 8).

⁶³ „Moje lepo, jedinstveno i uvek samo svoje Srpstvo. Da li ćeš ikada vaskrsnuti ili ćeš se u budućnosti pominjati kao priča (koju mi sada pričamo o narodima koji više ne postoje)?”

je uvek zadavala neopisiv bol („Kosovo je neprekidni snažni bol u duši“). Agresori koji su upali na Kosovo se smatraju „neljudima“ koji su napali „ljude“ (Srbe). Među ispitanicima ima onih koji smatraju da je Kosovo zauvek izgubljeno za Srbe, kao i onih koji smatraju da će ono ipak jednom ponovo biti srpsko. Veoma veliki procenat ispitanika koristi mitsku retoriku kada govori o Kosovu, a gotovo svi ovaj pojam doživljavaju više emotivno nego intelektualno.

ZAVRŠNA ANALIZA

U ovom ogledu ograničenog teorijskog i empirijskog dometa naročita pažnja je bila usmerena na traženje načina da se adekvatno pristupi proučavanju upotrebe nacionalnog mita u savremenoj kulturi Srba. Istraživanje je vršeno u periodu koji je obilovao događajima pogodnim za mitologizaciju: nacionalna kriza, rat, retradicionalizacija, itd. Takva društvena klima uglavnom sužava prostor za racionalno i hladnokrvno rasuđivanje i otvara prostor za emocionalnu egzaltaciju i pojednostavljenu interpretaciju stvarnosti. To pojednostavljavanje tada uslovljava odbacivanje svih suvišnih i zbunjujućih koncepcija i oslanja se na osnovne i najsnažnije psihološke i kulturološke modele ili tipove. Istraživanjem je ponuđena jedna prilagođena varijanta antropološke metodologije koja se pokazala kao funkcionalna u pogledu postavljenih ciljeva istraživanja: delovanja kognitivne komponente mitskih obrazaca, odnosno otkrivanje i upoređivanje modela mitologizacije na različitim društvenim nivoima.

Što se vremenskog okvira istraživanja tiče, čini se da je period koji je uzet kao okvir za proučavanje upotrebe mitova doneo sa sobom izvesne promene u pogledu količine, intenziteta i frekvencije, ali ne i bitne promene u pogledu kvaliteta procesa mitologizacije. Odabrani časopis („Vojska“) pokazao se kao relevantan i reprezentativan okvir

ispitivanja mitologizacije na institucionalnom nivou, jer se odnosio na deo društvene strukture koji je najviše pogođen aktuelnim događajima, a njegova ideološka koncepcija potpuno se uklapala u opštu tendenciju koja je postojala u društvu.

Iz analizirane građe vidi se da je proces mitologizacije evidentan iz perspektive oba kriterijuma odnosno parametra konstruisanog modela mitologizacije. Postojanje i delovanje mitskih matrica vidljivo je i po upotrebi starih mitskih priča, ali i po načinu na koji se strukturise društvena stvarnost. Sistematizacija društvenih događaja se u mnogo slučajeva odvija po opštim obrascima mitskih priča, iako je to često nesvesno. Može se reći da je u proučavanom periodu postojala visoka korelacija između mitologizacije na institucionalnom i individualnom planu, mada su postojale i izvesne razlike. Na institucionalnom planu uočljiva je oštija, konkretnija, uobličena i doslednija retorika u kojoj se prepliću pojmovi i siže različitih mitoloških sistema.⁶⁴ U intervjuima poznatih (uglavnom visoko-obrazovanih) ličnosti ima više rafinirane i dogmatične

⁶⁴ Nacionalni mit se može preplitati sa nadnacionalnim i raznim vrstama socijalnih mitova (klasnih, urbanih) odnosno može imati multidiskursnu i više-značenjsku upotrebu, pri čemu vrednovanje i razumevanje postaje veoma složeno. Takav primer je mit o banu Jelačiću i o njegovom spomeniku u hrvatskoj kulturi. Ovde bih se malo detaljnije pozabavio tim mitom, jer pruža lepu mogućnost za komparativnu analizu i jasnije sagledavanje specifičnosti kosovskog mita.

Priča o delatnostima i postignućima bana Jelačića mogla bi se svesti na veoma jednostavnu formu. Za vreme Jelačića (polovina 19. veka), Hrvatska je ujedinila svoje teritorije (imenovan je za gubernatora Rijeke i Dalmacije), prekinula je državno-pravne odnose sa Ugarskom, ukinuta je „tlaka gospodska i svaka daća urbarialska” čime su ukinuti i feudalni odnosi u Hrvatskoj, održan je prvi izabrani i pravi narodni sabor u istoriji Hrvatske. Međutim, za sve to vreme, ban je priznavao vrhovnu vlast Austrije, čiji je veran vojnik i službenik bio sve vreme (vidi u Šidak i drugi 1988: 214–215). Ban Jelačić je, dakle, izvršio korenite promene koje su postale osnov za novo samodefinisanje: izvršio je homogenizaciju nacije, što predstavlja redefinisavanje i stvaranje kompaktnosti unutrašnjeg nacionalnog plana, izborio nezavisnost nacije u odnosu na negativnog spoljašnjeg drugog koji se doživljavao kao rival (Ugarsku), što predstavlja redefinisavanje spoljašnjeg nacionalnog plana, i izvršio

religiozne konceptualizacije a manje arhaične mitske retorike, dok u tekstovima koje su pisali novinari ima nedoslednih i van konteksta upotrebljenih motiva uz dosta patosa. Iz poruka koje su institucije slale primaocima lako se može iščitati poželjni model vrednosnih orijentacija i opštih stavova. Potencirala se ideja o naciji kao religioznoj kategoriji, odnosno vršeno je snažno etnificiranje simbola i dogme jedne personalističke i univerzalističke religije kakva je hrišćanstvo.

socijalnu reformaciju države čime je povezao gornje i donje ešalone hrvatske nacije te tako hrvatski narod/naciju približio modelu vertikalne etnije.

Jelačićev spomenik, otkriven 1866. godine, takođe je imao buran život: bio je simbol Zagreba jer je bio dobra meta fotografa, a pred njim je 1895. godine spaljena mađarska zastava kao znak otpora i protesta. Episkop Živković je u jednom saborskom govoru izjavio da je od 1848. godine (shvaćene kao institucija, prim. S. N.) ostao samo Jelačićev spomenik (Mijatović 1990: 136). Ovaj mit je uobličavan prema hrišćanskom mitu, o čemu svedoči motiv uskrsnuća (pesma Ognjeslava Utješanovića Ostrožinskog „Uskrsnuće Jelačića bana” povodom otkrivanja njegovog spomenika, isto 136). Uklanjanje njegovog spomenika takođe je pogodno za mitologizaciju. On je, kako kaže Mijatović, razmontiran tajno u noći između 25. i 26. srpnja 1947. godine: oni koji su to uradili bili su zaklonjeni iza paravana (isto 136). A spomenik je od konačne propasti spasao upravnik Gliptoteke koji je dozvolio da se razmontirani delovi unesu u podrum (isto 136). Značaj koji se pridaje spasavanju razmontiranih delova daje nam donekle za pravo da priču o Jelačiću uporedimo sa pričom o knezu Lazaru: poznat je motiv prihvatanja odsečene glave kneza Lazara na Kosovu. O Jelačićevom spomeniku ispevano je više pesama: u tim pesmama spomenik je kao živo biće koje svakog časa može poći u borbu. Na primer, u pesmi „Mjeden konjik”, autor zaključuje pesmu rečima: „Sanjo moja, nećeš sanjom biti: Mjeden konjik živ će ustanuti” (vidi isto 213 i dalje).

Predigra obnavljanja mita o banu Jelačiću i njegovom spomeniku započela je 1947. godine. Povodom stogodišnjice Mađarske revolucije spomenik banu Jelačiću je sklonjen sa Zagrebačkog trga, jer su tadašnje vlasti smatrale da je on simbol nečeg nazadnog i prošlog, odnosno opasnog za tadašnju jugoslovensku zajednicu (vidi Mijatović 1990: 136). Za socijalističku vlast on je bio simbol otvorenog služenja neprijatelju i dovođenja hrvatskog naroda i Hrvatske u zavisnan položaj od strane porobljivača (od strane Beča – Politika 29. 07. 1971, 6). To možemo označiti kao manifestnu opasnost, koja je bila izrečena u javnosti kako bi umirila hrvatsku nacionalnu svest. Latentna opasnost se ogledala u tome da je ovaj spomenik bio na neki način simbol nezavisnog hrvatstva, a to je, poput simbola nezavisnosti bilo kojeg jugoslovenskog naroda, moralo biti na elegantan način izvedeno iz upotrebe i prepušteno zaboravu. Za druge je taj spomenik bio simbol pune hrvatske državnosti i ujedinjenja Hrvatske, ali i

Na individualnom planu, s druge strane, ispovesti su intimnije, sa složenijom i nedovoljno uobličenom mitološkom vizurom, i često su ogoljene tako da su lišene svake ideološke dimenzije i angažovanosti: ostaje samo nesvesna sklonost ka apstraktnoj mitologizaciji. Kod nekih ispitanika primetna je klišeirana sistematizacija stvarnosti koja je usvojena i upotrebljena bez kritičkog preispitavanja i bilo kakve

simbol socijalnih naprednih stavova. Sukob struje koja je sklanjanje spomenika pravdala time što on podseća na nešto nedostojno, sa strujom koja je njegovo ostavljanje branila time što je on simbol socijalno naprednih stavova i socijalne jednakosti, u stvari je bio sukob onih koji su hteli da suzbiju obnavljanje i jačanje hrvatske nacionalne svesti i onih koji su tu obnovu hteli da ostvare.

Mit o Jelačiću je oživljen prvi put 28. 05. 1971. godine, tekstem Milana Ivkošića u omladinskom listu „Tlo”: tekst je nosio naslov „Da li bana Jelačića vratiti na trg republike”. Jelačićev spomenik je, kako autor piše, simbol otpora hrvatskog naroda svim tuđincima na hrvatskom tlu, a uz sve to ima i veliku likovnu vrednost. (Politika 11. 07. 1971, 6). Dok su udruženje likovnih umetnika i studentska organizacija (dakle inteligencija) bili za vraćanje spomenika i „punu povijesnu rehabilitaciju hrvatskog državnika bana Jelačića”, dotle su radnički saveti po fabrikama i SUBNOR bili protiv toga smatrajući da takve ličnosti nemaju nikakve zasluge za socijalističku revoluciju (Politika 29. 07. 1971, 6). Ova inicijativa za vraćanje spomenika deo je šireg društvenog procesa koji se označava kao MASPOK, tako da je ovaj projekat propao zajedno sa formalnom propašću celog nacionalnog pokreta.

Godine 1989. opet je pokrenut „problem Jelačić”, a kao argument za vraćanje spomenika na njegovo staro mesto iznesen je podatak da je on simbol nacionalnog i urbanog (zagrebačkog) mentaliteta (Vjesnik 06. 01. 1990, 18), kome Zagreb želi da se vrati nakon perioda u kojem je dominirao ruralni element. Spomenik je bio simbol starog Zagreba „tri četvrt stoljeća” (Hrvatski tjednik, 04. 06. 1971).

Povodom ponovnog postavljanja spomenika banu Jelačiću na Zagrebački trg, izašla je knjiga Anđelka Mijatovića „Ban Jelačić” (Zagreb 1990.). On na prvim stranama navodi misli poznatih Hrvata, između ostalih i Ivana Kukuljevića: „Godina 1848, moramo priznati da je najslavnija u povijesti našeg naroda, jer g. 1848. stupio je u novije vrijeme naš narod prvi put na svoje noge kao samosvjestan narod, god. 1848. upoznao se je svijet sa njegovim imenom, silom i snagom. Godine 1848. znao je izvojevati silnom rukom ono zemljište, koje mu pripada po Bogu, po narodnom pravu i historiji, god. 1848, gospodo, razvio je naš narod prvi barjak narodnosti, te prvi utemeljio pokraj slobode i ideju veliku ravnopravnost naroda i narodnosti, koju su svi drugi za njim primili.” (Mijatović 1990: 5). Za Hrvate vladavina bana Jelačića ima višestruku važnost. Nezavisnost od Ugarske koju je tada Hrvatska dobila pretvorila se u

individualne razrade, dok je kod nekih ispitanika duboko kritičko preispitivanje dovelo do relativno spontane arhetipizacije društvenih faktora i učesnika u događajima. Na nivou predstava ispitanici ne pokazuju uvek jasnu usmerenost, ali je evidentan snažan afektivni odnos koji retko kad prerasta u spremnost na delovanje. Čini se da je upotreba mita od strane velikog broja ispitanika u većoj meri konstruktivna nego destruktivna, jer se češće koristi kao dopuna racionalnom poimanju životnih zakonitosti, a ređe kao forsiranom socijalizacijom nametnuti smer razmišljanja.

čin nacionalnog buđenja i rođenja nacije. Istovremeno vidimo i nacionalnu idealizaciju. Kao što je mit o Kraljeviću Marku imao veliki značaj za mnoge Slovence pod turskom vlašću, tako je i mit o banu Jelačiću imao značaj za skoro sve Slovence, ali i ostale narode u Habsburškoj monarhiji (vidi isto 13). Ban Jelačić je prva mitska ličnost istorije hrvatskog naroda i kao takva snažan podsticaj za borbu za ujedinjenje i osamostaljenje Hrvatske, ali i simbol otpora svakom osvajaču (vidi isto 14). Prisutan je motiv „ujedinjenja” i „osamostaljenja” koji nalazimo kod svih malih i porobljenih naroda: oni su bili „razjedinjeni” i pod upravom „tuđina”. Banu u čast spevane su i mnoge pesme, poput pesama o Kosovskom boju: najpoznatija je ona „Ustaj bane, Hrvatska te zove” prvi put zabeležena 1867. godine (isto 13–14). Mnoge pesme su u desetercu te u mnogome podsećaju na Kosovski ciklus. Na primer: „Kupi vojsku Jelačiću bane, od Kotara do Dunava ladna; silnu bane sakupio vojsku, i zdrav je Muru prebrodio” („Jelačić ban i Mađari”); ili: „Gde poleće jedna knjiga bela, od Milana grada velikoga, pa u ruke banu poglavaru: Kupi bane, braću graničare, pak podiži staro i ne jako” („Ban Jelačić” – prema Mijatović 1990: 171 i dalje). Ipak, ban nije bio tako jednodušno prihvaćen od celog naroda. Pored toga što mu se zamera da je bio austrijski vazal, on je dosta namučio hrvatski narod. Običan narod je bio željan mira, te je često proklinjao bana što ne dovršava ratove, nego uvek i neprekidno ratuje, te što uzima sve mlade muškarce i po više muških glava iz jedne kuće; jedna pesma čak nosi naslov „Bog ubio Jelačića bana” (isto 178). Jelačić je i simbol jugoslovenstva, te tako donekle i protivreči napred navedenoj ulozi: insistiranje na njegovoj politici je, ako se dosledno sprovede, insistiranje na jedinstvu Srba i Hrvata. On je želeo da zastupa i srpski i hrvatski narod, pristao je da ban i vojvoda budu naizmenično Hrvati i Srbi, da polovina ministara u hrvatskoj vladi budu Hrvati a polovina Srbi, a patrijarhu Rajačiću je pisao da su njemu Srbi isto što i Hrvati (isto 146). Njegova mitska uloga je i u tome što je smatran za „poslednjeg hrvatskog bana” (isto 149): sa njim i sve započinje i sve se završava. Pored ostalih, primetan je i motiv najteže kazne za izdajnike i one koji smetaju borbi. Ban u pesmi „Uskrsnuće Jelačića bana” izjavljuje: „Proklet bio ko neslogu sijo, Sablja moja odsekla mu glavu” (isto 208). Sličnost sa kosovskom kletvom („Ko ne došo na boj na Kosovo...”) očigledna je.

Prema očekivanju, u svrhu kontekstualizacije i shvatanja značenja događaja, od starih mitova koriste se isključivo hrišćanski i kosovski mit.⁶⁵ Uočljiv je značaj dihotomizacije stvarnosti, odnosno, sistematizacija aktera i faktora preko pravljenja opozicija koje ukazuju na potrebu za dijahromatskim tumačenjem društvenih procesa: dobro–zlo, svetlo–tama, ljubav–mržnja, bog–sotona, duh–materija, prošlost–sadašnjost, selo–grad, religioznost–ateizam, nacionalizam–kosmopolitizam, itd. Na individualnom nivou primetno je da što je objekat vremenski više udaljen, to je jače podvrgnut idealizaciji i afirmaciji (opozicija praroditelji–roditelji). Čak i kod naizgled anacionalno orijentisanih ispitanika primetan je duboko skriven visok stepen identifikacije sa sopstvenom nacijom i kontemplativno uživljavanje u problem porekla i svrhe zajednice.

Na kraju treba reći da ovakvo istraživanje, iako bez istraživanja društvene prakse nije potpuno i nema veći značaj, može poslužiti kao jedna od mogućih polaznih osnova za razmišljanje o pravcima i načinima proučavanja mitologizacije u savremenom životu Srba.

⁶⁵ Jedini izuzetak u tom smislu donekle nalazimo u izjavi jedne ispitanice koja je 2000. godine za Slobodana Miloševića napisala: „Verovala sam i navijala za čoveka koji se pojavio kao Feniks iz pepela da spase svetu srpsku zemlju...”

ISTORIOGRAFIJA I NACIONALNI IDENTITET: ETNOGENEZA CRNOGORACA U ANTROPOLOŠKOJ PERSPEKTIVI

Odnos između istorije i antropologije nije nova, a ni nerazmatrana tema. Međutim, poslednjih godina taj je odnos dobio drugačiju dimenziju od one koja mu je pridavana u radovima „klasičnih” antropologa kao što je, na primer, Evans–Pričard. On istoriju i antropologiju nije prikazao kao dve različite naučne discipline, već kao dve perspektive iste discipline; razlike između njih, po njemu, potiču od drugačijeg naglaska i metoda, ali ne i cilja (vidi Evans–Pričard 1983). Ova projektovana ideološka bliskost antropologije i istorije sve je više, iako uglavnom indirektno, na udaru naučne kritike, kako od strane zagovornika istorijske perspektive, tako i od strane antropologa. H. Luthy (prema Schmidt 1976: 30 i dalje) je iz perspektive zagovornika istorijskog mišljenja još pre više decenija kritikovao moderne tendencije u antropologiji koje su tada bile oličene u nadirućem strukturalizmu. On je smatrao da je, od kako su strukturalisti, a pre svega Levi–Stros, počeli da posmatraju kulturne pojave i procese kao „matematičke funkcionalne modele”, postalo moguće i poželjno „civilizaciju posmatrati kao zatvoreni komunikacijski sistem”, odnosno

zalagati se za kognitivni primat logičkog nad istorijskim. Na taj način, kaže isti autor, beži se od istorijske svesti u „neistoričnost matematičkih formula”, čime se smanjuje mogućnost razumevanja problema. U poslednje vreme antropolozi, a i mnogi istoričari, uzvraćaju na ovaj napad ukazujući na to da pomenute tendencije u antropologiji (i ne samo u antropologiji) nisu rezultat pukog hira, već posledica uočenih velikih nedostataka istoriografskog pristupa u tumačenju društvene stvarnosti. Sve se više ukazuje da ništa nije nepredvidljivije nego prošlost⁶⁶, odnosno da uzrok društvenih procesa više nije suvislo tražiti u prošlosti. Koren svih problema uvek je u sadašnjosti; istorija je samo projektovana slika sadašnjeg društva unazad. Po Karbonelu, istoriografija nije „ništa drugo do istorija diskursa – pisanog diskursa koji drži da je istinit – što su ga ljudi izgovarali o prošlosti”. Istovremeno, istoriografija pruža sliku društva u sadašnjosti, jer se jedno društvo „nikad ne razotkriva bolje negoli kada unazad projektuje sopstvenu sliku”. Rekonstrukcija prošlosti, čime se zapravo bavi istoriografija, uvek je bar delimično konstrukcija (vidi Karbonel 1999: 6).

Osim istoriografije, dekonstruišu se i redefinišu u pomenutom smislu i njoj srodni pojmovi i discipline. Folklorist Henri Glasi smatra da je tradicija ono što je proizvedeno od prošlosti od strane budućnosti, odnosno da je istorija veštačka skupina materijala iz prošlosti kreirana za upotrebu u budućnosti (1995: 395; prema M. Bowman 2001: 20). Norveški antropolog T. H. Eriksen je u svojoj knjizi o etnicitetu i nacionalizmu ovom problemu čak posvetio posebno, istina kratko, poglavlje, uvidevši koliko ovaj problem postaje bitan za samoidentifikaciju (samorazumevanje) antropologa i za savremeno definisanje antropologije. On ističe da istorija nije proizvod prošlosti, nego odgovor na zahteve sadašnjosti: diskusija o istoriji ne odnosi se na prošlost, nego na sadašnjost. Drugim rečima,

⁶⁶ Nikita Stanesku, prema Ćirilov 2000.

ono čime se bavimo nije prošlost nego konstrukcija prošlosti u sadašnjosti. Dok se istoričari trude da otkriju šta se zaista dogodilo – neki prave razliku između pravih i izmišljenih tradicija – najveći broj antropologa se koncentriše na pokazivanje načina na koji se izdvojeni istorijski sadržaj koristi kao sredstvo u savremenom kreiranju identiteta i u politici (T. H. Ericson 1993: 72–73).

Odnos između istorije i antropologije, naročito intenziviranjem postmodernističkih orijentacija, sve se više posmatra kroz opoziciju temporalizam/prezentizam⁶⁷, odnosno kroz opoziciju metaistorija/istorija bez smisla. Za temporaliste i metaistoričare istorijski tok je stvarna, objektivna činjenica koju je moguće i potrebno otkriti i od koje možemo mnogo šta naučiti o sadašnjosti i mnogo saznati o budućnosti; temporalisti uzimaju sadašnjost samo kao kriterijum za razlikovanje prošlosti od budućnosti. Za prezentiste je interesovanje za istoriju samo posledica naših kognitivnih ograničenja i orijentacija, tj. ono je rezultat naše potrebe za klasifikacijom društvenih faktora; za njih je sadašnjost jedini bitan period u istoriji⁶⁸. U antropologiji, naročito kod pristalica simulacionizma, primetno je sve slabije interesovanje za realni događaj, a sve više za subjektivni doživljaj tog događaja. Istorija više nije proces koji teče nezavisno od aktera, nadilazeći ih i obuhvatajući, nego se ona stvara u njima i kroz njihovo delovanje: izvan aktera istorija, i stvarnost uopšte, ne postoji. Antropolozi ukazuju na to da je istorija postala reverzibilan i višedimenzionalan proces i da se prošlost uvek ponovo može oživeti i promeniti. Sadašnjost nije pasivno prerađivanje rezultata prošlosti, nego aktivno i svesno stanje

⁶⁷ O filozofijama prezentizma i temporalizma vidi u Arsenijević 2003.

⁶⁸ Naravno, nije mi namera da uopštavam i podvodim sve tendencije u istorijskoj naučnoj disciplini pod rankeovsku istorigrafsku ideologiju, odnosno pod kontovsko–evolucionističku misao, tim pre što u savremenoj istoriografiji ima više pravaca koji su bliži antropološkom nego istorijskom viđenju: reč je, naime, o dijalektičkoj istoriografiji i istorijskoj antropologiji (više o tome u Stojković 2002: 2 i dalje).

odlučivanja šta ćemo od prošlosti prihvatiti, a šta ne. Ključni pojmovi antropoloških istraživanja prošlosti postaju „društveno pamćenje” i „društveno sećanje”, što upućuje na zaključak da nas zanima ono što ljudi misle o prošlosti, a ne prošlost sama.

Studije etnogeneze predstavljaju graničnu naučnu oblast po kojoj krstare i istoričari i etnolozi/antropolozi. Tu se često sudaraju pozitivizam, esencijalizam i primordijalizam, s jedne strane, i instrumentalizam, konstrukcionizam i interakcionizam (i još mnogo drugih izama), s druge strane: jednima je obično u prvom planu politička odnosno događajna istorija i istorija više klase, a drugima kulturna istorija i istorija svakodnevnog života. Iako se disciplinarne razlike između istoriografije i etnologije/antropologije često zanemaruju, a istoričari i etnolozi/antropolozi tesno sarađuju pomažući jedni drugima da bolje uoče i prouče problem, postoje prilično čvrste disciplinarne granice, prilično nepromenljivi stereotipi jednih o drugima, ali i prilično velika distanca. Ponekad izgleda da se ove dve discipline međusobno sve više udaljavaju, i da je njihova saradnja i/ili kombinacija sve teža. To, međutim, ne mora biti tako. Želeo bih da ovim radom pokažem neke od mogućnosti antropoloških dopuna ili revizija istoriografskih istraživanja etnogeneze. Jedan od takvih doprinosa savremene antropologije istoriografskim istraživanjima etnogeneze svakako je prepoznavanje i upotreba konstrukcionističkog i interakcionističkog pristupa: priča o etnogenezi koja je deo procesa etničke/nacionalne identifikacije, ne postoji sama po sebi čekajući da je neko otkrije i ne nastaje u izolaciji, nego se stvara kroz interakciju više zainteresovanih etničkih entiteta kroz duži vremenski period, često menjajući oblik. To konkretno znači da priča o nastanku i razvoju jedne etničke grupe ili nacije ne nastaje u jednom centru, nego u više konkurentskih centara moći u regionu. Nadmetanje između različitih perspektiva dovodi ili do stvaranja jedne, opšteprihvaćene kompromisne varijante koja vodi harmonizaciji odnosa, ili do trajnog konflikta, koegzistencije neusaglasivih priča koje

održavaju visok nivo dinamike međuetničkih/međunacionalnih odnosa. Priča o etnogenezi, osim toga, ne zasniva se na istorijskoj građi, nego na interesima i željama određenih slojeva u tim centrima; građa se prilagođava tim interesima, a ne obrnuto. To znači da nikakvi dokazi ne mogu bilo šta bitno da promene; jedino slabljenje ili jačanje zainteresovanosti jedne od strana u „sporu” može dovesti do stabilnijeg rešenja.

U skladu sa napred iznetim možemo reći da studije etnogeneze predstavljaju dobar poligon za poređenje i vrednovanje istoriografskih i antropoloških metoda i pristupa. U ovom radu ću pokušati da, na primeru etnogeneze Crnogoraca, kao predmet istraživanja postavim priču o prošlosti, tj. istoriografske narative, a ne samu prošlost. Sledeći savremena antropološka shvatanja, po kojima je prošlost samo jedna od perspektiva sadašnjosti ili samo pomoćni diskurs za razumevanje sadašnjosti i projektovanje budućnosti, etnogenezom ću se baviti kao sredstvom kojim se služe razne istoriografske tradicije u cilju borbe za nacionalne interese: u prvom planu će biti način konstruisanja etnogenetskih modela i njihova upotreba u međuetničkoj interakciji. U daljem tekstu ću prikazati preovlađujuće modele crnogorske etnogeneze i njihovu međuzavisnost, izvore na kojima se ti modeli temelje i korelacije tih modela sa aktuelnim društveno-političkim procesima. Cilj ovog rada je da se proveru da li je i u kojoj meri svrsishodno da se antropolozi na ovaj način bave istorijom i prošlošću uopšte, odnosno u kojoj meri je istoriografija danas odgovarajuća kao partnerska ili pomoćna disciplina antropologiji, a u kojoj meri je podesna kao predmet antropoloških istraživanja. Jedan od ciljeva rada svakako je i provera u kojoj meri etnogenetske konstrukcije korespondiraju sa savremenim političkim programima i interesima.

TEORIJE O ETNIČKOM POREKLU CRNOGORACA

Većina studija o etnogenezi Crnogoraca sledi i nameće uobičajeni okvir tumačenja, odnosno nudi tumačenje etnogenetskih procesa u već postojećim ključevima, u skladu sa već postojećom etničkom/nacionalnom sistematizacijom: nastanak i razvoj crnogorske nacije se posmatra kroz međudnos slovenskog, srpskog, hrvatskog i starobalkanskog supstrata. Unutar svake nacionalne historiografske tradicije postoji više grupa ili slojeva naučnika i teorija od kojih su neki objektivniji, a neki subjektivniji i angažovaniji. U periodima nacionalnih kriza odnosi između tih slojeva se zaostavaju, što dovodi do jačanja podela. Angažovanost studija o etnogenezi pokazuje se kroz selekciju preporučenih izvora, kroz izgrađivanje autoriteta pojedinih sredstava i metoda tumačenja istorijske građe, kroz podvođenje svih faktora pod već postojeće i dokazane kategorije, itd.

SRPSKA TEORIJA

Najuticajnija i do skoro prevlađujuća teorija o etnogenezi Crnogoraca je ona po kojoj su Crnogorci deo srpskog nacionalnog korpusa, odnosno po kojoj su Crna Gora i Srbija dve države Srba⁶⁹. Po toj teoriji, od srpskog etnosa stvorene su dve nacije: crnogorska i srpska. Kao sličan primer navodi se nemački etnos od koga su nastale dve, odnosno tri nacije: nemačka, austrijska i švajcarska. Državu Zetu (Duklju), koja je tokom 11. veka formirana na teritoriji današnje Crne Gore, većina autora iz Srbije (i mnogi iz Crne Gore) smatra

⁶⁹ Jedan od prvih istraživača koji se profesionalno bavio Crnom Gorom je Dimitrije Milaković. On je svoju „Istoriju Crne Gore” objavio u Zadru 1856. godine. Od prvih značajnih naučnih istraživača prošlosti Crne Gore treba pomenuti i Maksima Šobajića, te M. Šerovića (vidi Hrabak 2000: 27).

prvom nezavisnom i samostalnom državom Srba u istoriji⁷⁰. Vuk Karadžić 1837. godine piše da su svi Crnogorci „Slaveni srpske grane grčkog zakona”: po njemu su i svi Bokelji „pravi Srbi” (Karadžić 1922: 19 i 7). J. Subotić je 1853. godine tvrdio da je dukljanska, odnosno zetska zemlja srpska (prema Brković 1974: 19). Erdeljanović je smatrao da su Crnogorci samo jedna etnička grupa srpskog naroda: nazivao ih je dinarskim Srbima ili Srbima Zečanima (vidi Kulišić 1980: 9; takođe Erdeljanović 1926). Sličnog je mišljenja bio i Cvijić (vidi Kulišić 1980: 10). R. Kovijanić, istraživač Kotorskog arhiva, veruje da su plemena četiri nahije Stare Crne Gore bila srpska (prema Glomazić 1988: 159). Ova grupa mišljenja polazi od uverenja da su prilikom doseljavanja Slovena na Balkan teritoriju današnje Crne Gore naselili Srbi, to jest da su u trenutku formiranja države Zete tamo živeli Srbi. Ono što Crnogorce odvaja od Srbijana jeste, po toj koncepciji, samo postojanje posebne države iz koje se razvila određena nacionalna svest. Kao početni ili osnovni, ali ne i jedini, izvor za ovu tezu navodi se delo Konstantina Porfirogenita „O upravljanju carstvom” iz 10. veka, u kome se pominje da su stanovnici Zahumlja i Travunije u to vreme bili Srbi (Novaković 1977: 67)⁷¹. Taj podatak je za mnoge istraživače predstavljao dokaz da su verovatno i Dukljani, koji su živeli u njihovom susedstvu, bili Srbi. Ipak, to Porfirogenit nigde jasno ne kaže. Čudno je kako je s njegove strane učinjen takav propust, propust koji će čitav milenijum kasnije dobiti svoj nazovi epilog. Vizantijski hroničar Skilica u 11. veku u nekoliko navrata Zetu naziva Srbijom, a njene stanovnike Srbima: Stefana Vojislava on naziva „arhontom Srba”. Skilica, međutim, kao i Jovan Zonara, jedan isti narod zove i Srbima i Hrvatima (vidi Glomazić 1988: 28–29). Kekavmen zetskog kneza Stefana Vojislava

⁷⁰ Dve najiscrpnije studije o istorijskom i etničkom problemu identiteta Crnogoraca svakako su dela N. Vukčevića (1981) i M. Glomazića (1988).

⁷¹ „De administrando imperio” je poznatiji, latinizirani naziv Porfirogenitovog traktata „O narodima”, koji je završen verovatno oko polovine 10. veka (vidi Hrabak 2000: 26).

naziva Srbinom iz Trebinja odnosno Travunije (vidi Vukčević 1981: 27–28). Ana Komnina, opet, Dukljane poistovećuje s Dalmatima (Glomazić 1988: 29). Ajnhard u prvoj polovini 9. veka pominje da su Srbi živeli u velikom delu Dalmacije (vidi isto 18).

Osim pozivanja na istorijske hronike, koje u suštini predstavljaju objektivnu identifikaciju, identifikaciju izvršenu spolja, pristalice „srpske” teorije se često oslanjaju i na subjektivnu identifikaciju, identifikaciju koja se utvrđuje askripcijom samih aktera. Tako posmatrano, „srpska” teorija se čini još teže oborivom. Jer, i pre stvaranja Zete, a i kasnije, postojale su jake etničke, kulturne i političke veze između srednjovekovne Srbije (Raške) i srednjevekovne Crne Gore (Zete, Duklje)⁷². Jedan od najjačih argumenata u prilog ovoj teoriji je taj da su crnogorski vladari (naročito oni iz 18, 19. i 20. veka) sebe smatrali Srbima a stanovništvo Crne Gore srpskim narodom (tu spadaju vladika Vasilije, vladika Petar I, vladika Petar II Petrović Njegoš i knjaz Nikola), kao i to da kod Crnogoraca vekovima postoji veoma jaka i nedvosmislena emotivna vezanost za ideju srednjovekovne srpske države. Danilo Šćepčević–Petrović je nazivan vojvodom srpske zemlje. Mitropolit Sava, u jednom pismu koje šalje mitropolitu Platonu 1766. godine, svrstava sebe i Crnogorce u „srpski nacion”; crnogorski glavari se 1756. godine smatraju delom „sloveno–srpskog sveta”, a u pismu koje su mitropoliti Sava i Vasilije 1757. godine poslali mletačkom Principu stoji formulacija „od našeg slavnoga carstva serbskoga” (Vukčević 1981: 44–45). Crnogorski gubernator Ivan Radonjić u pismima ruskoj carici Katarini 1788. i 1789. godine naziva Crnogorce „Srbima Crnogorcima” odnosno „Srbima iz Crne Gore” (isto 46). Jasno je stavljeno do znanja 1779. godine da crnogorski mitropoliti žele da zavise od pečkog patrijarha u Srbiji (isto 46). Njegoš za sebe i Matiju Bana koristi izraz „dva čista Srbina” (isto 49). Kokek krajem 19. veka Crnogorce, Bosance i

⁷² Duklja od 10. veka počinje da biva nazivana Zetom (vidi Jovanović 1998: 13).

Hercegovce svrstava u „srpsku rasu”: oni, po njemu, s ponosom ističu da su Srbi (Kokel 1998: 48). Kokel smatra da su Crnogorci predstavljali „srpski tip u potpunoj svojoj čistoti” (isto 56). U narodnim pesmama, „Smrt Vuka Mićunovića” npr, Crnogorci su nazivani Srbima („ovakvoga sivoga sokola, još srpkinja porodila nije”). Gotovo svi viđeniji i slavni Crnogorci izjašnjavali su se kao Srbi: tu spadaju i Marko Miljanov i Stefan Mitrov Ljubiša (vidi Glomazić 1988: 60–61)⁷³.

U delima Nikole I Petrovića, pisanim pre njegovog „dissentstva”, može se uočiti nekoliko preovlađujućih ideja. Prva ideja je da su Crnogorci Srbi koji se zajedno sa Srbijancima, Bosancima, Hercegovcima i Dalmatincima bore za obnovu srpskog (nemanjićkog) carstva i ispunjenje kosovskog zaveta („borili se ovdje ili onamo, milome se Srpstvu jednako služi”; Petrović 1997: 95)⁷⁴: sve te grupe objedinjava srpstvo. Crna Gora je za njega ipak „ognjište najšireg i najčistijeg nacionalizma” (prema Glomazić 1988: 79). Druga ideja je ideja jugoslovenstva, odnosno panslovenstva: on Hrvate naziva „najbližom braćom” ili „dičnom braćom” (Petrović 1997: 393), a misli i na „milione jednokrvne braće naše slavenske” (isto 315). Rusi su kod njega predstavljeni kao zaštitnici i borci za pravdu, Amerika kao simbol plemenitosti, moći, slobode i pravdoljublja (isto 398); Nemci i Austrijanci su označeni kao konstantno zlo, kao narod bez

⁷³ Stefan Mitrov Ljubiša piše: „da mi Srbi s glave pogibosmo. Vidi tamo preko vrha, kad Crnojević pođe za ženinom pameću u tazbinu, pak se preseli a upisa u zlatnoj knjizi, kao da mu bijaše zazorno srpsko plemstvo”, i „Mi smo bili prije kuge Srbi kučki, a iza nje kopilići što je izvrgao stari panj...Ako je zla sreća prorijedila Srbe u vašem selu, nije, Bogu hvala, u Zeti ni u ostalom svijetu” (vidi Spasovski (ur.) 1993: 212).

⁷⁴ Knjaz Nikola piše da „pod Muratom I srušeno je srpsko carstvo, a pod Muratom V ono mora opet uskrsnuti” (Petrović 1997: 319); „Ja ve neću sokoliti, jer znam da su vaša viteška prsa nabrekla željom za bojem protiv Turaka, željom da osvete Kosovo i uskrsnete s njega davno sahranjenu slobodu naroda srpskog” (isto 315). Crnogorce Nikola naziva „sokolovima slovenskih brda” (isto 319), Hercegovce „dičnom perjanicom naroda srpskoga”, a Bosnu i Hercegovinu „srcem Srpstva” (isto 358).

moralna i viteštva⁷⁵. U njegovom delu nije primetna verska mržnja: on poziva „jednokrvenu braću muhamedanske vere” u kojima teče „srpska krv” da se ne bore protiv svoje „braće hrišćana” (isto 317). Drugi period njegovog života, obeležen izgnanstvom i antisrpsvom, utemeljio je i uobličio antisrpski front u Crnoj Gori koji je posle njega predvodio Sekula Drljević, takođe nekad zanesen idejom srpstva (vidi Glomazić 1988: 78 i dalje)⁷⁶.

Mnogi savremeni autori prosrpske orijentacije predstavnike loze Petrovića iz Njeguša nazivaju „vodičima srpske zemlje” i „egzarsima Trona srpskoga” koji su „sačuvali srpstvo i pravoslavlje u Crnoj Gori, Brdima, Primorju i Skenderiji” (vidi R. Petrović 1997: 5). Vladika Vasilije Petrović je pisao: „Žitelji Crne Gore su svi od slaveno-srpskog naroda i pravoslavno-istočnog blagočastivog ispovijedanja” (Ljušić 2001: 266). Nićifor Dučić tvrdi da su „svi Crnogorci Srbi pravoslavne vjere” (isto). U Zemljopisu Knjaževine Crne Gore za treći razred osnovne škole piše: „Svi ljudi, koji žive u našoj domovini jesu Srbi, koji su većinom pravoslavne vjere a ima ih nekoliko rimokatoličke i muhamedanske. Osim nas u Crnoj Gori ima još Srba, koji žive po drugim zemljama... U Crnoj Gori žive sami čisti i pravi Srbi, koji govore srpskim jezikom, a ima ih na 300.000 stanovnika” (prema isto 267). Ministar pravde Sekula Drljević je 1910. godine, pre svog „preobraćenja”, u Narodnoj skupštini rekao: „Ja držim, gospodo poslanici, da ste vi odavno sa tim načisto, da

⁷⁵ „Austrija je kao jedan nejunak, kojemu zapane neko slabiji u ruke pa ga davi i mrcvari bez sažaljenja i bez srca...” (Petrović 1997: 356). Nemce Nikola naziva „jednom moći opasnom za poredak svijeta” (isto 392). „Naš silni pokrovitelj car Nikola II posla svoje neizbrojne legione da oslobađaju neoslobođeno Slovenstvo, da pomaže i zaštiti Srpstvo” (isto 392).

⁷⁶ Prilikom prenosa posmrtnih ostataka kralja Nikole I i kraljice Milene iz San Rema u Crnu Goru 1990. godine, tadašnji predsednik SR Crne Gore, Branko Kostić, inače pristalica srpske struje u crnogorskoj političkoj strukturi, nije nijednom rečju pomenuo sukob srpske i crnogorske dinastije, nego je kralja Nikolu predstavio isključivo kao odanog i beskompromisnog borca za svekoliko srpstvo (vidi Kostić 1990: 7 i dalje).

je ovo Srpska crnogorska narodna skupština, da u Crnoj Gori živi srpski narod...” (prema isto 267). Predsednik Ministarskog saveta Crne Gore Lazar Tomanović izjavio je kralju Nikoli da je Crna Gora iznikla iz „Djedine” Nemanjića, pa je ona „klasična zemlja Srpska” (vidi isto). Od istraživača sa strane koji su smatrali „srpsku” teoriju najlogičnijom i najargumentovanijom trebalo bi svakako pomenuti B. Grafenauera. On je smatrao da su, u skladu s Porfirogenitovim izveštajem, Hrvati naseljavali krajeve zapadno od Cetine, a Srbi istočno od te reke, uključujući tu i Duklju koja spada u „tip naseljavanja Srba” (prema Glomazić 1988: 151).

Knjaz Nikola se četrdeset godina držao ideje da se crnogorska državnost javila tek u trenutku raspada Srpskog carstva, šezdesetih godina 14. veka: govorio je da je crnogorska državnost proizvod nepovoljnih istorijskih prilika i da je Crna Gora deo srpskih zemalja. Na Cetinju je 1898. godine štampan udžbenik istorije u kome se počeci crnogorske državne nezavisnosti vezuju za Balšiće (vidi Andrijašević 2000: 151)⁷⁷.

Poseban problem u okviru etnogeneze Crnogoraca predstavlja etnogeneza crnogorskih plemena. U periodu kada crnogorska država nije postojala ili je funkcionisala krajnje rudimentarno, u vreme turske okupacije, evidentno je da crnogorska plemena predstavljaju nosioce etničke i proto-nacionalne svesti: ali kada i kako su nastala ta plemena i ko ih sačinjava? Ovo je pitanje veoma važno zbog uspostavljanja kontinuteta i mogućih upotreba. Postoje dve glavne teorije koje se bave ovim problemom. Prvu su zastupali uglavnom etnolozi, Cvijić i Erdeljanović. Oni su smatrali da crnogorski plemenski život vodi poreklo od plemenskog života naših srednjevekovnih država, ali i od plemenskog života starih Slovena. Erdeljanović je kao argumentaciju ponudio to što se u nekim istorijskim spomenicima iz 13. i 14. veka

⁷⁷ Đorđe Popović je 1896. godine u Beogradu objavio „Istoriju Crne Gore”, u kojoj je dvadesetak stranica posvetio dukljanskoj državi (prema Andrijašević 2000: 151).

pominju imena pojedinih crnogorskih plemena, što je priroda zemljišta u Crnoj Gori takva da omogućava takav kontinuitet, što je značenje termina „pleme” u narodnom životu sačuvalo staro značenje, što se očuvala stara tradicija o plemenskoj teritoriji i što postoje dokazi na „kamenim pločama” koje su hrišćanskog porijekla (vidi Pavićević 1955: 10). Druga teorija, koju je utemeljio K. Jireček, polazi od toga da su crnogorska plemena nastala od vlaško–stočarskih katuna. Sledeći tu misao Đurđev je dao analizu društveno–ekonomskih faktora koji su doveli do održanja rodovsko–plemenskih odnosa među Vlasima u vreme južnoslovenskih srednjovekovnih država i do pretvaranja Vlaha u vlahe, tj. do pretvaranja jedne etničke skupine u jednu posebnu društvenu klasu u srednjovekovnim državama na tlu nekadašnje SFRJ (isto 11). Iako je srednjovekovni feudalni sistem uništio plemenski život u župama i iako je imao tendenciju da potčini i stočarske grupa vlaha, ipak nije uspeo da u potpunosti podvrgne vlaško–stočarsku organizaciju feudalizaciji. Katuni su bili stočarske zadruge čija se društvena organizacija temeljila na rodbinskim vezama, a njihova teritorijalizacija je, po Đurđevu, počela u vreme prodiranja Turaka u južnoslovenske zemlje. Njihova teritorijalizacija otvorila je mogućnost za njihovo socijalno preslojavanje. Ovaj je proces dobio maha u vreme Crnojevića, čime su se još više izdvojile starešine katuna koje su postale pripadnici nižeg plemstva (vidi više u Pavićević 1955: 11–12). Teritorijalizacija katuna je bila završena verovatno već krajem 15. veka, a ekonomske mogućnosti ovog kraja su omogućile regeneraciju „primitivnih” oblika društvenog života (isto 13). Kulišić je smatrao da crnogorska plemena vode poreklo isključivo od ilirskih odnosno albanskih plemena i grupa, drugim rečima, crnogorska plemena su sačinjena od crnogorskog naroda (Kulišić 1980: 39 i dalje).

HRVATSKA TEORIJA

Druga, najmanje uticajna verzija etnogeneze Crnogoraca, jeste ona po kojoj su Crnogorci etnički Hrvati. Ova teorija se nadovezuje na neka verovanja da je hrvatski etnos stariji od drugih južnoslovenskih etnosa, te da je u odnosu na njih nezavisan⁷⁸. Po tom shvatanju, Južni Sloveni nisu jedan narod, nego je reč o raznorodnoj skupini naroda: neki od južnoslovenskih naroda imaju svoju posebnost od najstarijih vremena (vidi Lasić 1980). Po toj teoriji, koja se uglavnom bazira na nekim podacima iz problematičnog srednjevekovnog spisa („Letopis popa Dukljanina”⁷⁹), Hrvatska je u srednjem veku bila podeljena na Belu i Crvenu Hrvatsku. Crvena Hrvatska se pružala od Duvna do grada Valone u Albaniji, i obuhvatala je i teritoriju današnje Crne Gore. Na osnovu toga neki autori konstruišu etničku grupu „Crveni Hrvati”, koja je deo šireg pojma „Hrvati”. Osim kod Dukljanina, izvesni posredni nagoveštaji opravdanosti ove teorije traže se i nalaze i kod Porfirogenita: zagovornici ove teorije ističu zanimljivu činjenicu da se Porfirogenit ne izjašnjava o etničkom poreklu Dukljana (Zečana), iako o svim drugim poznatim skupinama iznosi svoje mišljenje. „Dokazi” za ovu teoriju mogu se, navodno, naći i kod vizantijskih pisaca Skilice, Kedrena, Nićifora Vrijenija, Nikite Honijata, Teodora Skutariota i Joana Zonare; od srpskih istoričara tu je tezu izgleda donekle smatrao suvislom Vladimir Ćorović (vidi Hrabak 2000: 25).

Dokazi na kojima se bazira ova teorija nisu ni nedvosmisleni ni neproblematični. Pre svega je problematična upotreba pojmova

⁷⁸ Anto Đapić, predsednik Hrvatske stranke prava je 2000. godine izjavio: „Ako je i istina da imam crnogorsko podrijetlo, šta je u tomu loše. Pa Crna Gora je Hrvatska, a Crnogorci su Hrvati” (prema Aleksić 2002: 100).

⁷⁹ „Letopis popa Dukljanina” je samo jedan od naziva koji su upotrebljavali Crnčić, Šišić, Mošin. Upotrebljavaju se, prema Barišiću, još i nazivi: Kronika Hrvatska (Kukuljević), Dukljanski letopis (Stanojević), Barski rodoslov (N. Radojčić) i Dukljaninova Istorija (F. Barišić – vidi F. Barišić 1968: CLII; takođe o Hrvatskoj kronici vidi Mandić 1973: 40 i dalje).

„Hrvati” i „Srbi”, kao i odnos između tih pojmova. Jovan Skilica je u 11. veku pisao da su vođe bugarskog ustanka pozvale u pomoć „Mihajla tadašnjeg vladara spomenutih Hrvata, koji je stolovao u Kotoru i Papratni i imao mnogo zemlje pod sobom” (Mihajlo Dukljanski). Ovaj im je poslao svog sina Bodina zajedno sa savetnikom Petrilom, ali kada je ustanak na kraju bio ugušen Vizantinci su zarobili Bodina zajedno sa onim, kako piše Skilica, „koji bijaše kod Hrvata prvi do Petrila”. Skilica posle navodi da „narod Srba, koje takođe zovu i Hrvatima, iziđe da pokori Bugare”, iz čega su neki autori zaključili da je za Skilicu naziv „Hrvati” u stvari sinonim za „Srbe” (vidi Kulišić 1980: 15). Lj. Hauptman, međutim, na osnovu ovog pretpostavlja da su u „Mihajlovoj državi dvjema historijskim pokrajinama odgovarala i dva vodeća plemena, tj. u Raškoj Srbi, a u Duklji Hrvati”. Ovakvo mišljenje on potkrepljuje i saopštenjem Nikifora Brijenija (Nićifora Vrijenija) u kome se zajedno koriste pojmovi Dukljani i Hrvati: Hauptman smatra da je naziv „Dukljani” u pomenutom saopštenju korišćen u geografskom, a naziv „Hrvati” u plemenskom, etničkom smislu, te da su Dukljani u etničkom smislu Hrvati (vidi Kulišić 1980: 15–16). Vukčević, s druge strane, stoji na stanovištu da oba naziva, „Hrvati” i „Dukljani”, u ovom slučaju treba shvatiti samo kao državne, a nikako kao etničke pojmove (Vukčević 1981: 34).

Po „hrvatskoj” teoriji, čiji su najznačajniji predstavnici Crnogorac S. M. Štedimlija i bosanski Hrvat franjevac Dominik Mandić, Srbi su u 12. veku praktično okupirali teritoriju Crvene Hrvatske, koja je bila nastanjena Hrvatima, i potpuno zatrli svest i sećanje Crvenih Hrvata na njihovo istinsko poreklo (Štedimlija 1991; takođe Štedimlija 1984: 169 i dalje; takođe Mandić 1973)⁸⁰.

⁸⁰ Nikola Radojčić je smatrao da je hrvatsko ime u *Ljetopisu popa Dukljanina* upotrebljavano kao sinonim za srpsko, dok Slavko Mijušković smatra da je upotreba naziva Crvena i Bijela Hrvatska bila retka i sporedna te se s toga ti nazivi ne pominju ni u jednom dokumentu papske ili neke druge kancelarije (prema Glomazić 1988: 41).

Osim dokaza iz daleke prošlosti, izvesni dokazi ispravnosti ove teorije se nalaze i u novijoj istoriji. Postoje pisani dokazi da su se mnogi Crnogorci u Carigradu tokom 19. veka izjašnjavali kao Hrvati, da su svoj jezik nazivali hrvatskim jezikom, a da su svog poglavara zvali Hrvat–baša (vidi u Mandić 1973: 322 i dalje; takođe u Filipov 1890: 127). Prema Evliji Čelebiji Crnogorci su se krajem 17. veka, a prema Ivanu F. Jukiću i polovinom 19. veka, osećali Hrvatima i sebe nazivali Hrvatima (prema Mandić 1973: 324). Po Mandiću, stara Duklja je jedini kraj „gdje su Hrvati uzmakli uslijed povijesnih nedaća, a najviše radom vjerskih predstavnika srpsko–pravoslavne crkve” (isto 326). Uprkos naporima sa srpske strane, Mandić kaže da „široki narodni slojevi u Crnoj Gori, uslijed svoje povijesne podsvijesti, trajno se opiru srbiziranju i traže, da im se prizna ime i država crnogorska” (isto). Po njemu, srednjovekovna Duklja je neosporno hrvatska zemlja, a u današnjim Crnogorcima „teče krv starih Hrvata” (isto 326).

Ovde se susrećemo s nečim što u hrvatsko–srpskim odnosima nije izuzetak nego pravilo: to je neprekidna borba u dokazivanju da su izvesne teritorije, koje danas pripadaju nekoj drugoj (najčešće rivalskoj) naciji, u stvari izvorno bile „naše” teritorije, na koje „mi” imamo istorijsko pravo. Isto kao što Mandić „oplakuje” gubitak hrvatske Duklje, tako i pojedini srpski istoričari oplakuju gubitak „tradicionalno” srpskih krajeva. Milaš i R. Petrović žale za gubitkom srpske (pravoslavne) Dalmacije koja je izgubljena delovanjem „onih drugih”, tačnije delovanjem katoličkog sveštenstva: uticanjem na svest „srpskog” naroda hrvatske nacionalne strukture su uspele da od „Srba” stvore „Hrvate” (vidi Milaš 1989: 572; takođe R. Petrović 1997: 100–101). Mandić je bio mišljenja da su Hrvati i Srbi već bili formirani narodi prilikom doseljenja na Balkan i da etnička granica između njih ima kontinuitet od više hiljada godina (vidi Mandić 1980.). Prisivajanje stanovništva drugih oblasti i njihovo proglašavanje za Srbe, po Mandiću, dolazi umnogome od članka Vuka

Karadžića „Srbi svi i svuda” (1849), u kojem on proglašava srpskim zemljama sve one krajeve u kojima se govori štokavski (Mandić 1973: 11).

Ideja objedinjavanja „sve-srpskih” teritorija je, međutim, starija od Vuka. Tokom Prvog srpskog ustanka Karađorđe i Savet želeli su da izbave i ujedine sve tri „srpske” zemlje (Srbiju, Crnu Goru i Bosnu i Hercegovinu); „Načertanije” Ilije Garašanina 1844. godine predstavlja političku artikulaciju tih težnji (vidi Ljušić 2001: 74 i 117 i dalje). Sličnih razrađenih tendencija, mada ne mnogo, bilo je i u Crnoj Gori. Godine 1807, vladika Petar I, Stepan Sankovski i arhimandrit Simeon Ivković su, sledeći rusko nastojanje za uspostavljanjem komunikacije Dunav–Jadran, zamislili stvaranje „Slaveno–serbskog carstva” koje bi sačinjavali Crna Gora, Hercegovina, Brda, Boka Kotorska, Dubrovnik i Dalmacija, a tom bi carstvu u pogodnom trenutku mogli da pristupe Bosna i Srbija: prestonica bi bila u Dubrovniku. Ovim carstvom je trebalo da upravlja izaslanik ruskog cara, a zamenik bi mu bio crnogorski vladika (vidi Ljušić 2001: 75–76).

U svakoj od pomenutih istoriografskih tradicija može se primetiti da postoji jasna i dosledna nacionalistička orijentacija. Svaki istraživač koji od te orijentacije odstupa izložen je kritici i diskriminaciji. Strategija kojom se pribegava rešavanju problema „drugacijeg viđenja stvari u našem dvorištu” kreće se u dva pravca: diskreditovanje samih „otpadnika” i njihovih stručnih i moralnih vrednosti, odnosno u slučajevima kada to nije moguće, pravdanje tog postupka željom da se postigne neki, tada aktuelni politički cilj. U ovom drugom slučaju ne dovodi se u pitanje ni stručni autoritet naučnih veličina, ni njihova odanost nacionalnim interesima. U tom smislu prihvatanje „srpske” teorije od strane najuticajnijih hrvatskih istoričara (F. Račkog i F. Šišića) Mandić tumači kao posledicu želje Hrvata da pridobiju Srbe za ideju jugoslovenstva, odnosno kad je Šišić u pitanju, zato što je za štampanje svojih dela morao da traži pomoć od Srba (Mandić 1973: 12). Naime, u periodu između dva

svetska rata gotovo da je, u okviru jugoslovenskog istorijskog društva, bio postignut koncenzus da je Zeta bila srpska kraljevina (vidi Šišić 1935: 323–328). Pored Šišića i Račkog, „srpsku” teoriju je od hrvatskih istraživača prihvatao i Natko Nodilo. On je tvrdio da su, u skladu sa delom K. Porfirogenita, u 10. veku Srbima bile naseljene i Dioklitija, Trabunija, Konavlje, Zahulmija i Paganija. Nodilo je smatrao, za razliku od Mandića, da se ne može govoriti o generičkim Srbima i Hrvatima, te da je teško te narode razlikovati, naročito u Porfirogenitovo doba (vidi Glomazić 1988: 44).

Obe ove grupe teorija („srpska” i „hrvatska”) polaze od pretpostavke da Crnogorci, kao poseban, specifičan i samosvestan etnički element sa svojim imenom, nisu postojali ni pri doseljavanju Slovena na Balkan, ni prilikom formiranja prve države na teritoriji današnje Crne Gore. Takođe se smatra da preslovenski etnički element nije bio dovoljno jak da bi u većoj meri mogao uticati na razvoj etničke/nacionalne svesti Crnogoraca. S druge strane, dok se pojam „Crnogorci” uzima pre svega kao teritorijalna (geografska) ili državna oznaka koja je tek kasnije dobila etničku konotaciju, termini „Srbi” i „Hrvati” se uzimaju kao stari, manje–više čvrsti i nepromenljivi etnički nazivi: Ljušić tvrdi da je pojam „Crnogorci” i u tursko vreme i u vreme vladika označavao deo srpskog naroda, a ne poseban narod (Ljušić 2001: 266).

Uverenja da su Srbi i Hrvati dva stara etnička pojma baziraju se na činjenici da se određeni nazivi, slični nazivima „Srbi” i „Hrvati”, pominju još početkom naše ere. Analizu jednog od najstrijih pomena dao je Niko Županić u svojim radovima „Srbi Plinija i Ptolomeja” (1924) i „Prvi nosilci imena Srb, Čeh, Hrvat in Ant” (1928). On je ukazivao na postojanje izvesnih etničkih skupina na istočnoj obali Azovskog mora odnosno na Kavkazu u 1. i 2. veku naše ere, čiji nazivi upućuju na Srbe i Hrvate. Županić pretpostavlja da su to bila neka azijska plemena koja su kasnije prešla u Evropu i pomešala se sa Slovenima, nametnula Slovenima ime, ali zato bila asimilovana te

primila slovensku kulturu. Od drugih, nedovoljno priznatih radova koji pronalaze tragove postojanja Hrvata i Srba u davnoj prošlosti možemo, kao najupečatljivije primere, pomenuti već spominjanog Mandića, zatim Sakača (S. Sakač 1955: 40–46) na hrvatskoj strani i Olgu Luković–Pjanović (1994) i Jovana I. Deretića (2000) na srpskoj strani.

UNUTRAŠNJA TEORIJA

Treća grupa teorija, koja se po zastupljenosti i značaju nalazi između prethodne dve, smatra da su Crnogorci samosvojan i originalan etnički entitet koji se ne može podvesti ni pod srpski ni pod hrvatski imenitelj. Moglo bi se, uz izvesnu opreznost, reći da je rodonačelnik te teorije knjaz Nikola, a da je njegov nastavljac Sekula Drljević. Obojica su bili veoma odani „srpskoj” teoriji do određenog trenutka, kada su promenili mišljenje i počeli da stvaraju drugu, do tada ne naročito raširenu i ne tako razrađenu i popularnu teoriju. Po nekim autorima, knjaz Nikola je razlikovao dve stvari: kao prvo, „srpsko carstvo” kao političku tvorevinu koja objedinjuje sve političke činioce koji su ulazili u sastav srednjevekovne države Nemanjića; i kao drugo, Duklju, odnosno Crnu Goru, s jedne strane, i Rašku, odnosno Srbiju, s druge strane, koje predstavljaju samo delove prethodno pomenute političke tvorevine. On se, po autorima „separatističke” orijentacije, veoma dugo borio za ujedinjenje sa Srbijom zato što je smatrao da se samo ta cela politička tvorevina kao jedinstven činilac može izboriti za nezavisnost, iako su njeni delovi posebne etničke i nacionalne celine (vidi Andrijašević 2000: 145 i dalje). Crna Gora je, u tom smislu, po knjazu Nikoli, trebalo da bude Pijemont i prirodno političko jezgro obnove „srpskog carstva”, stožer nacionalno–političke borbe srpskog naroda⁸¹.

⁸¹ Pesma „Amanet s neba” govori o tom političkom programu. Bog je poslao na Cetinje dva anđela, od kojih je jedan nosio zlatnu krunu cara Dušana, a drugi

Slično knjazu, i Drljević se jedno vreme zdušno borio za ujedinjenje Crne Gore i Srbije, da bi dvadesetih godina 20. veka počeo da iznosi ideje po kojima Crnogorci ni rasno ni krvno nemaju ništa zajedničko sa Srbima, da su Crnogorci posebna nacija, da su Crnogorci poreklom Iliri ili Crveni Hrvati, odnosno četvrto jugoslovensko pleme i da su nekad bili katolici, te da Crnogorci namerno nisu ni učestvovali u bici na Kosovu, iz čega valja zaključiti da imaju prava na svoju državu (vidi Glomazić 1988: 85 i dalje)⁸². U naučnim krugovima jedan od konstruktora te teorije je Jagoš Jovanović, ali je njegov mnogo direktniji i konkretniji nastavljajući, Savo Brković (vidi npr. S. Brković 1974), konačno uobličio i artikulisao ovakva razmišljanja. Brković se koristio Istorijom Crne Gore pisanoj u Titogradu 1967, zatim delovima Ćorovićeve Istorije Srba, pa radovima Đ. Radojičića, Tomaša Markovića, Jagoša Jovanovića, itd. (vidi Brković 1974: 11 i dalje); iako je Brkovićeva knjiga privukla veliku pažnju, pravo rasplamsavanje diskusije izazvao je tek njegov sledbenik, Špiro Kulišić, budući da je bio školovan etnolog i rukovodilac eminentnih naučnih institucija (vidi Kulišić 1980). Mnogo manje buke izazvala je studija D. Živkovića (1989), koja je po pristupu i argumentima donekle slična Jovanovićevoj. Današnje pristalice ove teorije su, između ostalih, Jevrem Brković⁸³, Vojislav Nikčević, Milorad Popović i Radoslav Rotković.

sablju Ivana Crnojevića. Anđeli su knjazu Nikoli predali ove darove a on je obećao: „Ja ću branit Crnu Goru sabljom Ivana a tražiću naše zemlje krunom Dušana” (prema Andijašević 2000: 155).

⁸² U novijim tekstovima autora crnogorske orijentacije za stanovništvo Crne Gore u periodu doseljavanja Slovena na Balkansko poluostrvo upotrebljava se etnički neutralan i nezavisan pojam „dukljanski Sloveni” (vidi Šekularac 2002: 36).

⁸³ Jevrem Brković, urednik Crnogorskog književnog lista, napravio je poređenje koje ima za cilj da pokaže političku i kulturnu superiornost Crne Gore u odnosu na Srbiju. Svoju analizu je nazvao „Kako milenijumski Crna Gora i Srbija stoje u ogledalu preciznih istorijskih podataka”. Kao prvo, Raška je, po Brkoviću, dobila nezavisnost 1190. godine, 148 godina posle Zete. Kao drugo, kraljevstvo je Raška dobila 1217. godine, 140 godina posle Zete.

J. Jovanović u svojoj Istoriji Crne Gore ne polemiše mnogo oko etničkog porekla Crnogoraca: on jednostavno piše o „slovenskom stanovništvu” u Crnoj Gori (vidi Jovanović 1998: 9 i dalje). On je bez polemičkog tona Istoriju Crne Gore na suptilan način prikazao kao istoriju jednog posebnog naroda kome su mnoge stvari iz Srbije bile nametnute: pitanje etnogeneze i etničke pripadnosti naizgled je izvan njegove sfere razmatranja, dok je pažnju posvetio političkoj strani stvari. Slično mišljenje imao je i Živković, koji ukazuje na značaj simbioze slovenskog i albanskog stanovništva koje se razvijalo i primalo uticaje i nekih starijih slojeva stanovništva i kulture (Živković 1989: 93 i dalje). Brković, kao i Kulišić, sa pozicije istraživača etničke strane problema, čvrsto stoji na stanovištu da su Sloveni prilikom doseljavanja na Balkan bili neizdiferencirana skupina plemena u okviru koje nije postojao širi etnički identitet od plemenskog. On takođe smatra da u istorijskim izvorima nigde izričito ne stoji da su teritoriju današnje Crne Gore naselili Srbi. Dubrovački istoričar Medini, na primer, smatra da su Vizantinci naselili Srbe u Humu, Trebinju, Paganiji i Dalmaciji, ali ne i u Duklji (prema Hrabak 2000: 25). Po Brkoviću, dakle, Južni Sloveni su tek na Balkanu počeli da se razlikuju i tek su tu počeli da formiraju svoj etnički i nacionalni identitet, pa se stoga ne može govoriti o „srpskom” ili „hrvatskom” poreklu slovenskih plemena u Crnoj Gori. Posedovanje određene

Arhiepiskopiju je dobila 1219, 130 godina kasnije. Prvog cara Zeta je imala tako što je Bodin postao car makedonskih Slovena 1072, dok je Dušan postao car 1346. godine: 274 godine kasnije. Ustanak protiv Turaka Crnogorci dižu 1603. godine, a Srbija 1804. godine, 201 godinu kasnije. Uz još neke parametre, Brković dokazuje da je prekid državnog kontinuiteta kod Crnogoraca trajao 107 godina, a kod Srba 345. Stalni kontinuitet državnosti u slučaju Crne Gore traje 315 godina (1603–1918), a u slučaju Srba 114 godina (1804–1918). Crkveni kontinuitet u Crnoj Gori traje 831 godinu (1089–1920), u Srbiji 240 godina (1219–1459). Prekid kontinuiteta traje u Crnoj Gori 72 godine (1920–1992), a u Srbiji 252 godine (1459–1557. i 1766–1920). U periodima prekida kontinuiteta, kako kaže autor, postoji vakuum, što znači da ne postoji ni nezavisna crkva ni nezavisna država. Zato se vodi borba oko crnogorskog kontinuiteta (vidi CKL 71, Podgorica 15. 11. 2003, 31).

države i prihvatanje određene konfesije je faktor koji je od tih skupina stvorio Srbe, Hrvate i Crnogorce. U skladu s tim, Crnogorci su poseban entitet u okviru slovenskog etničkog korpusa (Brković 1974: 12 i dalje). Živković takođe smatra da je traženje etničke osnove tadašnjih država uzaludan i tendenciozan pokušaj (Živković 1989: 98). Da bi potkrepio svoju tvrdnju, Brković se poziva i na Miroslava Krležu, koji oštro kritikuje i ismeva ideju o tome da su Hrvati i Srbi u trenutku naseljavanja na Balkan bili formirani narodi sa jasnom nacionalnom svešću (Brković 1974: 8–9). Brković i Kulišić stavljaju akcenat i na pre-slovenski i na stari slovenski (predržavni i pre-narodni) etnički element, koji je takođe učestvovao u stvaranju identiteta kasnijih srednjovekovnih država: u Crnoj Gori su pre Slovena živeli Grci, Rimljani, iliro-romansko stanovništvo (romanizovani Iliri, Dakoromani, Jaudije, Kriči, Španji, Bukumiri, Mataruge i drugi – isto 25; vidi i Kulišić 1980: 21; takođe Hrabak 2000: 25)⁸⁴. Stari Zečani (Lužani), srednjovekovni stanovnici Zete, nastali su kao posledica mešanja ovih neslovenskih etničkih elemenata i Slovena: Cvijić Lužane nije smatrao pravim Slovenima (vidi Hrabak 2000: 25).

Ovde se može izneti jedno zapažanje koje, u suštini, ne predstavlja kritiku samo ove teorije, već se odnosi na jednu praksu koju, iako drugačije direkcije, nalazimo i u drugim teorijama. Naime, čini se da su se Brković i Kulišić često nekritički pozivali na hrvatske izvore i zaključke hrvatskih istoričara koji su imali političkih težnji da Crnogorce odvoje od Srba: budući da je u to vreme bilo teško dokazivati da su Crnogorci Hrvati, pokušavano je da se bar dokaže da srpsko poreklo Crnogoraca nije neupitno⁸⁵. Slične težnje nalazimo

⁸⁴ „Pleme Pipera formirali su stari Srbi (Lužani) na području gdje je bilo vlaškog stanovništva (Mugoša) koje je vremenom poslavenjeno”, Enciklopedija Leksikografskog zavoda (prema Brković 1974: 25).

⁸⁵ Priča se da je Maček tvrdio da je karta na koju bi Hrvatska mogla da igra u cilju destabilizacije Srbije i Jugoslavije, između ostalog, i Crna Gora, zbog svoje ponositosti.

i kod Srba, na primeru Bunjevaca: znatno je lakše ubediti Bunjevce u problematičnost njihovog hrvatskog porekla, nego ih uveriti da su oni Srbi. Podrška borbi za samosvojnu teoriju od strane etničke spoljašnjosti tako može da se shvati i u razvojnom smislu: ona predstavlja prelaznu fazu ka prihvatanju suprotne spoljašnje teorije od one koja je bila prihvatana na početku. Strategija kojom se služe spoljašnji faktori je, u prvoj fazi, ubeđivanje etničke unutrašnjosti da su oni poseban i nezavisan entitet.

U svetlu „crnogorske” teorije, razlika između Crne Gore i Srbije je i u tome što je pre slovenskog dolaska na Balkan Crnu Goru naseljavao pretežno tzv. ilirski narod, a u dobrom delu Srbije živio je tzv. trački narod. Dakle, čak i da su Crnu Goru naselili u 7. veku samo Srbi, mešavina koja je nakon toga nastala sa zatečenim stanovništvom daje drugačiji etnički kvalitet od kvaliteta koji je nastao u Srbiji. Poistovećenje etničke i religiozne pripadnosti uticalo je, po Brkoviću (a na osnovu teksta u Enciklopediji Leksikografskog zavoda), na to da se sa širenjem nemanjičke države i srpske pravoslavne crkve širilo i srpsko ime (Brković 1974: 23). Kulišić je stajao na stanovištu da je u Crnoj Gori bilo preseljavanja i doseljavanja ljudi, ali da se doseljavao uvek i samo crnogorski narod. Postojanje posebnog i nezavisnog crnogorskog naroda ogleđa se, po Kulišiću, i u posebnom fizičkom tipu i posebnoj kulturi, naročito u specifičnom i originalnom jeziku – zetskom dijalektu. Po njemu, Dukljani su nastali mešanjem Romana, Arbanasa (balkanskih starinaca), manje skupine Hrvata i starijeg sloja slovenskog stanovništva koje se doselilo pre Srba (vidi Kulišić 1980: 11 i dalje)⁸⁶. U prilog ove teze idu neke zabeleške putopisaca iz 19. veka. Rovinski i Holoček, na primer, pišu da se imenom Srbin označava pravoslavni vernik, a da se imenom Crnogorac označava

⁸⁶ Vodeći ideolog nezavisne Crne Gore danas je verovatno predsednik Dukljanske akademije Jevrem Brković. On Srpsku pravoslavnu crkvu naziva okupatorskom crkvom, ističe presrpske elemente crnogorske istorije (dukljanstvu i zetsku prošlost), a DANU izdaje i časopis koji se zove „Doclea” (vidi Tunjić 2001: 3).

etnička pripadnost, odnosno narodnost (prema Zeković 1998: 199). Zagovornici „crnogorske” teorije, kao dokaz da Srbi nisu oduvek smatrali Crnogorce delom srpskog etničkog korpusa već da je to konstrukcija nastala kasnije, često navode Jirečekovo zapažanje da srpski izvori, rodoslovi i povelje stalno spisak srpskih vladara počinju sa Nemanjom, jer nisu „povezivali svoju povijest s poviješću Duklje” (isto 193).

Radoslav Rotković je poslednjih godina preduzeo grandiozan projekat ponovnog čitanja i interpretiranja svih važnih istorijskih izvora u vezi sa etnogenezom i istorijom Crne Gore i Crnogoraca. U tom smislu objavio je više knjiga koje se bave različitim periodima crnogorske istorije (vidi Rotković 2000; takođe Rotković 1997; takođe Rotković 1999). Rotković nije diletant, što on pripisuje svojim naučnim neistomišljenicima, ali je izuzetno tendenciozan i sklon „nekanonskim” istorijskim raspravama i izvorima. Dukljaninov letpis smatra validnim izvorom (vidi Rotković 1999: 138), a često se poziva i na problematičnog R. Novakovića. I u njegovim raspravama vidimo da cilj naučne rasprave nije da se dokaže nešto kao istinito, nego da se stvore predstave sa kojima bi se mogle povezati trenutne težnje i emocije dela crnogorske nacije. Evidentna potreba za distanciranjem od jednog modela (srpskog), dakle, negativni aspekt identifikacije, ne može dobiti svoj puni izraz i smisao sve dotle dok se ne pojavi neka celovita i dokumentovana alternativna teorija prema kojoj se može graditi pozitivni identifikacijski odnos, da bi se zatim i radilo na materijalizaciji te teorije kako bi ona mogla dospeti do institucionalnog nivoa.

Po Rotkoviću osnovno pitanje istraživanja crnogorske istorije nije da li su Crnogorci poreklom Srbi, nego zašto Crnogorci nisu Srbi (vidi Rotković 2000: 279). Činjenica da su Duklja, Bosna, Hrvatska i Srbija bile prve slovenske države na Balkanu dokazuje, po Rotkoviću, da su u njima živeli različiti narodi, inače bi se u suprotnom stvorila jedna a ne četiri države (isto 277). Rotković na osnovu velikog broja

izvora zaključuje da su Crnogorci južnoslovenski narod zapadnoslovenskog porekla, u prasrodstvu sa severnim Rusima i Poljacima, „posebno iz njihovog Zapadnog Primorja” (isto 278). Preci Crnogoraca, kaže Rotković, došli su iz plemenskih saveza Veleta-Ljutića i Obodrita koji su nastanjivali predeo između ušća Visle u Baltik i Atlantika (isto 278). Glavne dokaze Rotković nalazi u toponimima; u Polablju i Pomorju nalazi se na stotine toponima koji su identični sa onima u Pomorju Zetskom (isto 278). U pisanim izvorima Rotković se veoma čvrsto oslanja na činjenicu da se u srpskim srednjovekovnim dokumentima jasno odvajaju „srpska zemlja” od „pomorske”, odnosno od „zetske zemlje” ili „pomorja zetskog” (isto 278). Rotković podvlači opšteprihvaćeni stav da se rasni slojevi ne slažu sa kulturnim slojevima, jezicima i državnim granicama, tako da se on nije usmerio na traženje kontinuiteta gena već svesti, što ga je više opredelilo ka traženju kulturnih a ne bioloških dokaza (isto 279). Rotković u literaturi pronalazi povod da Stare Crnogorce („Starocrnogorce”) nazove dukljanskim Slovenima (isto 280). Po njemu, Crnogorci su jedini narod na Balkanu sa „izvodom iz matične knjige rođenih” (isto 279), koji su se naselili na Balkanu pre Srba i Hrvata (vidi Rotković 1997: 243). Razlike u kulturi Srba i Crnogoraca Rotković nalazi kako u teritorijalnoj rasprostranjenosti, tako i u različitoj kulturi sahranjivanja, različitom jezičkom supstratu sa ijekavskim izgovorom, različitom mentalitetu, različitoj strukturi plemenske zajednice (isto 243). Kada je odnos prema Srbima u pitanju, Rotkovićeva glavna teza je da se srpstvo u Crnoj Gori temelji na izjednačavanju pravoslavlja kao srpske vere i narodnosti i na izmišljanju srpske tradicije (isto 244). Osim toga, po istom autoru, srpske institucije su tokom vekova planski vršile uništavanje dokaza o presrpskom sloju crnogorske svesti, tako da danas nema mnogo materijalnih i duhovnih ostataka tog perioda crnogorske prošlosti (isto 244).

Drugi problem sa kojim se Rotković hvata u koštac jeste odnos različitih naziva države i naroda koji su postojali na teritoriji današnje Crne Gore. Jedan od glavnih problema dokazivanja vekomnog kontinuiteta crnogorske države je drugačiji naziv te države u srednjem veku od onoga u novom veku. U tom smislu Rotković ulaže veliki napor da dokaže da postoji kontinuitet između Pomorja, Duklje, Zete i Crne Gore, i stalno pravi poređenja sa drugim nacijama koje imaju isti ili sličan problem (vidi Rotković 1999: 22).

PROBLEM OSNOVNIH IZVORA

Sve ove teorije se zasnivaju na različitom tumačenju svega nekoliko istorijskih izveštaja: dva najiscrpnija i nezaobilazna dela predstavljaju dve slike iz dva različita ugla. Prvi je delo čoveka sa strane, a drugi verovatno nekog slovenskog autora katoličke orijentacije. U prvom slučaju reč je o delu Konstantina Porfirogenita (10. vek), koje nosi naslov „O narodima”, ali koje se uglavnom naziva „De administrando imperio” („O upravljanju carstvom” ili „O upravljanju državom”), a u drugom o „Letopisu popa Dukljanina” anonimnog autora iz 12. veka. Oba ova teksta su krajnje problematična. Za prvi nije sasvim sigurno da ga je pisao jedan autor, a izgleda da su podaci izneseni u njemu skupljeni sa raznih strana i da se odnose na različite periode, te su često kontradiktorni i nejasni (vidi Novaković 1977). Naizvesno je i to koliko je autor (ili autori) zaista poznavao problem o kome je pisao. Sličan je slučaj i sa drugim tekstom („Letopis...”) koji dobrim delom predstavlja latinski prevod nekog starijeg teksta, koji sam pisac naziva „Methodius” (vidi Mandić 1973: 40 i dalje). Još je Ivan Lucije (Lučić) 1666. godine smatrao da „Letopis...” predstavlja više priče nego stvarnu istoriju, sa čim se složio i Jagić (vidi u Banašević 1971: 7 i dalje). Kritiku ovog teksta dala je, između ostalih, i Nada Klaić: ona smatra da je delo napisano kako bi bila prikazana

starost barske biskupije i da je u velikoj meri zasnovano na legendama i izmišljotinama (N. Klaić 1971: 17 i dalje). Negativnu ocenu kao istorijski izvor ovaj je tekst dobio i od Račkog i Jirečeka (Vukčević 1981: 39). Dodatnu zabunu unose i nazivi određenih oblasti koji više odavno nisu u upotrebi (vidi Novaković 1977; takođe Mandić 1973). Letopisu se poriče istorijska vrednost jer se u njemu često ili uopšte ne pominju datumi, godine i imena poznatih vladara: ne pominje se čak ni glavna ličnost Duklje iz sredine 11. veka, Stefan Vojislav (vidi Glomazić 1988: 31). No, veći problem od nepotpunosti izvora jeste činjenica da istoričari namerno ili nenamerno prilikom interpretacije izostavljaju ili izbegavaju da pomenu pojedine delove izvornog teksta, kako ne bi opravdanost svoje teorije doveli u pitanje. Srpski istoričari često izbegavaju pominjanje pojma „Crvena Hrvatska”, pravdajući se da je to neozbiljan i krajnje neproveren podatak, a hrvatski istoričari prenebregavaju Porfirogenitovu tvrdnju da su zahumsku i travunjsku oblast naseljavali Srbi, sa argumentacijom da je to irelevantan podatak za razmatrani problem.

Tumačenje je posebna priča. U mnogim dokumentima se u stvari ne pominju ni Hrvati ni Srbi već Sloveni odnosno Goti („Sclavorum” odnosno „Gothorum”; vidi Mandić 1973: 43 i dalje). To ostavlja mogućnost tumačima da tu skupinu kasnije, veoma većim dokaznim postupkom, podvedu pod skupinu „Hrvati” odnosno „Srbi”. Da nevolja bude veća, nijedan od ovih izvornih tekstova nije sačuvan u originalu, nego su danas poznati po prepisima. Tek to daje mogućnost da se sve što nije u skladu sa sopstvenim mišljenjem prikaže kao posledica greške u prepisivanju. Nepotrebno je napominjati da sastavljači ovih starih tekstova ni izdaleka nisu bili „objektivni”, i da su njihovi izveštaji bili u skladu sa njihovim političkim pretenzijama. To ostavlja mnogo prostora da se prilikom tumačenja te tendencioznosti od strane „objektivnih” istraživača „otkriju” i „isprave” i tako prilagode određenoj ideologiji. Mandić, na primer, i sam smatra da je delo „Kraljevstvo Hrvata” (tačnije

„Kraljevstvo Slovena”, na osnovu koga su nastala dela „Hrvatska kronika” i „Letopis popa Dukljanina”) nastalo da bi se obmanula javnost: tim delom je, po njemu, Mihajlo Dukljanski, da bi opravdao svoje težnje da se odvoji od ostatka Hrvatske, želeo da dokaže da je sedište hrvatske države oduvek bilo u Duklji (Mandić 1973: 56). Ipak, Mandić, i pored toga, tom dokumentu daje prvorazredni značaj kada ono potkrepljuje njegove teze. Osim što prioritet daje kasnijim dokumentima (Letopisu) u odnosu na stariji (Porfirogenitovo „O upravljanju carstvom”), on Porfirogenita u svom radu spominje znatno kasnije i gotovo usput, jer mu njegovo delo u izvesnom smislu ruši koncepciju. Porfirogenit je, naime, pisao da se hrvatska država pre 11. veka nije pružala južno od Cetine. Time Porfirogenit direktno dovodi u pitanje Mandićevu tezu o postojanju Crvene Hrvatske i o njenom pružanju do Valone u Albaniji. Zatim, Mandić smatra da je Porfirogenit u svom delu u 30. poglavlju iza subjekta „Hrvatska” sam uneo umetak „i ostali Sloveni” što ne odgovara stvarnosti: takvo tumačenje je posledica jasnih Mandićevih aspiracija (vidi Mandić 1973: 164). Po „Letopisu popa Dukljanina”, u Mandićevom tumačenju, čak je i Raška u 8. veku bila deo Hrvatske (npr. Mandić 1973: 263).

Takođe, važan problem je i prevod tekstova koji su u originalu pisani na grčkom odnosno latinskom jeziku: tako imamo čitav niz primedbi koje jedni istraživači upućuju na račun drugih samo zbog neodgovarajućeg prevoda (vidi npr. Mužić 2001: 196). Navešću samo jedan primer o kome detaljno govori već mnogo puta citirani Mandić. Trpimirova darovnica iz 9. veka govori o splitskoj mitropoliji. U tekstu se nalazi rečenica “metropolis... pene per totum regnum Croatorum”. Rački je tvrdio da prilog “paene” treba prevoditi kao „skroz” (prema reči “prorsus”), a ne u značenju „gotovo” ili „skoro” (prema reči “fere”). Šišić je smatrao da “pene” treba razumeti kao „gotovo” (vidi o ovome u Mandić 1973: 135). Ovo različito shvaćanje jedne reči menja suštinu iskaza i određuje veličinu tadašnje

Hrvatske: jer ako se prevede sa „skroz”, onda je splitska nadbiskupija bila veća od hrvatske države, a ako se prevede sa „gotovo” onda je hrvatska država zahvatala veći prostor od nadbiskupije (isto 135). Izvorni tekst, dakle, možemo čitati na sledeće načine: „A zatim da pomenutoj majci crkvi, koja je metropola do obala Dunava i gotovo po cijelom kraljevstvu Hrvata...” ili „A zatim da pomenutoj majci crkvi, koja je metropola do obala Dunava i skroz po cijelom kraljevstvu Hrvata...” (vidi isto 139). Opređeljivanje za jedno od značenja povlači sa sobom i opređeljivanje za to da li su Srbija i Bosna bile deo Hrvatske ili ne.

Darovnicu vojvode Trpimira, koja se uzima kao važan dokaz da je Bosna bila u sastavu Hrvatske u 9. veku, ocenjuju i oni koji joj pridaju važnost kao delimično netačnu. Na primer, Šišić navodi da je onaj deo darovnice koji govori o prostiranju splitske mitropolije ubačen od strane „neke kasnije ruke” (prema Mandić 1973: 134–136), kako se taj podatak ne bi kosio sa njegovom tezom da se Hrvatska pre 11. veka nije prostirala južno od Cetine. Tako se dovodi u sumnju istinitost jednog svedočanstva na osnovu koga se ipak kasnije stvaraju čitave teorije. Budući da su različiti delovi Porfirogenitovog „O upravljanju carstvom” međusobno kontradiktorni, Mandić sretno pronalazi način da ih uklopi u svoj mozaik: smatra da je Porfirogenit sabrao podatke iz različitih razdoblja i smestio ih u delo bez razgraničenja. Mandić stoga preduzima postupak otkrivanja koji delovi pripadaju kom periodu: ono što se poklapa sa Mandićevom tezom biva smešteno u period pisanja teksta, a deo koji opovrgava Mandićevu tezu i koji je kontradiktoran prethodnom, smatra se umetkom koji se odnosi na neki raniji ili kasniji period (Mandić 1973: 157 i dalje). Nada Klaić, pak, direktno i bez uvijanja, kritikujući Ćirkovića, kritikuje i izvore koje Ćirković koristi i koje (možda) pogrešno interpretira. Ona izveštaj Konstantina Porfirogenita naziva „nekritičkim” i smatra da njegove podatke može koristiti samo onaj istoričar kome „nije odveć stalo

do historijske istine” (N. Klaić 1989: 12). Ona kaže da Konstantinovi podaci ne smeju da posluže za određivanje teritorijalnog prostranstva prvobitne Bosne (isto 12). Za „Letopis popa Dukljanina” ona kaže da je to „vješta konstrukcija barskoga nadbiskupa” i da je to delo iste vrednosti kao i Porfirigenitovo (isto 12).

Videli smo koliko poteškoća u tumačenju može da se javi kada se istorijskom izvoru priđe kritički, tj. s pretpostavkom da je istorijski izvor nepotpun i neobjektivan. Još je problematičnije ako se istorijskom izvoru pristupi nekritički, odnosno sa uverenjem da je sve što je u njemu izneto tačno. R. Novaković, na primer, polazi od toga da je Porfirigenit morao dobro poznavati prilike o kojima piše, te da podaci u njegovom delu mora da su u potpunom međusobnom skladu i da nema ni najmanje oprečnosti između njih (Novaković 1977: 46). I ovakav pristup, međutim, ostavlja mnogo prostora konstrukcijama raznih vrsta, jer se sve ređa po jednom logičnom redu, ali onaj koji utvrđuje zakone te logike je interpretator, a ne pisac čije se delo interpretira. Sve protivrečnosti se smatraju logičnim jer se nadomeštaju i domišljaju.

Nije potrebno isticati da su rasprave i polemike o ovom pitanju pune emotivnog naboja i da se često spuštaju ispod nivoa intelektualne diskusije. Zagovornici jednog shvatanja često (ili gotovo uvek) kritikuju predstavnike drugih teorija za nedosledno sproveden naučni postupak, za falsifikovanje činjenica i proizvoljno tumačenje. Sve vrca od polemičkih tonova. Hrvatski istraživači zameraju srpskim na tendencioznosti i ekspanzionističkoj politici koju sprovode. Srpski, s druge strane, ukazuju na neprofesionalnost hrvatskih istoričara. Lazo M. Kostić je 1956. godine, pišući o spornim teritorijama Srba i Hrvata, otišao nekoliko koraka dalje. On daje kvalifikaciju celog hrvatskog naroda: „Sve bi ovo bilo suvišno kad bi se imalo posla sa jednim normalnim narodom (hrvatskim; prim. S. N.) i normalnom narodnosnom ideologijom. Sa jednim narodom koji poštuje i tuđa prava”. Govoreći o svom delu on kaže: „No ipak

ovaj rad nije se nigde spustio na nivo hrvatskih radova slične vrste, na nivo radova jednog Pavla Ostojića, jednog Dinka Tomašića, Vlaha Raića, Bogdana Radice, oba Meštrovića, Cilige i družine. To bi bilo nedostojno Srbina i naučnika”. Za rad Pera Digovića Kostić kaže da je „skoro svaki citat falsifikovan” te da su to „samo Hrvati u stanju da čine”. On zato ističe da ni najmanje ne želi da se približi „hrvatskoj praksi citiranja”. On zaključuje da „ako ima malo razuma kod Hrvata, može ova knjiga uticati da i oni uvide stvarnost”, mada je reč o narodu koji je „neprirodno sazdan” i sa kojim je opasno živeti zajedno (vidi Kostić 1990: 12 i dalje). Drugi „prosrpski” autori bili su mnogo blaži i, mada su ukazivali na izvesne nenaučne razloge prihvatanja određenih stavova od strane pristalica „crnogorske” odnosno „hrvatske” teorije, ograničavali su se na kritiku upotrebe izvora iz druge ruke i na pogrešno navođenje (vidi npr. u Glomazić 1988: 97 i dalje). Crnogorski istraživači posebne „crnogorske” orijentacije, kao Kulišić npr, kritikuju ostale teorije i njihove dokaze kao protivrečne i tendenciozne (Kulišić 1980). Od pristalica hrvatske teorije najglasniji i najoštrij je Mandić (1967, 1973 itd).

KONSTRUKCIJA ETNIČKOG IDENTITETA NA MIKRO PLANU: TEORIJE O ETNIČKOM POREKLU PLEMENA BJELOPAVLICA

Utvrđivanje etničkog porekla nacije (formiranje odnosa prema mogućoj etničkoj bazi) je jedan složen projekat koji ima svoje uporedne procese i na planu užih grupa, tačnije, na planu etničkih grupa koje sačinjavaju tu naciju. U slučaju Crne Gore moguće je za primer uzeti bilo koje pleme i utvrditi da su svi problemi koje nalazimo na makro planu prisutni i na mikro planu. Ovdje ću se osvrnuti na identitetsku situaciju plemena Bjelopavlići, koja se nimalo ne razlikuje od situacije mnogih drugih plemena.

Pleme Bjelopavlići spada u jedno od najvećih, najznačajnijih i najstarijih plemena u Crnoj Gori, o kojima prve podatke dobijamo iz dokumenata sa početka 15. veka. Pretpostavlja se da je ovo pleme dobilo naziv po čoveku a ne po teritoriji koju je naseljavalo. Budući da istraživači nisu saglasni oko toga ko je bio rodonačelnik pomenutog plemena, postoje različite teorije. Te teorije se mogu podeliti na one koje smatraju da je Bijeli Pavle bio Srbin, one koje smatraju da on bio Arbanas i one koje govore da je to bio čovek nepoznatog ili mešovitog porekla.

Po podacima koje nalazimo u Dukljanskoj hronici Bela Pavlimir je bio predak zetske vladarske kuće. On je bio unuk srpskog kralja Radoslava. Rođen je oko sredine 9. veka, a majka mu je bila Rimljanka. Beli Pavlimir je nadimak „Beli” dobio zbog svoje lepote i junaštva.

Po drugoj verziji Bijeli Pavle je ličnost iz kasnije istorije (13. vek). On je bio potomak Nemanjića: neki kažu da je bio Milutinov unuk, a neki da je bio sestrić cara Dušana. Po nekim pričama Bijeli Pavle je ime dobio po tome što je bio beo (boja kose).

Među Albancima u Metohiji postoji priča da je pravo ime Bijelog Pavla u stvari Palji Bardi. On je bio sin Leke Dukađina i dukađinski vojvoda, a živeo je u okolini Đakovice.

Izvestan broj ovih legendi govori o tome da je Bijeli Pavle morao, zbog unutrašnjih razmirica ili zbog otpora okupatoru (Turcima) da beži iz svog kraja, tako da se nastanio na teritoriji današnjih Bjelopavlića. Po tim legendama, on je bio sluga na dvoru kneza Lužanina i bio je izvravan ruglu. Kako je pomogao kraljici Jeleni ona ga je blagosiljala te je postao rodonačelnik velikog plemena (o tome vidi više Vučurović/Vučurević 1995: 24 i dalje).

Iz ovih šturih prikaza raznih legendi vide se ideološke pretpostavke koje omogućavaju različite konstrukcije. Bijeli Pavle, sasvim nepoznata istorijska ličnost čije je pravo poreklo teško utvrditi, može biti i potomak starih srpskih kneževa, i potomak Nemanjića,

i potomak Leke Dukađina, i potomak Rimljanke, i plemić, i sluga, i predak zetske vladarske loze i rodonačelnik jednog plemena. Takva situacija, kada se identitet rodonačelnika usložnjava i otvara mogućnosti za razne konstrukcije, stavlja pripadnike plemena Bjelopavlića u veoma (ne)povoljnu situaciju da situacijski upotrebljavaju svoj identitet, da stvaraju kontinuitete na razne načine i da nalaze srodne grupe na prostoru celog Balkana, odnosno da povezuju različite tradicije i narode (Nemanjiće i Dukađince). Osim etničkih konstrukcija, moguće su i socijalne konstrukcije: socijalno poreklo rodonačelnika kreće od plemića do sluga, dakle od čoveka plemenite krvi do čoveka iz naroda, od domaćeg čoveka čiste narodne krvi do čoveka iz mešanog braka internacionalnog identitetskog potencijala. Budući da je nejasno kako je Bijeli Pavle dobio nadimak, moguće je konstruisati i taj aspekt: to je možda bilo zbog lepote, možda zbog kompleksije, možda zbog porekla (Albanac–Albi–Beli, ili Beli Srbi odnosno Beli Hrvati koje pominje Porfirogenit, ili čak Bijela Hrvatska koju pominje pop Dukljanin). Konstrukcije su dvosmerne, pa se uz pomoć pomenutih podataka može vršiti prisvajanje Bjelopavlića od strane zainteresovanih naroda. Nove ili neupotrebljavane pretpostavke ovde igraju ulogu relativizujućeg faktora znanja o etničkom poreklu, tj. ulogu dinamičke sile koja funkcioniše kao dezintegrišuća snaga i razara „tradicionalne” identitetske formule koje su vremenom postale previše krute i disfunkcionalne u aktuelnim procesima identifikacije.

KRITIKE POSTOJEĆIH TEORIJA

Kao prvo, nije sasvim jasno da li su oskudni istorijski dokumenti iz srednjeg veka pouzdana svedočanstva. Nejasno je i da li su slovenska plemena prilikom svog doseljavanja na Balkan već bila raslojena ili je ta podela nastala kasnije na bazi državnog suvereniteta

i konfesionalne pripadnosti. U Crnoj Gori u srednjem veku srećemo složenu etničku situaciju: na jednoj strani imamo staro romansko katoličko stanovništvo, na drugoj romanizovano preslovensko stanovništvo (Iliri, Kelti; vidi Jovanović 1998: 10), na trećoj Slovene još odane paganskoj religiji. Kasnije su se i sami Sloveni unutar Crne Gore podelili po konfesionalnoj pripadnosti na katolike i pravoslavce: danas tamo nalazimo one koje se izjašnjavaju kao Srbi, one koji se izjašnjavaju kao Hrvati, one koji se izjašnjavaju kao Crnogorci, kao i Muslimane (Bošnjake) i Albance. Primorje Crne Gore je bilo pod jakim uticajem Venecije i katoličke crkve, ali su planinski delovi bili često nedostupni bilo kakvom misionarskom radu ili pod uticajem pravoslavne crkve.

Prva grupa teorija se može kritikovati na više načina. Kao prvo, nema pouzdanih dokaza da su Duklju naselili Srbi: Porfirogenit, na koga se mnogi pozivaju, nigde izričito ne kaže da su stanovnici Duklje Srbi, mada ima delova koji na to upućuju (Istorija Crne Gore, knjiga I, 1967: 298; takođe N. Klaić 1989: 20). Ivan Mužić primećuje kako je zanimljivo da Porfirogenit za „Dukljane ne navodi ni da su Hrvati ni da su Srbi” (Mužić 1989: 199). Kao drugo, želja Crnogoraca da se identifikuju sa srednjovekovnom Srbijom i Srbima ne mora imati etničku pozadinu. To može biti želja za identifikacijom sa nečim moćnim i slavnim, nečim sa čim se Crna Gora mogla ponositi i što u 19. veku nijedna balkanska država nije imala. Reč je o slobodi i političkoj moći: srednjovekovna srpska država je jedno vreme bila najmoćnija država na Balkanu, a njena kultura na zavidnom nivou (vidi Brković 1974: 48). Ona je bila ta koja osvaja i određuje pravila. Osim toga, pojam „srednjovekovna srpska država” nije se odnosio samo na stvarnu istorijsku državu, već i na ideju junaštva i slave uopšte. Srbija i Kosovski boj su bili simboli jednog časnog i ponosnog načina života koji je za mali narod pod turskom okupacijom predstavljao inspiraciju. Uz pomoć tih termina (Srbi i srpstvo) oživljavane su arhetipske slike srednjovekovnog viteštva, a oni su bili

simboli za nešto u izvesnom smislu transcendentno. Zato želja Crnogoraca da se deklariraju kao Srbi, kao i vekovima stvaran i održavan kosovski mit ne moraju imati stvarno istorijsko utemeljenje, već je to pre ideološki orijentir u cilju buđenja i održanja nacionalne svesti (vidi Tomović, prema Zora Latinović 2001: 34–35).

I druga teorija se može kritikovati sa nekoliko argumenata. Prvo, Porfirogenit navodi da je Mihajlo Višević, vladar Zahumlja i Travunije (dakle oblasti u neposrednoj blizini Duklje), vladao Srbima (vidi R. Novaković 1977). U skladu s tim, vrlo je problematično tvrditi na osnovu izveštaja popa Dukljanina da je postojala Crvena Hrvatska koja je obuhvatala i ove oblasti, odnosno tvrditi da su stanovnici Crvene Hrvatske bili Hrvati. Istina, postoje tumačenja koja pronalaze sretno rešenje: stanovništvo Zahumlja i Travunije je moglo biti srpsko, dok su plemstvo i vladar mogli biti drugačijeg etničkog porekla (vidi Novaković 1977: 67 i dalje). Već je pomenuto da su pojmovi „Crvena” i „Bela Hrvatska” bili retko u upotrebi, te da su ti nazivi imali sporedni značaj pa se ne javljaju u zvaničnim dokumentima. Osim toga, činjenica da su se Crnogorci u Carigradu u 19. veku izjašnjavali kao Hrvati, kako kažu neki izvori, može lako biti objašnjena praktičnim razlozima: to su oni mogli da čine zbog straha od turskog proganjanja, a ne zbog toga što su se zaista tako i osećali (vidi Nenadović 1929: 105–114; takođe u Dragičević 1939: 334–341).

Politički aspekt celog problema nije izgledao nerešiv polovinom 19. veka, kada su se stvarali nacionalni programi, nacionalne elite i ideja o jugoslovenstvu. U tom periodu čak je i kod Hrvata preovladavalo mišljenje da je Crna Gora teritorija koja bi trebalo da pripadne Srbiji. Prvi plan o stvaranju jugoslovenske federativne države „Jugoslavije”, nastao 1848. godine od strane Matije Bana i saradnika, predviđa osnivanje države Bugara, Hrvata i Srba sa jasno definisanim granicama između ta tri konstitutivna dela. Bosna je trebalo da bude podeljena između Hrvatske i Srbije (Vrbas bi bio

granica), Slovenija je trebalo da pripadne Hrvatskoj, dok su Crna Gora, Makedonija, Vojvodina i dubrovačko zaleđe bile teritorije rezervisane za Srbiju (vidi Durković–Jakšić 1957: 87–88).

Posebno svetlo na problem identiteta Crnogoraca baca i pojava ideje o državici „Holmiji” (Brda), koju je sredinom 19. veka promovisao Nikola Vasojević, ličnost koja umnogome podseća na Lažnog cara Ščepana Malog. On je želeo da, između tadašnje Srbije i Crne Gore, od nezavisnih plemena stvori državu koja bi bila prozapadno i katolički orijentisana, tako da bi bila pandan ruskoj misiji u Crnoj Gori. Po veličini i broju stanovnika ona bi bila jednaka Crnoj Gori. Nikola Radonjić (poznatiji kao Vasojević), koji se nazivao „knezom nezavisnih Vasojevićkih Brda i Severne Albanije”, tu je svoju ideju izlagao mnogima a najviše je pomoći dobio od Poljaka. Hteo je da se 1843/4. godine nametne za gospodara Vasojevića, uz blagoslov Turske. Cilj Poljaka je bio da se pojača položaj rimokatolika protiv pravoslavlja kako bi se razvila borba protiv Rusije. Knez je, kako je to njegov mentor Čartoriski predstavio francuskom ambasadoru u Turskoj, tražio pomoć Francuske i Rima, jer je želeo „da u svom kraju stvori centar propagande katolicizma i kulture među Slovenima, što bi bilo upereno protiv toga što Rusija radi u Crnoj Gori”: Vasojević je želeo „da pomogne rimokatoličku veroispovest u slovenskim zemljama i organizovanje tamo unije za dve crkve” (Durković–Jakšić 1957: 39–40). Holmija odnosno crnogorski Brđani su, po ovome, želeli nezavisnost jer nisu želeli da priznaju crnogorskog vladiku, a budući da je među njima bilo dosta rimokatolika, nisu mogli da se vežu ni za Srbiju (isto 47). Cela stvar je, međutim, bila problematična tako da je na kraju došlo do njenog kraha. Vasojević je misteriozno ubijen, a ideja Holmije nije postala naročito velika inspiracija za jednu od prvih konstrukcija nacionalnog identiteta na našim prostorima. Sam Vasojević je, pišući svom sinu, smatrao da je on potomak drevnih kraljeva „predkova naši od Slavjano–Gotske dinastije, koi su od god. 495., sve do 1160. leta sretno u staroj Dalmaciji, današnjoj Bosni,

Hercegovini i Gornjoj Albanii vladali” (isto 54). Posle njegove smrti ideja države „Holmije” odnosno „Knjaževine Vasojević” doživela je razna tumačenja. U jednom pismu Ljudevita Španića Gaju se navodi da je država Holmija postojala i imala svoje posebne vladare još u vreme kneza Lazara. Kaže se da je srpsko carstvo propalo na Kosovu, dok se Holmija održala do tih dana kao nezavisna država (isto 60–61). Nikola Vasojević je, u tom smislu, smatran za legitimnog naslednika države koja ima kontinuitet. Pojava ove države, odnosno pojava ideje za njeno stvaranje, nije nešto nelogično. Konstantna distanca između Crne Gore i Brda je u ovoj ideji doživela kulminaciju. Brđani su neblagonaklono gledali na crnogorska plemena i nisu im uvek verovali (vidi Jovanović 1998: 97; takođe Ljušić 2001: 312–313).

Iščitanje ovog slučaja u diskursu etničkog/nacionalnog identiteta nije tako jednostavno. Na osnovu njega se, čini se, nameće zaključak da su plemenski i regionalni identiteti polovinom 19. veka bili važniji od nacionalnog koji je, istina, tek u fazi izgrađivanja, kao i da je odnos religijskog identiteta prema etničkom vrlo nejasan. Ovaj slučaj nam otvara jednu potpuno drugačiju perspektivu problema, gde se čak i odnos prema Srbiji i Srbima doima vrlo problematičnim u periodu za koji se misli da je u tom smislu jednoznačan.

KORELACIJA SA SLIČNIM PRIMERIMA U REGIONU: BOSNA

Primer Crnogoraca nije jedinstven i specifičan na zapadu Balkana. Broj, vrsta i struktura faktora i aktera ista je i u slučaju Bosne i Hercegovine i Dubrovnika: etnička pripadnost stanovnika ovih oblasti vrlo je podložna konstrukcijama raznih vrsta. I Srbi i Hrvati su pokušavali da dokažu da su stanovnici ovih oblasti poreklom pripadnici njihovog naroda/nacije. Kao i u slučaju Crne Gore, i u ovom slučaju imamo i treću, srednju struju, koja ističe samosvojnost

pomenutih oblasti. Zbog ograničenog prostora i zbog veće sličnosti sa crnogorskim „slučajem”, ovde ću se pozabaviti samo slučajem Bosne.

O istoriji Bosne mnogo je pisano, a sve verzije istorije mogu se podeliti u četiri grupe. Prva verzija ističe srpski karakter bosanskog naroda, druga hrvatski, treća srpsko-hrvatski, a četvrta ističe da je to poseban etnički supstrat. Etnogeneza Bosanaca razmatrana je u etnološkim, istorijskim i političkim tekstovima. Prvi srpski intelektualci novog doba smatrali su Bošnjake „Srbima turskog zakona” (Vuk Karadžić), „turskim Slovenima” (Ilija Garašanin), „srpskim plemstvom koje je promenilo veru i izgubilo narodnu svest” (Jovan Cvijić – vidi Redžić 2000: 13). Etnolozi stare škole takođe su problem posmatrali u tom kontekstu; Barjaktarović je Bošnjake smatrao specifičnom kulturno-političkom skupinom koja je srpskog ili hrvatskog etničkog porekla (Barjaktarović 2002: 3 i dalje). Na hrvatskoj strani prva naučna razmatranja slede interese nacionalne politike. Starčević piše da u Bosni živi narod „najčistije i najplemenitije krvi hrvatske”, Stjepan Radić je muslimane smatrao Hrvatima islamske veroispovesti, a K. Draganović tvrdi da su bosanski muslimani „pravi korjeniti Hrvati” (Redžić 2000: 145 i dalje).

U historiografiji svake od zainteresovanih strana nalazimo isti obrazac razmišljanja, s tim što je to moralo biti potkrepljeno poznavanjem i analizom istorijske građe. Jedan od najpoznatijih predstavnika prve grupe teorija jeste S. Ćirković⁸⁷. On u svom delu „Istorija srednjovekovne bosanske države” (1964) zaključuje da je Bosna u 9. i 10. veku bila srpska. Kao osnovu za takvo mišljenje on navodi Konstantina Porfirogenita i françačke anale koji govore kako je Ljudevit Posavski 822. godine, bežeći pred Francima, pobegao Srbima na teritoriju današnje Bosne (Ćirković 1964: 37–43): Srbi su, prema tome,

⁸⁷ Treba naglasiti da je Ćirković možda i najcenjeniji istraživač srednjovekovne Bosne na prostoru bivše SFRJ. Njega uvažavaju i predstavnici savremene bošnjačke historiografije (vidi Lovrenović 2006: 259).

naseljavali oblast između Une i Kupe, ili oblasti Banije, Korduna, Kozare, Grmeča, Like i šire (vidi Glomazić 1988: 18). Ćirković na osnovu dela "De administrando imperio" zaključuje da Bosna sredinom desetog veka predstavlja samo deo Srbije (Ćirković 1964: 39). Manje oprezni autori te orijentacije, kao što je Slavenko Terzić, pišu da su u evropskim naučnim krugovima Bosna i Hercegovina vekovima smatrane sastavnim delom srpske etničke i nacionalne celine, a da stvari počinju da se menjaju nakon Berlinskog kongresa (1878) i nakon austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine (Terzić 1994: 8). On kaže da je u Bosni reč o jednom narodu koji je verski izdjeljen, te da je verski osećaj tu bio jači od etničkog (isto). Ova etnička tvrdnja se potkrepljuje sa nekoliko „dokaza”: jedan od njih je donekle razumljiva konstrukcija Vuka Karadžića po kojoj su svi štokavci srpskog porekla pa su, prema tome, i Bosanci Srbi. Prota Davidović, kako ga naziva K. Draganović, kritikujući hrvatske pretenzije na Bosnu kaže da su Hrvati samo „malen narodić na Balkanu, koji pored srpskog i bugarskog nije nikad mogao igrati neku ulogu: narod Bosne i Hercegovine je srpski narod. Oni govore i pišu samo srpski: samo čakavski dijalekat je hrvatski, a štokavština je isključivo srpska” (prema Bošnjakin 1991: 9 i dalje).

Izvesni autori (na primer Kunibert, lekar kneza Miloša) smatraju da netrpeljivost između Srba i Bošnjaka („Srba koji su prešli u Islam”) potiče još iz vremena Kosovskog boja. Tada je, navodno, bosanski ban Vlatko Vuković bio posredni krivac za „poraz” i vekovno ropstvo, povukavši se pre vremena iz bitke. Na to se samo nadovezala promena vere, pojačavajući tako distancu između ove dve grupe Srba (vidi Antonijević 1996: 80).

Druga teorija polazi od toga da je Bosna hrvatska zemlja. Predstavnici ove teorije su, naravno, hrvatski istoričari. Po ovoj teoriji, srpsko prisustvo u Bosni se uglavnom vezuje za dolazak Turaka. Ivo Pilar i Ćiro Truhelka su smatrali da je stanovništvo u Bosni koje se naziva „srpsko” u stvari dobrim delom romansko

stanovništvo tamnije kompleksije: ovi pravoslavni Vlasi su bili dobra osnova za stvaranje novog pravoslavnog stanovništva iz koga će kasnije nastati srpski element u Bosni (prema Ekmečić 1995: 15). I u tekstu „Narodi i narodnosti Bosne i Hercegovine” u revidiranom izdanju Enciklopedije Jugoslavije iz 1985. (Zagreb, tekst M. Filipovića i N. Hadžidedića) stoji da je etnička struktura u Bosni stvorena tek nakon turskog osvajanja 1463. Turci su, po tom shvatanju, u Bosni zatekli dva pravoslavna naroda: Srbe i „prilično slavizirane Vlahi”. Pravoslavna crkva je praktično sprovela asimilaciju Vlaha ujedinjujući ih sa Srbima (prema Ekmečić 1995: 21). Ovaj obrazac nalazimo kod hrvatskih historiografa i prilikom analize naseljavanja Vojne krajine. Mandić uopšte i ne spominje Srbe prilikom naseljavanja stanovništva u Vojnoj krajini: on Krajišnike uvek naziva samo „Vlasi”, često ne spominjući čak ni njihovu veroispovest (D. Mandić 1973 II: 45–46). Vojna krajina je formirana od sredine 16. veka da bi se Habzburška monarhija zaštitila od turske opasnosti. Stanovništvo Vojne krajine je predstavljalo mešavinu srpskih (ili pravoslavnih uopšte?) izbeglica iz turske imperije sa već postojećim malobrojnim hrvatskim življem. Od tada traju pokušaji Srba da ovu teritoriju prisvoje, kao i pokušaji Hrvata da umanje značaj Srba, odnosno da ih odatle proteraju ili pokatoliče i tako asimiluju. U periodu kada su Srbi vršili naseljavanje ovog područja ono je bilo mahom nenaseljeno, jer su njegovi stanovnici odatle izbegli zbog turske opasnosti. Hrvatska strana želi da tim dešavanjima da etnički neutralniji ton tako što ukazuje na podatak da su naseljenici iz turskih oblasti, koji su se tu naselili privučeni obećanim povlasticama, bili poznati pod nazivom Vlasi: oni su bili pravoslavci i govorili su južnoslovenskim dijalektom (videti Grandić/Promitzer 2000: 125 i dalje). Podgrupa ovih Vlaha katoličke veroispovesti (Bunjevci) takođe je naselila Vojnu krajinu (isto 127)⁸⁸.

⁸⁸ Po Vukčevićevom tumačenju, koje je u skladu sa Šafarikovim, Miklošičevim i Novakovićevim mišljenjima, naziv „Vlasi” je germanskog porekla. Germani su

Svaki neistomišljenik ili otpadnik od glavne struje razmišljanja unutar jedne nacionalne historiografske tradicije, rado biva citiran od strane konkurentske nacionalne historiografije. Štedimlija, kao oponent srpske teorije, kao jak adut navodi Ruvarca koji je na sebe navukao gnev srpskih pisaca zato što je u jednoj svojoj raspravi tvrdio da se ne može govoriti o seobi Srba preko Save i Dunava „jer se tu ne radi o jednoj organizovanoj seobi niti o prelazu jedne skupine ljudi, koja bi bila pravno i jezički homogena”, nego je reč o prelazu neorganizovane mase ljudi koja nije ni krvno ni jezički bila jedinstvena i koja dobrim delom nije bila vođena istim razlozima za preseljenje (Štedimlija 1984: 169). Po Štedimliji, iz izvora se vidi da je među doseljenicima pored Srba iz Srbije bilo i Bugara, Makedonaca, Grka, Albanaca, Vlaha, Cincara, kao i raznih stočarskih nomadskih skupina (isto 169). Stanovništvo koje je počelo da se naseljava u gornjoj Slavoniji pod vođstvom grofa Ulriha Celjskog još od 15. veka nazivano je imenom “Rasciani”: u jednom pismu koje car Leopold 1690. godine šalje Arseniju Čarnojeviću ne pominju se Srbi. Car patrijarha uvažava kao onog ko ima ugled kod „svih Albanac i Rasciana” (isto 171)⁸⁹.

D. Mandić je, pozivajući se na mnogobrojne izvore, smatrao da su Hrvati prilikom svog dolaska na Balkan naselili i teritoriju Bosne i Hercegovine: potvrdu za to nalazi u delu „O upravljanju carstvom” Konstantina Porfirogenita, u delu „Methodos” iz 8. veka, u

nekad Kelte (Gale) nazivali “Walch” odnosno “Welch”, verovatno po galskom plemenu Volce (Volcae). Kad su Kelti bili romanizovani i ovi pojmovi su počeli da se primenjavati na romanizovano stanovništvo u onim oblastima u kojima su nekada živeli Kelti. Moguće je da su Goti ovaj naziv doneli u oblast Donjeg Dunava u 3. veku, a Sloveni su ga primili tri veka kasnije. Taj se naziv koristio za romanske narode, odnosno za pastire Balkanskog poluostrva. Naziv „Vlasi” se pominje još u vizantijskim izvorima iz 6. veka. U srednjovekovnoj Srbiji Vlasi su bili smatrani nižim stočarskim staležom, prema kome je postojala distanca od strane slovenskog življa (vidi Vukčević 1981: 109 i dalje).

⁸⁹ Srpski istoričari ukazivanje na pojam „Vlasi” smatraju manipulacijom, ističući da je opštepoznato da su Vlasima bili nazivani Srbi (vidi npr. Dabić 2000: 3 i dalje).

Hrvatskoj hronici 8. veka, u delu „Kraljevstvo Hrvata” i u „Letopisu popa Dukljanina”, u svedočanstvu Ivana Kinamosa i Ibn Idrisa, u svedočanstvu splitskog arhiđakona Tome, svedočanstvima italijanskih pisaca A. Dandola i F. Bona, zatim vizantijskog pisca Halkokondila, te u svedočanstvima srednjovekovnih Srba, Bošnjaka i Turaka. (vidi D. Mandić 1967: 3 i dalje). Prepričavanje svih ovih dokaza daleko bi nas odvelo: navešćemo samo Porfirogenitov izveštaj u tumačenju Mandića. Porfirogenit je naveo da su Hrvati prilikom doseljavanja na Jug naselili Dalmaciju, Ilirik i Panoniju: na osnovu podataka po kojima su te oblasti zahvatale i današnju Bosnu, Mandić zaključuje da su Hrvati naselili i Bosnu (isto), a da u Bosni nije bilo Srba (isto, 97 i dalje). Pored toga, Mandić, kao i ostali istraživači istorije Bosne, pokušava da nađe vezu i između Crkve bosanske i Hrvata. On smatra da su današnji Muslimani (Bošnjaci) islamizirani Hrvati, a da su bogomili (oni koji nisu primili islam) zahvaljujući radu franjevaca uglavnom prevedeni u katoličanstvo (isto 137 i dalje; vidi takođe Mandić 1978; kao i Mandić 1979: 14). Drugi autori ove orijentacije imaju donekle drugačije viđenje problema bogumilstva. Ivo Pilar smatra da je pojava pokreta bogumila bila štetna i da je najviše od svih balkanskih naroda oštetila hrvatski narod: dok je srpski narod uspeo da se obračuna s tim pokretom u svojoj sredini, Hrvati su se podelili na dve polovine (katoličku i bogumilsku) koje su se vremenom sve više otuđivale i borile jedna protiv druge (vidi Pilar 2001). Ovo mišljenje ide za tim da je srednjevekovna Bosna bila pretežno naseljena Hrvatima. Oni Hrvati koji su prešli na bogumilstvo vremenom su se otuđili od katolika, uzeli bosansko ime kao etničku i nacionalnu oznaku i stvorili bosanski separatizam (isto). Zbog bogumilstva Hrvati su, po Pilaru, osim Bosne, izgubili i Crvenu Hrvatsku (Crnu Goru) i Mačvu, koje su prešle u sastav srpske državne tvorevine. Najveći deo bogumila je, po istom autoru, prešao kasnije u islam, što je kao posledicu imalo da se vekovna netrpeljivost između Hrvata katolika i Hrvata bogumila (kasnije

muslimana) nastavi i dalje (isto). Osim toga, smatraju hrvatski autori, bogumilstvo kao miroljubiva i apolitična ideologija bila je uzrok nastajanja negativnih elemenata nacionalnog „karaktera”: nepraktičnost i zapostavljane svojih ovozemaljskih obaveza kao i bunt protiv državog autoriteta.

Bogumili su poseban problem koji uključuje gotovo sve aktere na južnoslovenskom prostoru. Sve teorije o bogumilima odnosno Crkvi bosanskoj mogu se podeliti u četiri grupe. Prva grupa, čiji su predstavnici Franjo Rački, Dragutin Prohaska, Vladimir Ćorović, Aleksandar Solovjev, Dmitri Obolenski, Mihailo Dinić, Sima Ćirković, Dragutin Knivald, Dragoljub Dragojlović, Pejo Ćošković i drugi, prikazuje Crkvu bosansku kao ustanovu jeretika dualista, bogomila (bogumila), manihejaca, patarena, katara koji su uglavnom prešli na islam. Temelje te teorije je udario F. Rački u 19. veku. Drugu grupu čine Genadije monah, Božidar Petranović, Sima Tomić Atom, Vid Vuletić Vuksanović, Vaso Glušac i drugi. Oni su tvrdili da je Crkva bosanska pravoslavna crkva koja se zbog osobenih crkveno-političkih okolnosti u Bosni razvila u posebnu i specifičnu pravoslavnu crkvu. Treću grupu predstavljaju pre svih Ćiro Truhelka i Jaroslav Šidak, koji su tvrdili da je Crkva bosanska po svom učenju i organizaciji bila pravoverna narodna crkva koja je odbijala svaki primat Rima i Carigrada (vidi Petrović 1998: 7–8). Četvrta grupa, čiji je najistaknutiji predstavnik Miodrag M. Petrović, u Crkvi bosanskoj vidi ogranak rimokatoličkih vernika. Petrović razdvaja pojmove „krstjani”, „bogomili” i „Crkva Bosanska”: „krstjani” su, po njemu, pravoslavni vernici, dok se pojam „bogomili” koristio za rimokatolike koji su se, sa stanovišta pravoslavaca, odmetnuli od istinske Hristove nauke te su smatrani dualistima (Petrović 1998: 80 i dalje). Bosanska crkva, po petom shvatanju, nije bila ni pravoverna ni dualistička, već je predstavljala specifični oblik hrišćanstva. Od velikih crkava razlikovala se po drugačijem shvatanju Crkve, tj. po drugačijoj

ekleziologiji, a ne po drugačijoj hristologiji odnosno, po drugačijem shvatanju Hrista i Trojstva (vidi Džaja 2006: 255).

U samoj BiH u novije vreme bogumilski mit se upotrebljava kao originalni bosanski (bošnjački) brend u svrhu promocije nacionalnog identiteta. Pored bogumilskog mita u širem smislu, koji podgrevaju ili su podgrevali i autori sa strane⁹⁰, razvija se i mit o stećcima kao ekskluzivnoj bosanskoj pojavi. Istina je, međutim, da je prostor na kome su rasejani stećci mnogo širi od teritorije koju zahvata BiH (ima ih, iako daleko manje nego u BiH, i u Hrvatskoj, Crnoj Gori i Srbiji), kao i da je, ako se uzme u obzir u kojoj oblasti ovih spomenika ima najviše, to više regionalni, hercegovački brend, nego ošti nacionalni bosanski i/ili bošnjački proizvod ili simbol. Zbog toga neki autori predlažu da se umesto naziva bosanski stećak upotrebljava naziv hercegovački stećak (u upotrebi su još i humski bilig, bosanski kamik i bosanski nišan – vidi Dodig 2006: 244 i dalje). Bogumilski mit kritikuju kako mnogi savremeni bošnjački istoriografi, tako i zapadni istraživači. Naime, dovodi se u sumnju veza između Crkve bosanske i bogumilstva. Nepostojanje jasne dualističke simbolike na spomenicima, nepostojanje stećaka kod drugih dualističkih grupa srednjeg veka (Bugarska, Trakija) i postojanje mnogih „klasičnih” hrišćanskih motiva, verovanja i načina rada u Crkvi bosanskoj, ukazuju na to da se mora revidirati ili definicija dualizma ili predstava o Crkvi bosanskoj kao dualističkoj odnosno bogumilskoj (vidi Lovrenović: 2006: 259).

Ćorović je smatrao da su Bosna i Hercegovina dve etnički čiste oblasti: naseljavaju ih gotovo isključivo Srbi i Hrvati (Ćorović 1989: 3). Kada je reč o Crkvi bosanskoj on navodi da su patareni (bogomili, krstjani, babuni, katari) proizašli iz istočnjačkog dualističko-religioznog shvatanja: osnova njihovog učenja tiče se podele na duh

⁹⁰ Krleža je pisao da je Bosna bila „refugium haereticorum zapadnoevropskog manihejskog svijeta. Sjedište manihejskog antipape i moralno intelektualni centar albigeneskog otpora poslije pada Provance” (prema Dodig 2006: 245).

i materiju, odnosno na dobro i zlo. Iako su bili progonjeni i od pravoslavaca i od katolika, oni su, po Ćoroviću, pravoslavicima bili bliži, jer ih je spajala potreba za odbranom od agresivnih katolika kao i zajedničko istočnjačko nasleđe. Oni su se zbog toga kasnije u masi pravoslavnog stanovništva i izgubili (Ćorović 1989: 43 i dalje). Međutim, Ćorović kaže da su bogumili razvili i nacionalnu crtu, te da su se nazivali „Bošnjanima”: dakle, nešto novo ili drugačije i od Srba i od Hrvata (isto 45). Donekle sličnu tvrdnju, a suprotnu Mandiću, iznosi i Vaso Glušac. On je smatrao da su bogumili jedna sekta u okviru pravoslavlja. I drugi autori iz Srbije su želeli da dokažu da je učenje bosanskih krstjana i pravoslavnih hrišćana istovetno, te da je veličina Crkve bosanske praktično konstrukcija koja ima za cilj da umanjí značaj pravoslavne crkve i Srba. I sam naziv „krstjani” dokazuje, po nekima, da se ovi vernici nisu razlikovali od drugih pravoslavnih vernika, odnosno da su se razlikovali od katolika: naime, na Istoku se odrednica „krstjanin” često upotrebljavala da se istakne privrženost hrišćanskom pravoverju za razliku od „latinske vere” (vidi Petrović 1995: 263 i dalje; naročito 279–281). Petrović kritikuje Ćirkovića zato što donosi zaključke na štetu srpskog naroda: Ćirković se, kako kaže Petrović, pretežno oslanja na rimokatoličke izvore koji su posle rascepa crkava 1054. godine pisani u propagandnom i optužujućem tonu protiv vernika Bosne (isto 275).

Kao što „pro-srpski” istoričari kritikuju svoje sunarodnike neistomišljenike koji pišu na štetu svoje nacije, tako i hrvatski kritikuju svoje zemljake koji su „nacionalnoj stvari” naneli više štete nego koristi. Mandić u Predgovoru svojoj knjizi „Crvena Hrvatska” (9 i dalje) žali što je prvi „hrvatski” istoričar (Ivan Lučić) preveliku važnost dao delu K. Porfirogenita, a omalovažio stare hrvatske hronike, te je Hrvatsku sveo na manju teritoriju nego što je ona stvarno zauzimala: to će, po Mandiću, omogućiti kasnijim srpskim istoričarima da se pozivaju na njega prilikom stvaranja svoje „srpske” istorije.

Nada Klaić je u svojoj „Srednjovekovnoj Bosni” (1989) pokušala da u pogledu Bosne dokaže nešto slično što je pokušavao i S. Brković kada je govorio o istoriji Crne Gore. Ona smatra da je Bosna postala samostalna država veoma rano, uporedo sa državama Srba i Hrvata, te da se ne može govoriti o srpskoj ili hrvatskoj upravi nad Bosnom i Hercegovinom. Ona stoji na stanovištu da je Bosna imala svoj politički život i pre nego što su Srbi i Hrvati ušli u Bosnu, te da su njene dinastije samo njene, nezavisne i samosvojne (vidi Klaić 1989: 34). Poenta je slična kao i kod sličnih tendencija kada je reč o Crnoj Gori: Sloveni su u trenutku doseljenja na Balkan manje–više neizdeferencirana celina. Tom masom vladaju Avari, a postepeno se na osnovu teritorijane organizacije stvaraju jezgra kasnijih naroda. Istina, Klaićeva kaže da su možda u trenutku doseljavanja srpsko i hrvatsko jezgro već bili formirani, ali da to nema nikakvog posebnog značaja za formiranje samostalnog i nezavisnog bosanskog jezgra (isto 5 i dalje). U prilog tome, po mišljenju Klaićeve, ide i postojanje Crkve bosanske, što pokazuje kako samosvojnost tako i nezavisnost od hrvatske i srpske države u kojima je religijski konfesionalni život bujao (isto). Sličnog je mišljenja, bar kada je o etnogenezi stanovništva Bosne reč, bio i Pjer Kokel 1895. godine: on je smatrao da se ne može govoriti o uticaju samo jedne nacije (srpske ili hrvatske) na formiranje bosanskog naroda/nacije. Ipak, on smatra da je prvi uticaj došao sa hrvatske strane: dokaz za to je nasledna titula bana koju su imali bosanski vladari, koja postoji kod Hrvata ali ne i kod Srba (Kokel 1998: 112).

Na ideje Klaićeve nadovezuju se i savremeni bošnjački ideolozi, na primer, Adil Zulfikarpašić. On ističe kontinuitet bogumila i današnjih Muslimana odnosno Bošnjaka. On smatra da je bosanski narod najstariji državotvorni narod na prostoru Jugoslavije, te da je imao svoju sopstvenu nezavisnu crkvu – Crkvu bosansku. Za to vreme Srbi i Hrvati su, po njemu, u Bosni bili peta kolona Vizantije, Rima i Ugarske. „Bošnjak” je po njemu odrednica koja se tiče i

mentaliteta i psihološke strukture i političkog uverenja, a najmanje je to verska odrednica: prema tome, to je praktično etnička odnosno nacionalna odrednica. Bošnjaci su autohtono bosansko stanovništvo (Đilas/Gaće 1994: 200).

Imamović tvrdi da nema sumnje da je u Bosni u srednjem veku živeo jedinstven bosanski narod zvan „Bošnjani”. Taj naziv je, po njemu, preslovenskog porekla. U rimsko doba Bosna se zvala *Bassania*, dok je prema Apijanu u antičkom periodu u Bosni živelo jedno ilirsko pleme koje se zvalo *Poseni*: Imamović smatra da je to iskvarena grafija od *Boseni*. Taj su naziv, po Imamoviću, nasledili srednjovekovni Bošnjani odnosno Bosanci. Po njemu, reč je o jednom istom narodu istog imena koji kontinuirano postoji više od 2000 godina (prema Aranitović 2003). Imamović smatra da se Porfirogenitov i Dukljaninov izveštaj pogrešno interpretiraju jer se nigde izričito ne navodi da su Bosnu naselili Srbi ili Hrvati.

Memić, oslanjajući se na Đilasa, smatra da su muslimani neosnovano smatrani nacionalno neopredeljenima, odnosno „otrgnutim” delovima srpskog ili hrvatskog naroda. Uslovi u kojima je nastala i sazrevala nacionalna svest Bošnjaka–muslimana, smatra Memić, prilično su se razlikovali od onih u kojima se razvijala svest Srba, Hrvata i Crnogoraca. Bošnjaci–muslimani su dugo poistovećivani sa Turcima, jer ih je povezivala ista religija, jedinstvena politička ideologija i pripadanje zajedničkom kulturno–civilizacijskom krugu. Otuda i privrženost Osmanskoj državi, za razliku od hrišćana koji su se vezivali za Rusiju odnosno Austriju (isto). Nacionalno buđenje Bošnjaka, po Memiću, počelo je njihovom pobedom pred Banjalukom 1737. godine, programski je oformljeno na skupu bosanskih prvaka i kapetana održanom 1831, a realizovano je u oružanoj borbi za autonomiju BiH u sastavu Osmanskog carstva koja je vođena 1831–1832. godine. Taj je pokret poznat kao pokret Bosanaca za autonomiju pod vođstvom Husein–kapetana Gradašćevića (isto). Tada uglavnom nije bilo sukoba između muslimana i Srba, tj. oni su se borili

na istoj strani. Njihova borba protiv Austro–Ugarske predstavlja njihovo opredeljenje za Osmansko carstvo, odnosno borba za manje zlo. Sandžački muslimani su, s druge strane, smatrali da su stvaranjem Srbije i granice na Drini odvojeni od matice, te su činili stalne napore da se ujedine sa „pradomovinom”. Bilo je više projekata i programa unutar sandžačke muslimanske grupacije od kojih su neki bili za pripajanje Sandžaka Kosovu, odnosno Velikoj Albaniji (predvođnici Atif Bljuta Hadžiahmetović, Ibrahim Mekić i Ćazim Sijarić), dok su drugi, uglavnom iz Novog Pazara, bili orijentisani ka BiH. Memić ističe da je koketiranje sa hrvatstvom, izraženo naročito u vreme Drugog svetskog rata kada su se muslimani nazivali muslimanima–Hrvatima i težili da se Sandžak priključi NDH, bilo samo u funkciji očuvanja golih života (isto). Takođe, insistiranje na srpstvu i albanstvu, po istom autoru, ne odražava pravo stanje, jer su muslimani–Bošnjaci uvek bili svesni svog pravog identiteta. Krajem 60–tih godina muslimani su priznati kao šesta nacija u SFRJ, a 1992. godine uvedena je u Bosni odredba po kojoj su Muslimani – Bošnjaci: u Dejtonu je 1995, prilikom potpisivanja mirovnog sporazuma, inaugurisana bošnjačka nacija čija je matica BiH (isto).

Redžić, dobro poznavajući radove o istoriji Bosne i Hercegovine koji dolaze iz drugih sredina, pokušava da argumentovano odbaci nekritičke i tendenciozne teorije, trudeći se da ukaže na postupnost u stvaranju bošnjačke nacije. On prihvata ideju da je postojao nezavisan srednjovekovni bosanski narod, Bošnjaci, koji je svoju narodnu/nacionalnu svest izgradio kroz proces islamizacije (Redžić 2000: 20 i dalje). U dodiru i kroz prožimanje islama i srednjovekovnog bošnjačkog etnosa formiran je novi kvalitet: savremeni bošnjački narod. Lukić razrađuje tu tezu ističući da su Bošnjaci Sloveni koji nisu pripadali ni hrvatskom ni srpskom korpusu i koji se, iako su predstavljali političku i kulturnu posebnost, nisu na vreme formirali u „standardnom etničkom smislu” (vidi Z. Lukić, Geneza Bošnjaka, <http://bosniapediacom>). Redžić objektivno zapaža da

su, a to smo videli i na primeru Crnogoraca, u procesu obnove etničke i nacionalne svesti Bošnjaka vrlo važni momenti bili pojava komunističkog pokreta i Narodnooslobodilačke borbe, odnosno formiranje Druge Jugoslavije (vidi Redžić 2002: 10).

Muslimani–Bošnjaci su se u novijoj istoriji podvodili pod razne odrednice: Srbi muslimani, Turci, Hrvati, muslimani kao verska zajednica, muslimani nacionalno neopredeljeni, Muslimani u nacionalnom smislu, Bošnjaci, itd. Kao i na primeru Crne Gore, osnovni problem ostaje da li je ova grupa dobila ime po teritoriji, čime određena teritorija postaje osnova za etničko udruživanje, ili je teritorija dobila ime po narodu, čime se nacija razvila na etničkoj bazi. To, međutim, ne igra nikakvu ulogu u smislu opravdanosti njihovog posebnog nacionalnog osećanja.

Kao što smo mogli da vidimo, gotovo da bi se po tezi koju određeni autor zastupa moglo bez dvoumljenja pogoditi iz koje sredine dolazi: iz srpske, hrvatske ili bošnjačke. Vrlo važna stvar je činjenica da se i u slučaju Crne Gore i u slučaju Bosne velika važnost pridaje postojanju samostalne nacionalne crkve i države: to su dva elementa koja podupiru tezu o posebnoj naciji, odnosno nepostojanje tih elemenata dovodi u sumnju njihovu posebnu nacionalnost⁹¹. Zbog toga se kod srpskih i hrvatskih istoričara u vezi sa istorijom Crne Gore i BiH uočava pokušaj da se dokaže povezanost sa srpskom odnosno hrvatskom državom i crkvom. Etnički element nije od male važnosti. Sa hrvatske i srpske strane, kroz esencijalističku vizuru, pokušavaju da se dokažu teze da su prilikom doseljavanja na Balkan Srbi i Hrvati bili oformljeni narodi. Crnogorski i bošnjački usmereni (autohtoni) „ideolozi” zagovaraju više dijalektički pristup, ali samo do izvesne granice: oni pokušavaju da se dokažu da su narodna

⁹¹ V. Kržišnik–Bukić ističe da se nezavisni bosanski identitet bazira na nekoliko srednjovekovnih stubova: na sećanju na nezavisnu državu, na sećanju na bosanske vladare odnosno bosansko plemstvo, na sećanju na nezavisnu bosansku crkvu, i na sećanju na originalno bosansko pismo – bosančicu (vidi Kržišnik–Bukić 1996: 13 i dalje).

svest i solidarnost pratile državotvornost i konfesionalnu pripadnost, te da se nacionalna svest razvijala, a da nije jednom za svagda nastala i ostala nepromenjena. Iza njihovog „naprednijeg” i savremenijeg stava, međutim, ne stoji težnja za objektivnošću: reč je o pokušaju da se izbori za svoju nezavisnost i samostalnost koja se, sticajem okolnosti, poklapa sa savremenim naučnim tendencijama.

ZAVRŠNA ANALIZA

Nakon ovog pregleda istoriografskih studija o etnogenezi Crnogoraca i Bošnjaka i uporedne analize rezultata istoriografskih istraživanja iz različitih sredina, možemo reći da je sve veća neza interesovanost i kritičnost antropologa prema istoriografskom metodu u dobroj meri opravdana. Nizak stepen pouzdanosti osnovnih izvora i veoma velika doza subjektivnosti u interpretaciji tih izvora, predstavljaju odbijajuće faktore. Privlačni antropološki faktori, oni zbog kojih se istraživači opredeljuju za antropološki a ne istoriografski pristup, s druge strane, ne tiču se pouzdanosti podataka i interpretacija, nego uviđanja da je došlo do krupne promene u načinu opšteg percipiranja društvene stvarnosti, zbog čega se radi na premeštanju akcenta sa istrošenih na novootkrivene resurse ili nivoe naučnih činjenica. Savremeni antropološki metod polazi upravo od toga da je nepouzđano sve, osim da ljudi imaju nekakve predstave, da na osnovu tih predstava donose stavove i da onda deluju u skladu sa tim stavovima. Nema objektivne društvene istine, postoje samo različite perspektive. Shvatanje da subjektivne predstave postaju realnost i konstanta koju jedino ima smisla proučavati, paradoksalno čini antropologiju kredibilnijom od istoriografije. Veća fleksibilnost i prilagodljivost antropološkog pristupa čini antropološke metode i rezultate aktuelnijima, mada kratkotrajnijima. Praćenje ritma promena bazičnih civilizacijskih tendencija i prilagođavanje

istraživačkih metoda tom ritmu, međutim, zahteva stalnu budnost i otvorenost. Činjeničnog tla na koje se možemo osloniti sve je manje, i stalno se pomera.

Izabrani primeri, na kojima je bila proveravana mogućnost antropološke upotrebe historiografskih istraživanja, odnose se na „male” i „nove” balkanske nacije, odnosno nacije čija osnova, po brojnim pokazateljima, nije etnička: to su crnogorska i bošnjačka nacija. Iako do kraja nije sasvim jasno da li je postojao neki poseban i specifičan etnički element oko koga su se ove nacije formirale, nazivi ovih nacija su, po svemu sudeći, nastali po teritoriji koju su te nacije naseljavale. Osim toga, reč je o nacijama koje do skoro nisu uspele da stvore jako i homogeno jezgro koje bi bilo objedinjeno pod istim kulturnim i političkim programom, tako da su neprekidno bile pod uticajem susednih nacija (srpske i hrvatske). Male nacije su prihvatale programe i projekte susednih većih nacija, što je dovodilo i do etničke identifikacije sa većim nacijama. Vrlo rano su hrvatski i srpski narod (kasnije hrvatska i srpska nacija) postali glasnici, zagovornici i zvanični predstavnici zapadnog odnosno istočnog hrišćanstva na zapadu Balkanskog poluostrva, čime su ovi slabiji narodi u konfesionalnom smislu bili inferiorni i nemoćni da se religijski emancipuju u okviru sistema zapadnih religijskih institucija. To je proizvelo takvu situaciju da su se oko ovih malih naroda/nacija, i u okviru njih, formirale tri interesne sfere, tri centra moći, koji su onda proizvodili i tri tradicije i tri ideologije: dve spoljašnje suprotstavljene i jedna unutrašnja samosvojna. Takva kompleksna situacija otvarala je mogućnosti za uporedno postojanje većeg broja različitih modela identifikacije i predstavljala veliki potencijal za situacijsku upotrebu identiteta. Ova situacija je u Bosni dodatno bila usložnjena pojavom islama.

Istoriografske tradicije svake od zainteresovanih strana dosledno su pratile programe i interese sopstvenih nacija, tako da se istoriografija u dobroj meri pretvorila u jedan od oblika (instituciju)

borbe za nacionalne interese. U tom smislu historiografija se sve više kvalifikuje kao predmet antropoloških istraživanja, a sve manje ima potencijala da ostane pomoćna (ili partnerska) disciplina. Iako postoji evidentna potreba za kontinuitetima i istraživanjem prošlosti, kako na institucionalnom tako i na individualnom nivou nacionalne identifikacije, niko u te kontinuitete više stvarno ne veruje; to su priče koje ljudi sami sebi pričaju kako bi se opravdali pred samima sobom. Još uvek postoji strah da se proglasi potpuna emancipovanost sadašnjosti od prošlosti, jer to zahteva mnogo veću dozu odgovornosti od one koje se zasniva na istorijskoj svesti. To dokazuje da istorijska svest još nije izgubila svoju mobilizujuću funkciju, ali daleko od toga da se može smatrati inicirajućim jezgrom svesti savremenog čoveka. Antropolozi to sve više uviđaju i prihvataju i trude se, ne bez unutrašnjih i spoljašnjih otpora, da tome prilagode izbor predmeta i metoda istraživanja.



ORGANIZOVANI KRIMINALITET KAO VIŠEZNAČNA POTKULTURA: HAJDUČIJA IZMEĐU GRAĐANSKE I NACIONALNE IDEOLOGIJE I IZMEĐU NARODNE I NACIONALNE KULTURE

Relativnost i/ili višeznačnost društvenih pojava i procesa predstavlja pretpostavku čija je utemeljenost i proverljivost proporcionalna našoj sposobnosti da društvene procese posmatramo u više različitih društvenih dimenzija ili diskursa, odnosno da ih posmatramo u dužem vremenskom intervalu. U različitim sredinama, sa stanovišta različitih ideologija, kao i u različitim situacijama i uslovima, ista ili slična pojava može imati različit značaj i različito značenje, odnosno drugačije mesto i drugačiju funkciju u društvenom sistemu. Problem višeznačnosti prisutan je čak i u slučaju fenomena koji se često smatra jednoznačnim u najvećoj mogućoj meri: fenomenu kriminaliteta.

Problem kriminaliteta predstavlja, što zbog svoje zanimljivosti, što zbog svoje raširenosti i složenosti, predmet istraživanja više naučnih disciplina. Iako ima jednaka prava na ovu temu kao i druge,

starije i bolje utemeljene i definisane discipline (kriminologija, istorija, psihologija, sociologija), socio-kulturna antropologija to pravo do sada nije dovoljno koristila. Zbog toga studijama o kriminalu nedostaju dublje i svestranije kulturološke analize, nedostaju komparativne analize tradicionalnih i savremenih oblika kriminala, zatim analize transformacija određenih oblika kriminaliteta, kao i analize odnosa između individualnih i institucionalnih (ali i između lokalnih ili regionalnih i nacionalnih) konceptualizacija kriminaliteta, koje obuhvataju i subjektivne stavove samih kriminalaca. Pomenuta neiskorišćenost prava na istraživanje posebno je vidljiva u srpskoj etnologiji i antropologiji koja, osim sporadičnih i posrednih proučavanja kriminaliteta, nema nijednu ozbiljniju studiju o ovom problemu⁹². Razloga za to ima mnogo i tiču se kako složenosti samog problema proučavanja, tako i izvesne nesigurnosti i dezorijentisanosti istraživača, ali i nedovoljne razvijenosti teorijsko-metodološkog postupka. Novoformirane studije *Antropologije kriminala* na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu imaju stoga za cilj da popune praznine koje ostaju iza istoriografskih, kriminoloških, socioloških i psiholoških istraživanja kriminala, ali i da daju podsticaj mladim etnologima i antropolozima da se, iz antropološke perspektive i antropološkim metodima, poduhvate proučavanja ove u naučnom smislu veoma zahvalne teme.

⁹² Od starijih autora treba izdvojiti T. Đorđevića koji je u više svojih članaka, objavljenih u zborniku *Naš narodni život*, obrađivao pojedine vrste i aspekte kriminaliteta (Krađa crkava, Nekolike turske kazne, Jedna kazna za žene, Hajduk Stanko – vidi T. Đorđević 1984). Neizostavno treba pomenuti i N. Pavkovića, koji se problemima kriminaliteta bavio posredno, preko proučavanja običajnog prava i pravne etnologije (vidi, npr, Pavković 1979; takođe Pavković 1977). Od novijih istraživanja mogu se, na primer, pomenuti Čolovićeve kratka studija o Ljubi Zemuncu kao junaku paraliterarnih priča (vidi Čolović 1990) i Kovačevićeva semiološka analiza dešavanja u vezi sa fantomom u belom poršeu (Kovačević 2001: 126–134).

Uprkos brojnim istraživanjima, genezi komunikacije i korelacije između kriminaliteta i drugih segmenata kulture, a time i genezi semiologije kriminaliteta, nije do sada posvećena dovoljna pažnja. Zbog toga ću u ovom radu pokušati da načnem temu kulturne višeznačnosti kriminalnog ponašanja, odnosno da načnem problem nastanka, transformacije i kontekstualizacije određenih oblika kriminaliteta. Pokušaću da razmotrim problem međusobnog korespondiranja različitih oblika kriminala, kao i problem korespondiranja različitih oblika kriminala i drugih elemenata kulture, odnosno kulture u celini. Jedno od važnih pitanja kojim ću se baviti tiče se „ideološke” bliskosti različitih oblika organizovanog kriminala; u tu svrhu biće izvršena komparativna analiza njihovih geneza, struktura i funkcija, kao i njihov istorijski odnos sa sličnim pokretima.

Pod pojmom „kriminalitet” ne krije se nikakva jedinstvena i/ili posebna ideologija, ali ni jedinstveni oblik društvene prakse, pa je veoma teško govoriti o kriminalitetu uopšte⁹³. Iza kriminalnog ponašanja mogu se kriti različite orijentacije, uverenja, ideologije, političke opcije i društvene teorije: kriminalitet je nekad posledica bolesti ili devijantnosti (psihopatski kriminalitet i slično), nekad rezultat neograničenog egoizma, nekad je sredstvo političke borbe (terorizam), nekad posledica nesnalaženja u novim društveno-političkim uslovima, nekad posledica klasnih, socijalnih, verskih i/ili etničkih podela i nejednakosti (vidi Muncie 2002: 8 i dalje), nekad neprihvatanja socijalnih ograničenja kao takvih, nekad rezultat urgentne potrebe, itd. Ono što je zajedničko svim oblicima kriminaliteta je praksa kršenja vladajućih (ne nužno i opšteprihvaćenih) zakonskih i/ili moralnih pravila: kriminalitet ne podrazumeva nužno borbu protiv svih društvenih vrednosti, morala i zakona. Kod „normalnih” ili neubeđenih kriminalaca spremnost za kriminalno ponašanje je situaciono, uglavnom se javlja samo onda kada se ne

⁹³ O raznim primerima koji otvaraju pitanje postojanja kriminalne ideologije vidi u Wilson 1990.

raspoláže mogućnostima za legalno zadovoljavanje neke potrebe ili ostvarivanje neke želje, odnosno javlja se u društvu u kome uporedo postoje i funkcionišu dva ili više vrednosnih ili pravnih sistema (od kojih su neki prisilno subordinirani drugima), pri čemu oni koji se označavaju kao prestupnici slede onaj sistem koji je vladajućim zakonom neobuhvaćen ili prećutan. U raslojenom društvu kriminalno ponašanje se od strane pojedinih društvenih slojeva može smatrati i pokazateljem duševnog zdravlja i normalnosti („pravedna” odbrana i osveta, zaštita klasnih i etničkih interesa, itd.). Kod ubeđenih i/ili psihopatskih kriminalaca mogućnost legalnog načina zadovoljenja potreba često se i ne razmatra: za njih je samo kriminalno ponašanje potreba. Ovi drugi, po rezultatima nekih istraživanja, ne osećaju krivicu zbog počinjenog delikta, u stalnoj su potrazi za stimulacijom, nesposobni su da izbegnu averzivne i rizične situacije i da recidiviraju (vidi Hošek i drugi 2002: 78). U slučaju psihopatskih kriminalaca možemo uslovno govoriti o kriminalnoj ideologiji ili kriminalnoj vrednosnoj orijentaciji. Sve napred izneto problematizuje opšti pojam „kriminalitet” i otvara pitanje diferencijacije raznih oblika kriminaliteta s obzirom na mesto i ulogu u socio-kulturnom sistemu, odnosno na njihovu simboličku upotrebljivost ili funkciju (o tome više u Hillyard/Tombs 2004: 11 i dalje). Na prostoru Srbije, ali i Balkana uopšte, ovi se problemi mogu dobro proučiti i prikazati na primeru hajdučije.

Hajdučija je dugotrajan i gotovo univerzalan fenomen koji je veoma teško definisati i klasifikovati. Njega nije moguće razumeti bez razumevanja kulturnog obrasca i društveno-političkih prilika iz kojih je izrastao i u kojima je imao svoje mesto, kao ni bez upoređivanja sa sličnim ili srodnim tradicijama u drugim sredinama. On je u mnogim sredinama predstavljao, a i sada predstavlja, veliki identifikacijski potencijal. Hajdučki pokret (ili socijalni banditizam) leži u osnovi državnosti i nacionalnog identiteta više evropskih i američkih nacija. Zbog toga on nije samo zanimljiv naučni problem,

nego i mnogo važniji element kulture nego što se smatra, pa celovito proučavanje ovog oblika kriminaliteta mora, između ostalog, da obuhvati i proučavanje njegove etničnosti/nacionalnosti.

Analiza pomenutog problema vršiće se u ovom radu stoga pretežno s obzirom na njegovu pozicioniranost u okviru opozicije građanska ideologija/nacionalna ideologija. Za potrebe ovog rada naročito je bitan onaj aspekt nacionalizma koji ga dovodi u vezu sa transformacijom narodne kulture, odnosno sa akcentovanjem i angažovanjem (ili upotrebom) opozicije viša/niža kultura ili nacionalna/lokalna kultura (o odnosu između ovih pojmova vidi Gellner 1994: 55 i dalje). Stvaranje (konstruisanje) nacionalnog identiteta predstavlja proces koji se koristi nasleđenim (prednacionalnim) sistemom lokalnih kultura i lokalnih identiteta, odnosno tzv. „tradicionalnim” kulturnim obrascima. Velike kulturne i društveno-političke promene koje su u Evropi nastale geografskim otkrićima i tehničko-tehnološkim napretkom otvorile su mogućnost za nacionalitarne procese koji redefinišu sve vrste i nivoe socijalnih odnosa (klasne, religijske, etničke, itd. – vidi Anderson 1998). Ove promene su se negde osetile kasnije nego na drugim mestima, tako da nacionalitarnu fazu (fazu konstituisanja nacije) malih (ili zakasnelih) nacija nalazimo tek u 19. veku, kroz proces njihove borbe za oslobođenje od vekovnih okupatora i kroz proces konstituisanja nacionalne države. Prelazak iz jednog „tradicionalnog” kulturnog obrasca u jedan novi, bio je praćen marginalizovanjem i postepenim odumiranjem starih koncepcija i institucija, reinterpretacijom prošlosti, grupisanjem na novim osnovama i uvođenjem novih koncepcija koje su, da bi obezbedile kredibilitet, konstruisale kontinuitet sa raznim tradicionalnim vrednostima. To je, između ostalog, omogućilo i nastajanje pokreta koji je predmet ovog rada.

Hajdučija, kao poseban oblik banditizma, predstavlja oblik organizovanog kriminaliteta. Njemu najrodniji oblici organizovanog kriminala, kako po formalnim, tako i po ontološkim, strukturnim

i semiološkim svojstvima, jesu mafijaštvo i terorizam. Zbog toga ću se, pre nego što se pozabavim samom hajdučijom, osvrnuti na problem određenja organizovanog kriminala u celini, kao i na problem određenja mafijaštva i terorizma, kako bih u završnom delu mogao da izvršim komparativnu analizu ovih različitih oblika kriminaliteta.

ORGANIZOVANI KRIMINAL

Organizovani kriminal se tokom istorije javljao u raznim oblicima i često imao složeno (ili nejasno) socijalno značenje. On je na razne načine bio povezivan sa etničkim i nacionalnim identitetima, a nastanak pojedinih njegovih varijanti direktno je povezan sa „sukobom” između narodne i nacionalne kulture. Međutim, etnicitet i nacionalizam ne čine suštinu organizovanog kriminala, niti imaju direktne veze sa njegovim osnovnim ciljevima i metodima. Odnos organizovanog kriminaliteta sa ovim ideologijama, s druge strane, ne može biti smatran slučajnim ili nebitnim, jer postojanje ovog odnosa nije izuzetak, već pravilo koje se javlja kod svih oblika organizovanog kriminala.

Organizovani kriminal je jedna od najpoznatijih formi kriminala i predmet je brojnih sporenja. Pojedini kriminolozi smatraju da je organizovani kriminalitet relativno nova pojava koja se javlja početkom 20. veka (Manojlović 2006: 33). Međutim, sa istorijsko antropološkog stanovišta posmatrano, organizovani kriminalitet je veoma stara pojava, a ono što danas smatramo organizovanim kriminalom samo je savremeni oblik jedne duge tradicije. Budući da organizovana kriminalna grupa ima svoj jezik, svoje zakone, istoriju, tradiciju, običaje, metode i tehnike, možemo je nazvati potkulturnom grupom (isto 32). Pojam „organizovano kriminalno delovanje” prvi put se sreće početkom 18. veka u Engleskoj, kada je on

upotrebljen za bandu koja je spajala kriminalne i legalne delatnosti, pri čemu je imala zaštitu kralja (isto 29). Pojam mafije, koji se često koristi kao sinonim pojmu organizovanog kriminala, javlja se prvi put 1863. u Palermu na Siciliji (isto 31).

Organizovani kriminal podrazumeva postojanje privremenih ili trajnih kriminalnih grupa (bandi). Trajne kriminalne grupe imaju svog šefa, hijerarhijski odnos i njihov osnovni cilj je vršenje krivičnih dela (Bošković 1998: 2). Postoje dve osnovne grupe mišljenja o tome šta čini specifičnost organizovanog kriminala u odnosu na druge oblike kriminala. Prva grupa mišljenja smatra da se organizovanim kriminalom može nazvati svaka kriminalna organizacija koja vrši pojedine kriminalne radnje, odnosno koja ima čvrstu strukturu, podelu posla, odgovornost i planiranje kriminalnih aktivnosti: ova-kve organizacije za cilj imaju profit i obavljaju širok dijapazon kriminalnih radnji tokom dužeg vremena. Po drugom mišljenju, pored navedenih karakteristika, organizovani kriminal podrazumeva i određenu vezu sa državom i pojedinim državnim organima u vidu saradnje organa za primenu zakona sa onima koji ne poštuju i žele da izigraju zakon, odnosno u vidu neutralisanja policije i pravosuđa i korumpiranja vlasti, čime organizovani kriminalitet nastoji da neotkriven uđe u legalan poslovni svet (isto 4–5; takođe Wright 2006: 5)⁹⁴.

Pored naziva organizovani kriminalitet, u literaturi se sreću i nazivi „kriminalitet sa mrežnom strukturom” i „organizovane forme kriminaliteta”. Pod prvim pojmom podrazumeva se stvaranje čitavog niza strukturnih veza između različitih kriminalnih organizacija, pri čemu se stvaraju paralelni centri moći od kojih nijedan nije

⁹⁴ Krivični zakon Italije sadrži definiciju kriminalnog udruženja mafijaškog tipa, po kojoj se to udruženje sastoji od najmanje tri lica koja koriste određene veze zasnovane na zastrašivanju, prinudi i zakonu ćutnje i koja vrše dela usmerena na direktno ili indirektno upravljanje ili kontrolu privredne delatnosti, koncesija, raznih ovlašćenja i javnih službi ili za postizanje nelegalnih profita ili zarade za sebe ili druga lica (Bošković 1998: 6).

dominantan, već dolazi do podele tržišta i odvajanja dela profita za korupciju državnih vlasti, sa ciljem sticanja imuniteta od krivične odgovornosti. Pod organizovanim formama kriminaliteta podrazumevaju se organizovane forme privrednog kriminaliteta, kriminalitet belog okovratnika, profesionalni kriminalitet, kriminalitet koji se vrši u obavljanju profesije, organizacijski kriminalitet, korporacijski kriminalitet, odnosno kriminalitet pravnih lica, kriminalitet moćnih, a u okviru njega represivni kriminalitet, institucionalni, strukturalni, i organizovani kriminalitet u užem smislu (vidi Manojlović 2006: 41).

MAFIJA

Gotovo je nemoguće pratiti istoriju organizovanog kriminala uopšte, budući da se takva pojava javlja već sa prvim društvenim uređenjima i zahvata previše široko polje društvenih delatnosti. Ono što je donekle moguće pratiti to su određene kriminalne tradicije u pojedinim zemljama ili regionima koje su kasnije uobličile u relativno definisane kriminalne organizacije. U tzv. zapadnoj civilizaciji najpoznatiji takav primer je Mafija (Maffia). Iako se pod ovim pojmom danas podrazumevaju sve kriminalne organizacije, on se prvenstveno odnosi na sicilijansku mafiju, ili Koza Nostru (Cosa Nostra). Ono što danas podrazumevamo pod tim pojmom predstavlja prilično izmenjen i u pojedinim aspektima prenaplašen oblik jedne veoma duge društvene i kulturne tendencije. Ta „kultura“ se toliko menjala u pojedinim fazama svog razvoja, da je teško govoriti o kontinuiranom razvoju; pre bi se moglo reći da je reč o jednoj bazičnoj orijentaciji koja je u različitim uslovima poprimala različite oblike.

Pojedini istraživači smatraju da je ovaj oblik grupisanja i delovanja proizašao iz otpora okupatorima koji su tokom istorije

vladali Sicilijom. U tom smislu mafija je jedan od brojnih primera transformacije tradicionalnih ustanova u kojima se manifestuje nesposobnost herojske privrede da se prilagodi mirnodopskim društvenim procesima, tako da od jedne konstruktivne delatnosti postaje destruktivna. Postoje mišljenja da je mafija u prvom redu ideja ili način života (svetonazor), a ne organizacija preko koje se ta ideja manifestuje (Schneider/Zarate 2001: 42). Po nekim autorima (Balzamo/Karpoci mlađi 2001: 11) mafija je ugled stekla tokom 13. veka kada je to bilo udruženje rodoljuba koji su kroz podzemnu organizaciju otpora protiv raznih okupatora (Arapa, Normana, Nemaca, Francuza, Španaca) predstavljali etnonacionalistički pokret, ali i vrstu pobune protiv socijalnih nepravdi zasnovanih na etnocentrizmu. Tvrdi se da su prvi mafijaši bili srednjovekovni sicilijanski vitezovi, poznati pod nazivom „sicilijanske ponoćne službe” koji su se borili protiv Francuza (Anžujaca – Schneider/Zarate 2001: 6). Prvi poznati akt mafije navodno se zbilo 1282. godine, kada je jedan francuski vojnik silovao jednu devojku u Palermu na dan njenog venčanja. Odgovor na to je bio masakr francuskih vojnika od strane razlučenih Sicilijanaca (Vidojević 2003: 7).

Drugi autori, međutim, traže koren ove pojave u procesu transformacije feudalnog sistema tokom 19. veka. Tada je ukinut feudalizam i izvršena podela crkvene zemlje u cilju pomoći malim zemljoposjednicima, seljacima i napoličarima, ali su se te zemlje domogli dotadašnji upravnici (gabellotti) velikih imanja (latifundija) koji su se dokopali i zajedničke zemlje za napasanje stoke, za seču šume i lov i davali je u zakup napoličarima. Takvo dužničko polukmetstvo tipično je za zakupnički kapitalizam u južnoj Evropi i Latinskoj Americi (Schneider/Zarate 2001: 15; takođe Ignjatović 1998: 114). Ova situacija je omogućila gabellottima da kontrolišu sve aspekte života seoskog stanovništva, ali je dovela i do pojave banditizma koji je bio usmeren pre svega protiv novih bogataša (Schneider/ Zarate 2001: 28). U tom smislu mafija se i te kako razlikuje

od banditizma (hajdučije), čak joj je suprotstavljena, odnosno predstavlja uzrok njegove pojave: banditizam je reakcija na mafiju. Banditizam je vršio nasilnu preraspodelu bogatstva, ali se to nasilje dešavalo uglavnom izvan gradova, pa se ni u kom slučaju ne sme brkati sa mafijom. Kasnije je mafija izrasla u veoma složen posredničko-pokroviteljski aparat koji je, popunjavajući vakuum između različitih socijalnih slojeva, postao izvor poretka u sicilijanskom socijalnom sistemu te kontrolisao celokupan društveni život: mafija je činila usluge kako najnižim tako i najvišim slojevima, bogateći se i šireći uticaj na društvo u celini (isto 31 i dalje).

Druga važna karakteristika mafije je da je ona jako dugo bila srodnička grupa, ili je bar težila da se što više približi modelu totalne etničke zajednice: to je bila zajednica čiji su pripadnici bili povezani krvnim ili duhovnim srodstvom (Ignjatović 1998: 47). Ta osobina mafije obezbeđivala je čvrstu granicu između mafije i spoljašnjeg sveta i postavljala visoke zahteve za iniciranje u njene tajne (Schneider/Zarate 2001: 42). Osim etničnosti, mafija je pokazivala i lokalističku odnosno regionalističku orijentaciju. U samoj Italiji postojale su podele i distance između sicilijanskog, napolitanskog i kalabrijskog organizovanog kriminala (ili raznih „mafija”) koji, iako se veruje da kontrolišu celu Italiju, retko kada prelaze lokalne granice i deluju izvan svojih regiona. Tek razvojem industrije i kapitalizma, odnosno migracijama iz nerazvijenih zemalja u razvijene zemlje, kao i iz nerazvijenih krajeva u razvijene krajeve iste zemlje, dolazi do disperzije i internacionalizacije organizovanog kriminala i do njegovog punog sazrevanja u etničkom i nacionalnom smislu. U SAD su nakon stvaranja velikih gradova bande bile organizovane na etničkom principu vodeći među sobom krvave podzemne ratove za teritoriju i primat. Na tronu su se smenjivale irska, jevrejska i italijanska mafija, da bi u novije vreme došlo do prodora kolumbijske, portorikanske, afro-američke i ruske mafije (Ignjatović 1998: 33 i dalje). Sličan slučaj je bio i u zapadnoj Evropi, gde su se

bande sastavljene od emigranata i „uskoka” iz istočnoevropskih i južnoevropskih zemalja (Srba, Hrvata, Albanaca, Poljaka, Rusa, Čečena i Rumuna) borile jedne protiv drugih (vidi Popović/Pavlović 1989; takođe Bulatović 1977). U početku je njihova delatnost bila usmerena na krađu i reketiranje, da bi kasnije najunosniji poslovi bili u vezi sa prostitucijom, kockom i drogom. Međutim, niti su mafijaši imali isključivo kriminalne ciljeve, niti je njihova delatnost od svih društvenih faktora negativno doživljavana. Mafije su u unutareničkom sistemu vrednosti u novom socio-kulturnom okruženju (SAD, zapadna Evropa) često predstavljale pozitivan i poželjan model ponašanja oko koga se ponekad okupljalo etničko jezgro, i koji je omogućavao bolju zaštitu etničkih granica i etničkih interesa u multietničkom društvu. U takvom društvu zaštita se nije mogla očekivati od državnih institucija koje su bile ili još slabe ili nepripremljene za takav izazov, odnosno koje su bile u rukama ili pod uticajem druge, konkurentske, brojnije i/ili politički jače etničke grupe. Mafijaši su tako funkcionisali kao ikone u dva semiotička sistema: unutareničkom i državnom. Oni su bili uzori i zaštitnici prema kojima su njihovi sunarodnici osećali poštovanje i kojima su se obraćali u nevolji. Oni su često predstavljali organ koji je komunicirao sa sličnim organima drugih zajednica i na taj način delimično i diplomatskim putem ostvarivao interese sopstvene zajednice. Sami mafijaši imali su drugačiji aršin prema sunarodnicima nego prema autsajderima. Izbegavali su da pljačkaju i ubijaju pripadnike svoje zajednice (izuzev članova konkurentske bande), ali su često uzimali „reket” upravo od svojih sunarodnika.

Ipak, mafija u suštini nije rodoljubiva ili nacionalistička organizacija, i vremenom se sve više udaljava od takvih orijentacija. Danas su mafije sve manje jednonacionalne ili jednoetničke i sve su manje tradicionalne. To dovodi do toga da se one sve više približavaju modelu savremenog preduzeća, a da se sve više udaljavaju od tradicionalnog etničkog modela. Njihov cilj je profit, a ne etnički ili

nacionalni prosperitet. Kao što smo mogli da vidimo u ratu na prostoru bivše SFRJ, nije retkost da se kriminalci aktivno uključuju u borbu za nacionalne interese, pa čak da se za njih i žrtvuju. Međutim, isto tako smo bili svedoci brojnih primera gde je ostvarivanje profita za kriminalce bilo daleko važnije od borbe za nacionalne interese; „profesionalna” solidarnost bila je često jača od etničke i/ili nacionalne solidarnosti. Sporadični istorijski primeri, kada mafija saraduje sa nacionalnim institucijama ili se stavlja u službu nacionalnih interesa, uče nas da to gotovo nikada nije bezuslovan akt: on uvek u pozadini krije dugoročni poslovni interes⁹⁵.

Mafija, dakle, predstavlja složen fenomen. Prilikom njegove analize treba voditi računa o uslovima koji su doveli do njegovog nastanka, kao i o društveno–istorijskim okolnostima koji su doveli do njegove transformacije u oblik koji danas poznajemo. Ono što je bitno, i što je očigledno, jeste činjenica da ovaj fenomen jako korespondira (ili koketira) sa etničkom i nacionalnom pripadnošću, odnosno da uspešno levitira između građanskog i etničkog modela identiteta. Povezujući se sa jednim, sa stanovišta etničke unutrašnjosti afirmativnim sistemom vrednosti, kriminalne grupe donekle relativizuju opšteprihvaćen negativni vrednosni sud društva o sebi. Na taj način oni, često vrlo svesno, sukobljavaju dva koncepta i principa solidarnosti: građanski i etnički/nacionalni. Prvi se u svetlu njihove delatnosti pokazuje kao uglavnom neprirodan i ograničavajući (izuzev kada je reč o beneficijama koje se mogu izvući iz građanskog pravnog sistema), dok je drugi „drevan” i nadahnjujući, vredan žrtvovanja. Ciljevi i vrednosti građanskog društva za njih

⁹⁵ Prema nedovoljno potvrđenim ali verovatnim podacima, Laki Lućano je tokom II svetskog rata preko svojih veza pomogao američkoj vojsci prilikom iskrcavanja na Siciliju, omogućivši im da prođu bez velikih gubitaka. Daleko aktivniju ulogu igrali su bošnjački, hrvatski i srpski kriminalci tokom jugoslovenskog rata. U oba slučaja reč je o delovima (implicitnog ili eksplicitnog) aranžmana sa državom, odnosno sa izvesnim centrima moći, što je kasnije kriminalcima omogućilo velike beneficije.

nikada nisu naročito bitni i inspirišući ideali. Nanošenje štete društvu ili multietničkoj državi nije u tom kontekstu nešto maligno; činjenje štete svom narodu ili etničkoj naciji (ili izdaja istih), s druge strane, predstavlja smrtni greh. Neprihvatanjem prvog i pristajanjem uz drugi koncept „mafijaši” ukazuju na složenost problema etničke/nacionalne identifikacije, koja ima dvostruki sistem vrednosti: jedan za unutrašnjost, a drugi za spoljašnjost. Religioznost mafijaša je uglavnom etnička, a etnos ili naciju mafijaši smatraju religioznim činionicima. Identitet mafijaša se transformiše i postaje društveno prihvatljiv naročito u periodima nacionalne krize, kada poštovanje građanskih normi nije prioritet i kada se, zarad „pozitivnog” angažovanja na polju etničke/nacionalne solidarnosti, mogu razumeti i oprostiti negativna angažovanja na polju građanskih normi i kodeksa.

TERORIZAM⁹⁶

„Terorizam”, reč za koju skoro svi vezujemo istu, mada nedovoljno jasnu predstavu, u stvari ima jako složenu istoriju upotrebe. Individualne terorističke aktivnosti poznate su još od antičkog doba. Teroristički akti mogu se prepoznati i izdvojiti u nekim izveštajima iz Starog veka: kao rani oblici terorizma navode se Samsonovo obaranje hrama Filistejaca, ubistvo Julija Cezara 44. godine p.n.e, delovanje sekte Sikarli (Sicarli) itd. (Srdanović 2002: 9–10). Pojedini autori smatraju da je terorizam u antičko vreme postojao prvenstveno u obliku opravdanog i legitimnog sredstva suprotstavljanja tiraniji i despotizmu: tiranoubice u tom periodu ne samo da nisu kažnjavane, nego su i slavljene (Gačinović 2005: 16). Danas razlikujemo nekoliko vrsta terorizma, a s obzirom na ideologiju koju slede, odnosno

⁹⁶ Iako se može dovesti u pitanje, stav da je terorizam oblik organizovanog kriminaliteta nije ni nov ni naročito ekskluzivan (vidi Wright 2006: 3).

s obzirom na ciljeve koje žele da postignu: religijski (verski), etno-nacionalistički/separatistički, socijalni i kriminalni. Podela se može izvršiti i na sledeći način: ideološki motivisani terorizam (ultralevi – kvazirevolucionarni i ultradesni – fašistoidni), etnički i religiozni (Gaćinović 2005: 64).

Delatnost koju danas smatramo terorizmom i sama reč koja je označava, spojili su se krajem 19. veka, mada se sve do perioda neposredno nakon II svetskog rata ta veza raskidala, a reč kolebala da se definitivno veže za određeni model ponašanja. Prva upotreba pojma „terorizam” javlja se u periodu Francuske revolucije i to u relativno pozitivnom značenju: pojam se odnosio na sredstvo uspostavljanja reda u toku prelaznog anarhičnog perioda nemira i prevrata koji su usledili posle ustanka 1789. godine. Za razliku od današnje upotrebe, „teror” je tada označavao instrument vlasti (vidi Hofman 2000: 11 i dalje). Svrha je bila zastrašivanje kontrarevolucionara i „narodnih neprijatelja”. Sličnost sa današnjim terorizmom je u tome što je i tadašnji oblik bio hotimičan i organizovan, kao i to što je njegov cilj bio stvaranje novog i boljeg društva. Potonji oblici terorističkih aktivnosti, pre svega u 19. veku, pomerili su upotrebu ovog pojma ka nezadovoljnim delovima društva koji su se borili protiv vlasti. Ti pokreti nastali su kako iz ideoloških, tako i iz socijalnih i nacionalnih razloga: mogu se, kao primeri, navesti ruska „Narodna volja”, militantni jermenski pokreti, makedonski VMRO, „Mlada Bosna”, srpska „Crna Ruka” („Ujedinjenje ili smrt”) itd. Tridesetih godina 20. veka pojam terora koristio se za označavanje prakse masovne represije koju su primenjivali totalitarni sistemi i njihove diktatorske vođe protiv svojih građana (pre svega u Italiji, Nemačkoj i SSSR-u – isto 18–19). Ova vrsta terora ima dve podvrste: genocidni teror i teror kao način vladanja (Gaćinović 2005: 12). Posle Drugog svetskog rata pojam ponovo poprima revolucionarnu konotaciju u etnonacionalnom diskursu, ali prvenstveno u kolonijalnom svetu. Tek krajem 60-tih godina ovaj se pojam počeo primenjivati i van

kolonijalnog okvira. Danas se u kriminološkim studijama definicija terorizma gradi s obzirom na nekoliko prepoznatljivih elemenata delovanja: terorizam je neizbežno politički po ciljevima i pobudama; primenjuje nasilje i pretil nasiljem; usmeren je ka dalekosežnim psihološkim posledicama van neposredne žrtve ili mete; vođen je od strane neke organizacije s prepozantljivom linijom komandovanja ili strukturom zavereničkih ćelija čiji pripadnici ne nose uniforme ili oznake; vrši ga podnacionalna grupa ili nedržavna celina (Hofman 2000: 38).

Kao prvi primer terorističkih delovanja u istoriji obično se uzima jevrejski otpor Rimljanima početkom naše ere, koji je kulminirao Jevrejskim ustankom 66–70. godine (Rose 2005: 56 i dalje). U okviru tog procesa važnu ulogu su igrale razne neregularne bande, ali i zeloti, verska sekta i organizovana grupa revolucionarna koji su jedno vreme imali vodeću političku ulogu u Jerusalimu. Pojam „zelot” danas se koristi u značenju „neumereni borac” ili „fanatični ratnik”. Smatra se da su oni bili naslednici Jude Galilejca, odnosno da su vrbovali razbojнике kako bi ojačali svoje pozicije. Njihova borba sastojala se od surovih iznenadnih ubistava i atentata, pri čemu su se koristili bodežom. Ubistva su obično bila javna, na trgovima, što je bilo u funkciji širenja straha. Takođe se smatra da su oni prvi vodili hemijski rat, trujući bunare i ambare koje su koristili Rimljani (Hofman 2000: 79). Činjenica da su delovali u jednom etnonacionalnom sukobu koji je imao socijalnu pozadinu, kao i da su se koristili metodom zavereništva, daje donekle za pravo onima koji ih smeštaju u teroristički diskurs. Međutim, nedovoljno jasna ideologija te grupe i njeno delovanje u vreme kada još nisu postojale nacije u današnjem smislu, donekle problematizuje njihov značaj u istoriji terorizma.

Prvim pravim grupnim teroristima u današnjem smislu smatraju se Asasini, radikalni militantni ogranak muslimanske jeretičke

sekte Ismaila (Matović 2006: 76; takođe Srdanović 2002: 10)⁹⁷. Poдела na kairske i persijske Ismaile dovela je do toga da su Asasini priznavali samo persijski ogranak (Vilson 1990: 9 i dalje). Asasini su svoj vrhunac doživeli tokom 11. i 12. veka (mada su se očuvali sve do kraja 13. veka), kada su oformili svoje sedište u zamku Alamut u Elbrusu (Persija, današnji sever Irana). Pripadali su šiitima i mrzeli turske okupatore. Karakteristika ovog reda je bila borba kako protiv etničkih drugih, tako i protiv drugih unutar sopstvene religije: protiv sunita. Međutim, zbog tog cilja stradalo je i dosta onih koji su se mogli smatrati „njihovima”, a koji nisu delili iste zamisli. Pored Turaka, borili su se i protiv hrišćanskih krstaša koji su pokušavali da zauzmu Siriju i Iran. Pojam „asasin” doslovno znači „gutač hašiša” i odnosi se na obrednu intoksikaciju kojoj su se Asasini podvrgavali prilikom polaska u akciju (što je često bila i smrtonosna misija – Hofman 2000: 80). Asasini su razvili ideologiju i metodologiju atentata, tako što su uneli novine u motivaciju samih atentatora: obećanje odlaska u *raj* nakon uspešno obavljenog posla ukoliko, naravno, poginu na zadatku. Nasilje je za Asasine bilo, kako kaže Hofman, čin svete tajne: to je bila božja dužnost. Hasan bin Saba, utemeljivač, ideolog i prvi vođa reda, shvatio je kako se može dočepati moći i kalifske pozicije: infiltracijom i zaplašivanjem (Vilson 1990: 14 i dalje). Niko u to vreme na području na kome Asasini delovali nije bio siguran za svoj život, jer su asasinske ubice vrebale na svakom koraku: vladao je opšti strah koji je bio više nego opravdan. Spisak imena njihovih žrtava je poduži i obuhvata kako velike vezire i vojskovođe, tako i obične vojnike: razne priče govore o tome da su imali moć i nad kalifima i sultanima. Nakon smrti Hasana, njihova moć počinje da slabi, a pokret se premestio u Siriju.

Moderni etnonacionalistički terorizam javio se u Otoman-skom i Habzburškom carstvu krajem 19. i početkom 20. veka, ali je

⁹⁷ U današnjem engleskom jeziku rečju *assassin* označava se ubica, naručeni ubica, atentator i slično. Izvedenica *assassination* koristi se za atentat.

definitivno uobličen, i postao globalni fenomen, tek nakon II svet-skog rata (vidi Hofman 2000: 39). Tada su Izraelci vršili terorističke aktivnosti protiv britanske vlasti kako bi se izborili za sopstvenu nezavisnu državu. Nakon njih su kiparski Grci koristili slične metode kako bi ostvarili iste ciljeve. Za promociju terorizma kao globalnog fenomena, koji predstavlja jedan od načina da se etnonacionalni pokreti izbore sa jačim silama, najviše su učinili Palestinci. Oni ne samo da su potpuno razradili metodologiju terorizma, nego danas za sve manje i mlađe terorističke grupe predstavljaju pokrovitelje i učitelje (vidi Hofman 2000). U zapadnom svetu najpoznatije terorističke organizacije nalazimo kod Iraca i Baska (IRA i ETA) koje se bore za oslobođenje svoje teritorije, odnosno za nacionalnu emancipaciju.

Iz ovog kratkog istorijskog pregleda vidi se da je terorizam u izvesnom smislu složeniji fenomen od Mafije. Upotreba pojma „terorizam” je tokom istorije pretrpela više velikih transformacija u odnosu na upotrebu pojma „mafija” i „hajdučija”. Čini se, takođe, da se ovim pojmom obuhvata znatno veći dijapazon delatnosti nego kada je reč o druga dva pojma. Danas se unutar opšteg pojma „terorizam” mora napraviti distinkcija između nekoliko različitih oblika: kriminalni, socijalni, verski i etnički terorizam. Razlike između njih se pre svega odnose na ideologije i osnovne (konačne) ciljeve, a njihove sličnosti tiču se uglavnom metodologije. To znači da kada kažemo „terorizam” mislimo pre svega na to „kako se nešto radi”, a ne na to „zašto se to radi”. Iz tog razloga reč „terorizam” nikada ne može da stoji sama za sebe, jer ona nikada ne objašnjava samu sebe. Da bi bila razumljiva ona mora biti razmatrana kao deo socijalnih, kriminalnih, verskih ili etničkih/nacionalnih interesa.

Vrednovanje etničkog terorizma je dvojako. Za etničku unutrašnjost ono je opravdano i prihvatljivo (budući da je često jedino moguće) sredstvo borbe za etničke/nacionalne interese. Za etničku spoljašnjost ono je neprihvatljivo, prvenstveno zbog toga što njegova

delatnost nije uperena niti ka korenu problema, niti ka onima koji su odgovorni, već ka metama koje će pobuditi najveće interesovanje javnosti i zadati najviše patnje i najviše straha. Paradoksalno je da je upravo zbog ovih osobina terorizam uglavnom uspješniji od drugih oblika etnonacionalne borbe. Kada govorimo o socijalnom i kriminalnom teorizmu možemo istaći da su oni, za razliku od verskog i etničkog, poslednjih godina relativno retki i prilično neuspešni. Socijalni terorizam je praktično nestao urušavanjem marksističkih pokreta u zapadnoj Evropi osamdesetih godina 20. veka, ali i razvojem i širokom dostupnošću medija i novih tehnologija. Etnički i verski terorizmi su, kada je reč o konačnim namerama terorista, neiskorenjivi i veoma efikasni. Međunarodna zajednica gotovo uvek po pravilu na kraju prihvata zahteve terorista, pod uslovom da terorističke akcije traju dovoljno dugo, da su dovoljno brutalne i da se nadovezuju na mudru političku aktivnost i veliki izvor materijalnih sredstava. Ovaj metod se pokazao uspešan na primeru Izraela, Kipra, Palestine, kosovskih Albanaca, a videćemo kako će se stvari razvijati u pogledu Iraca, Kurda i drugih. Verski i etnički terorizam u principu ne donose profit, što terorizam jasno odvaja od mnogih drugih oblika kriminala i daje mu jednu dublju, iako ne i u većoj meri prihvatljivu dimenziju. Kulturološki aspekt etničkog terorizma ogleda se naročito u tome što njegov osnovni cilj nije borba za etničku/nacionalnu emancipaciju koja je uperena ka etničkoj spoljašnjosti, nego pre svega borba koja treba da probudi uspavane unutrašnje etničke/nacionalne potencijale i izgradi nacionalni identitet (vidi Gaćinović 2005: 83). To u slučaju terorizma paradoksalno kombinuje dve opšte orijentacije – krajnje destruktivnu i krajnje konstruktivnu – relativizujući pozitivne stavove o slobodarskom nacionalizmu.

HAJDUČIJA, HAJDUŠTVO, HAJDUKOVANJE

Pojmom „hajdučija” obuhvaćen je veći broj različitih delatnosti i modela ponašanja, a mnogo pojmova se smatra sinonimom pojmu „hajduk”: ustanik, vitez, odmetnik, bandit (Hobsbawm 2000), uskok, partizan, gerilac, revolucionar, ruralni kriminalac (Bracewell 2005: 20), pustahija (Gavrilović 1986), haramija, prebeg, morlak (Popović 1930), gusar, kleft, armatol (martolos – Stojanović 1984), drumski razbojnik (Jovašević 1988: 18), desperados (Garet 2006), četnik (Bogišić 1984: 378 i dalje) itd⁹⁸. Hajducima su često davana poetska imena, kao što je npr. „gorski carevi” (Ranković 2003) ili „gorski vukovi” (Veselinović 2005: 75). Ono što je zajedničko svim modelima ponašanja koji se označavaju pomenutim pojmom jeste neprihvatanje vladajućih društvenih normi, odnosno „življenje van zakona” i/ili „življenje iznad zakona”⁹⁹. U zavisnosti od društveno-političke i ekonomske situacije ovo „življenje van zakona” moglo je da ima različite konotacije i da se kreće od običnog razbojništva do visoko moralne borbe za oslobođenje; najčešća je bila kombinacija ove dve krajnosti, odnosno njihova situacijska upotreba. Iako je izvesno da su se slični pokreti javljali i u Antici (npr. pljačke

⁹⁸ Glavna razlika između hajduka i četnika u Crnoj Gori bila bi u tome što su se četnici skupljali zbog sasvim određene akcije (pljačke) i nakon toga se vraćali kući, dok su se hajduci odmetali praktično za stalno ili na nekoliko godina (vidi Bogišić 1984: 378).

⁹⁹ U Rankovićevom romanu „Gorski car” ljudi ovako opisuju odmetnika: „Pobeglo od vlasti, otišlo u goru, pa tamo, kažu, ne verma ni zakone ni vlast; on ti je i vlast i zakon”. A glavna junakinja Stanka razmišlja: „To je čovek... što se ne boji ni puške ni vlasti, nikoga do boga. Ide sa svojom puškom po zelenoj gori, a sve živo beži od njega... Pravi gorski car!... On se ne boji zvera ni vampira...” (Ranković 2005: 54). U Veselinovićevom „Hajduk Stanku” čitamo: „Hajduci nisu baš najgori ljudi. Ono što je u goru otišlo, ono je čelik, ono su srca što ne moguše otrpeti nepravdu...” (Veselinović 2005: 184). U Baraninovom „Hajduk Veljku” nalazimo sledeći opis: „Tebi je mesto među hajducima. Videćeš, nije rđav naš život. Slobodni smo kò ptice na grani. Turaka, hvala bogu, dosta. Moći ćeš do mile volje da se biješ i svetiš. A nađe se na njima i pokoja parica” (Baranin 1989: 57).

grčkih konvoja od strane Ilira), „klasična” hajdučija je kasnosrednjovekovni fenomen koji je izrastao iz nekoliko različitih tradicija (viteške, revolucionarne, plemenske itd) i poprimio više različitih oblika, u zavisnosti od konkretnih socijalnih uslova. Postoje mišljenja da je ta „herojska privreda” posebno izražena i razvijena na Balkanu, odnosno da je na Balkanu ova pojava dobila specifičnu vrednost i prilično destruktivan, teško kontrolisani oblik prožimajući celo društvo (vidi Bracewell 2005: 20). Hajdučija, međutim, nije specifičnost Balkana: legende o Robinu Hudu su zapadnoevropski, legende o Džesiju Džejsu i Biliju Kidu severnoamerički, dok su legende o Pančo Vili srednoamerički pandan legendama o balkanskim hajducima. Takođe, može se naći mnogo sličnosti između mafije (Cosa Nostre, ‘Ndranghete, Camorre itd) i hajdučije, mada su prisutne i bitne razlike. Pojmom hajdučija su uglavnom obuhvaćene tri grupe delatnosti: socijalna pobuna, narodnooslobodilački pokret i nezakonito i nasilno sticanje dobara. Ovaj fenomen je veoma često bio tema usmene narodne književnosti balkanskih naroda, za razliku od pisane književnosti koja se njim nije previše bavila.¹⁰⁰

¹⁰⁰ U našoj narodnoj književnosti pesme o hajducima čine poseban cilkus epske poezije, a hajduci se najčešće prikazuju kao borci za slobodu odnosno gerilci. U našoj pisanoj autorskoj književnosti tri veoma popularna dela obrađuju problem hajdučije: „Gorski car” Svetolika Rankovića, „Hajduk Stanko” Janka Veselinovića i „Hajduk Veljko” Dušana Baranina. Uz njih, tu je čuvena pripovetka Laze Lazarevića „U dobri čas hajduci”. Ako zanemarimo sporadične pomene u studijama koje su se bavile drugim problemima, kao što je Cvijićeva napomena u „Balkanskom poluostrvu” (1987), ili zabeleške kakva je recimo Nušićeva u romanu „Hajduci” (2000), srazmerno malo naučnih radova obrađuje ovaj problem. Od stranih autora ne možemo zaobići Hobsbauma (2000), Bracewella (2005) i Vilsona (1990), a od južnoslovenskih autora Popovića (1930), Todorovića (1985), Gavrilovića (1986), Stojanovića (1984), Jovaševića (1988), Žanjica (1998) i Đurića (1977).

Što se jugoslovenske kinematografije tiče, mogu se pomenuti tri filma koja obrađuju problem hajdučije: „Hajduk” Aleksandra Petkovića iz 1980. godine (drama), „Mala pljačka vlaka” Dejana Šoraka iz 1984. (komedija), i „Čaruga” Rajka Grlića iz 1991. godine (zasnovan na istorijskoj ličnosti). U „Hajduku” je prisutan motiv nepravde zbog koje demobilisani proslavljeni vojnik čini

Hajdučija se ipak najpre vezuje uz pojam „banditizam”, odnosno „odmetništvo”, a taj fenomen ne može da se posmatra i razume nezavisno od lokalnih i globalnih socio-ekonomskih i političkih procesa. Hobsbaum pravi razliku između banditizma, kao opšteg pojma, i socijalnog banditizma, koji se veoma približava pojmu „gerilac” ili „ustanik” (Hobsbawm 2000: 8 i dalje). Socijalni banditizam je posledica sukoba između tradicionalne i moderne kulture, ali i između domaće i strane kulture, odnosno posledica je bitnih transformacija u načinu proizvodnje i društvenog uređenja. Osim toga, socijalni banditizam je univerzalna društvena pojava koja, kako primećuje Hobsbaum, nije rezultat kulturne difuzije, nego nezavisnog nastanka istih društvenih fenomena zbog istih socijalnih uslova. Od pojave i razvoja intenzivnog stočarstva, industrije, gradova i pismenosti (tj. birokratije), većina seljaka je živela u društvima u kojima je sebe videla kao izdvojenu i podređenu grupu onima koji su bogati i moćni. Rezultat toga je bila ozlojeđenost koja je dovela do eksplicitnog odbijanja i negiranja inferiornosti (naročito u muškom poimanju sveta) kroz formu banditizma. To je, opet, predstavljalo izazov društvenom uređenju. Feudalni sistem, kao sistem lokalne političke uprave, bio je pogodan za razvoj banditizma, jer feudalci nisu imali mogućnosti za stalnu i potpunu kontrolu svojih podanika, a pogotovo ne u teško dostupnim oblastima¹⁰¹. Društvo podeljeno na mnoga feudalna imanja između kojih vlada rivalitet bilo je pogodno okruženje za razvoj banditizma. U kontekstu društvenih odnosa, može se govoriti o tri faze razvoja banditizma: kao prvo, njegovo

krivično delo, i biva prinuđen na odmetništvo. U sukobu sa zakonom biva ubijen od strane ratnog druga. U „Čarugi” nalazimo motiv saradnje i moguće zamene uloga hajduka i žandara: nakon promene društvenih uslova hajduci postaju žandari, a žandari se odmeću u brda. Indirektno se ukazuje na to da je hajdučija kulturološki fenomen koji dolazi do izražaja u specifičnim političkim uslovima.

¹⁰¹ Jedan od veoma zanimljivih primera je i crnogorska narodna borba protiv Turaka, koja u mnogo aspekata pokazuje jedan kombinovani oblik hajdučije i narodnooslobodilačkog pokreta (vidi Boem 1998: 47 i dalje).

stvaranje kada pre-banditska društva prerastaju u delove klasnih odnosno državnih društava; kao drugo, njegovo trajanje u okviru raznih državnih i društvenih režima; i kao treće, transformacija banditizma od uspona kapitalizma (isto 8–9). Razlika između prve dve i treće faze ogleđa se, po Hobsbaumu, u tome što više nije glad (ili strah od gladi) ključni činilac prilikom pojave banditizma. U svim „tradicionalnim” ili „kasičnim” regionima gde se pojavljuje banditizam, npr. u oblastima oko Mediterana, ljudi su konstantno živeli na ivici gladi.

Banditizam kao masovni fenomen može nastati ne samo kao otpor besklasnog društva uspostavljanju klasnog društva, već i kao otpor ruralnih društava drugim oblicima ruralnih društava, ali i kao otpor urbanim i stranim državama i režimima. On štaviše, budući oblik kolektivnog otpora, dobija veliku podršku svih elemenata svog tradicionalnog društva, čak i od strane nosilaca moći. Politički aspekt banditizma, s druge strane, pokazuje da je reč o borbi za moć koja često dobija velike razmere. Što se konceptualizacije banditizma tiče, on postaje zamisliv i kao takav prepoznat tek u državnim društvima. U tradicionalnim (nedržavnim) društvima, gde su svi aspekti života regulisani običajnim pravom, tamo gde vlada zakon krvne osvete (ili dogovora i sporazuma između roda ubice i roda žrtve), postoji drugačija konceptualizacija prestupništva i drugačiji odnos prema njemu: ubica se, na primer, ne smatra zločincem, nego „ratobornim”. Ubica postaje zločinac ili prestupnik, i stoga podložan kazni, samo tamo gde mu se sudi po kriterijumima javnog zakona koji nije njegov (isto 8). Ono što je bitno prilikom određenja socijalnog banditizma jeste činjenica da su socijalni banditi seljaci stavljeni van zakona i koje feudinci ili država smatraju kriminalcima, ali koji ostaju da žive u ili pri seoskim zajednicama i koje drugi pripadnici te zajednice često smatraju herojima, osvetnicima, borcima za pravdu i/ili oslobođenje: njima se drugi pripadnici njihove zajednice dive i pružaju im pomoć i podršku (isto 20). Dvorniković stoga težište problema stavlja na

jatakovanje, a ne na samo hajdukovanje: nastanak, opstanak i efikasnost hajdučkih družina i aktivnosti zavisili su od stepena podrške uže ili šire društvene (etničke) zajednice (vidi Žanjić 1998: 96).¹⁰² U tom smislu društveni ili socijalni banditi se oštro razlikuju od drugih oblika ruralnog kriminala: profesionalnog podzemlja, gusara itd¹⁰³.

Za razliku od Evrope, u Novom svetu banditizam je nastajao i razvijao se na drugačijim osnovama i u drugačijim uslovima. Neuređeno društvo Severne i Srednje Amerike i veliko prostranstvo omogućavali su postojanje i delovanje bandi koje nisu imale nikakvu svrhu osim pljačke, i koje nije bilo moguće kontrolisati ili ideološki usmeriti, kao što je to bio slučaj sa srednjovekovnim vitezovima u Evropi ili sa samurajima u Japanu. Socijalni razlozi su bili najvažniji faktor prilikom nastajanja severnoameričkog banditizma. Privredni razlozi, kao što je podeljenost na rančere i gradske ljude, odnosno na stočare i zemljoradnike, takođe je predstavljalo polja napetosti kroz koja su se profilisali razlozi za nastajanje banditizma. Isto tako, želja za avanturom, veoma bliska orijentaciji srednjovekovnih zapadnoevropskih vitezova, često nam se danas nameće kao jedan od mogućih razloga postojanja banditizma. Severnoamerički banditizam je samo jedan od oblika šire pojave koju u srpskom jeziku nazivamo „kaubojština”. Mnogi „kaubojski litalice” nisu pljačkali nego su štitili slabe, prihvatili su da se bore za malu zaradu izbegavajući da nađu stalan posao i stalno prebivalište. Njihovo odmetništvo je bilo dobrovoljno i legalno, a njegov uzrok je bio u neprilagođenosti a ne u želji za pljačkom, osvetom ili skrivanjem od zakona.

¹⁰² U Rankovićevom „Gorskom caru” jataci se javljaju i u ulozi šefa cele bande: oni okupljaju bandu i kontrolišu je (Ranković 2003).

¹⁰³ Hajduštvo nije do kraja iskorenjeno na Balkanu ni danas. Nefunkcionisanje pravne države i nepoštovanje državnih institucija primetno je i prisutno u gotovo svim balkanskim državama, a naročito se ogleda u transformisanom drumskom razbojništvu koje nalazimo pre svega u Albaniji i Bugarskoj (videti Mappes–Niediek 2004: 139 i dalje).

Termin „hajduk” se obično povezuje sa pojmom „pljačkaš” ili „oslobodilac”, a nosilac tog naziva se smatra apsolutno slobodnim protivnikom svakog autoriteta. U praksi su, međutim, postojala izvesna odstupanja. Hajduci su mogli, kao što je bio slučaj u nekim delovima Mađarske, da budu vezani za nekog feudalca kome su obezbeđivali borbe u zamenu za status slobodnih ljudi. U Rusiji i Mađarskoj oni su prihvatili zemlju od feudalaca ili cara u zamenu za obavezu da održavaju konje i oružje i da se bore protiv Turaka, postajući tako graničari i vitezovi. Oni su bili slobodni i u boljoj poziciji od običnih seljaka; istovremeno, bili su teško kontrolisana i nikad bezuslovno lojalna snaga. Hajduci su mogli da budu i potpuno nezavisni primitivni banditi koji su predstavljali mešavinu narodnih oslobodilaca, socijalnih osvetnika, pljačkaša trgovaca i primitivnih gerilaca. Hobsbaum smatra da su se kao takvi hajduci prvo javili u Bosni i Hercegovini, mada je prvi harambaša pomenut u Bugarskoj 1454. godine (isto 78; takođe Popović 1930: 92 i dalje). Sloboda hajduka je bila relativna i problematična sloboda. Život van zakona imao je svojih prednosti, ali je onemogućavao hajduke da vode iole normalan život (vidi Ranković 2003). Njihova sloboda je tako istovremeno bila i njihovo zatočeništvo, zbog čega su mnogi od njih patili.

Što se terminološkog aspekta problema tiče, postoji više nedoumica. Sama etimologija pojma je nejasna. Petar Skok smatra reč „hajduk” balkanskim turcizmom mađarskog porekla čije je prvobitno značenje „plaćeni vojnik protiv Turaka na turskoj granici” (vidi Žanjić 1998: 124), dok u narodu postoji verovanje da reč potiče od poziva „ajd”, „hajd” i izraza „uk”, što zajedno znači „odmetnuti se u goru i boriti se” (Stojanović 1984: 32–33). Hobsbaum takođe ovu reč dovodi u vezu sa mađarskim jezikom, ali u značenju „gonič stoke” (Hobsbaum 2000: 78). Popović navodi nekoliko različitih teorija o poreklu ovog naziva: pojedinci smatraju da „hajduk” znači „dobrovoljac”, „vojniki” ili „pešak”, „sluga”, „razbojnik” itd. (vidi

Popović 1930/I: 95 i dalje). Delatnici koji se u našem jeziku označavaju pojmom „hajduk” u Grčkoj su se nazivali „klefti”, u Ukrajini „hajdamaci”, u Bugarskoj „komiti”, u Mađarskoj „hajdu”, „hajdut”, „hajdutin”. Zanimljivo je, međutim, da sama etimologija u ovom smislu i nije naročito bitna. Ova reč je kulturno jasno označena, pa u hrvatskim i muslimanskim rečnicima uglavnom ukazuje na lopove, kradljivce, pijanice, razbojnike, dok se u srpskoj leksikografiji uporedo s tim značenjem ravnopravno javlja i značenje „borac protiv turske vlasti za oslobođenje naroda” (vidi Žanjić, nav. delo, 124 i dalje). Njegoš je pojam „hajduk” smatrao sinonimom pojmu „vitez”, a Vuk Karadžić je insistirao da se reč „hajduci” prevodi nemačkom reči „helden” (junaci) umesto „räuber” (razbojnici). Stojanović je predložio razlikovanje nekoliko pojmova, pri čemu bi „hajdukovanje” bilo neutralna oznaka za sve oblike odmetanja, „hajdučija” bi se odnosila na razbojništvo, dok bi se „hajduštvo” odnosilo na hajduke visokog morala, zaštitnike običnog naroda i borce za slobodu (Stojanović 1984: 21). Kod Stanojevića nalazimo s jedne strane „hajdučku borbu” (visokoetički narodnoslobodilački otpor) a s druge strane „hajdučiju” (pljačkaške pohode – prema Žanjić 1998: 103). S tim u vezi je i podela na dobru i lošu, odnosno lepu i ružnu hajdučiju, kao i podela na hajduke (junaci dostojni slave) i hajdučice (razbojnici vredni prezira); svakako treba pomenuti i pojmove „hajduci zločinci” i „hajduci osvetnici” (Žanjić 1998: 102, 107; takođe Popović 1930: 97).

Hajdučija se na našim prostorima mora deliti u dve faze: prva faza odnosi se na period pre oslobođenja i stvaranja nacionalnih država, a druga na period nakon oslobođenja. Hajduci su u prvoj fazi imali dvostruku ulogu, mada je u srpskoj tradiciji značenje pojma „hajduk” pretežno afirmativno: to je borac za slobodu koji, čak i kad pljačka, to čini isključivo neprijatelju i okupatoru. Naravno, ova idealtipska predstava ne odgovara stvarnosti u potpunosti, premda je tačna kada je reč o osnovnom usmerenju i orijentaciji. U sredinama u

kojima je etnički identitet bio slojevit, npr. u Crnoj Gori, plemenski, bratstvenički i regionalni (hercegovački i crnogorski) identiteti imali su daleko veći značaj od protonacionalnog (crnogorskog), tako da su se „drugima” smatrali i svi pripadnici drugih plemena. Napadanje drugih plemena bilo je gotovo pravilo a ne izuzetak, s tim što su pripadnici iste vere i naroda prilikom zarobljavanja imali donekle bolji tretman, pod uslovom da ne pružaju otpor (vidi Bogišić 1984: 380 i dalje). Postojala je distanca između Hercegovaca i teritorijalnih Crnogoraca, pa su jedni druge često smatrali „drugima” koji podležu drugačijem vrednovanju od pripadnika sopstvene grupe (isto). U drugoj fazi, nakon oslobođenja, hajduci postaju društveno i nacionalno destruktivni i dezintegrativni element koji u potpunosti menja značenje u odnosu na prethodni period: hajduci se od junaka kojima se narod ponosi pretvaraju u obične razbojнике koji nanose sramotu sopstvenom narodu (vidi Todorović 1985)¹⁰⁴.

Problem hajdučije je bio prisutan na celom Balkanu, tako da skoro svaki narod ima svoj hajdučki ciklus epskih pesama: kod Srba su najpoznatiji junaci hajdučkih pesama Bosanac Starina Novak i negotinski Krajišnik Hajduk Veljko, kod Hrvata Hercegovac i Senjanin Mijat Tomić, a kod muslimana/Bošnjaka Alija Đerzelez iz centralne Bosne i bosanski Krajišnik Mujo Hrnjica (vidi Žanjic 1998). Oni su u narodnim pesmama prikazani kao branioci naroda i vere koji se bore protiv neprijatelja. Izvori upozoravaju da se o hajdučkoj nacionalnoj borbi mora govoriti sa mnogo rezerve: čest je slučaj da su se Srbi i Crnogorci priključivali turskim i bošnjačkim bandama u pljačkanju pripadnika sopstvenog naroda, a Turci i Bošnjaci bili

¹⁰⁴ Konfuzija oko značenja pojma „hajduk” i teškoće prilikom klasifikacije delatnosti pojedinih ljudi uočene su i prilikom terenskog istraživanja u okolini Knjaževca tokom jula 2006. godine. Istu istorijsku osobu (od lokalnog značaja) različiti ljudi označavaju kao hajduka, lopova, trgovca, dobročinitelja i turskog poverenika. Ovakva situacija svakako je delom posledica mitologizacije, odnosno selektivnog društvenog pamćenja, i ima sličnosti sa mnogim poznatijim primerima (Kraljević Marko, npr).

su neretko članovi srpskih i crnogorskih bandi (vidi Žanjić 1998; takođe Bogišić 1984; takođe Horvatić 1982). Čak i u okviru istog kulturnog obrasca nalazimo regionalne razlike u pogledu motiva i oblika hajdučije. Hajdučija je u srpskoj književnosti prikazana kao u velikoj meri individualno motivisana delatnost u čijoj osnovi je nepravda zbog koje se čovek odmeće u šumu. U Crnoj Gori, s druge strane, četništvo je u 18. i 19. veku, po opisima iz anketa Val-tazara Bogišića, socijalno prihvatljivo ponašanje koje se smatra tradicionalnom privrednom delatnošću.

O hajdučkom ciklusu pesama kod Srba dosta je pisano (vidi, npr. Đurić 1977; takođe Žanjić 1998). Manje se zna da je hajdučija česta tema usmene književnosti i drugih naroda u regionu. Iako je problem hajdučije u hrvatskoj historiografiji i kulturi generalno drugačije postavljen nego u srpskoj historiografiji i kulturi, u hrvatskoj narodnoj književnosti nalazimo primere koji se ne razlikuju bitno od primera u srpskoj narodnoj književnosti. U ciklusu pesama i priča o hajduku Mijatu Tomiću, koji nalazimo kod hercegovačkih Hrvata, a koji je sakupio i obradio D. Horvatić, takođe nalazimo motiv žrtve socijalne i etničke nepravde koja se odmeće u šumu. Tomić je istorijska ličnost iz 17. veka i on se, prema Horvatiće-
vim pripovetkama, uglavnom borio protiv Turaka, ali i protiv građan-
štine i socijalne nepravde: u prvom planu nije bio plen, nego poma-
ganje sopstvenom napaćenom narodu, odnosno otimanje od onih
koji imaju previše da bi se dalo onima koji imaju premalo¹⁰⁵. Sasvim
drugačija je stvar sa Đerzelezom i Hrnjicom, koji predstavljaju ep-
ske pokušaje Bošnjaka i Turaka da na planu usmene književnosti pa-
riraju hrišćanima: njihovi junaci se bore protiv pobunjenih hrišćan-
skih bandita predstavljajući svetao primer celoj Turskoj imperiji.

¹⁰⁵ „Ja ne koljem mladijeh janjaca, niti koljem po gori čobana, niti robim po selu seljana, već ja robim po gori građane koji robe po selu seljane...”. Horvatić 1982: 106.

HAJDUČIJA U PISANOJ SRPSKOJ KNJIŽEVNOSTI

Što se pisane srpske književnosti tiče, smatra se da od romana o hajducima samo „Gorski car” Svetolika Rankovića ima veću književnu vrednost (vidi Vukićević 2005). Njegovo delo obrađuje problem hajdučije u periodu nakon oslobođenja Srbije od Turaka, pa je stoga prema ovoj pojavi veoma kritično. Ranković kroz poznatu fazu hajdučkog pokreta prikazuje problem sukobljavanja običajnog i pozitivnog prava na individualnom planu, kao i teškoće u prilagođavanju i prihvatanju socijalne nepravde, što je gotovo uvek u književnim delima i osnovni motiv odlaska u hajduke. Hajduci su često prikazani kao veoma moralni ljudi koji ne mogu da se pomire sa neprirodnim socijalnim uređenjem i zakonima. „Hajduk Veljko” Dušana Baranina i „Hajduk Stanko” Janka Veselinovića, spadaju u nacionalno romantičarske romane koji idealizuju period pre oslobođenja: Veselinović čak svoje delo posvećuje „velikom Srbinu” Nikoli Tesli i slavnim precima (Veselinović 2005). Njegovo delo je više upotrebljivo za jačanje nacionalne svesti nego za razvoj umetničkog ukusa i za sticanje stvarnih saznanja o hajdučiji, dok su u Baraninovom delu relativno objektivno uklopljene istorijske činjenice podređene zahtevima književne forme.

Junak Rankovićevog romana „Gorski car”, sticajem okolnosti i dobro smišljenim planom organizatora hajdučke družine, postaje razbojnik koji vremenom polako gubi osećaj za moral, iako do samog kraja ostaje relativno nevino i naivno biće koje strada kao tragična žrtva složenih socijalnih odnosa. On se bori uglavnom za sopstveni bolji život, a samo povremeno i za opšte interese, odnosno za socijalnu pravdu. Izvesne sličnosti nalazimo i Veselinovićevom delu, čiji junak takođe postaje razbojnik zbog spletke kako turskih velikaša tako i sopstvenih sunarodnika, ali je njegovo razbojništvo prožeto borbom protiv okupatora. Za razliku od Baraninovog Hajduk-Veljka, Veselinovićev Hajduk Stanko je u trenutku odlaska u

goru prezren od strane svoje zajednice, sve dok se njegova delatnost ne poklopi sa borbom za oslobođenje. Dok se u Rankovićevom delu vidi degenerativna transformacija hajdučije od ustanitstva ka razbojništvu, kod Veselinovića je prikazano pomeranje od negativnog ka afirmativnom socijalnom vrednovanju hajduka, koji od dvoznačnih odmetnika ili običnih razbojnika postaju ustanici i predvodnici naroda u borbi za oslobođenje. U toj tački dolazimo do teškoće u razlikovanju između hajduka, partizana (gerilaca), vojnika i ustanika. Kod Baranina, pak, hajdučija je pozitivan i svetao model sa naznakama mračnih tonova i ima vrlo malo veze sa banditizmom; uglavnom je reč o borbi za slobodu. Međutim, ono što se kod njegovih junaka povremeno jasno zapaža jeste devijantnost koja nastaje kao rezultat sticanja neograničene moći i gubitka moralnih kodeksa, što nagoveštava da će u narednom periodu neminovno doći do kraha hajdučije.

Za razumevanje hajdučije od velike je važnosti uviđanje njenih veza sa herojskom etikom ili agonalnim etosom. Hajdučija u tom smislu predstavlja nastavak srednjovekovne tradicije viteštva i plemstva, pokreta koji se s prezirom odnose prema običnim poslovima i radu uopšte i koji se okreću ili borbama ili lenstvovanju. Ovaj aspekt naročito je izražen u Baraninovom delu¹⁰⁶. Osim toga, hajdučija se predstavlja kao rezultat kako socijalnih uslova i kulture (mentaliteta), tako i individualnih psihičkih predispozicija¹⁰⁷.

¹⁰⁶ „Snažnim i zdravim instinktom pravoga borca, Veljko je duboko osećao da je sve bezvredno i prolazno osim borbe i slave” (Baranin 1989: 166). Ili: „Za njega je miran život bio nepodnošljiv. U ratu i borbama osećao se srećan i zadovoljan... A posle toga lude pesme i noći u vinu i zagrljaju žena koje ne znaju za stid, niti haju za sutrašnjicu” (isto 155).

¹⁰⁷ Pazvan–Oglu, vidinski paša, kaže Veljku: „Zar mu je bilo daleko da dođe do Vidina? Svu bih mu štetu nadoknadio. Ali hajdučka krv više voli da gladije, nego Turčina da moli” (Baranin 1989: 33). A svekar savetuje svoju snaju udovicu, koja želi da se uda za hajduka: „Boljega ne bi našla. Hrabar je, ali neće uspeti da se privikne na rad u kući. Hajdučka krv neće mu dati da miruje” (isto 97).

Ranković i Veselinović detaljno opisuju proces postajanja hajdukom i sve socijalne faktore onog doba koji su bili u vezi sa tim procesom, gotovo izjednačavajući hajdučiju tog vremena sa mafijom koja ima svog šefa u senci, koja sarađuje sa organima vlasti i koja ima složenu obaveštajnu mrežu. Lazarević (1998) u svojoj kratkoj priповeci opisuje jedan susret sa hajducima, iz ugla vlasti. Za razliku od prethodno pomenutih dela, kod Lazarevića ne nalazimo nikakvu razradu karaktera hajduka, niti empatiju sa tim ljudima. Oni su bezlično prikazani kao razbojnici prema kojima običan narod ne oseća ni strahopoštovanje ni razumevanje. Oni više nisu „gorski carevi”, jer ih zarobljava jedna mala grupa seljaka.

Pored navedenih dela o hajdučiji, vredi pomenuti i Nušićev humoreskni roman za decu „Hajduci” (2000). Iako predstavlja parodiju, ovaj roman može u velikoj meri da pojasni izvesne faktore koji su doveli do ideoloških predložaka koji stoje u osnovi hajdučije, kao i da ukaže na razloge opstanka hajdučije dugo nakon oslobođenja. Zamorenost svakodnevicom, skopčana sa uspomenom na svetle primere iz junačkih vremena, želja za oslobođenjem od društvenih obaveza i želja za slavom, inspirišu grupu dečaka na odlazak u hajduke. Nalazeći u hajdučiji sponu sa tradicijom i smislom, oni pokušavaju se što duže održe van zajednice, znajući da je to napred osuđeno na neuspeh¹⁰⁸.

Veoma složena situacija krajem 18. i početkom 19. veka u Srbiji uslovlila je da se napred pomenute koncepcije hajdučije relativizuju,

¹⁰⁸ Pored navedenih dela, treba pomenuti i roman *Kaluđer i hajduk* istoričara Stojana Novakovića iz 1913. godine, koji je za cilj imao da prikaže „opis života srpskog naroda u srednjem veku u što svestranijem obliku” (7). U ovom poglavlju ne bi bilo loše pomenuti i jedan naučni članak. To je jedan od retkih primera prave kritičke analize književnog dela u srpskoj etnologiji. Reč je o članku „Hajduk Stanko” T. Đorđevića, koji vrši dekonstrukciju Veselinovićeve hajdučke mitologije. Kao poznavalac istorijskih prilika i kulture tadašnje Srbije, on pronalazi dosta detalja koje je Veselinović verno prikazao, ali takođe nalazi i mnogo elemenata koje je iskonstruisao (vidi Đorđević 1984/ II: 109 i dalje).

a da se sam pojam hajdučije i razbojništva proširi. Janjičari, poseban vojnički red unutar Turske imperije, u nekim periodima je više sličio srednjovekovnim vitezovima i razbojnicima nego vojničkom sloju. U malim grupama, bez ikakvih zaduženja tokom mirnih perioda početkom 19. veka, kada je vlast Carigrada u beogradskom pašaluku bila prilično slaba i nedefinisana, oni su se slobodni od vlasti kretali po balkanskim državama i uzimali što im se sviđi. Jedini regulator njihovog ponašanja bile su srpske hajdučke družine koje su se tada pretvarale u narodnu miliciju ubijajući janjičare. Ova promena funkcije hajduka bila je moguća zbog egzistiranja dva uporedna društvena sistema.

Hajdučija, kao oblik organizovanog kriminala, često se tumači u istom diskursu kao i mafija, mada između te dve pojave ima i te kako bitnih razlika¹⁰⁹. Hajdučija (ili banditizam), kao što je već rečeno, predstavljala je na jugu Italije reakciju na mafiju (koja se ovde u izvesnom smislu može poistovetiti sa zelenaštvom), tako da na neki način predstavlja njenu opoziciju. Ka hajdučiji su gravitirali potpuno drugačiji slojevi stanovništva od onih koji su gravitirali ka mafiji; način regrutovanja članova, tip solidarnosti koji je postojao unutar grupe i organizacija grupa takođe su drugačiji, kao i način i stepen kontrole koji su jedni i drugi imali nad određenim regionom. Hajdučija je bila otvorenija i manje etnična i lokalna grupa od mafije. Uzroci pristupanja hajdučiji su različiti od onih za pristupanje mafiji, a drugačiji su i metodi i sredstva za ostvarenje ciljeva. Razlike su prisutne i u vrsti sredine u kojima se te dve pojave javljaju, kao i u periodu i društvenom uređenju u kome dolazi do eskalacije tih pokreta. Hajdučija je ruralni, a mafijaštvo ili gangsterstvo pretežno urbani fenomen; hajdučija je feudalni, a mafijaštvo postfeudalni pokret. Međutim, iako je granica između ovih pokreta često bila i

¹⁰⁹ Pojedini autori proglašavaju hajduke „praocima organizovanog zločina” (videti Mappes Niediek 2004: 150), dok drugi pronalaze njihovu mitološku istoznačnost sa mafijom (vidi Čolović 1990).

ideološka, ona nije bila nepromenljiva i neprelazna. Sa promenom društveno-političkih uslova hajdučija je mogla da preraste u mafijaštvo, odnosno hajduci (banditi) su mogli postati mafijaši, i obrnuto.

Razliku između mafijaštva i hajdučije nalazimo i u načinu i stepenu zaštite od pravnih sankcija. Banditi, odnosno hajduci, nisu bili fizički dostupni vlastima, dok su gangsteri neprekidno nadohvat ruke policiji. Njihov opstanak bazira se na složenoj mreži zaštite i pritisaka unutar pravne države, tako da postaje nemoguće uhvatiti ih na delu, dokazati njihovu krivicu i/ili dovršiti istražni i sudski proces. Čak i u slučajevima kada su bili osuđeni, u načinu života mafijaša visokog ranga se, osim ograničenja kretanja, ne događa velika promena: oni su praktično zapovednici zatvora i uživaju sav mogući luksuz. Hajduci deluju u sasvim drugom miljeu: pravni sistem je primitivan i pruža veoma malo prostora za borbu pravnim sredstvima, pogotovo zato što je reč o okupiranim krajevima gde su hajduci pripadnici raje. Samo prostorna udaljenost od predstavnika vlasti i podrška sunarodnika obezbeđuju sigurnost i zaštitu. Hajduci su jednim svojim krivičnim delom, koje je često bilo u samoodbrani, neminovno zapečaćivali svoju sudbinu. Bežeći u goru, oni ne samo da nisu mogli da isprave svoj čin, nego su ga dalje produbljivali pljačkajući i ubijajući, možda i nevoljno. Njihova hajdučija je bila kontrolisana kako od strane vlasti, zbog koje nisu smeli da se vraćaju u svoje selo, tako i od strane drugih hajduka koji bi morali da pobiju one koji se predaju plašeći se eventualne izdaje i odavanja jataka i skloništa. Gangsteri su, naprotiv, bili ograničeni u svojoj nameri da se vrate normalnom životu samo s jedne strane: naime, od strane svojih dojučerašnjih drugova i kolega. Oni su, suprotno hajducima, prvim kriminalnim delom često sticali status nedodirljivih osoba za zakon, jer ih je štitio složen sistem veza.

HAJDUČIJA I VITEŠTVO

Veoma često, implicitno ili eksplicitno, hajduci se dovode u vezu sa vitezovima. Ukoliko prenasglasimo pojedine aspekte hajdučkog načina života, možemo stvoriti predstavu slobodnog čoveka koji zarađuje svojom snagom i svojim junaštvom, koja je veoma bliska predstavi sledbenika srednjovekovne viteške tradicije. Srednjovekovna viteška tradicija imala je izvestan uticaj na hajduke na našim prostorima, pre svega preko narodnih junačkih pesama¹¹⁰. Sistem vrednosti koji je većina hajduka, naročito u pojedinim krajevima (Crna Gora, Hercegovina) prihvatila, sastojao se od uverenja da plemstvo (pre svega „duhovno” plemstvo, što je sinonim za junake) nije rođeno da obrađuje zemlju, nego da ratuje, stiče slavu i uživa. Biti „plemić” nije značilo samo biti bogat i besposlen, nego pre svega biti slobodan, biti pre spreman da se umre u borbi nego da se robuje; u tom smislu, hajduci svakako moraju biti smatrani nekom vrstom plemstva¹¹¹.

¹¹⁰ Nisu samo junačke pesme upućivale hajduke na viteštvo. Po nekim studijama postojao je neprekinuti kulturni kontinuitet preko simbolike (zmaj, npr), dok se u pojedinim slučajevima može govoriti i o kontinuitetu krvne loze. Hajduci su, osim toga, mogli da budu neposredno inspirisani viteškim redovima koji su postojali sve do 16. veka (pa i kasnije) u nekim zemljama u okruženju (Ugarska), a korišćenje prefiksa „zmaj” ispred imena junaka (Zmaj od Noćaja, Zmaj od Kosmaja itd). Andrejić smatra direktnom uspomenom i vezom sa idejom viteštva (Andrejić 1999).

¹¹¹ Hajduci su, poput vitezova i samuraja, bili vrsta ratnog (ratničkog) plemstva. Smatrali su da pravi muškarac mora biti ratnik. Takvo plemstvo je iziskivalo konstantan i solidan izvor sredstava koji su samuraji i vitezovi imali u vidu svojih feudalnih poseda ili prihoda, a hajduci u obliku solidarnosti i pomoći svojih zemljaka ili jataka. Oprema sve tri grupe ili klase upućivala je na to da je reč o superherojima ili nadljudima (oklopi ili naročita odeća, konj, skupo oružje). Posebna čast unutar sve tri klase bila je poznata i slavna genealogija: slavni preci obezbeđivali su bolji položaj i veću samouverenost. A postojala je i potreba za identifikacijom sa drevnim herojima, čija su ih dela nadahnjivala i čiju su slavu priželjkivali. Takođe, nesumnjiv je izraziti seksistički karakter ovih klasa, jer one ne samo da nisu uključivale žene, nego su se prema celokupnoj „ženskoj” kulturi odnosile sa visine i prezrivo (vidi Ehrenreich 1997: 144–158).

Srednjovekovno viteštvo javilo se u zapadnoj Evropi sa uporedo nastankom feudalizma i po mnogo čemu se razlikuje od hajdučije, koja se uobličila znatno kasnije (vidi Džajs 2003). Međutim, viteški i hajdučki pokret imaju mnogo zajedničkog, pogotovo kada je reč o njihovim ulogama u procesima zamene stare aristokratije novom, naravno, u različitim istorijskim periodima. Vitezovi su, po nekim teorijama, u zapadnoj Evropi bili preteče ili osnivači srednjovekovnog plemstva (Džajs 2003: 19 i dalje). Za razliku od plemstva ranog srednjeg veka koje je, po svoj prilici, nestalo oko 8. veka, novo plemstvo je u prelaznom periodu dobijalo poseban status zahvaljujući svojim delima, a ne putem nasledstva. Biti član viteškog reda značilo je tako u srednjem veku dve stvari: kao prvo, ponašati se ili živeti na određeni način i, kao drugo, posedovati na osnovu tog ponašanja određeni društveni status. Hajdučki pokret je, s druge strane, bio baza nove nacije i nove nacionalne aristokratije u 19. veku u Srbiji, ali i u nekim drugim delovima Balkana. Prepoznavanje i prezentovanje sebe kroz plemićki diskurs ima stoga u hajdučkom pokretu dvostruko opravdanje. Kao prvo, aristokratska samoidentifikacija hajduka opravdana je zbog toga što su se prihvatili (ili prigrabili) ideološkog nasleđa srednjovekovnog viteškog staleža. Ovo nasleđe je moralo biti zasluženno i potvrđeno kroz odgovarajuće delovanje prilagođeno novom dobu (borba sa Turcima, slobodarski život). Kao drugo, kroz svoje delovanje u narodnooslobodilačkom ratu hajduci su stekli naročite pozicije koje su ih dalje vodile ka stvarnim plemićkim (ili kvaziplemićkim) statusima u novom društvu. Poput vitezova nekoliko vekova ranije, bivši hajduci su praktično postali osnivači i ideolozi nove države i novog plemstva¹¹².

¹¹² Poistovećivanje aristokratije i hajdučije često je u narodnim predstavama i danas. U komediji Zorana Čalića „Žikina ženidba” iz 1991. godine, glavni junak, Žika Pavlović, na pitanje „Vi ste taj od plemenitog roda?”, odgovara: „Da. Znaite, u mojim žilama teče ‘ajdučka krv’”. Povremeno, međutim, pojmovi plemstva i hajdučije upotrebljavaju se kao opozicija jedan drugom. U filmu „Došlo doba da se ljubav proba” (koji je deo istog serijala o „Žikinoj

Vitezovi su kao sloj nastali u periodu kada nacionalni identiteti nisu postojali i u oblastima u kojima etnički identiteti širih obima nisu bili prenaplašeni, odnosno u sistemima u kojima su sami vitezovi mogli da predstavljaju legalni deo društvenog sistema i da pripadaju najnižim slojevima više klase. Hajduci na Balkanu su, s druge strane, nastali u periodu kada su postojale razvijene interetničke i međukonfesionalne interakcije: čvrste etničke granice, etnička distanca i etnički stereotipi. Ova etnička i verska polarizovanost korespondirala je sa klasno–socijalnom polarizovanošću (gospodari i raja). Pripadnici pokorene etničke grupe bili su nedovoljno klasno izdiferencirani između sebe. Iako je postojala viša klasa unutar potčinjene etničke grupe (čorbadžije, trgovci), ta razlika ipak nije bila suštinska. Razlike su se ticale pre svega moći, ugleda i bogatstva, ali ne i apsolutno društveno priznatog klasnog pripadništva. U takvom sistemu hajduci su formalno bili posebna klasa koja je u unutaretničkom sistemu vrednosti bila povremeno i najviša i najuticajnija, a povremeno i nedefinisana klasa. Za osvajače ili okupatore, hajduci su predstavljali odmetnike kojima je ipak odavano prećutno poštovanje zato što nisu dozvoljavali da budu tlačeni.

Druga sličnost između viteštva i hajduštva je jaka uloga crkve u oba ova pokreta. I vitezovi i hajduci su, na specifičan način, u velikoj meri bili vezani za crkvu: crkva je blagosiljala ceremonije proglašavanja jednog čoveka u viteza i često je vitezove koristila za svoje interese (krstaški ratovi, na primer). Crkva je, povrh svega, i stvorila viteški stalež kakav nam je danas poznat, jer je od jedne neregulisane armije nasilnika bez kontrole (vitezova pljačkaša), stvorila socijalnu klasu za ugled. Dok katolička crkva nije uspela da kanališe i kontroliše njihovu snagu vitezovi, poput hajduka, nisu bili

dinastiji”) koji je snimljen nekoliko godina pre „Žikine ženidbe”, u društvenim uslovima kada srpski narod još nije zahvatila nacionalna euforija pa se i prema nacionalnoj simbolici još nije zauzeo jasan stav, glavni junak Žika koristi pojam „hajduk” u negativnom kontekstu: „Šta će ljudi da misle o nama: da smo hajduci, repa bez korena?”

neskloni kriminalu (Džajs 2003: 30). Na Balkanu, sveštenici su često bili članovi hajdučkih družina, dajući njihovoj delatnosti svečan ton. Uz to, hajduci su mnogo više voleli da pljačkaju i ubijaju nevernike (Turke) nego hrišćane, pa se u izvesnom smislu, kao i vitezovi, mogu smatrati jako konfesionalno opredeljenima, odnosno „braniocima vere”.

Vitezovi su bili slobodni ljudi koji su dobrovoljno sklapali sporazum sa feudalcima o zaštiti, ulazili u avanture, išli u potragu za zaradom i učestvovali na viteškim turnirima. Neki hajduci, u Mađarskoj na primer, veoma su se približili tom modelu. Balkanski hajduci nisu bili direktno vezani za feudalce, ali su bili vezani ili za seoske kmetove i svoje jatake koje su branili i sa kojima su delili plen, ili za državnu upravu, kao što je slučaj sa uskocima i hercegovačkim hajducima u Boki Kotorskoj, koji su bili vezani i obavezni Mletačkoj republici. Hajduci su neretko ulazili u avanture koje nisu donosile zaradu, a vrlo često su se ogledali u megdanima (vidi Veselinović 2005: 297–298; takođe Baranin 1989: 169; takođe Horvatić 1982: 7–10). Megdani, međutim, za hajduke nisu bili isto što i za vitezove turniri: turniri su služili koliko za slavu toliko i za zaradu, dok su megdani bili borba na život i smrt i isključiva svrha je bila sticanje slave i dokazivanje snage (vidi Stojanović 1984: 129 i dalje). Sličnosti nalazimo i kod preookeanskih bandita koji su često bili učesnici revolveraških dvoboja.

I vitezovi i hajduci su velikim delom nastali od besposlenih ili odbeglih vojnika, a i njihov završetak „karijere” često je bio u nekoj od vojnih ili policijskih službi. Veliki broj onih koji su se odmetnuli u hajduke u Srbiji u vreme pre Prvog ustanka 1804, bili su bivši pripadnici frajkora iz austrijsko–aurskog rata. Hajduke u Hercegovini i Crnoj Gori kao posebne vojne odrede, samostalne ili u sastavu većih jedinica, angažovali su Mlečani protiv Turaka (vidi Milošević 1987). Veliki broj hajduka završio je kao deo sistema, bilo u sastavu policije, bilo u sastavu vojnih jedinica (vidi Stevanović

2005). Za vreme turske okupacije, ukoliko su od toga imali koristi, hajduci su se ponekad stavljali na raspolaganje osmanskim vlastima u cilju uterivanja danka od sopstvenog naroda (vidi Mappes-Niediek 2004: 151).

Sledeća sličnost tiče se usmene poezije. Sa vitezovima nastaje i lirsko pesništvo i trubadurstvo (truverstvo, minezengerstvo), dok kod hajduka nalazimo epsko pesništvo. I jedni i drugi su bili stvaraoci i interpretatori narodne poezije svog vremena. Mnogi smatraju da su pravi tvorci epske narodne poezije hajduci koji su tokom zimovanja uglavnom, kako kaže Vuk Karadžić, jeli, pili i pevali uz gusle (vidi Stojanović 1984: 177). Ta delatnost je hajducima služila kao zabava i kao sredstvo za propagandu.

Vrlo važna sličnost ogleda se i u sferama materijalne, socijalne i duhovne kulture. Hajduci su, kao i vitezovi, veoma često bili konjanici, sasvim specifične vojne opreme. Naravno, hajduci nisu mogli sebi da priušte oklop koji im, zbog pojave vatrenog oružja, ne bi bio od pomoći, ali su se često raskošno oblačili i vodili računa o lepoti svojih konja i svog oružja¹¹³. I hajduci i vitezovi imali su, bar u principu, neke kodekse ponašanja: sama reč „viteštvo” i njoj srodan pojam „kavaljerstvo”, označavaju nešto izuzetno moralno i časno. Kroz pokrete „Božji mir” i „Božje primirje” u 10. odnosno 11. veku, crkva je nametnula pravila kojih su vitezovi morali da se pridržavaju: postojala je zabrana napadanja sveštenih lica, napadanja bilo koga ko se nalazi unutar crkve ili manastira, zabrana napadanja ljudi u kući, zabrana da se napadaju nenaoružani seljaci, kmetovi i njihove žene i da se uništava njihova imovina. Za nepridržavanje ovoga bilo je zaprećeno duhovnom kaznom¹¹⁴. Osim toga, vitezovima su nametnuta i pravila

¹¹³ Neki od onih koji se mogu nazvati hajducima ipak su ličili na srednjovekovne vitezove. Stojan Čupić je nosio pancir i šlem od čelika (vidi Andrejić 1999: 193).

¹¹⁴ Vuk Vrčević, u jednoj svojoj kratkoj opasci, posredno potvrđuje da su slične kulturne tendencije postojale i na Balkanu, odnosno među hajducima. Hajduci su se uzdržavali od činjenja nasilja i krađa u crkvi, i verovali su da za tako

u vezi sa tim kada smeju da vrše svoje delatnosti: nisu to smeli da rade četvrtkom, petkom, subotom, praznicima i u vreme velikih postova (Džajs 2003: 30–36). Naravno, ovaj idealni model u praksi nije uvek bio poštovan. Kod hajduka, pre svega u periodu pre oslobođenja, takođe nalazimo određene kodekse ili bar njihove nagoveštaje, ali su brojna svedočenja i o potpuno suprotnim orijentacijama. Može se ipak reći da je jedan veliki broj hajduka poštovao neke tradicionalne vrednosti i da je, bar prema onome što možemo zaključiti iz indirektnih izvora, bio religiozan, što je omogućavalo kakvu-takvu kontrolu i ograničenje njihove samovolje. Sasvim je sigurno da su postojale izvesne običajne norme u hajdučkim društinama koje su bile u skladu sa celokupnom kulturom i društveno-političkim prilikama tog doba (vidi Krstić 1988: 165 i dalje)¹¹⁵.

Veliku važnost u pogledu odnosa hajdučije i viteštva ima njihova povezanost sa transformacijom porodice i običajnog prava u vezi sa nasleđivanjem. Zadrružna porodica u zapadnoj Evropi, pre svega u Francuskoj, počela je u 11. veku da doživljava izvesne transformacije koje su se ogledale prvenstveno u pravilima nasleđivanja. Uvođenje primogeniture dovelo je do toga da su mlađa braća morala da prepuste najstarijem sva prava i da, ukoliko ne žele da ostanu u zajednici u podređenom položaju, potraže način da zarade novac, kupe imanje i zasnuju porodicu. To ih je uglavnom upućivalo ili na crkvu ili na viteški red. Primogenitura je onemogućila usitnjavanje

nešto sledi duhovna kazna. On piše: „... Nema toga čovjeka, žene ni deteta u cijeloj Hercegovini – makar najgori hajduk ili lupež bio, da će se usuditi išta što se manastirsko zove – ukrasti, a još manje u kuću unijeti. Da bi dijete slučajno, u naručje šume skupilo u manastirskoj ogradi i doma, u neznanju, donijelo, sve ono što bi se onoj kući zloga dogodilo, makar i kroz deset godina, pripisali bi božjemu prokletstvu” (prema Đorđević 1984/ I: 121).

¹¹⁵ M. Popović–Radović smatra da se hajduci od vitezova razlikuju po tome što nisu imali lirski, filozofski i sazajni aspekt svoje delatnosti, po tome što nisu imali kodeks i što nisu sledili plemićku ideologiju zasnovanu na užim porodičnim (rodovskim) identitetima i genealogijama (vidi M. Popović–Radović 1989).

imanja i snabdela društvo brojnim potencijalnim vitezovima. Viteštvo je pre toga dospelo u krizu budući da se usitnjavanjem imanja stalni prihod vitezova doveo u pitanje, a time i njihov status slobodnih vitezova. Sredinom 11. veka titula viteza je postala nasledna, čime je ta klasa postala zatvorena, što nije više omogućavalo zavisnim seljacima da se popnu na hijerarhijskoj lestvici (vidi Džajs 2003: 39 i dalje). Situacija kod hajduka na Balkanu bila je donekle slična, mada ne potpuno ista. Zadržane porodice omogućavale su hajducima da oni obavljaju svoju delatnost, dok su se o njihovim porodicama brinuli ostali članovi zadruga: braća, snaje i roditelji. Sticanje bogatstva hajdučijom omogućavalo je, kao u slučaju Mijata Tomića, da on stekne nezavisnost od svog feudalnog gospodara (bega) i da osnuje svoje imanje na mletačkoj teritoriji. Đurica, junak Rankovićevog dela, novcem stečenim hajdučkom delatnošću kupio je sebi slobodu i zimu proveo u Beogradu. A Hajduk Veljko je svojoj porodici obezbedio konake u gradovima, odnosno zahvaljujući hajdukovanju njegova porodica je doživela tranziciju i postala gradska porodica. Razlika je u tome što vitezovi nisu bili smatrani razbojnicima i što su oni ratovali za feudalnog gospodara i za crkvu. Hajduk je bio odmetnik i ratovao je upravo protiv svog feudalnog gospodara (turskog subaše, na primer, u čijoj je nadležnosti bilo dotično selo). Vrlo specifičan odnos u tom smislu je odnos između kmeta sela i hajduka koji se razvija nakon oslobođenja. Kmetovi su, kao što je to slučaj u Rankovićevom romanu, sklapali tajne sporazume sa hajducima od čega su korist imali i jedni i drugi. Kmetovi su se brinuli o hajdukovoj porodici i pružali mu korisne informacije, a hajduci su se zauzvrat oduživali onako kako oni najbolje umeju: borbom ili pljačkom kmetovih suparnika. Taj odnos u funkcionalnom smislu podseća na odnos vazala i viteza u srednjovekovnoj Francuskoj, mada se u poređenjima ne sme biti nekritičan: to su ipak bili potpuno drugačiji tipovi odnosa u sasvim drugačijim društveno-ekonomskim sistemima.

Razlike između ova dva modela ponašanja, viteštva i hajdučije, dalje treba tražiti i u pripremama i društvenom proglašavanju. Za vitezove su se dečaci spremali od malena, a sve se to zapečaćivalo na velikoj svečanosti pod patronatom crkve. Ima naznaka da su i mladići na Balkanu, u periodu pre oslobođenja od Turaka, još kao veoma mladi bili pripremani (ili viđeni) za hajdučiju, mada je to naravno imalo sasvim drugu dimenziju i značenje. Sličnosti, s druge strane, mogu se naći u načinu sticanja dobara: plen u ratu pripadao je vitezovima, a tu su bile i otkupnine za zarobljene. Sve to nalazimo i kod hajduka. Što se nekih pravila ratovanja tiče, osim posedovanja konja, obojica, i vitez i hajduk, preferirali su borbu izbliza (vidi Baranin 1989), ali je izum vatrenog oružja definitivno odvojio hajduke od potpuno romantične borbe prsa u prsa¹¹⁶.

Budući da su bili izvan zakona, hajducima se često i sudilo nezakonski, odnosno za njih su bile propisane posebne kazne, naročito u periodu turske vladavine. Tada su ih predstavnici vlasti, ali i obični građani, raja, mogli ubiti, pa čak za to dobiti i nagradu. Uхваćene hajduke često su surovo kažnjavali nabijanjem na kolac, čerečenjem itd. (vidi Đorđević 1984). U periodu nakon oslobođenja, a naročito za vreme konsolidovanja državne vlasti krajem 19. veka, hajducima se sudilo koliko–toliko pravedno i po zakonu (vidi Todorović 1985). Transformacija zapadnog društva, koja na Balkanu nije bila moguća zbog turske okupacije, omogućila je stavljanje vlasti i podanika na jednu stranu, a vitezova pljačkaša na drugu: to je dovelo do nestanka negativnih aspekata viteštva. Na Balkanu, država i podanici nisu bili u mogućnosti da izgrade takav jedinstven front, često ni dugo nakon oslobođenja, pa je hajdučija nastavila da postoji dugo nakon nestanka destruktivnog viteštva (vidi Mappes–Niediek 2004: 151).

¹¹⁶ Često je osobina kojom su se hajduci najviše ponosili bila umešnost sa vatre-
nim oružjem, a jedna od najpopularnijih disciplina na viteškim takmičenji-
ma hajduka bilo je gađanje iz puške (vidi Stojanović 1984: 129 i dalje).

ZAVRŠNA ANALIZA

U svrhu uspostavljanja ili oživljavanja antropoloških proučavanja kriminaliteta u Srbiji, ovaj rad je imao za cilj da ponudi jednu kulturološku analizu hajdučije. Ovo je bio pokušaj da taj cilj bude dosegnut preko razmatranja problema kontekstualizacije pomenu tog pokreta u različitim društvenim uslovima i komparativnom analizom hajdučije i sličnih ili srodnih društvenih pokreta u istom, ali i u drugim kulturnim obrascima ili tradicijama. Namera je bila da se utvrdi da li, na koji način i u kojoj meri različiti oblici organizovanog kriminala međusobno kulturološki korespondiraju, kao i da li i na koji način korespondiraju sa drugim segmentima kako svoje kulture, tako i drugih kultura.

Sa stanovišta građanske ideologije, demokratskih načela i humanističkih vrednosti, hajdučija, terorizam i mafijaštvo se mogu smatrati oblicima organizovanog kriminaliteta ili kriminalnim pokretima. Međutim, ovi pokreti nisu jednodimenzionalni i jednostavni za klasifikaciju, pogotovo kada se posmatraju kroz duži vremenski period: njihova multifunkcionalnost i višeznačnost ukazuje da je reč o složenim kulturnim kompleksima koji mogu biti dekonstruisani u okviru nekoliko različitih diskursa, u kojima imaju potpuno drugačiju funkciju i drugačije značenje. Vrednovanje ovih društvenih pokreta mora uzimati u obzir kulturni relativizam i bazirati se kako na spoljašnjim (objektivnim), tako i na unutrašnjim (subjektivnim) konceptualizacijama pokreta u različitim istorijskim periodima. Ovi oblici ili pokreti su posredno ili neposredno povezani sa nekoliko različitih tradicija, pokreta ili subkultura, za koje je teško izreći neki sud koji bi bio univerzalan. To su ustaništvo, banditizam, partizanstvo, četništvo itd. Ti pokreti su sledili ili slede veoma različite ideologije, društvene teorije i političke opcije: marksizam, anarhizam, monarhizam, iredentizam, lokalizam, nacionalizam itd. Analizirani oblici kriminala su stoga zasnovani na modelima po-

našanja koji su se kod značajnih delova populacije smatrali, a i danas se smatraju, afirmativnim, prihvatljivim ili bar razumljivim. Ovi oblici, međutim, nisu potpuno homogeni, logični, ideološki dosledni i postojani. Svaki od ovih oblika pokriva, ili je pokriva, bar nekoliko različitih tendencija i orijentacija koje su se u određenim istorijskim okolnostima javile zajedno i imale isto usmerenje. Kada su nestale društvene okolnosti koje su ideološki i praktično zbližile te različite tendencije i orijentacije, razlike među njima su postale vidljive, što je dovelo do podele i umnožavanja društvenih pokreta i do promene značenja i značaja tih pokreta za zajednicu u kojoj su se javili. Tada su iskrslili brojni terminološki problemi, jer jedan pojam koji je označavao jedan pokret, u promenjenim uslovima morao je da pokriva nekoliko različitih pokreta koji su ideološki i/ili metodološki veoma različiti.

Mafija, terorizam i hajdučija predstavljaju dobre primere interakcije tri međusobno povezane, ali relativno nezavisne sfere društvenih odnosa: državnog aparata, etničkog i/ili nacionalnog zajedništva (ili etničke/nacionalne kulture) i privredno–ekonomskog sistema. Ovi pokreti se kako u naučnoj, tako i u drugim vrstama literature, predstavljaju i opisuju i kao tradicionalni oblici otpora okupatoru i kao oblici socijalne ili klasne borbe ili pobune, ali istovremeno i kao oblici organizovanih kriminalnih aktivnosti. Te različite percepcije ovih oblika proističu iz drugačije perspektive, odnosno iz drugačijih društvenih odnosa u okviru kojih se ovi oblici vrednuju. Pod svakim od ovih pojmova („mafija”, „terorizam” i „hajdučija”) krije se, kao što je već bilo rečeno, više često dijametralno suprotnih tendencija, tako da dolazi do poistovećivanja fenomena različitih kategorija i vrsta. Da bismo izvršili diferencijaciju raznih fenomena unutar ove teme, bilo je neophodno da dekonstrukciju baziramo na opozicijama: tradicijsko–savremeno, narodno–nacionalno, etničko–građansko, običajno pravo – pozitivno (državno) pravo, ruralno–urbano, konstruktivno –destruktivno, itd. Kroz prizmu ovih opozicija svaki od pomenutih

pokreta moguće je razložiti na elemente i moguće je napraviti distinkciju između različitih faktora koji na njih utiču.

Mafija, terorizam i hajdučija posebni su oblici koji međusobno pokazuju brojne sličnosti, ali i razlike. Kada je o sličnostima reč možemo, kao prvo, reći da su mafija i hajdučija bili, ili još uvek jesu, osnovne i trajne, a ne privremene ili usputne delatnosti velikog broja ljudi u vrlo specifičnim društvenim prilikama: terorizam je u tom pogledu teže definisati. Mafijaštvo, hajdučija i terorizam, kao prilagođene varijante herojske privrede, odnosno devijantni oblici viteške tradicije, bili su na izvestan način pokušaji kompenzacije klasnih, etničkih i socijalnih osujećenja i prilika za vertikalnu pokretljivost. Kao drugo, mafijaštvo, hajdučija i terorizam su delatnosti koje se suprotstavljaju državnim i međudržavnim zakonima. Mafija, hajdučija (uskoštvo, četništvo) i terorizam bili su i jesu i narodni (ili nacionalni) i međunarodni problem, jer su delovali i/ili deluju u više država istovremeno, odnosno živeći na teritoriji jedne države pripadnici ovih pokreta su vršili ili vrše akcije u drugoj. Jedna od najvažnijih stvari koja spaja razmotrene pokrete jeste njihova povezanost sa etničkim i nacionalnim identitetima i granicama: oni upotrebljavaju etničke/nacionalne identitete, a etnički i nacionalni organizmi upotrebljavaju njih.

Njihove razlike među njima su takođe vidljive i značajne. Hajdučija nastaje i razvija se u kasnom srednjem veku kao rezultat delovanja nekoliko različitih, a istovremenih procesa. Ekspanzionizam velikih država koji se odvija u miljeu feudalnih odnosa i koji sa sobom donosi problem urbanizacije i modernizacije, izaziva snažnu polarizovanost društva na niže i više slojeve u etničkom i socijalnom smislu. U takvoj višedimenzionalnoj polarizovanosti hajdučija se pokazuje kao pomoćni sistem regulacije nezadovoljstva svih vrsta i klasa potlačenih. Nezavisnost, privredna moć, centralizovanost, uređenost i urbanizovanost države razvijali su vremenom, uglavnom u zapadnoj Evropi, sposobnost kontrole na celokupnoj državnoj

teritoriji, kao i sposobnost da se nezadovoljnim slojevima nametne poželjni ideološki okvir i da im se pruži razvojna perspektiva u okviru stabilnih institucija kako bi se konstruktivno upotreбили njihovi potencijali: to je naročito vidljivo na primeru viteškog pokreta. Međutim, to je u nekim zemljama, uporedo sa raspadanjem feudalizma, dovelo do pojave posredničkih slojeva koji su, budući zasnovani na čvrstim etničkim i regionalnim identitetima, postali najstabilniji, najnedodirljiviji i najuticajniji društveni faktor. Tako su se izvesne prednosti koje su razvijene zemlje imale u pogledu suzbijanja tradicionalnih oblika kriminala pretvorile u njene slabosti kada je reč o otpornosti na pojavu novih oblika (mafije).

Spiritus movens hajdučije proizlazi iz društvenih nejednakosti i dvostrukog sistema vrednosti. Duh mafije otvara mogućnost da se u promenjenim uslovima dođe do vertikalne pokretljivosti eksploatacijom neiskorišćenih „resursa” u sferi društvenih odnosa. Za razvoj i eskalaciju mafijaške kulture zaslužan je razvoj urbanih sredina u kojima, u periodu socijalne i političke tranzicije u 19. veku, nastaje poseban sloj ljudi koji koristi društvene slabosti i kontroliše veliko tržište koje je povezano sa raznim vrstama poroka i/ili nelegalnih poslova: alkohol, droga, prostitucija, zelenaštvo, korupcija, ucena itd. Terorizam takođe počinje da ubira najbolje plodove u urbanim sredinama u kojima je lakše sakriti se, odabrati metu i raširiti strah, kao i u uslovima raslojenosti sveta na bogate i siromašne, na državne nacije i bezdržavne etničke grupe i u uslovima verske netrpeljivosti.

U ovom trouglu (terorizam, mafija, hajdučija) moguće je spajati različite parove koji su komplementarni ili opozitni po mnogo kriterijuma. Hajdučija i terorizam često podrazumevaju etničku osvešćenost ili nacionalnu ideološku indoktriniranost, pa stoje uglavnom nasuprot mafiji. S druge strane, mafija i hajdučija su nuspojave neefikasnosti državnog sistema i težnje ka nezakonitom sticanju dobara: terorizam (etnički i verski) se u tom smislu od njih razlikuje. Nema sumnje da terorizam i hajdučija predstavljaju,

u svom najpozitivnijem aspektu, oblike otpora okupatoru i pokrete za oslobođenje, jedan društveno prihvatljiv okvir u kome su sebe pronašli ljudi čije vrednosne orijentacije i način života izvan tog okvira često ne mogu nikako biti nazvane uzornim ili pozitivnim. Hajduci i teroristi su, iako ima mnogo izuzetaka, ipak osobe koje imaju potrebu da žive izvan zakona, pri čemu su u etnonacionalnim pokretima pronašli mogućnost da to ima i konstruktivnu funkciju i neki dublji smisao. Mafija je u periodu nastajanja, u Srednjem veku, i u periodu njenog izvoza iz nerazvijenih u razvijene krajeve i/ili zemlje, pokazala da poseduje veoma jak simbolički potencijal u etničkom smislu.

Etnička identifikacija je složen proces koji ne može biti jednoznačno definisan, a pogotovo ne jednoznačno vrednovan. On ima svoje pozitivne aspekte (solidarnost, zajedništvo) i svoje negativne aspekte (distanca, razlike), tako da je skala misli, osećanja i delovanja u etničkom diskursu velika i raznovrsna. Dihotomija na nas i druge koji se različito vrednuju, ima kao rezultat dvostruke standarde koji se primenjuju za insajdere i autsajdere. Tri fenomena (ili pokreta) koji su bili razmatrani u ovom radu, pokazuju svu problematičnost etničke identifikacije u pogledu moralnih i društvenih devijantnosti, pri čemu se nešto što je iz perspektive građanske ideologije neprihvatljivo, može učiniti društveno razumljivim i prihvatljivim. Ono po čemu se hajdučija i terorizam razlikuju od mafije u pogledu etničkih/nacionalnih identiteta jeste to što se mafija nikada nije stvarno izdigla iznad etničkog nivoa: ona je, izuzev u retkim prilikama, do sada bila pokret baziran na lokalnom i srodničkom identitetu. Međutim, u novije vreme, sve se više bazira na „korporacijskom” identitetu. Hajdučija i terorizam, s druge strane, u manjoj ili većoj meri podrazumevaju makar zametke nacionalne ideje i širu narodnu solidarnost. Hajduci i teroristi su postali simboli nacionalnih borbi, junaci, ikone. Oni nisu samo borci za slobodu, već i utemeljitelji nacije i nacionalne ideologije. Iako postoje primeri kada se i kod

kriminalaca uočavaju slične tendencije (za vreme rata u Hrvatskoj i Bosni devedesetih godina 20. veka), mafija kao pokret nema u svojoj osnovi nacionalni identitet. Mafija i hajdučija, opet, za razliku od terorizma, mogu biti označene kao privredne delatnosti, jer su trajno usmerene na sticanje zarade; terorizam je, s druge strane, uglavnom verski ili etnički motivisani čin a ne delatnost i uglavnom ne obezbeđuje trajnu finansijsku sigurnost.

U sredinama u kojima postoji ono što A. Smit naziva vertikalnom etnijom, realni društveni fenomeni koji se označavaju pomenutim pojmovima su složeniji nego u sredinama u kojima postoji tzv. lateralna etnija. U prvom slučaju, u vertikalnoj etniji ili etničkom tipu nacija, mafija, terorizam i hajdučija stoje na ideološkoj tromeđi razbojništva, narodnooslobodilačke borbe i socijalne revolucije. U drugom slučaju, u lateralnoj etniji ili građanskom tipu nacija, pomenute pokrete je lakše definisati jer se kolebaju između običnog razbojništva i reakcije na socijalnu nepravdu, a veoma retko predstavljaju i pokret za opštu socijalnu pravdu.

Polje na kome se ova tri oblika kriminaliteta takođe sreću jeste mitologija. Mafijaši, teroristi i hajduci bili su i jesu junaci paralterarnih priča u kojima se činjenice iz njihovih života preplicu sa prastarim mitskim motivima. Na taj način se imena i dela ovih ljudi povezuju sa drevnim matricama, a oni dobijaju jednu dodatnu dimenziju. Oni su i praoci, i zaštitnici, i osvretnici koji u svesti naroda oživljavaju paganske bogove (vidi Čolović 1990: 61 i dalje). Jedna od njihovih glavnih karakteristika jeste dvostrukost: pozitivni i negativni, nežni i okrutni, itd. To naročito dolazi do izražaja nakon njihove smrti. Zbog svega toga njihov kulturološki uticaj ne treba potcenjivati, a njihovu funkciju treba relativizovati, jer očigledno korespondira sa dubljim kolektivno–psihološkim kompleksima.

Hajdučija i terorizam su, dakle, nazivi koji se odnose na metodologije; ti pojmovi nam vrlo malo ili nimalo govore o ideologijama ili stvarnim ciljevima koji stoje iza tih metodologija. Ovi pojmovi

su ideološki prilično neutralni i široko primenljivi, pa ih ne možemo povezati sa jednim sistemom vrednosti ili obrascem ponašanja, kao što ih ne smemo ni olako vrednovati u etičkom smislu. Zato u okviru njih moramo praviti distinkciju na različite vrste. Motivi i ciljevi konkretnih grupa koje svrstavamo u jednu od ovih kategorija su veoma različiti, ali se svi kreću duž linije vrednosnih orijentacija: sloboda, pravda, jednakost, bogatstvo. Mafija je, s druge strane, „ideološki” uglavnom uvek isto orijentisana (ka nezakonitom sticanju dobara), pa njen naziv govori više od naziva druga dva oblika. Dok se za hajdučiju može reći da je survival ranijih epoha koji gubi smisao i prostor za delovanje, za terorizam i mafiju se može reći da sve bolje koriste slabosti modernih društava.



ETNIFIKACIJA SOCIJALNIH GRUPA I POLITIZACIJA KULTURNIH SPECIFIČNOSTI: SLOVENI I BALKANSKI EGIPĆANI

Dekonstrukcija etničkih procesa i etničkih identiteta koja je na zapadu započela još sa Veberom početkom 20. veka, relativno je uverljivo pokazala da etničnost (etnicitet) nema esenciju i, nešto manje uverljivo, pokazala je da osnova na kojoj se bazira ili konstruiše osećaj etničnosti u najvećem broju slučajeva nije etnička. Etničnost je, u skladu sa tim, rezultat veoma složene i dugoročne društvene strategije i političke prakse. Problem sa dekonstrukcijama je, međutim, što se njima neke postojeće i prihvaćene konstrukcije dezavuišu, ali se istovremeno stvaraju uslovi za nove i drugačije konstrukcije. Dekonstrukcijama se ne dostiže izvankonstrukciono spoznavanje objektivnih činjenica.

Deesencijalistički i deprimordijalistički orijentisana dekonstrukcija etničkih entiteta, i etničkog principa uopšte, pokazala je, paradoksalno, da nema etničke grupe čiji su koreni nedvosmisleno etnički. Sve je verovatnije da je etnička retorika uvek bila samo paravan za promociju i borbu za emancipaciju jedne socijalne grupe. Etničnost je, kao familistički koncept, na planu etničke unutrašnjosti

izuzetno efikasan kao integrativni i mobilizujući faktor. Na planu interetničkih odnosa, u svetu gde je ovaj koncept prihvaćen kao jedan od najvažnijih okvira za odbranu principa integriteta, etnicitet je veoma pogodno sredstvo za ostvarivanje različitih vrsta interesa. To su uglavnom interesi slojeva koje nazivamo „gornji ešaloni” (aristokratija, buržoazija, kapitalisti, sveštenstvo, vojska, inteligencija, činovnici), a koji i osmišljavaju i pokreću ceo „etnički projekat”. Bez obzira na to da li je ova teorija dobar put ka pravilnom i celovitom razumevanju problema etniciteta, u nekim slučajevima može biti funkcionalna. Socijalne grupe koje žele promociju i emancipaciju često pokreću projekte i/ili programe za proizvođenje sebe u etničku grupu. Korist od postajanja etničkom grupom je višestruka: dobijanje međunarodne zaštite, obezbeđivanje većeg broja izvora novčanih sredstava, sticanje višeg ranga u sistemu socijalnih grupa, itd. Etnificiranje sopstvene grupe skreće pažnju sa političkih, ili širih društvenih razlika i interesa, na kulturnu podelu MI/ONI, pri čemu se kulturne specifičnosti politizuju i zaogrću vrednostima.

Dok se u nauci već odavno vode rasprave o etnifikaciji teritorijalnih (najnoviji primeri su Crnogorci, Bošnjaci, Makedonci, Moldavci) i religioznih (Bošnjaci) grupa, etnifikacija drugih vrsta socijalnih grupa (profesionalnih, ekonomskih) relativno su neobrađene. Etnifikacija socijalnih grupa, po svemu sudeći, nije savremen fenomen. Sve je više dokaza da su mnogi drevni i savremeni narodi izrasli na osnovi neke druge vrste socijalne solidarnosti i da su se vremenom, delovanjem grupne unutrašnjosti i grupne spoljašnjosti, transformisali u grupu etničkog tipa. Balkanski prostori u tom smislu nisu izuzetak. Pokušaću kroz dva primera sa Balkana, jedan starovekovni i jedan savremeni, da prikazem kako se nova razmišljanja i novi dokazi nadovezuju na stare sumnje i kako ovaj ključ tumačenja etničkih procesa ima svoje opravdanje. O trećem primeru, primeru Vlaha iz Bosne, bilo je reči u jednom od prethodnih poglavlja. On se, u stvari, delimično odnosi i na suprotan proces: na

proces socifikacije etničkih grupa koji dalje vodi ka asimilaciji od strane većih grupa.

ZAMIŠLJANJE SLOVENSKE ZAJEDNICE

„Zakasnele” etničke nacije koje su se naročito tokom 19. veka pozivale na razne kontinuitete, već su dugo pod istragom u vezi sa prirodom i trajnošću svoje etničnosti. Pohl tvrdi da se teško može zamisliti postojanje posebnih etnosa na severozapadnom Balkanu pre 9. stoleća (Mužić 1989: 10). Hervig Volfram u hrvatskom imenu ne vidi nikakav etnonim nego jednu socijalnu oznaku (Mužić 1989: 10). Omeljan Pritsak 1985. godine u Hrvatima gleda prvenstveno „merkantilno-političku skupinu” (isto 11). Mužić ukazuje da u poglavlju XXXII dela “De administrando imperio” postoji izraženo i neetničko shvatanje srpskog imena kao robova, i to u smislu podanika Vizantijskog carstva (isto 199). Sledstveno tome, ispostavlja se da i sam pojam „Sloveni” nije sasvim specifična niti etnička oznaka. Nasuprot do sada opšteprihvaćenim teorijama, koje su isticale da su Sloveni u davnoj prošlosti predstavljali jednu etničku grupaciju koja se onda migracijama izdiferencirala na različite manje narode, novije teorije podvrgavaju etničnost slovenske mase strogoj kritici.

Evidentno je da je ideja sveslovenskog (sve–južnoslovenskog) jedinstva postojala i pre konkretnih političkih projekata koji su to jedinstvo pokušavali i da materijalizuju. Takođe je izvesno da su mnogi stari spisi umesto imena pojedinih konkretnih naroda upotrebljavali širi pojam „Sloveni” (vidi npr. Mandić 1973: 45 i dalje). Papa Grgur se 1078. godine obraća Mihajlu Dukljanskom kao „kralju Slovena” (prema Mandić 1973: 52). Rački je tvrdio da ne samo da su ostali narodi smatrali Hrvate slovenskim plemenom, nego su i sami Hrvati u to vreme sebe smatrali samo ogrankom te veće zajednice: slovensko ime je bilo starije i više se upotrebljavalo od hrvatskog (Vukčević

1981: 31). Maretić je pisao da istorijska i filološka nauka imaju pouzdane dokaze da su nekada „svi Slaveni sačinjavali jedan narod, koji je govorio jednim jezikom i živio u jednoj domovini” (prema Domazetović 1995: 177). Rešetar i Jagić su smatrali da su od 12. pa i nakon 16. veka, u oblasti od Drave do Zete, postojali široki pojasevi u kojima nije bilo u upotrebi ni hrvatsko ni srpsko ime nego je korišćen naziv „slovenski” (vidi Glomazić 1988: 152). O jedinstvu slovenske kulture u 19. i 20. veku pisali su mnogi: npr. Lubor Niderle (*Slovenske starine*, Novi Sad 1954), Franjo Ledić (*Mitologija Slavena: Tragom kultova i vjerovanja starih Slavena*, Zagreb 1969), Natko Nodilo (*O Slavenima i staroslavenskoj vjeri*, Zagreb 1929.), Nikola Gržetić (*O vjeri starih slovjana prema pravjeri arijaca i prasemita*, Mostar 1900.), Aleksandar Afanasjev (*Poetičeskija vozrženija slavjan na prirodu*, Moskva 1866–69), Milan Prelog (*Slavenska renesansa*, Zagreb 1924) i drugi. Dubrovčani su održavali veze sa svim krajevima Balkana, koje su se u srednjem veku često nazivali samo “Sclavonia”, a njihove žitelje “Sclavus” (Brković 1974: 19). Latini, po T. Markoviću koji se poziva na Jirečeka, hrvatskog kralja, baš kao i dukljanskog, nazivaju “Sclavorum rex” (isto 19). Po Markoviću je, od 13. do 15. veka, teritorija od Istre do Bojane i od Jadranskog mora do Drave i Dunava nazivana “Sclavonia” (isto 19). Dubrovčanin slovenskog porekla Mavro Orbin krajem 16. i početkom 17. veka svome delu daje naziv „Kraljevstvo Slovena”, a u predgovoru pominje slavu „slovenske nacije”, odnosno slovenski „narod” i „carstvo slovenske nacije” (Orbin 1968: 3 i dalje).

Izmišljena ili ne, slovenska tradicija je obavila značajan zadatak u procesu konstituisanja slovenofonskih nacija, što znači da je imala efekta i da je konstruisanje te tradicije u političkom smislu bilo opravdano. Panslavistički pokret u 19. veku izazvao je slovensku nacionalnu obnovu potencirajući istorijski i kulturni kontinuitet i povezanost celog slovenskog sveta. Ovaj pokret je težio da se slovenskim nacijama omogući samoodređenje i korišćenje njihovih

domaćih jezika i tradicije (vidi Milojković–Đurić 1994: 1 i dalje). On je isticao zajedničke ciljeve slovenskih zemalja i slovensku solidarnost, dok je razlike gurao u drugi plan. Čuveni panslavisti bili su češki historičari František Palacki, František Riger, slovački naučnik Pavel Šafarik i pesnik Jan Kolar, poljski pisac Adam Mickijević, ukrajinski historičar Osip Bodianskij i pesnik Taras Ševčenko, srpski naučnici Vuk Stefanović Karadžić i Đuro Daničić, hrvatski ortografski reformator Ljudevit Gaj, slovenački učenjak Jernej Kopitar i pesnik Stanko Vraz i drugi. Kolar je na čuvenom kongresu u Pragu govorio o književnoj uzajamnosti između različitih slovenskih naroda. On je smatrao da posle mnogo vekova slovenska plemena opet mogu da počnu da o sebi misle kao o jednom narodu, a o svojim različitim dijalektima kao o varijantama jednog jezika. Evocirajući najvažnije momente slovenske istorije on je isticao značaj moravskog kneza Rastislava koji je pozvao Konstantina i Metodija 863. da propovedaju hrišćanstvo njegovom narodu na slovenskom jeziku. Kolar je predlagao i pokretanje sve-slovenskih novina i ukazivao na važnost podučavanja slovenskim jezicima. On nije smatrao da svaki obrazovani Sloven treba da perfektно govori sve slovenske jezike, ali je verovao da obrazovani Sloven može, u najmanju ruku, da razume važna gramatička pravila kao i da poseduje osnovna leksička znanja kako bi mogao da čita i komunicira sa ostalim slovenskim narodima. Šafarik je napisao istoriju slovenske literature i jezika, ukazujući na doprinos Slovena svetskom literarnom fondu. I Šafarik i Kolar su verovali da svi Sloveni pripadaju jednoj naciji i govore dijalektima jednog jezika. Ljudevit Gaj u Hrvatskoj bio je oduševljen panslovenskom idejom govoreći da su Hrvati pleme slovenske familije i da tek među Slovenima Hrvati mogu biti Hrvati. Sanjalo se o stvaranju slovenske imperije – Slavije.¹¹⁷

¹¹⁷ O Kolarovom panslavizmu i panslavizmu kod Južnih Slovena vidi u Jelena Milojković–Đurić 1994: 8 i dalje.

Smatra se da je panslovenski pokret začet delovanjem Poljaka, koji su propovedali slovensko bratstvo i solidarnost i pre 1840. godine. Osim što su se iz tih pobuda upustili u neuspelu avanturu sa Nikolom Vasojevićem, oni su se svojski trudili da za ideju slovenskog carstva pridobiju i Srbiju i Crnu Goru. Želeli su da stvore slovensko carstvo koje bi brojalo 90 miliona stanovnika i koje bi bilo podeljeno na četiri države: rusku–slavensku, poljsku–slavensku, češku–slavensku i iliro–slavensku. Srbiju su smatrali najbitnijim činiocem kada je u pitanju ujedinjenje Južnih Slovena. Godine 1843. osnovali su stalnu političku misiju za Bliski istok, čije je sedište bilo u Carigradu. U Beogradu su osnovali podagenciju, na čijem je čelu bio Moravac Franja Zah (vidi Durković–Jakšić 1957: 64 i dalje). Zbog složenih međunarodnih odnosa i poljskih ciljeva, ceo pokret je trebalo da bude takav da ne izaziva nezadovoljstvo Turske, niti da dovede do slabljenja turske imperije. Zah je smatrao da na čelo pravoslavne crkve Slovena koji su pod Turcima treba da dođe Njegoš (isto 65–66). Jedan od najbližih Zahovih saradnika bio je Dubrovčanin Matija Ban. On nije bio oduševljen stanjem nacionalne svesti kod Srba, odnosno bio je nezadovoljan odsustvom slovenskog identiteta (isto 67). Ovaj pokret, koji se pretvorio u tajno panslavističko demokratsko društvo i čiji je član bio i Šafarik, radilo je na približavanju Beograda i Cetinja. Čuveni Garašaninov plan je tako samo prerađena i prilagođena verzija plana koji je Franja Zah napravio imajući na umu stvaranje slovenskog carstva, odnosno stvaranje zajedničke države Južnih Slovena u kojoj bi vodeću ulogu imala Srbija. Crna Gora bi u tom smislu bila podređena Srbiji (isto 69). Zahov plan, nastao 1844. godine, predstavlja program srpske politike. On se zalagao za to da Srbija što više približi hrvatsku literaturu običnom narodu i da u narod usadi ideju da su Hrvati i Srbi jedan isti narod, a hrvatski i srpski jezik jedan isti jezik koja se pišu različitim pismima (ćirilicom i latinicom – Šimunić 1992: 60).

Jugoslovenski (slovenski) nacionalizam je vrlo specifična pojava. Jedan od najzanimljivijih autora koji su pokušavali da afirmišu tu ideju svakako je anonimni autor koji je svoja dela pisao pod pseudonimom Ilija Bosanac (Sarajevo 1927). On smatra da su Jugosloveni (i Sloveni uopšte) izgubili svoje izvorne vrednosti i prihvatili kulturu koja nije njihova. Oni su formirali lažnu sliku o sebi uzimajući za svoj moto ideje iz degenerisanog i izvitoperenog oblika hrišćanstva, iz osvajački usmerenog hrišćanstva. Jugosloveni su prihvatili model razmišljanja i formirali sliku o sebi na bazi zamišljene i lažne predstave (9 i dalje). Dok su drugi narodi imali i imaju nešto svoje, Jugosloveni su jedinu i prvu svoju veliku misao odbacili i zatrli: reč je o patarenstvu (bogumilstvu). Ta je ideja uzdrerala temelje degenerisanih hrišćanskih crkava i predstavlja jednostavnu filozofiju čija je osnova čovek i ljudskost (11–12). Tu ideju, koja nije uspešla da se ispolji i razvije, iskoristilo je luteranstvo kao svoju (12 i dalje). Jugoslovensko patarenstvo je, po autoru, najčisti izraz Hristove nauke, ali je, kao i Hristova ljubav, ostalo mrtvo slovo na papiru. Autor pravi distancu između Zapada i jugoslovenskog sveta (24) i žali što je moralno propadanje Zapada zahvatilo i jugoslovensku kulturu. Autor se poziva na Dostojevskog, Rozanova, Čadajeva i Mereškovskog, koji su na najbolji način afirmisali „slovenski rasni tip” (27).

Oko suštine, sadržaja i porekla pojma „Sloveni” u naučnim krugovima stvari nisu sasvim razjašnjene. Kada je reč o problemu „slovenstva”, onda govorimo o više povezanih užitih problema:

- 1) O imenu slovenske zajednice (značenje i poreklo); u samom značenju imena „Sloven” mogu se kriti mnogi odgovori na pitanje kako i gde je ta grupa nastala i kakva je osnova njihovog udruživanja. Osim toga, važna stavka je i direkcija i stepen transformacije značenja i značaja tog pojma.
- 2) O odnosu pojma „Sloven” sa drugim sličnim ili srodnim pojmovima; tu ulaze religijski pojmovi i nazivi (pagani, hrišćani),

- geografski pojmovi (Evropljani, Balkanci, Mediteranci), i etnički pojmovi (Veneti, Anti, Avari, Germani, Goti itd)
- 3) O karakteru zajednice (osnova na kojoj se ta grupa udruživala: etnička, socijalna, politička, kulturna).
 - 4) O poreklu slovenske zajednice (teorije o prapostojbini: teorije o doseljavanju na Balkan i teorije o autohtonosti)
 - 5) O osobinama zajednice odnosno pripadnika zajednice (stereotipne predstave o duhovnim i fizičkim osobinama)
 - 6) O diferencijaciji unutar slovenske zajednice: kriterijumi za diferencijaciju i posledice diferencijacije (jezik, religija, geografski položaj, državnost).

Prvi sigurni pomen slovenskog imena, po većini autora, nalazimo na početku 5. veka, u delu Pseudo-Cezarija koje je poznato pod nazivom "Cesarii Dialogi" odnosno "Quaestiones et responsiones" (vidi Mužić 1989: 51; takođe Novaković 1977; takođe Barišić 1955: 2). To delo je nastalo negde u maloazijskoj pokrajini Kilikiji i predstavlja i prvo svedočanstvo o životu balkanskih Slovena: za Slovene se u ovom delu koristi pojam "Sclavini", a oni su predstavljeni kao surovi divljaci koji žive slobodno i razuzdano i koji poseduju neke antropofagične elemente u svojoj kulturi (vidi Barišić 1955: 2 i dalje). Po Ferjančiču prvi pomen slovenskog imena nalazimo u 4. veku, u staroj geografskoj karti "Tabula Peutingeriana", gde se pominju Sloveni na teritoriji današnje Rumunije (Ferjančič 1966: 7). Slovene pominju i drugi vizantijski pisci 5. i 6. veka: Prisk, Prokopije, Agatija, Malala. Oni ne govore ništa o unutrašnjoj etničkoj izdiferenciranosti unutar slovenske zajednice (vidi Barišić 1955). U najstarijim izvorima se ime slovenske zajednice na grčkom pisalo *Sclabenoi*, a na latinskom *Sclavini* (Mužić 1989: 52). Ne samo da ta masa naroda, kažu pojedini autori, nije bila izdiferencirana unutar sebe, nego se i ona sama možda nije razlikovala od drugih sličnih grupa naroda: Goti, Geti, Huni, Avari, Skiti i Vulgari su od starih pisaca ponekad nazivani Scлавinima (isto 52). Naziv „Sloveni”

dakle, nije imao značenje etničke i jezičke posebnosti: *Sclavus* nije imao značenje etnonima (isto 52). Omeljan Pritsak smatra da su Venedi, Sklavini i Anti spominjani kod Jordanesa zajedno ne zato što su činili jedinstveni etnos, nego zbog toga što su profesionalno pripadali istoj vojnoj organizaciji graničara–kolonista (isto 53). Seljaci, često različitog etničkog porekla, prolazili su vojnu obuku i tek tada postajali *Sclaboi* (Sclabenoj) – profesionalni vojnici (isto 53). Po Pritsaku, naziv „Sloven” potiče od protobugarske reči (saqlav = sqlav) koja znači 1) straža, gledati, paziti i 2) izučeni rob (isto 53). Sloveni su, dakle, po tome, graničari odnosno uvežbani robovi. Ovi graničari, koje je avarski bajan sastavio od budućih Slovenaca, Čeha, Poljaka i Lužičkih Srba, vremenom su počeli da upotrebljavaju svoju profesionalnu oznaku kao samoopisno ime, što je po Pritsaku stvorilo iluziju da je u davнинi postojala jedinstvena etnička svest (isto 53). Po istoj pretpostavci, Vinidi su bili vojni instruktori, a Sloveni vojnička masa (isto 53). Šteler smatra da se celokupno stanovništvo koje nije bilo hristijanizovano u graničnim područjima nazivalo u srednjovekovnim latinskim izvorima oznakom “Sclavi” (isto 54). Reč *Sclavi* je, po istom autoru, bila pomoćno sredstvo za razgraničenje hrišćana i pagana: Sloveni su bili pagani (isto 54).

Na sličnom stanovištu stoji i Kurta (Curta 2001). On smatra da je politizacija kulturnih specifičnosti jedno od glavnih obeležja etniciteta. Kurta kritikuje autore koji kao osnovno narodotvoračko sredstvo uzimaju jezik. Na osnovu brojnih arheoloških i lingvističkih dokaza, kao i na osnovu dobro proučene istorijske građe, Kurta zaključuje da je etnička grupa „Sloveni” konstrukcija vizantijskih autora i da je ona logična posledica utvrđivanja Dunavskog limesa. Sloveni su, po njemu, nastali kroz sistematsku graničnu interakciju između Carstva i onih drugih, dakle, kroz dodir izvesnih grupa ljudi sa Vizantijom. Osnovu slovenske etničke identifikacije nije predstavljala unutrašnja solidarnost na etničkoj osnovi, nego postepeno etiketiranje u etničkom smislu od strane „etničke” spoljašnjosti.

Prvo jasno svedočanstvo subjektivne identifikacije kod Slovena („mi smo Sloveni”), nalazimo u Rusiji u 12. veku. Suština je u tome da Sloveni nisu postali Sloveni zato što su govorili slovenskim jezikom, već zato što su drugi počeli tako da ih zovu (isto 346). Razlikovanje Slovena od Anta nije nastalo kao rezultat stvarne etničke/kulturne specifičnosti, već zbog druge vrste socijalnih odnosa koje su sa njima održavali Vizantinci. Razlika među njima je i u tipu socijalnog i političkog sistema i načina ratovanja. Za Pseudo–Cezarija, npr, Sloveni predstavljaju opoziciju etničkoj kategoriji stanovnika rimske provincije Dakije (prema isto 348). Pojavljivanje Slovena na istorijskoj sceni nije se, prema Kurti, dogodilo zato što su Sloveni odnekud došli i što su bili etnička grupa, već zato što su u određenom periodu postali značajna politička snaga koju je trebalo uključiti u postojeću sistematizaciju (vidi Curta 2001: 349).

Na primeru slovenske zajednice uočava se problem korelacije između jezičkih i etničkih identiteta, odnosno relativne nepoznanosti utvrđivanja nečije etničke srodnosti putem filoloških i lingvističkih istraživanja. Iako nema sumnje da su slovenski jezici slični i da vode poreklo iz istog korena, kao i da se taj jezik bitno razlikuje od drugih jezika, genetski materijal koji je prihvatio i upotrebljavao taj jezik nije homogen. On pokazuje bitne antropološke razlike, kako fizičko–antropološke tako i kulturno–antropološke, pa ne smemo odbaciti mogućnost da je reč o raznorodnim skupinama koje su slovensko ime iskoristile u političke ciljeve. Drugim rečima, ne smemo odbaciti mogućnost da je ovde reč o višemilenijumskom procesu homogenizacije i etnifikacije raznih socijalnih grupa koje su nakon približavanja, koje je kulminaciju dostiglo sredinom 19. veka, počele da se udaljavaju koristeći svoj slovenski identitet situaciono.

BALKANSKI EGIPĆANI: DEFINISANJE PROBLEMA

Drugi primer za ovaj naučni problem je iz novije istorije i već izvestan broj godina zaokuplja pažnju antropologa iz Evrope: to je primer balkanskih Egipćana. Pojava zajednice balkanskih Egipćana na etno-političkoj sceni Evrope devedesetih godina 20. veka izazvala je, u odnosu na veličinu i moć te zajednice, izuzetno veliku pažnju i mnogo različitih reakcija. Pokušaću da u ovom osvrtu iznesem što je moguće više istorijskih činjenica i etnografskog materijala koji su u vezi sa pomenutom zajednicom, kao i da naznačim nekoliko po meni najbitnijih etnoloških i antropoloških problema koje u ovom slučaju treba proučavati.

Nazivom „balkanski Egipćani” (mada taj naziv nije opšteprihvaćen) obuhvaćeno je više zajednica iz različitih oblasti Balkanskog poluostrva (Makedonije, Bugarske, Srbije, Grčke, Albanije) koje svoj naziv izvode iz geografske odrednice „Egipat”, odnosno iz etničke odrednice „Kopti” (Đup, Eđup, Mađup, Jevg, Evđit, Đupci, Eđupci, Jupci, Ejupci, Ojupci, Agupti, Kipti). U Srbiji danas živi 814 osoba koje su izjasnile kao „Egipćanin/Egipćanka”, i to najviše u Beogradu, Novom Sadu i Boru. U Crnoj Gori na taj način se izjasnilo 225 lica. Prosečna starost Egipćana u Srbiji je oko 26 godina, a sa srednjim obrazovanjem je 19%. U poslednjih petnaestak godina osnovano je više udruženja i kulturno-umetničkih društava Egipćana: „Piramida” i „Mali Egipćanin” u Ohridu, „Kleopatra” u Strugi, „Bela kula” u Kičevu, itd. Udruženje jugoslovenskih Egipćana s Kosova pokrenulo je 1995. godine časopis „Glas jugoslovenskih Egipćana”, dok je 1998. godine počeo da izlazi i časopis „Glas Egipćana Makedonije”¹¹⁸.

¹¹⁸ Kada govorimo o Egipćanima moramo da pomenemo i Aškalije. Aškalije su zajednica koja je, prema kriterijumima kao što su vreme priznavanja, fizičko-antropološke karakteristike pripadnika, kulturna obeležja, brojnost i institucionalizovanost, slična zajednici Egipćana. Međutim, ima i bitnih

ISTORIJSKA PERSPEKTIVA PROBLEMA

Balkanski Egipćani su specifična grupa koja je u Srbiji nedavno dobila status etničke grupe. Pojavu ove grupe pojedini strani autori vide kao posledicu jugoslovenske krize i sukoba između Srba i Makedonaca, s jedne strane, i Albanaca, s druge strane. Međutim, već

razlika. Kao prvo, kod Egipćana nalazimo jedan intelektualni sloj koji se veoma organizovano i uporno bori za prava svoje zajednice. Kao drugo, u slučaju Egipćana srećemo se s grupama nastanjenim u više zemalja. One se međusobno prepoznaju, međusobno su povezane i saraduju. Kao treće, Egipćani su svoj naziv i svoj identitet bazirali na jednoj geografskoj oznaci, na Egiptu, što im daje osećaj kontinuiteta i ideju postojbine, te je zbog toga njihov društveno-politički položaj potencijalno povoljniji. Kod Aškalija nailazimo na drugačiju situaciju. Kad su oni u pitanju, slično kao i kod Egipćana, nalazimo različita mišljenja i sukobljene interese većih grupa u pogledu njihovog mogućeg porekla: postoje shvatanja da su oni jedno romsko pleme, ali i shvatanja da je to specifična etnička zajednica. Po svojim antropološkim i kulturnim karakteristikama najbliži su Romima i Egipćanima, s kojima se mnogi od njih i identifikuju. Istraživači romske populacije su u svojim radovima Aškalije uglavnom predstavljali kao Rome koji govore albanskim jezikom. Same Aškalije su uglavnom gravitirale, ili ka albanskoj ili ka romskoj zajednici, prepoznajući i održavajući, ipak, svoje etničke granice.

Postoji više verzija o etničkoj istoriji Aškalija. Većina tih verzija zasniva se na nedovoljno utemeljenim podacima ili na legendama. Prema jednoj pretpostavci, Aškalije su na Balkan došle iz Irana u 4. veku. Prema drugoj pretpostavci, Aškalije su se iz antičkog Rima prvo doselile u Albaniju, zbog čega su i primile albanski jezik. Prema toj verziji, naziv „Aškalija” potiče od rečenice na albanskom jeziku „hajt shko ne Itali“ koja znači „vratite se u Italiju”. Prema trećoj pretpostavci, Aškalije potiču iz grada Askalona u biblijskoj Palestini. Prema balkanskim Egipćanima, Aškalije su Egipćani koji su prihvatili naziv koji su im dali Albanci, a koji potiče od reči „eshke”, što znači „drveni ugalj”; drveni ugalj su Aškalije, kao kovači, koristili za loženje vatre. Ne treba zanemariti i to da u arapskom jeziku postoji reč „aškal”, koja najčešće znači „sličnost, tip”.

Danas u Srbiji ima 584 pripadnika ove grupe, najviše u gradu Beogradu, gradu Novom Sadu i opštini Bujanovac. Prosečna starost je 29 godina, a sa srednjim obrazovanjem je 19%. Aškalije su počele sa organizovanim radom 1999. godine, kada je osnovana Demokratska partija albanskih Aškalija na Kosovu, nevladina organizacija „Demokratska nada” i nevladine organizacije u Kosovu polju i Uroševcu. Nemaju svoj jezik i često su bilingvalni: vladaju jezikom većinskog naroda i jezikom svoje najuže okoline.

posle Prvog svetskog rata bilo je ljudi u jugozapadnom delu Makedonije koji su se pozivali na svoje „egipatsko poreklo”.

Postoji više shvatanja karaktera i porekla ove grupe. Prema prvom shvatanju, današnje stanovništvo koje sebe naziva Egipćanima nije ništa drugo do jedno romsko pleme koje je možda na svom putu ka Evropi prešlo preko Egipta i izvesno vreme se u njemu zadržalo. Dugo se smatralo da su svi Romi (Cigani) došli iz Egipta, pa je njihov etnonim izvođen iz naziva te zemlje („Gipsy”). U skladu s tim shvatanjem, današnji balkanski Egipćani žele da se distanciraju od ostalih Roma isključivo iz socijalnih i političkih razloga. Prema drugom shvatanju, etnogeneza Egipćana nije dovoljno jasna, ali postoje neki dokumenti koji ukazuju da su i pre više vekova neke države (na primer, Turska) prema Egipćanima često zauzimale drugačiji odnos nego prema Romima, čak da su ih smatrali drugačijima. Sami Egipćani često sebe smatraju potomcima Kopta koji su islamizirani. Još kod Herodota nalazimo podatke da su u Grčkoj postojale kolonije rudara poreklom iz Egipta, dok je u okolini Ohrida i Bitolja arheološkim istraživanjima utvrđeno postojanje hramova u kojima su se poštovali egipatski kultovi. Od 1971. godine traju pokušaji nekolicine ljudi da se na popisima stanovništva izjasne kao Đupci ili Egipćani, ali su, na primer, na popisu iz 1981. godine, zbog malog broja ipak bili svrstani ili u grupu „Romi” ili u grupu „nepoznati”.

Dokazi za postojanje Egipćana na Balkanu ne sežu duboko u prošlost. Mnogo se od toga mora domišljati i pretpostavljati, i kosi se sa nekim uvreženim mišljenjima. Pored toga, mnogim od tih dokaza nije sasvim jasno poreklo. Postoje, na primer, informacije da je 1931. i 1937. godine, preko službene diplomatske note, Kraljevina Egipat tražila od Kraljevine Albanije da organizuje preseljenje Egipćana iz Albanije u Egipat (Hadži-Ristić 1996: 128–129). Relativno neproveren podatak govori nam da je 1956. godine Sali Ram Murati iz Peći radio na buđenju egipćanske etničke svesti. Iz tog perioda potiče „legenda” po kojoj je Naser prilikom susreta sa

Titom tražio da mu se njegov narod „vrati”, što je navodno Tito odbio. Izgleda da se nešto tada ipak dešavalo jer je, prema kazivanju starijih ljudi, postojala ideja odnosno inicijativa među onima koji se danas nazivaju balkanskim Egipćanima da se izvrši preseljenje u Egipat (Zemon 2001: 39). Petnaestak godina kasnije, 1970. godine, takođe prema neproverenim podacima, grupa balkanskih Egipćana se obratila nadležnim organima sa zahtevom da im se omogući slobodno izjašnjavanje i da se takvo izjašnjavanje institucionalizuje (isto 53).

Organizovaniji i konkretniji rad na etničkoj mobilizaciji počinje 1990. godine, kada je grupa građana skupštini SFRJ dostavila peticiju u kojoj se traži da u kodeksu za šifre narod, narodnost ili etnička grupa bude otvorena rubrika „Egipćani”. Peticiju je u početku potpisao 1681 građanin iz Struge i Ohrida. Kasnije je peticiju podržalo još 13 000 građana sa Kosmeta. Nekoliko meseci kasnije održana je osnivačka skupština Udruženja Egipćana u SFRJ. Nakon toga je u Beogradu osnovan klub Egipćana. Iste godine Egipćani sa Kosmeta osnivaju Udruženje Egipćana za Kosovo i Metohiju. Prema popisu iz 1991. godine, na teritoriji Srbije živelo je 6 355 Egipćana (u Crnoj Gori 35; najveći broj Egipćana u Srbiji živio je na Kosmetu). Godine 1992. Udruženje Egipćana sa Kosmeta razgovaralo je sa predstavnicima Konferencije Evrope za bezbednost i saradnju u Prištini, i tom prilikom je istaknut težak položaj Egipćana. Iste godine u Korči (Albanija) održana je skupština Udruženja Egipćana za Albaniju. Godinu dana kasnije, 1993, ovlašćeni predstavnici Udruženja Egipćana sa Kosmeta i iz Makedonije učestvovali su na Svetskoj konferenciji za ljudska prava i slobode u Beču. Na toj konferenciji oni su izašli sa zahtevima da se Egipćanima na celom Balkanskom poluostrvu omogući slobodno izjašnjavanje. Godine 1994. pokrenut je i časopis „Glas Jugoslovenskih Egipćana” koji izdaje Udrućenje Egipćana sa Kosmeta. U jesen 1998. godine u Ohridu je održan Prvi kongres Saveza balkanskih Egipćana, na kome su učestvovali balkanski Egipćani

iz Makedonije, Albanije i SR Jugoslavije. Od 1998. godine nastaje veći broj udruženja Egipćana u SR Jugoslaviji koja se međusobno bore za primat i priznavanje od strane makedonske „centrale” (vidi Zemon 2001: 35 i dalje). Do skoro je u Srbiji postojalo desetak takvih udruženja: neka od njih imaju naziv koji jasno govori o njihovom etničkom sastavu i regionalnoj pripadnosti („Kosmetiski Egipćani”), neka vode računa o državnoj pripadnosti („Jugoslovenski državljani poreklom iz Egipta”), neka govore o interno prihvaćenim etničkim oznakama („Esnaf”, „Evđit”), neka otvoreno dovode sebe u vezu sa „zemljom maticom” i njenom kulturom („Faraoni”), dok neka nemaju u nazivu naznaku da je reč o Egipćanima, ali su to zato stavili u statut.

Istorijski dokumenti ne pružaju jasne dokaze, ali ostavljaju otvorenu mogućnost za tezu da je zaista reč o grupi koja je nekad davno došla na Balkan iz Egipta. Istorijski izvori ukazuju na to da su mnogi u bližoj ili daljoj prošlosti verovali da grupa o kojoj je ovde reč zaista potiče iz Egipta. Jedan od najstarijih dokumenata koji ide u prilog pomenutoj tezi potiče iz 1634. godine. U tom dokumentu turski sultan Selim II, posebnim ukazom ustanovljava kanon o „Koptijanstvu”. Šest godina kasnije, turski sultan donosi poseban kanon o „Čengenjanstvu” („Čingene” – Cigani). Ovaj podatak nam, uz izvesnu ogradu, može govoriti dve stvari: turska vlast je jednu populaciju nazivala „Kopti”, a drugu „Cigani”: Kopti se kao pojam javljaju nezavisno od pojma „Cigani”, što može značiti da su i populacije nazivane ovim imenima bile razlikovane. E. Mamudovski kaže da je Niko Županić pisao 1904. godine da u Makedoniji živi 19500 pravoslavnih, a 35000 Egipćana muslimana („Eđupci” – Mamudovski 1996: 240–241). Sam Mamudovski naglašava da je do tog podatka Županić došao posredno.

Moje razmatranje manifestacija etničkog identiteta bazira se na višegodišnjem, ali nedovršenom ispitivanju grupe makedonskih Egipćana sada stalno nastanjenih u Beogradu. Reč je o grupi koja je

relativno spontano počela da se posle Prvog svetskog rata naseljava u Beogradu, prvo na Dorćolu, a zatim i u drugim delovima grada. Ova grupa potiče iz jugozapadnog dela Makedonije, čiji su glavni centri Ohrid, Debar, Kičevo i Struga. Istraživanje sam počeo da sprovodim 2000-te godine, i do sada sam ispitao nekoliko desetina porodica. Osim toga, sve to vreme pratim i dešavanja na institucionalnom nivou: u fokusu su mi pravljenje i razrada projekata identiteta u okviru udruženja Egipćana. Procene o broju Egipćana u Beogradu su vrlo nepouzdana, ali je verovatno da ih ima nekoliko hiljada. Pri tome mislim na sve one koji bi potencijalno mogli biti označeni kao balkanski Egipćani: u okviru tih nekoliko hiljada srazmerno veliki procenat se ne izjašnjava na taj način. Pokušaću da ukažem na izvesne aspekte identiteta balkanskih Egipćana, kao i na izvesne procese u okviru pokreta „etničkog osveščivanja” balkanskih Egipćana koji će, nadam se, doprineti boljem razumevanju ove grupe i skrenuti pažnju, kad je proučavanje Egipćana na Balkanu u pitanju, sa proučavanja prošlosti i „objektivnih” kulturnih markera na proučavanje konstrukcije te prošlosti u sadašnjosti, na društveno-političku pozadinu celog procesa i na subjektivnu interpretaciju etničkog identiteta.

FORMALNA I FUNKCIONALNA ANALIZA FAKTORA IDENTIFIKACIJE

Novija istorijska pojava Egipćana u bivšoj SFRJ u vezi je sa određenim širim društveno-političkim procesima. Period u kome se Egipćani pojavljuju odnosno u kome se afirmišu, pada u vreme neposredno pred početak procesa tranzicije u Jugoistočnoj Evropi ili u toku tog procesa: to ne znači da nagoveštaji njihove „pojave” nisu postojali i pre toga, tačnije da su oni isključivo proizvod procesa „tranzicije”. Proces tranzicije je, naročito u bivšoj Jugoslaviji,

bio povezan sa etničkim i nacionalnim pokretima, sukobima i problemima. Još početkom osamdesetih godina, a naročito krajem iste decenije, dolazi do revitalizacije nacionalističkih pokreta u bivšoj SFRJ. U Srbiji i Makedoniji naročito je bio izražen problem većinskih nacija sa albanskom nacionalnom manjinom, što je dovelo do međusobne netrpeljivosti i do pokušaja da se sukobljene strane međusobno politički i etnički oslabe. U takvoj atmosferi opšte etničke (nacionalne) raslojenosti i partikularizacije Egipćani su počeli da se bore za svoje „mesto pod Suncem”. Makedonski i kosmetski Egipćani su se do pre desetak godina izjašnjavali kao Romi, Turci, Makedonci, ali ipak najviše kao Albanci (vidi Zemon 2001: 30–31): mnogi od njih, ili gotovo svi, koristili su kao maternji jezik albanski jezik (bilo Gega bilo Toska). Bilo je prilično teško jednoj posebnoj grupi muslimanske veroispovesti unutar albanskog jezičkog korpusa da se, bez ikakvog organizacionog aparata izdvoji i proglasi svoju posebnost. Dok problem Albanaca nije eskalirao u Makedoniji i Srbiji, Egipćani se nisu mogli nadati nikakvoj podršci sa strane: makedonska i srpska nacija su do tada bile prilično nezainteresovane, a albanska zajednica je bila veoma zainteresovana da oni ostanu u svom dotadašnjem statusu. Eskalacijom sukoba između Makedonaca i Srba, s jedne strane, i Albanaca, s druge strane, došlo je do povoljnog razvoja situacije za buđenje egipćanske etničke grupe. Srbi i Makedonci su uvideli da bi izdvajanje velike grupe tzv. „Egipćana” iz albanske nacionalne manjine moglo biti veoma korisno, te su se trudili da taj proces pospeše, pa čak i da ga izazovu tamo gde ga nije bilo. Uz pomoć spoljnog kulturnog i političkog podsticaja, preko srpskih i makedonskih nacionalnih institucija, otvoren je prostor za emancipaciju Egipćana i oni su se potrudili da tu priliku ne propuste¹¹⁹.

¹¹⁹ Najvažniji spoljni podsticaji na naučnom planu svakako su vezani za aktivnosti Miodraga Kalendara Hadži Ristića i Stojana Risteskog u Makedoniji, i za Radeta Božovića u Srbiji. Oni su se aktivno uključili u proces etničkog

S druge strane, pomenuti procesi su delovali i negativno na njihov etnički razvoj. Međunarodna zajednica je, budući da je bila u konfliktu sa Republikom Srbijom i Srbima uopšte, i budući da je u svetskoj javnosti stvorena negativna slika o Srbima, uzela u zaštitu Albance. U tom smislu, bila je veoma rezervisana prema etničkom „pojavljivanju” jedne grupe niotkuda, i to baš u vreme kada je to Srbima najviše, a Albancima najmanje odgovaralo. To je značilo da su Egipćani bili primorani da čekaju na međunarodno priznanje sve dok međunarodne institucije nisu uvidele da je reč o zaista čvrsto rešenoj zajednici ljudi, i dok odnos prema Srbima i Albancima nije dobio neki argumentovaniji i institucionalizovaniji oblik.

Teškoće koje se javljaju prilikom etničkog osvešćivanja u „nepovoljnim” uslovima najbolje se mogu uočiti u periodu kada je počeo da se pojavljuje zametak etničkog identiteta Egipćana u bivšoj SFRJ. To je bilo pre oko trideset godina, osnivanjem jednog (ili više njih?) kulturno–umetničkog društva. To društvo je, međutim, bilo smatrano albanskim društvom. Koliko sam upoznat, članovi tog društva su bili svesni svoje posebnosti, ali niti je njima tada bilo toliko važno da je u potpunosti istaknu, niti su znali kako da to urade, a nije postojao ni minimum spoljašnjih podsticaja. Ipak, i ovaj „nepovoljni” faktor imao je i svoju drugu stranu tako da ga moramo relativizovati. Iako su oni bili smatrani delom albanske grupe, Egipćani su kroz susrete u ovom društvu počeli svesno i institucionalizovano da se distanciraju od albanske većine, premda je to bilo u veoma rudimentarnoj formi. Samo kulturno–umetničko društvo nije odigralo presudnu ulogu u procesu etničke homogenizacije, ali predstavlja jedan od prvih pokušaja da se etnička svest izrazi i osamostali: već sama činjenica da se danas toga sećaju i da danas to društvo u svesti Egipćana ima izvestan značaj

osvešćivanja Egipćana, pokušavajući da, što je objektivnije moguće, celom problemu pristupe sa naučnog stanovišta. Iako su blagonaklono gledali na ceo proces, ne mislim da su se spustili ispod dozvoljenog nivoa naučne objektivnosti (vidi npr. Hadži Ristić 1996; takođe Božović 1996).

(koji možda u datom trenutku nije bio vidljiv), dokazuje da se priča o njemu sada uključuje u istorijsku „konstrukciju” čime će dobiti važno mesto u budućoj „Istoriji Egipćana u Makedoniji”.

Uz „povoljne” spoljašnje društveno–političke okolnosti krajem osamdesetih godina, drugi važan faktor za osveščivanje Egipćana u bivšoj Jugoslaviji je pojava intelektualne elite među samim Egipćanima. Egipćani su do pre dvadesetak godina bili grupa niskog ili srednjeg socijalnog statusa: oni su u svojim tradicionalnim sredinama, npr. u jugozapadnoj Makedoniji, bili po svom društvenom statusu iznad romske ali ispod albanske, turske i makedonske etničke grupe. Uglavnom su bili neobrazovani i bavili su se uslužnim delatnostima (kovači). Sa pojavom gospodina Nazmija Arifija i njegove generacije Egipćani u Makedoniji dobijaju svoju intelektualnu elitu koja je, kao i u svakoj sredini i u svakom periodu, predstavljala presudan faktor za nastajanje etničkog/nacionalnog pokreta. Ta elita je bila sposobna da artikuliše etničke težnje svoje grupe, da ih izazove i kanališe i da im da jednu socijalno prihvatljivu formu. Koliko je obrazovani sloj populacije bitan govori i podatak da među Egipćanima sada ima i školovanih etnologa: gospodin Rubin Zemon, etnolog iz Makedonije, može tako da pruži značajan doprinos ovom problemu proučavajući grupu Egipćana „iznutra”, ispravljajući i nadopunjujući sve veći broj istraživanja koja se vrše „spolja” (vidi Zemon 2001: 34 i dalje; takođe Ašuri/Zemon 1996).

Ovde sam veoma kratko napomenuo dva faktora značajna za konstituisanje Egipćana kao posebne etničke i društvene grupe. Ti faktori su delovali pretežno pozitivno na dalji razvoj etničke svesti Egipćana. Međutim, postoji i veliki broj faktora koji su delovali pretežno negativno, odnosno koji su usporavali (i usporavaju) ili onemogućavali potpun razvoj i priznavanje Egipćana kao punopravne etničke grupe ili nacionalne manjine.

Prvi od tih faktora je neposredovanje prepoznatljivih (signifikantnih) „objektivnih” parametara etničkog identiteta. Balkanski

Egipćani nemaju svoj jezik i svoju religiju. Bez ta dva bazična kulturna oslonca etnička svest se teško budi i održava. Egipćani na Balkanu govore jezikom sredine. Zato među njima nailazimo na različite jezičke grupe. U Makedoniji Egipćani govore albanskim (uglavnom Toska), ali i makedonskim i turskim jezikom. Na Kosmetu govore albanskim (Gega), ali i turskim i romskim jezikom. Kako su naseljavali druge sredine tako im se i jezik menjao. Srednja generacija Egipćana u Beogradu još uvek u kući više koristi albanski nego srpski jezik. Današnja generacija mladih Egipćana poreklom iz Makedonije koja živi u Beogradu uglavnom ne govori albanski jezik, iako ga razume. Njihov maternji jezik je srpski.

U slučaju Egipćana se pokazalo da neposedovanje sopstvenog jezika može biti pogubno za opstanak (ili za formiranje) etničkog identiteta. Mnogi Egipćani su se identifikovali sa onom grupom čiji su jezik govorili. Tako i danas među Egipćanima možemo naći one koji sebe smatraju Albancima, Romima, Turcima, Makedoncima, Torbešima. Jezičke granice među njima su toliko značajne da mnogi Egipćani, čiji je maternji jezik srpski, smatraju da su im Egipćani koji govore druge jezike dalji od Srba. Za to je u velikoj meri kriva i politika popisivanja stanovništva. U periodu dok nisu mogli da se izjašnjavaju kao Egipćani, oni su bili svrstavani u one grupe čiji su jezik govorili: dešavalo se da majka bude svrstana u albansku a sin u makedonsku etničku grupu odnosno naciju. Danas roditelji svoju decu u Beogradu prvenstveno uče srpski jezik da bi imala veće mogućnosti za uspeh u društvu.

Egipćani su uglavnom Islamske veroispovesti. Postoje izvesne specifičnosti kada je reč o religioznosti Egipćana, koja ne može da dokaže njihovu posebnost, ali može da se iskoristi kao osnova za dalje građenje etničke svesti. Njihova religioznost bi najbolje mogla da bude opisana kao „religijska podvojenost”: oni su formalno muslimani, ali mnogi (ili većina njih) posećuje pravoslavne hramove, moli se u njima (ali se ne krsti), slavi pravoslavne javne i porodične

praznike (godišnje običaje i porodične slave) i u kući drži pravoslavna znamenja (slike pravoslavnih manastira, pravoslavnih svetaca i slično). Oni često dolaze u sukob sa islamskim sveštenicima zbog svog „iskvarenog” muhamedanstva: u proslavljanje islamskih praznika tvrđoglavo unose izvesne hrišćanske elemente (paljenje sveće npr). U Beogradu su oni jedina islamska grupacija koja nema (ili bar do skoro nije imala) svog predstavnika u Upravnom odboru beogradske džamije.

Kao što je već bilo rečeno, iz razgovora s njima saznao sam da većina njih češće posećuje pravoslavne crkve nego džamije. Oni to objašnjavaju time što su, navodno, njihovi daleki preci bili hrišćani pravoslavci (možda Kopti), a da su islam prihvatili zbog straha od Turaka. Bilo je slučajeva da iz zahvalnosti nekom hrišćanskom svecu neki Egipćani zavetuju svoju decu pravoslavnom manastiru. Mnogi od njih jedu svinjsko meso i nikada ne idu u džamiju. Čest je slučaj da koriste usluge muslimanskih „ceremonijal–majstora” koji nisu priznati od strane islamske verske zajednice. Po svemu tome se razlikuju od drugih muslimana. Od pravoslavaca se, međutim, razlikuju po tome što se, kada posete pravoslavni hram, ne krste. Prilikom proslava porodičnih slava čine, takođe, neke specifične radnje i postupke. Slavu proslavljaju onog dana koji prethodi danu koji je posvećen datom svecu, a ne na sam dan slave kao ostali pravoslavci. Takođe, koriste bele, a ne žute sveće. Ne zovu pravoslavnog sveštenika u kuću, niti nose kolač u crkvu, tačnije, nemaju slavski kolač. Hrana koju pripremaju tokom proslava uglavnom se može podvesti pod orijentalnu kuhinju.

Egipćani nemaju ni svoj etnički (nacionalni) mit. Oni imaju neke legende, ali to nisu u pravom smislu nacionalno–konstitalionalni mitovi, kakav je recimo kosovski mit kod Srba. Nejasna istorijska sećanja, manje legende koje nemaju etničku boju, ne mogu preuzeti funkciju mita koji emotivno angažuje etničko biće. To, međutim, ne znači da Egipćani takav mit neće stvoriti: moguće je da kroz nekoliko

generacija nastane mit, na primer o Nazmi Arifju kao osnivaču njihove zajednice i o njegovoj borbi za prava Egipćana. Već sada se on ponekad spominje kao „otac Egipćana”.

Egipćani nemaju specifičnih elemenata materijalne i duhovne kulture. Postoji, istina, jedan broj elemenata koji se promoviraju kao sopstvena etnička kulturna specifičnost, ali su to ipak samo varijante šire rasprostranjenog kulturnog kompleksa. Navešću nekoliko primera. Prvo, Egipćani pokušavaju da dokažu kako je njihova specifičnost u tome što su oni već generacijama kovači. Činjenica da se i Romi smatraju tradicionalnim kovačima njih ne zbunjuje: neki od Egipćana smatraju da su Romi taj zanat „ukrali” od Egipćana. Kao dokaz za to navode činjenicu da je kovački zanat bio isključiva delatnost Egipćana, dok su se Romi bavili i drugim delatnostima. Isključivo bavljenje kovačkim zanatom kod Egipćana, nasuprot pretežnom bavljenju kod nekih drugih grupa (Roma npr) može, ali ne u punoj meri, biti jasna distinktivna kulturna oznaka Egipćana. Ipak, problemu povezanosti etničke pripadnosti i kovačkog zanata bi trebalo posvetiti više pažnje, jer se možda u njemu kriju neke davne naučne nedoumice koje sada onemogućavaju da se sagleda cela istina (vidi Zemon 2001: 72 i dalje). Drugi element je njihovo jelo turskog naziva „susuruduble”, koje ima oblik piramide: to je, po nekima, tradicionalno jelo Egipćana koje je bez sumnje doneto iz Egipta. Ipak, ma koliko to zaista bilo moguće, teško da se ovo može prihvatiti kao dokaz prvog reda. Treći element su nazivi „faraončići” i „k’pti” koji su, kako mi je jedan ispitanik izjavio, bili nekad u upotrebi unutar grupe. I ovo bi mogao biti dokaz, ali sam po sebi ipak nema dovoljnu težinu. Takve prirode je i dokaz koji se poziva na upotrebu brojeva „tri” i „sedam” prilikom rituala. Insistiranje na tim brojevima navodno je dokaz veze sa drevnom egipatskom civilizacijom gde su ovi brojevi imali izuzetan značaj.

U „negativne” faktore svakako spada i problem zemlje matice: makedonski i ostali balkanski Egipćani praktično nemaju zemlju

maticu. Iako je bilo nekih kontakata sa egipatskom ambasdom u Beogradu pre nekoliko godina, i iako je ostvarena izvesna kulturna saradnja, egipatske vlasti pokazuju veliku dozu sumnje. Današnji Egipat u etničkom smislu nije onaj Egipat od koga bi balkanski Egipćani mogli da vode poreklo: osim toga, vremenska distanca koja nas deli od momenta eventualnog preseljenja balkanskih Egipćana iz Egipta na Balkansko poluostrvo je prevelika da bi postojale i minimalne emotivne spona. Pored vremenske postoji i velika prostorna udaljenost od „centra”, što smanjuje interes „matice” za „emigraciju”. Zato je i razumljiva skepsa i sa jedne i sa druge strane. To najviše šteti samim Egipćanima jer nemaju dovoljno jak kulturni „uzor”, političku zaštitu i izvor finansijskih sredstava kao većina drugih etničkih grupa. U takvoj situaciji javlja se „sekundarna zemlja matica”. Naime, za sve makedonske Egipćane koji su se raselili po Srbiji i zemljama zapada, zapadna Makedonija predstavlja maticu: tamo je proces etničkog osveščivanja započeo i najdalje otišao u svom razvoju. Tamo su svi politički i kulturni „autoriteti” Egipćana koji sada šire svoj rad i na ostale oblasti. Na njih se pozivaju, i njih pitaju za savet.

Kao poslednji „negativni” faktor u smislu etničkog osveščivanja Egipćana, naveo bih neozbiljnost kojom se u bivšoj Jugoslaviji prilazilo nacionalnom izjašnjanju. Bio je prisutan (a i danas je u Srbiji primetan) veoma jak pokret koji je bio anacionalno ili antinacionalno raspoložen i koji je ismevao i omalovažavao nacionalno izjašnjanje i nacionalno opredeljenje ljudi¹²⁰. U takvoj sredini je želja ljudi da se izjasne kao Egipćani dočekana kao „rugaње” nacionalnom opredeljivanju, a ne kao izraz stvarne težnje. Takva situacija umnogome i danas, čak i u naučnim krugovima, slabi oštricu borbe za etnička prava Egipćana.

¹²⁰ Prilikom ispitivanja nacionalnog identiteta studenata u Beogradu 1997. godine jedan, ne baš zanemarljiv broj, izjasnio se na način koji dokazuje napred rečeno. Tako među studentima imamo i Eskime, Italijane i dr.

Svi navedeni faktori odnose se, kao što sam rekao, uglavnom na Egipćane iz Makedonije. Da bi se potpuno sagledao problem Egipćana neophodno je preduzeti istraživanje koje bi zahvatilo sve balkanske Egipćane. Činjenica da postoji balkanska „unija” Egipćana i da je etnički pokret Egipćana gotovo paralelno tekao u više država (pre svega u Makedoniji, Srbiji, Albaniji), govori u prilog tome da postoji nešto što te ljude povezuje i da to ne zavisi isključivo od spoljnih društvenih prilika (vidi nešto o tome u Marushiakova and others 2001: 31). Ta činjenica dokazuje da su oni u izvesnom smislu bliski, ali to još uvek nije siguran dokaz da su to „Egipćani”, odnosno da su svi oni Egipćani.

Veliki broj ovih ljudi se oseća i izjašnjava kao „Egipćani”: a kao što znamo, deskriptivni model identifikacije uglavnom, pre ili kasnije, počne da prati askriptivni model. Obrnut slučaj je znatno ređi. Već se uveliko radi na objektivizaciji identiteta Egipćana. Na njihovim skupovima se kao etnički simboli koriste slike iz arsenala drevne egipatske kulture (slike Tutankamona, Kleopatre i piramida u Gizi, udruženjima se daju nazivi „Faraoni” itd). Na njihovom pečatu se nalazi kovač koji kuje na svom nakovnju. Sve su to elementi koji se sada uvode u svest i teže da postanu etnički simboli. Ti simboli su pokušaj da se stvori etnička granica prema sličnim i susednim grupama.

Njihov etnonim, koji bi trebalo da bude njihovo osnovno etničko obeležje, samo još više doprinosi nedoumicama. Odavno se zna da su Cigani (Romi) došli iz Indije. Iz nedovoljno razjašnjenih razloga oni su počeli da emigriraju iz Indije u velikom broju i u velikim grupama. Migracije su tekle polako, trajale dugo i prelazile preko velikog broja zemalja. Postojalo je više struja, a jedna od njih je, po nekim izvorima, zahvatila i Egipat. Tu se jedna velika skupina Roma zaustavila i zadržala izvesno vreme. Kasnije, kretanjem ljudi na sever, i ova grupa Roma je, navodno, došla na Balkansko poluostrvo (Đurić 1987). Moguće je, smatraju pojedini autori, da su balkanski

Egipćani potomci tog posebnog selidbenog talasa Roma. Zbog toga pojedini autori Eđupce i Aškalije smatraju pobugarizovanim, poturčenim ili pomakedonizovanim Romima (Đurić 1987). I pojedini zapadni istraživači ih tako vide; ukoliko ih ne prevede ili namerno ne prenebregnu, smatraju ih delom šire romske i/ili muslimanske grupacije (vidi Poulton/Taji–Farouki 1997: 101; takođe u Poulton 2000.)¹²¹.

U stručnoj literaturi sve više se za Rome upotrebljava naziv „Roma”, a iz upotrebe se izbacuje termin „Gipsy” (od „Egipat”). Naučne institucije balkanskih zemalja u kojima žive Egipćani nisu saglasne oko porekla etnonima ove zajednice: dok u rečniku Albanske akademije nauka i umetnosti pod pojmom „Evđiti” piše da je reč o ljudima koji su došli iz Egipta, dotle u Vujaklijinom leksikonu stranih reči i izraza piše da je „Jeđupak” stari naziv za Roma, jer se verovalo da su svi Romi došli iz Egipta.

Kod balkanskih Egipćana, kako sam od njih samih saznao, nailazimo na nekoliko vrsta etnonima. Prvu grupu bih podelio u dve podgrupe. Prvu podgrupu predstavlja samo jedan pojam – Egipćani. On jasno i direktno govori da je reč o ljudima za koje se smatra da potiču iz Egipta: on se u tradicionalnim sredinama retko koristio. Drugu podgrupu predstavljaju pojmovi koji se takođe odnose na zemlju maticu, na zemlju porekla – Egipat – ali su ti pojmovi unekoliko izmenjeni i prilagođeni lokalnoj upotrebi (albanskoj, makedonskoj, turskoj itd): Evđiti, Jeđupci, Đupci, Mađup. Svi etnonimi iz prve grupe se odnose na moguće teritorijalno–administrativno poreklo. Drugu grupu čine oni etnonimi koji se odnose na njihov

¹²¹ Egipćani sa Balkanskog poluostrva su veoma zanimljiva tema i antropolozi na Zapadu ovom problemu posvećuju sve više pažnje. Na primer, Ulf Brunbauer, profesor na Institutu za Istoriju Jugoistočne Evrope, u okviru svog kursa o etnicitetu i nacionalizmu u jugoistočnoj Evropi, održao je tokom jedne školske godine jedno predavanje o balkanskim Egipćanima. Kao literaturu je koristio radove Holandanina Ger Duijzingsa. Duijzings, po mom mišljenju, predstavlja dobru polaznu osnovu za dalja proučavanja.

način života, na njihovu tradicionalnu delatnost: Esnaf, Kovači i Aškalijske. Treću grupu čine etnonimi koji se odnose na etničko, ali i versko poreklo: Kʻpti, Kopti (staroegipatski narod koji je prihvatio pravoslavlje). Četvrtu grupu čine etnonimi koji ih, na izvestan način, poistovećuju sa drugim etničkim grupama; na primer „čenge-ne” (Cigani). Kako vidimo, balkanski Egipćani nemaju zajednički i opštepriznati etnički naziv, što dodatno usložnjava proces njihove „sve-egipatske” homogenizacije i zajedničke platforme.

Konkretan oblik etnonima je zavisio od sredine. Svi Egipćani su bili svesni da pripadaju posebnoj grupi sa posebnim imenom, ali nisu svi bili svesni da je njihovo ime izvedenica od reči „Egipat”. U Makedoniji, na primer, znali su da su Evđiti, odnosno Esnafi, ali većina nije znala da to znači da su Egipćani. Po onome što sam čuo, često se dešavalo da neki stari Makedonac ili Turčin ukaže mladom Evđitu na njegovo poreklo: čak se dešavalo da su u takvim slučajevima nuđeni i dokazi (neki dokumenti, knjige) koje Evđiti nisu bili spremni da prihvate. Kada su prvi put čuli za mogućnost da su poreklom iz Egipta, mnogi su smatrali da je to „glupost”. Zbog toga, čak i danas, mnogi od njih izbegavaju da se deklariraju kao „Egipćani”: prvo, plaše se da će ih sredina ismevati, drugo, plaše se da će im to prouzrokovati neprilike (proterivanje npr) i treće, ni sami nisu u to potpuno ubeđeni.

Egipćani poseduju više grupnih identiteta. Oni poseduju nacionalni (državni), lokalno-geografski, etnički, jezički, rodovski identitet: oni su majovci ili kaskalari (rodovski i/ili plemenski), Egipćani (etnički-narodni), Beograđani, Srbijanci ili Makedonci (teritorijalni, kulturni), i Jugosloveni (nacionalni-državni). Doživljavanje ovih različitih identiteta je individualno obojeno. Koliko sam mogao da vidim, većina svoj etnički, egipćanski identitet stavlja na poslednje mesto: prvo se obično navodi pripadništvo jugoslovenskoj odnosno beogradskoj zajednici, zatim pripadništvo srbijanskoj kulturi, pa tek onda pripadništvo egipćanskoj grupi. Njihov etnički identitet je često

uslovljen isključivo ekonomskim motivima; čak je i jedan od aktivista u egipćanskoj organizaciji izjavio: „Ma, biću i Arapin ako treba, samo decu da prehranim”. Unutar egipćanske populacije postoji raslojenost: makedonski Egipćani svoje pripadništvo makedonskoj grani balkanskog egipćanskog korpusa smatraju bitnijim od pripadništva zajednici svih balkanskih Egipćana. Makedonski Egipćani sebe smatraju čistijim predstavnicima svoje „rase” od kosmetskih Egipćana: prema njima postoji distanca. Rodovski identiteti postoje, ali ne igraju uvek neku bitnu (presudnu) ulogu u sistemu identiteta pojedinca. Konfesionalni identitet, sam za sebe, ne igra bitnu ulogu u njihovom životu: nemaju neki odnos prema tome što su muslimani. Međutim, shvaćen kao deo etničke (egipćanske) pripadnosti, kao neodvojivi deo etničkog identiteta, konfesionalni identitet (uglavnom ritualnog karaktera) je veoma važan za razumevanje Egipćana sa strane, ali i za njihovo razumevanje sebe samih.

SISTEMATIZACIJA DRUGIH

Postoji nekoliko kriterijuma na osnovu kojih Egipćani vrše sistematizaciju drugih. Ti kriterijumi korespondiraju sa različitim oblastima ili aspektima društvenog života. Unutar svake od tih oblasti vrši se kontakt, procenjivanje, poistovećivanje ili distanciranje. Etnička sistematizacija predstavlja u tom smislu rezultat povezivanja različitih kriterijuma, kao i povezivanja i tumačenja rezultata identifikacije na bazi različitih kriterijuma.

Balkanski Egipćani žive u etničko–nacionalnom okruženju u kome su osnovne grupe, a time i osnovni identitetski orijentiri, Albanci, Srbi, Makedonci, Romi, Aškalije. Tom skupu treba danas dodati i Egipćane (egipatsku naciju), koji ipak nemaju naročit praktičan značaj u procesu identifikacije. Albanci, Srbi i Makedonci predstavljaju veće i jače grupe koje mogu biti poželjni ili nepoželjni

jači partneri, ali nikako rivali istog ranga. Romi i Aškalijske, s druge strane, predstavljaju grupe sa kojima su poređenja moguća. Dalje, Egipćani žive u religijski diferenciranoj sredini u kojoj se identitet kreće unutar okvira koji određuju islamska, pravoslavna i katolička veroispovest. Egipćani žive i u sredini čiju jednu dimenziju predstavlja izdiferenciranost na bogate i siromašne, na vredne i manje vredne grupe, na one koji se bave proizvodnim i uslužnim delatnostima. Uz to, i jezik kojim se govori predstavlja važan kriterijum za razlikovanje, pa Egipćani grade svoj odnos prema drugima i na osnovu toga ko i kako govori albanski, srpski, makedonski i romski jezik. Na kraju, politički interesi i teritorijalna pripadnost, takođe, su značajan faktor pri definisanju svog mesta u složenoj mreži međuetničkih odnosa.

Egipćani su, kao što je već rečeno, do pre dvadesetak godina bili grupa niskog ili srednjeg socijalnog statusa: oni su u svojim tradicionalnim sredinama, npr. u jugozapadnoj Makedoniji, bili po svom društvenom statusu iznad romske ali ispod albanske, turske i makedonske etničke grupe. Uglavnom su bili neobrazovani i bavili su se uslužnim delatnostima (kovači). Njihov etnonim je, pored etničke klasifikacije, imao i socijalno-vrednosnu funkciju. Termin „evđiti” i „kopt” često su korišćeni da bi se označio pripadnik niskog socijalnog sloja. Ti nazivi su, kako su mi sami Egipćani rekli, imali uvredljivo i ponižavajuće značenje. Pojedinci iz drugih grupa koji su poznavali njihove ljudske vrednosti govorili su im: „Niste vi evđiti; vi ste Egipćani. Evđiti su oni koji ceo dan rade i onda legnu a nisu se oprali.” S druge strane, pojmove „esnaf čovek” i „žena esnafka” koristili su Egipćani među sobom onda kada su želeli da istaknu da je neki čovek visokih ljudskih kvaliteta i vrednosti: „Pobogu, nemoj tako da govoriš o njemu, to je esnaf čovek”.

Možemo primetiti da se askriptivni modeli ne poklapaju sa deskriptivnima, odnosno da ono što zajednica misli o sebi nije isto što o njoj misli spoljašnjost. Kada je u pitanju askripcija, u spoljašnje druge spadaju: Srbi, Romi, Makedonci, Turci, Albanci.

U unutrašnje druge spadaju pre svih Aškalije. Ako govorimo o deskripciji, onda Egipćani predstavljaju unutrašnje druge za Rome i Albance. Ukoliko kao kriterijum za definisanje uzmemo jezik, onda je problematična granica prema Albancima. Ukoliko posmatramo religiju, onda je problematična granica prema Torbešima, delu romske zajednice i delu albanske nacije/naroda. Ukoliko posmatramo fizičko antropološke karakteristike onda granica prema Romima zahteva dodatno definisanje. Ukoliko socijalnu stratifikaciju i zanimanje uzmemo kao kriterijum, onda granica sa Romima, takođe, ne pokazuje dovoljnu jasnoću i čvrstinu.

Zbog svog fizičkog izgleda (tamnija kompleksija) Egipćani nemaju problema da naprave etničku granicu prema makedonskoj, albanskoj, turskoj i srpskoj naciji, ali imaju velikih problema da se distanciraju od Roma. Pored toga što ih mnogi posle prvog susreta smatraju Romima, nije redak slučaj da ih pomešaju i sa Arapima. Zbog toga je uloženi veliki napor od strane „vođa” etničkog pokreta Egipćana da se, pre svega, definiše razlika između Egipćana i Roma. To nije lako. Mnogi Egipćani sebe smatraju Romima, govore romskim jezikom, pa čak su i aktivni u okviru udruženja Roma. Etničke granice Egipćana se prema Srbima, Makedoncima, Turcima i Albancima zasnivaju pre svega na fizičko–antropološkim karakteristikama, dok se prema Romima etnička granica mora dodatno utvrđivati na osnovu kulturnih i socijalnih specifičnosti: Egipćani su uglavnom socijalizovani, zaposleni i prihvataju osnovne kulturne norme. Veoma mali broj njih, ili gotovo niko, ne živi poput Roma u nekoj vrsti lutalačke zajednice, niti se bavi vaninstitucionalnim načinom privređivanja. Njihovu etničku posebnost priznaju i druge grupe: po pričama, to su u tradicionalnim sredinama činili Turci, Albanci i Makedonci, a danas ih u Makedoniji Makedonci jasno razlikuju od Roma i Albanaca. Veoma važan momenat za utvrđivanje njihove etničke posebnosti u odnosu na Rome jeste prostor koji njihove kuće zauzimaju u tradicionalnim sredinama. U Makedoniji, na primer,

oni naseljavaju centar grada. Za razliku od njih, Romi su uvek bili naseljeni po obodima naselja.

ZAVRŠNA ANALIZA

Na primeru Slovena i balkanskih Egipćana je potvrđeno da je danas prilično nefunkcionalno praviti podelu na prave i izmišljene tradicije. Takva podela, u svetu simulacija i anti-esencijalizma, nika-ko ne može da opstane. Prave tradicije su, u skladu sa konstrukcionističkim pogledom na svet, sve one tradicije za koje postoji društvena zainteresovanost, koje su sposobne da aktiviraju i emotivno uposle manuelne radnike u procesu identifikacije. Tačnije, prave tradicije su one koje uspeju da proizvedu konkretan društveni rezultat. Pri tome, kriterijum činjenične zasnovanosti ustupa mesto kriterijumu upotrebljivosti i privlačnosti, tako da svi projekti postaju jednako vredni i jednako istiniti.

JEZIK I NACIONALNI IDENTITET

Jezik, uz religiju, spada u najvažniji element i objektivni parametar etničkog/nacionalnog identiteta. Zbog toga je proučavanje etničkog/nacionalnog identiteta neodvojivo od proučavanja jezičkog identiteta. Povezanost etničkog i lingvističkog nacionalizma je problem koji odavno privlači veliku pažnju naučnika, što je dovelo do dubljeg i svestranijeg proučavanja kako samog jezika, tako i konteksta u kome se jezik formira i transformiše (vidi Hobsbawm 1994: 177 i dalje). Jedan jezik, pored ostalog, komunikacijski i simbolički povezuje članove jedne grupe: uz pomoć njega se članovi grupe zajednički prisećaju prošlosti, na njemu jedni druge pozivaju u rat, na njemu pišu o svim važnim stvarima u životu (ljubav, istina, pravda). Jezik ima smisao često samo unutar jedne grupe. Ta kognitivna i ontološka sraslost jedne grupe i njihovog osnovnog sredstva komunikacije čini njihovu povezanost stvarnom i živom. Međutim, čak i kada ta veza nije uvek tako neposredna, živa i jednoznačna, život joj se veštački udahnjuje pod pritiskom unutargrupnih i izvangrupnih procesa identifikacije.

JEZIK KAO SREDSTVO SPOZNAJE I DELOVANJA NA STVARNOST

Jezik je šifra za simboličku komunikaciju, a simbol je svaki zvuk ili gest kome smo mi dali značenje. Simbol je, za razliku od znaka, arbitrarna predstava nečeg drugog. Postoje četiri opšta principa u modernoj deskriptivnoj lingvistici. Prvo, jezik je sistematičan, pravilan i u velikoj meri predvidiv. Drugo, svi živi jezici se neprekidno razvijaju i menjaju. Treće, promene koje se događaju u jeziku ne mogu i ne bi trebalo da budu sprečavane. Četvrto, ljudski jezik je primarno oralni fenomen (vidi Haviland 1975: 103). Osnovni problem socio-lingvistike jeste da li jezik uslovljava i kreira kulturu ili je jezik rezultat kulturnih dešavanja i razvoja. U tom smislu postoje i dve osnovne teorije. Prvu je formulisao Sapir a razradio Vorf. Ta teorija smatra da je jezik snaga koja uobličava naše mišljenje i naše ponašanje. Whatmough, nasuprot tome, veruje da jezik prati naše potrebe (vidi isto 96).

Kada jedna generacija prenosi svoje nasleđe narednoj generaciji to se, prema Gudiju i Vatu (Goody and Wat 1990: 312 i dalje), događa na tri plana. Prvo, na materijalnom planu, preko predmeta i prirodnih resursa koji su dostupni članovima društva. Drugo, prenose se standardizovani načini delanja i ponašanja. Ovi „običajni” načini ponašanja su samo delimično verbalni: to su načini pripremanja hrane, vaspitanja dece itd. Ali, prema pomenutim autorima, najvažniji elementi bilo koje ljudske kulture se prenose putem reči, i oni su smešteni u specifičan opseg značenja i stavova koje članovi nekog društva vezuju za verbalne simbole. Ovi elementi ne obuhvataju samo ono šta mi mislimo o uobičajenim oblicima ponašanja već obuhvataju i takve stvari kao što su ideja o vremenu i prostoru, ideje o konačnim ciljevima i težnjama itd.

Mnogi autori stoje na stanovištu da samo jezik čini čoveka ljudskim bićem: pojam „prelingvistički čovek” je, po Herderu, apsurdan.

Jezik može biti naučen samo u zajednici i predstavlja sinonim za misao (vidi Breuilly 1994: 105). Ako je, u skladu s tim, jezik misao, i ako može biti naučen jedino u zajednici, sledi da svaka zajednica poseduje svoj sopstveni način mišljenja. Nastavljajući u tom smeru možemo zaključiti da, pošto je svaki jezik jedinstven, nijedan jezik nije jednostavno specifičan način za izražavanje univerzalnih vrednosti: pre bi se moglo reći, kako kaže Breuilly, da je jezik manifestacija jedinstvenih i posebnih vrednosti i ideja (isto, 105). Jezik je svojina zajednice, ali on traje više generacija: on može biti modifikovan i prilagođen potrebama zajednice ali ne može biti radikalno transformisan. Jezik poseduje kontinuitet u vremenu, a između njegovih elemenata (gramatika, rečnik, zvukovi) vlada jedinstvo: jezik nije arbitrarna kolekcija izraza (isto 105).

Lakan je smatrao da je znanje ili spoznaja sveta, drugih i sebe određena jezikom. Jezik je preduslov da bi se bilo svesno sebe kao posebnog entiteta. To je JA–TI dijalektika koja definiše subjekt uz pomoć njegove uzajamne opozicije, i koja predstavlja osnovu za stvaranje subjektivnosti. Ali, jezik je takođe i nosilac socijalnih datosti, kulture, zabrana i zakona (vidi Sarup 1992: 9 i dalje).

Lakanova teorija predstavlja kompletnu teoriju o jeziku koji on vezuje za subjektivnost. On je verovao da ljudsko biće ne može postojati bez jezika, ali je smatrao i da ljudsko biće ne može biti svedeno na jezik. To je kružni (ali ne i uzajaman) odnos u kome jezik ima prednost i dominaciju. Lakan je pisao da je sposobnost govora ta koja izdvaja subjekt, odnosno čoveka. To je osobina koja odvaja društveni svet od prirodnog sveta. Nema subjekta nezavisnog od jezika. Lakan je bio veoma kritičan prema onima koji su negirali važnost i ulogu verbalnog izražavanja i koji su smatrali da su telo i gestovi konkretniji i direktniji.

Dok je Sosir smatrao da mi možemo stajati izvan jezika, Lakan je insistirao da smo svi mi uronjeni u svakodnevni jezik i ne možemo iz njega izaći. Jedini stvarni pristup drugim ljudima može se učiniti

preko jezika. Prema Lakanu, psihotična osoba je ona koja nije naučila šta je to jezik odnosno govor (isto).

Konstrukcionisti su još više podvlačili značaj jezika. Po Hareu, na primer, naše razumevanje i doživljavanje nas samih kao ljudskih subjekata, naše subjektivno iskustvo jastva, proizvod je verovanja koja su implicitna našem jeziku, a govore nam o tome šta znači biti osoba. Struktura maternjeg jezika određuje vrste verovanja u vezi s osobnošću koje usvajamo. „Verovanja” ovde ne znače nužno artikulisani skup mišljenja, već se odnose na temeljno strukturisanje našeg mišljenja koje se postiže upotrebom jezika. Drugim rečima, struktura jezika nam naređuje (ili bar veoma ozbiljno preporučuje) da usvojimo određene fundamentalne pretpostavke (tj. verovanja) o ljudskoj prirodi i da živimo u skladu s njima u svakodnevnim interakcijama (vidi Ber 2001: 169). Postoje, na primer, termini za pojedine pojmove, postoje pojmovi koji se odnose na određene stvari, ali same te stvari ne postoje u svetu kao entiteti koje možemo posmatrati: Hare, kao primer, navodi pojam „JA” koji je veoma teško definisati i proučiti u stvarnosti (vidi isto 170). Konstrukcionisti smatraju da ljudska bića uopšte ne bi postojala kada ne bi imala jezik: upravo jezik stvara osobu. Jezik određuje mišljenje i ako neki pojam ne može biti izražen jezikom, onda se ni ljudi koji govore tim jezikom ne mogu koristiti tim pojmom (isto 67–68).

Temelj sociolingvistici udario je Sosir svojom čuvenom podelom na jezik (*langue*) i govor (*parole*). Jezik je, po njemu, skup ili totalitet gramatičkih pravila koja postoje u svesti svakoga pojedinca, tj. koja su zajednička svim članovima jezičke zajednice. Govor je aktuelno izražavanje individue koja govori. Govorenje (pričanje) sledi gramatička pravila ali takođe odražava lični izbor korisnika jezika. Gramatički sistem je socijalni deo jezika i potencijalno postoji u svesti svakoga, ili preciznije, u svesti grupe individua (prema Giglioli 1990: 7). Teoretska lingvistika, ili samo linvistika je, prema tome, obrađivanje akontekstualnih lingvističkih pravila (pravila

koja su oslobođena konteksta), tj. ono lingvističko ponašanje koje je uniformno i kompaktno (isto 8–9). Jezičke varijacije su često smatrane za teoretski beznačajne varijacije na postavljene norme.

Drugim rečima, svaki pisani jezik još u vreme svog nastanka počinje da se po nekim elementima razlikuje čak i od onog dijalekta na čijoj je podlozi nastao. Do tih razlika najčešće dolazi zbog toga što se pisani jezik, fiksiran u okviru jednog više–manje strogog grafijskog i ortografskog sistema, znatno sporije menja od živog govornog jezika. U govornom jeziku stalno se stvaraju uslovi za inovacije koje tokom vremena dovode do različitih dijalekatskih diferencijacija, dok, na drugoj strani, gramatički sistem pisanog jezika dugo ostaje u okviru svoje prvobitne grafijsko–ortografske fiksacije. Na toj osnovi se još u rano doba, uporedo sa pojavom pismenosti, stvara u okviru iste etničke zajednice svojevrsan vid jezičkog dualizma: na jednoj strani je živ narodni govor, sa svojim lokalnim dijalekatskim razlikama, kao sredstvo neprestanog, svakodnevnog komuniciranja i, na drugoj strani, jasno se izdvaja pisani (književni) jezik, sa nizom svojih specifičnosti, kao instrument kulturne nadgradnje. Stepem lingvističke polarizacije između ova dva tipa jezika u pojedinim društvenim zajednicama veoma je različit i zavisi od specifičnih istorijskih okolnosti i konkretnih socijalno–političkih uslova. Za osnovu književnog jezika se tako odabira neki dijalekat koji je najviše podesan, zbog svoje rasprostranjenosti i društvenog prestiža. U funkciji književnog jezika se može javiti i tuđi jezik preuzet preko crkvene, obredne i svetovne književnosti ili, pak, naturen silom prilikom vojničkog i političkog porobljavanja pojedinih naroda (vidi Vukomanović 1978: 121 i dalje).

Posle Sosira lingvisti su se sve više bavili socijalnim kontekstom u kome se odvija verbalna komunikacija. Osnovno pitanje je postalo: ko govori kojim jezikom kome i u kojoj prilici?

U raspravi o jeziku neophodno je ukazati na razliku između komunikacijskog i simboličkog aspekta jezika. Na primeru manjina,

odnosno na primeru grupa kod kojih se promena jezika dogodila relativno nedavno, možemo videti da postoji simbolička vrednost jezika iako komunikacijska funkcija nedostaje (Edwards 1996: 227). Kada oni koji pokušavaju da ožive i obnove jezik to čine pre svega u komunikativnom smislu, i kada je takva kampanja usmerena ka grupi koja je već promenila jezik, onda se, prema Edwardsu, mogu očekivati sledeći rezultati: 1) takav pokušaj će biti neuspešan u pogledu propagiranja upotrebe jezika; 2) može doći do ponovnog uvođenja neke vrste anomalije pod plaštom pluralizma; 3) može se izazvati ciničan odnos svih prema svakom naporu u pogledu grupnog identiteta (vidi isto 227).

JEZIK I NACIONALIZAM

Fihteov stav koji se tiče odnosa jezika i nacionalizma odigrao je značajnu ulogu ne samo u proučavanju tog problema, već i šire. On je, naime, smatrao da svuda gde postoji poseban jezik mora postojati i posebna, odvojena nacija, koja ima pravo da upravlja svojim poslovima i da bude samostalna (vidi Inglehart and Woodward 1990: 358). Takav stav je bio prihvaćen i od strane političkog establišmenta: sastavljači Versajskog mira su težili tome da nacionalne granice formiraju na bazi jezičkih zona (isto 358).

Gelner je smatrao da je minimalan zahtev za punopravno građanstvo, za efikasno moralno članstvo u modernom društvu, pismenost. To je, po njemu, minimum. Samo osoba, odnosno ličnost, koja taj preduslov poseduje može zaista zahtevati i koristiti svoja prava, može postići izvestan stepen nezavisnosti i ljudskog dostojanstva. Ali, nastavlja Gelner, samo obrazovni sistem koji pronalazimo na nivou nacije može proizvesti takve punopravne građane: samo nacionalni sistem obrazovanja poseduje resurse da napravi čoveka od dostupnih bioloških i materijalnih sirovina, resurse koji su dovoljno veliki

da održavaju dovoljan broj specijalista, srednjoškolske nastavnike i intelektualce koji su neophodni da bi se proizveli takvi dobro obučeni nastavnici. Zbog toga je nacija, ili „nešto” što je veličine nacije, minimalna politička jedinica u modernom svetu. Prošla su vremena kada je minimalna politička celina bila određena preduslovima kao što su odbrana ili ekonomija: ona je sada određena preduslovom koji možemo nazvati obrazovanjem.

Po Gelneru, obrazovni sistem mora da radi preko nekog posrednika (medijuma), nekog jezika (i u užem i u širem značenju): a jezik koji se koristi daje pečat proizvodima tog obrazovnog sistema. Ako je obrazovna mašina efikasna, njeni proizvodi će, razumljivo, biti zamenjivi jedni drugima, ali će mnogo manje biti u stanju da se zamene proizvodima drugih odnosno rivalskih mašina. Naravno, visoko obučeni specijalisti još uvek mogu da se kreću preko obrazovnih granica. Ali generalno gledano, kada zadaci koji treba da budu obavljani nisu takvi da zahtevaju najviše, najređe i originalne sposobnosti, oni treba da budu takvi da ih na prihvatljiv način može izvesti osoba koju je formirala lokalna obrazovna mašina i koja koristi iste znake kao i organizacija u okviru koje se posao obavlja.

Uslovi na osnovu kojih nacionalizam postaje prirodni oblik političke lojalnosti mogu se, po Gelneru, sažeti u dve tačke: 1) svaki čovek je činovnik (službenik; opšte obrazovanje je validna norma) i 2) službenici nisu horizontalno pokretljivi, oni se ne mogu normalno kretati iz jedne jezičke oblasti u drugu; poslovi su generalno gledano prilagođeni službenicima koje je proizvela jedna posebna obrazovna mašina i koriste jedan poseban medijum izražavanja.

Suprotnost takvoj situaciji nalazimo u društvenom uređenju kao što su srednjovekovni hrišćanski svet ili islamski svet do upliva modernizma: u tim uslovima službenici su bili, i trebalo je da budu, potklasa totalnog društva, zato što nije bilo potrebe, aspiracija ili mogućnosti da se šire zajedno sa društvom: a u isto vreme, činovnici su bili u punom smislu horizontalno pokretljivi u okviru granica

pisma i vere u kojoj su oni bili obrazovani. Islamski advokat–teolog, obrazovan na književnom arapskom jeziku, ili srednjovekovni činovnik u Zapadnoj Evropi sa svojim latinskim, mogli su biti zaposleni i zamenjeni nekim drugim na celom prostoru koji je pokrivala njihova religija. Unutar religijskih oblasti nije bilo značajnijih prepreka intelektualnoj razmeni. Ako je službenik bio stručan za književni jezik, na primer latinski ili klasični arapski, njegov maternji jezik odnosno njegovo poreklo nije bilo od velike važnosti.

Takav svet je zamenjen onim u kome nacionalne granice čine veoma ozbiljnu prepreku kretanju obrazovanog staleža i njihovoj uzajamnoj zamenjivosti i u kojem je činovnik (učen čovek) kao takav nestao. Svaki čovek je postao pismen, bilo da je to stvarno stanje ili stanje kome se teži: ta težnja se ozbiljno tretira i od strane autoriteta i od strane stanovništva.

Ako je svaki čovek činovnik, od velike je pomoći ako je književni jezik identičan ili veoma sličan vernakularu koji se koristi u svakodnevnom životu i u porodici. Kontinuitet između znakova u kući i školi utiču na kvalitet edukacije. Sličnost svakodnevnog govora i književnog jezika postaje prednost (vidi Gelner 1994: 55 i dalje).

O odnosu lingvističkih i nacionalističkih procesa najjezgrovitije je pisao Anderson. On je proces „zamišljanja” nacije smatrao posledicom toga što su određene kulturne koncepcije počele da se raspadaju ili da se transformišu. Prva od tih koncepcija je bila da određeni pisani jezik omogućava privilegovani pristup ontološkoj istini zato što je i on sam deo te istine. Propadanje latinskog je primer i logična posledica šireg procesa u kome su se stare zajednice, integrisane starim svetim jezicima, postupno cepale, umnožavale i teritorijalizovale. Sveti jezici koji nisu korišćeni u svakodnevnoj komunikaciji su bili mediji putem kojih su velike globalne verske zajednice prošlosti bile zamišljane, a opipljivost takvih prikaza počivala je na ideji o nearbitrarnosti znaka koja je u velikoj meri potpuno strana umu savremenog zapadnog čoveka. Ideogrami kineskog,

latinskog i arapskog bili su emanacije realnosti, piše Anderson, a ne samo proizvoljno i veštački stvoren sistem za njeno predstavljanje. Tu nema mesta ideji da je svet tako odvojen od jezika da su svi sistemi znakova jednako udaljeni od njega i stoga jednako vredni. U suštini, ontološka realnost se može shvatiti jedino putem jedinstvenog privilegovanog sistema njenog predstavljanja: crkveni latinski, kuranski arapski i kineski je podučavan u školama, sve su to bili jezici istine. A kao jezici istine bili su zadojeni duhom potpuno stranim nacionalizmu – nagonom za obraćenjem (ne prihvatanjem verskih načela, već alhemijском apsorpcijom). Učeni ljudi su bili stručnjaci, strateški slojevi u kosmološkoj hijerarhiji na čijem se vrhu nalazio Bog. „Socijalne grupe” u osnovi nisu bile poimane kao centrifugalne i horizontalne nego kao centripetalne i hijerarhijske. Po Andersonu, postoje dva razloga zbog kojih je došlo do propadanja tih velikih religiozno zamišljenih zajednica, koje je počelo od kasnog srednjeg veka. Prvi razlog je istraživanja neevropskog sveta, što je uglavnom u Evropi naglo proširilo kulturne i geografske horizonte, a time i čovekove pojmove o mogućim načinima života. Evropski svet je postao samo jedan od svetova kojem konkurišu drugi svetovi sa njihovom tradicijom. Hijerarhijsko shvatanje sveta i vertikalno doživljavanje vremena zamenjeno je horizontalnim shvatanjem praznog vremena u koje se utiskuju događaji. Drugi razlog je unaždivanje i degradacija samog svetog jezika.

Štamparski kapitalizam je uvideo da može mnogo bolje da zaradi ako štampa na vernakularima umesto na latinskom, što je dovelo do stvaranja književnih oblika vernakulara. To je zahtevalo da se od nekoliko verzija jednog jezika izabere onaj oblik koji će se štampati; tako su ljudi povezani u šire jezičke grupe koje su vremenom počele da veruju u svoju drevnost.

Kao posledica toga, jezik prestaje da bude kontinuitet između neke spoljašnje sile i čoveka koji njim govori i postaje interno polje koje stvaraju i ostvaruju sami govornici tog jezika. Sveti su se jezici

– latinski, grčki i hebrejski – našli u ontološkom smislu na ravnoj nozi sa „šarolikim plebejskim društvom svojih rivala vernakulara” (vidi Anderson 1998: 20 i dalje).

Nadovezujući se na ove Andersonove teze, Man je identifikovao glavne medije za širenje diskurzivne pismenosti u kasnom 17. i ranom 18. veku: to su crkva, država (u formi vojnih snaga), građanska administracija, trgovina, priznavanje zakona, književni mediji, periodični mediji, akademije i književni centri (prema McCrone 2000: 93). Po njemu je Militaristička revolucija (između 1540. i 1660.) stvorila centralizovanije i funkcionalno diferenciranije vojne snage. Posledice koje je to ostavilo i izvršilo na pismenost osećaju se već kroz 18. vek. To je bio rezultat standardizacije vojne obuke i logističke podrške, složenije tehnologije, pojave priručnika za vojnu obuku i potrebe za čitanjem mapa. Naglo uvećavanje veličine vojnih snaga od sredine 16. veka do ranog 19. veka učinilo je te snage ključnim kanalom za širenje pismenosti, a time i za nacionalnu identifikaciju (isto 93).

Edvard Šils je smatrao da će se, ako monolingvizam izgubi bitku, američki nacionalni identitet raspasti (McCrone 2000: 119). Slično njemu, i mnogi drugi zapadni autori, uprkos činjenici da u većini zapadnih zemalja vlada jezički pluralizam, još uvek kao svoj lajtmotiv uzimaju kovanicu „jedna kultura, jedna nacija, jedno društvo” (isto 119). Prilično je prihvaćena teza Karla Dojča da je nacionalizam povezan sa mobilizacijom masa preko zajedničkog jezika (isto 119). Međutim, takvo viđenje jezika i monokulturalizma je veoma etnocentrično. Dejvid Laitin je na primeru odnosa između jezičkog repertoara i državne konstrukcije u Africi pokazao da taj problem može biti mnogo složeniji. On je smatrao da je zajednički imenitelj državnih tvorevina u Africi sindrom „3+1 jezik”. Da bi sledili savremene procese u svetu, građani ovih država moraju da znaju: a) jedan evropski jezik koji se koristi u centralnom birokratskom i obrazovnom sistemu; b) nacionalni jezik koji može ili ne

može da zameni evropski jezik u izvesnim situacijama i c) sopstveni vernakular koji je medijum u početnom obrazovanju i jezik administracije u nekim regionima. Jezici b) i c) mogu biti isti, ali migranti koji potiču iz jedne a žive u drugoj državi moraju naučiti i četvrti jezik. Multikulturalizam je tako norma za većinu afričkih stanovnika i ne predstavlja veću opasnost za postojanje države od monokulturalizma koji nalazimo na Zapadu (isto 119–120).

RELATIVIZACIJA ULOGE JEZIKA U SISTEMU NACIONALNOG IDENTITETA

Kao i svako prenaplašavanje samo jednog aspekta određene pojave i teorija po kojoj je jezik najznačajniji ili krucijalan element etničkog identiteta, doživela je brojne kritike. Smit smatra da je prenaplašavanje značaja jezika u procesu identifikacije posledica velike simplifikacije i nerazumevanja. On kaže da, iako specifičan i poseban jezik bez sumnje često predstavlja znak radikalno odvojene etničke grupe a u isto vreme ta se odvojenost tim posebnim jezikom jača, ostali kulturni elementi igraju takođe važnu ulogu i ponekad potiskuju jezik u drugi plan. Osim toga, kaže Smit, jezik je kulturna kategorija koja je najpodložnija uticaju i zavisnosti. Određene jezičke formacije su uglavnom produkti međuzavisnosti religije i političke organizacije u datoj sredini. Jezik je tek jedan od elemenata koji u sadejstvu sa drugima tvori etnički identitet. (Smith 1986: 27).

JEZIK KAO MULTIFUNKCIONALNI FENOMEN

Jezik je sredstvo kojim se služe ljudske grupe u cilju komunikacije. Jezik prati interese grupe, njene orijentacije, njeno stanje svesti, njen stepen razvoja proizvodnje, njenu istoriju, njeno okruženje itd. Jezik, na duži rok, zavisi isključivo od onih koji ga koriste. Oni

ga mogu menjati, izbaciti iz upotrebe ili čuvati u nepromenjenom obliku. Stoga, razlike među jezicima potiču od razlika među samim grupama. Jezici ne postoje van grupa i međuljudskih odnosa. Mrtvi jezici, jezici kojima više niko ne govori i koji se stoga ne razvijaju, prikazuju društvene odnose zamrznute na onom stepenu razvoja na kojem je taj jezik prestao da se koristi. Međutim, na kraći rok posmatrano, jezici ne mogu lako biti suštinski promenjeni a da to ne proizvede ozbiljne teškoće u komunikaciji, čak i ako bi grupe koje ga govore želele promenu. Jezici pokazuju izvjesnu inerciju i objektivne karakteristike koje opstaju uprkos subjektivnim intervencijama, dakle, intervencijama onih koji ga koriste. U slučaju jezika kao elementa sistema nacionalnog identiteta imamo, znači, sam jezik kao bitan faktor koji jasno pokazuje svoje karakteristike što ga čini nedovoljno podesnim za konstrukciju. On je podložan svakodnevnoj proverbi i poređenju, kriterijumi za njegovo vrednovanje su lako shvatljivi i lako upotrebljivi. Genetika, istorija i slični sistemi su priče o nečemu što je bilo i za šta ne postoje živi svedoci. Jezik je, pak, živi medijum koji se stalno proverava. Kada u tom smislu pravimo konstrukcije u sferi jezika, one su vrlo приметne i relativizuju kompletno sve oblasti društvenog života. Razlike koje nalazimo između dva jezika zato možemo svrstati u tri kategorije: lingvističke ili objektivne (tiču se jezika), socio-lingvističke ili subjektivne (tiču se onih koji govore jezicima) i ideološke (tiču se širih, nadređenih nacionalnih sistema vrednosti u okviru kojih jezici postoje). Prve se odnose na strukturu, gramatiku, i pojmovnik, dakle, samog jezika. Druge se odnose na fond reči i fraza. A treće na shvatanje samog jezika i njegovo vrednovanje u kontekstu nacionalne pripadnosti. Kod prve grupe razloga osnovu razlikovanja čine posebnosti u načinu saopštavanja univerzalnih životnih pojava i procesa (razlike u padežima, u strukturi rečenice, u terminima i slično)¹²². Tu se može shvatiti o čemu se govori ali

¹²² U crnogorskom jeziku, onakvom kakav pokušava da se stvori od strane sloja koji promoviše posebnost i nezavisnost crnogorske nacije, naglašava se

je stran način saopštavanja. U ovom slučaju različit je jezik ali ne i grupe. Kod druge grupe razloga, osnovu razlika čine razlike u kulturi koja dovodi do drugačijih modela ponašanja koji se onda reflektuju preko jezika. Tada se razume šta se govori ali ne i o čemu se govori (priča o fenomenima i procesima koji kod jedne grupe postoje a kod druge ne postoje). U trećem slučaju reč je o potrebi da se između jezika napravi granica koja neće zavisiti od materijalnih sličnosti i razlika¹²³.

JEZIK I ETNIČKA DIFERENCIJACIJA

Stjuart je 1968. godine predložio grupu od pet kriterijuma za definisanje jezika u smislu njihovog socio-lingvističkog statusa kako bi, između ostalog, osigurao solidnu osnovu za diferencijaciju funkcija izvesnih dobro poznatih tipova subgrupa jezika, kao što su pidžin ili kreol. Njegov okvir je čisto sinhronijski, što znači da se fokusira na moderne jezike u savremenom okruženju.

Prvi Stjuartov kriterijum je standardizacija. Standardizovan jezik je formalno ujedinjen i kulturno ujedinjavajući. Jedan oblik jezika je ustanovljen nekim procesima – dogovorom, primerom nekih velikih pisaca ili političkom snagom kroz institucije i instrumente koje podržava vlada – i prihvaćen je na celoj teritoriji tog jezika

različito označavanje pojedinih pojava i procesa u srpskom i crnogorskom jeziku, tj. upotreba različitih reči za iste pojmove: kudijen (crnogorski) – kojim putem (srpski), davijanje – svađa, alavertiti – opametiti, avizati – doći k sebi, marifetluk – veština, ljučavina – stomačna kiselina, nevidelica – mrak, daako – nadajmo se, preša – korist, fanjela – potkošulja, britvulin – perorez, brnjica – minduša, pasati – proći se, vrzati – tumarati, bidza – kučka, pirun – viljuška, škudela – šolja, kutara – haos, pipun – dinja, sičija – muka (vidi Ž. Vukmirović 2004: 24).

¹²³ Jedinu razliku između bosanskog i srpskog jezika Dž. Jahić je našao u jezičkom „merhametu”, tj. jezičkoj samilosti i/ili milosrdnosti, kojim se odlikuje bosanski jezik. (vidi Kovačević 2004: 8.)

kao zvanična norma. Regionalne varijante u vidu dijalekata i socijalne varijacije u formi sociolekata nisu nekonzistentne sa standardizovanim jezikom. Standardizovani jezik je zvanična varijanta i koristi se u zvaničnim poslovima.

Drugi kriterijum je autonomija ili distanca. Ako su dva susedna jezika – ili na primer, dve varijante ili dijalekta – previše slični, postoji rizik da jedan od njih bude apsorbovan ili potisnut od strane drugog. Distanca je prirodno potpomognuta političkom nezavisnošću, iako to nije neophodan faktor za lingvističku distancu. S druge strane, izvestan stepen distance je neophodan da bi se razdvojile jezičke forme i jezičke funkcije.

Treći kriterijum je istoričnost. Nijedna jezička kultura ne voli da bude posmatrana kao skorašnja ili nova pojava na kulturnoj sceni, kao kulturni početnik među utvrđenim gigantima. Istorijska pozadina i trajnost se u modernim vremenima koriste kao osnova za geopolitičke ciljeve i zahteve. Autentična istoričnost je prednost, a ako je jezik ne poseduje, onda se drevnost „proizvodi” (stvara), jer omogućava da se istaknu politički zahtevi na bazi dugotrajnosti jezika.

Kao četvrto imamo životnost, vitalnost. Vitalan jezik ima dovoljan broj onih koji ga govore ili koriste, u dovoljnoj koncentraciji, i koji mogu zaštititi jezik od nestajanja ili asimilacije. Vitalnost u ovom smislu znači sociolingvistički koncept koji se odnosi na korišćenje jezika u svim socijalnim i kulturnim kontekstima, u svrhu svih oblika komunikacije i, kada se jezik ne takmiči sa drugim jezikom, da ima određenu ulogu (npr. kada je posle normanskog osvajanja Engleske bila zabranjena upotreba engleskog jezika u sudnicama – o Stjuartovim kriterijumima vidi u Sussex 1985: 114–115).

DIGLOSLIA KAO INTERETNIČKI PROBLEM

U mnogim zajednicama koriste se u različitim prilikama i pod različitim uslovima dve ili više varijanti istog jezika. Imamo primere kada se koriste i standardni jezik i regionalni dijalekt: tada se lokalni dijalekat koristi u kući, u porodici ili u krugu prijatelja i suseda, a standardni jezik u susretima sa onima koji govore drugim dijalektom ili prilikom javnih nastupa. Imamo, takođe, i potpuno drugačiji primer korišćenja dve varijante jednog jezika u okviru iste jezičke zajednice. Pojam „diglosija” potiče iz francuskog jezika (diglossie). U mnogim jezicima se odomaćio izraz „bilingvizam”.

Diglosia može imati različite uzroke i može se dogoditi u različitim jezičkim situacijama. Arapska diglosia traje onoliko dugo koliko i naše znanje o arapskom jeziku, a za to vreme je „nadređeni” klasični jezik ostao relativno stabilan. Grčka diglosia je počela pre nekoliko vekova, ali je bila potpuno razvijena jedino na početku 19. veka kada je grčka književnost doživela renesansu (vidi Ferguson 1990: 233). Švajcarsko–nemačka diglosia se razvila kao rezultat duge religijske i političke izolacije u odnosu na centar nemačke lingvističke standardizacije (isto 233–234).

Jedna od najvažnijih karakteristika diglosie je specijalizacija funkcija „nadređene” (standardne) i „regionalne” varijante. U jednoj situaciji odgovarajuća je jedna, a u drugoj druga varijanta. Na primer, za službe u crkvi, za pisanje pisama, za govor u parlamentu, za predavanja na univerzitetu, u medijima, u novinama i poeziji koristi se standardna ili nadređena varijanta; za kurseve, za sporazumevanje sa članovima porodice, prijateljima i kolegama, u radio emisijama i narodnoj poeziji koristi se lokalna varijanta (isto 236). Može se reći da postoji hijerarhijski odnos između onih koji koriste standardni jezik i onih koji se služe regionalnim dijalektom i to se može naročito ogledati na planu religije (isto 237–238). Diglosia je prilično stabilna pojava i obično opstaje više vekova pa čak i milenijum. Diglosia

se obično javlja u onim društvima u kojima postoje sledeći uslovi: 1) priličan književni opus na jeziku koji je sličan (ili isti) prirodnom jeziku zajednice, pri čemu on predstavlja i otelotvorava, bilo kao izvor bilo kao pomoćna literatura, neke od fundamentalnih vrednosti zajednice; 2) pismenost u zajednici ograničena je na malobrojnu elitu; 3) protekao je odgovarajući period vremena, recimo nekoliko vekova, od ustanovljavanja prva dva uslova (isto 247). Pojava diglosie neće biti smatrana problemom sve dok se ne pojave sledeći trendovi i procesi: a) široko raširena pismenost (bilo zbog ekonomskih, ideoloških ili drugih razloga); b) šire i jače komunikacijske veze između različitih regionalnih i socijalnih segmenata zajednice (zbog ekonomskih, administrativnih, vojnih ili ideoloških razloga); 3) želje za široko rasprostranjenim standardnim „nacionalnim” jezikom kao atributom autonomije ili suvereniteta (isto 247). U ovom slučaju se javlja program za ujedinjenje jezika, pri čemu se bira jedna od varijanti kao standard. Prihvatanje standardne varijante pravda se lepotom, jasnoćom, logičnošću, a sledbenici regionalne varijante ističu njenu bliskost stvarnom razmišljanju i osećanju ljudi (isto 248).

GLOTOFAGIJA

Luj Žan Kalve se veoma pomno pozabavio problemom jezika i nacionalizma, tačnije, problemom odnosa jezičke i etničke sistematizacije, kao i pozadinom jezičke klasifikacije. Problem je definisao uz pomoć složenice „glotofagija” koja treba da ukaže na proces „gutanja” jezika manjih i slabijih zajednica od strane jačih i većih zajednica (vidi Kalve 1981). U kontekstu kolonijalnih osvajanja, Kalve se bavi hijerarhijom među jezicima koja korespondira sa hijerarhijom među narodima i nacijama, pri čemu je društvena funkcija jezika superordinirana saznanjnoj funkciji. U osnovi njegovih razmatranja

stoji marskističko viđenje da je u pozadini nacionalnih procesa klasna borba koja svoj izraz ima i na nivou jezika. Zato je kao okvir svog razmatranja uzeo kolonijalni sistem. Posebnu pažnju posvetio je odnosu „jezik–dijalekt”, pri čemu je istakao da je tu u stvari reč o lingvističkoj manifestaciji ekonomsko–političke raspodele moći: jezik je dijalekt koji je u političkom smislu dobio bitku, a dijalekt jezik koji je tu bitku izgubio. Gelnerovskim rečnikom izraženo, to je nametanje „više” kulture širokim slojevima nacije. Vladajući jezik je u vezi sa industrijom, gradom, dok su dijalekti povezani sa selom i poljoprivredom. Ako ovu ideju dalje razvijamo, dolazimo do opozicija jezik/dijalekt – civilizacija/divljaštvo – nacija/pleme. Tri komponente koje čine osnov procesa glotofagije su, po Kalveu, ekonomska (glotofagija je posledica širih ekonomskih procesa a ne fenomen sam po sebi), pravna (postojanje državnog aparata i institucija za zaštitu jezika su uslov za proučavani proces) i ideološka (idejno opravdavanje glotofagije). Osim pokušaja utvrđivanja zakonitosti u procesu kolonizacije, Kalve se pozabavio i procesom dekolonizacije, koji takođe mora da uključuje i jezičku dekolonizaciju. Održavanje kolonijalnog jezika znači da kolonijalizam nije pobeđen. Jezik je polje borbe za nacionalni identitet. Ovaj momenat je vrlo važan za moju dalju analizu jer govori o odnosima među jezicima i nacijama koje govore tim jezicima sa stanovišta kulturne, ekonomske i političke moći i nejednakosti, mada to ne mora imati predznak „kolonijalno”.

LINGVISTIČKA I SOCIO–LINGVISTIČKA PERSPEKTIVA JUŽNOSLOVENSKOG PROSTORA

Za mnoge, kako piše Bugarski, problem jezika je iskonstruisan: smatra se da taj problem, ako želimo da budemo objektivni, ne postoji. Jezici su, po tom shvatanju, jasno određeni, lako prepoznatljivi i prebrojivi entiteti sa nespornim imenima. Postoje

čvrsta naučna merila o tome šta čini jedan jezik. Prema suprotnom shvatanju, ljudi govore a iz tog govora lingvisti konstruišu jezike. Jezici se ne otkrivaju „tamo negde” i ne opisuju u zatečenom stanju, nego su epifenomeni, budući da su puke konstrukcije odnosno rezultati mašte lingvista (vidi Bugarski 2001: 9). Bugarski smatra da postoje bar tri komponente jezičkog identiteta: strukturalna (kakav je neki jezik), genetska (iz čega je nastao) i sociolingvistička (kako ga vrednuju oni koji njim govore – isto 11). Prosti identitet imamo kada sva ova tri aspekta daju isti rezultat, odnosno kada se dati lingvistički entitet računa kao zaseban po svakom od njih. Složeni identitet imamo kada se pomenuti kriterijumi sukobljavaju. Sociolingvistički aspekt je i najproblematičniji, jer zavisi i sastavljen je od mnogo „nelingvističkih” faktora; taj aspekt je istovremeno, i odlučujući. U skladu s napred iznetim može se zaključiti, po Bugarskom, da jezici uistinu postoje kao konvencionalno priznati entiteti u lingvistici kao i u ljudskim društvima, samo sa nejasnim granicama kako eksterno tako i interno: teško je iscrtavati granice između jezika, ali i između varijanti unutar jezika (isto 12). Bitno je to da jezici, kao sistemi komunikacija, ne nastaju niti nestaju političkim dekretom: država može naglo nestati ali jezik ne.

U slučaju srpskog i hrvatskog jezika, Pavle Ivić pronalazi sretno naučno rešenje kojim pokušava da harmonizuje sociolingvističku i lingvističku perspektivu, kao i objektivno i subjektivno sagledavanje identitetske formule. On kaže da su srpski i hrvatski dve varijante jednog standardnog jezika, ali da su u sociolingvističkoj perspektivi to dva veoma bliska standardna jezika (isto 14). Za neke autore koji prednost daju komunikacijskoj perspektivi, reč je o jednom jeziku: komunikacija između stanovnika Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Crne Gore i Srbije odvija se bez problema. Zbog toga Bugarski predlaže da se srpskohrvatski posmatra kao jedan globalni lingvistički sistem, čiji sociolingvistički podsistemi funkcionišu kao odeliti standardni jezici pod jednočlanim nacionalno-teritorijalnim imenima u novim

državama na teritoriji tog jezika. Ipak, komunikacijska funkcija se potiskuje u pozadinu a ističe se simbolička funkcija. Katičić negira da je srpskohrvatski ikada bio jedan jezik i ukazuje na značaj vremenom osveštanih posebnih jezika Srba, Hrvata, Bosanaca itd. Pri tome, treba imati na umu da srpski jezik ne pokazuje tendenciju udaljavanja od ostalih „srpskohrvatskih” jezika, dakle miruje, dok je kod ostalih ta tendencija primetna (isto 37).

Problem jezika, kao bitnog elementa nacionalnog identiteta i simbola nacionalne kulture, ima dugu istoriju na tlu bivše Jugoslavije. Poslednjih nekoliko decenija predstavlja samo jednu fazu procesa koja je obeležena razgraničavanjem i udaljavanjem jezika pojedinih naroda i nacija. Proces razvoja jezika južnoslovenskih nacija je tokom istorije poprimao različite smerove: imao je periode približavanja i ujednačavanja, zatim periode u kojima je jezik posebnih nacija dobio status jezičkih varijanti jednog nadnacionalnog standardnog jezika, da bi poslednjih godina suprotna tendencija, tendencija uzdizanja sopstvene varijante na nivo standardnog jezika, doživela kulminaciju. Ta tendencija je prvo eskalirala u odnosu dve rivalske nacije, hrvatske i srpske, da bi se kasnije proširila i zahvatila bošnjački narod/naciju i crnogorsku naciju.

Problem jezika, kao širi kulturni i identitetski problem, uključuje niz užih, s njim povezanih problema: problem pisma, problem govora, problem književnog jezika, problem odnosa između crkvenog i narodnog jezika, problem obrazovnog sistema, problem odnosa između etničke i jezičke klasifikacije, problem odnosa jezika prema drugim elementima kulture, problem odnosa prema vekovnim okupatorima, problem državnosti, problem migracija, problem akulturacije itd. Svi ti problemi prelamaju se i ostavljaju trag i na nivou jezika i grade složen sistem identitetskih orijentira i simbola često veoma teško dokučivih značenja.

ISTORIJSKI RAZVOJ JEZIKA I FORMIRANJE KRITERIJUMA ZA RAZGRANIČENJE: UOBLIČAVANJE SOCIO-LINGVISTIČKIH IDENTITETA

FORMIRANJE GOVORA I DIJALEKATA

Po Enciklopediji Jugoslavije (Zagreb 1960), praslovenska zajednica je trajala približno do kraja 4. veka, kada se deli na istočne, zapadne i južne Slovence. Svaka od tih grupa odlazi na svoju stranu i počinju da se formiraju uže jezičke grupe: zapadnoslovenska, istočnoslovenska i južnoslovenska. Pritom se i balkanska grupa slovenskih jezika podelila na istočni (staroslovenski, makedonski i bugarski) i na zapadni deo od koga su se kasnije formirali hrvatski i srpski jezik. Ovi zapadni jezici pokazuju mnoge zajedničke karakteristike (o slovenskim jezicima i srpsko-hrvatskom jezičkom problemu vidi Sussex 1985: 111–127; takođe u Corbett 1990: 125–143). Pred kraj zajedničkog razvitka zapadnobalkanskog jezika počinje da se razvija i izvesna diferencijacija između njih koja se obeležava trojstvom upitne zamenice za stvari: na krajnjem zapadu razvija se *kaj*, čime se obeležavaju najzapadniji slovenački govori i docniji hrvatski kajkavski (severozapad bivše Jugoslavije: Kranjska, delovi Štajerske i Koruške, severozapadna Hrvatska); nešto južnije razvija se *ča* (Istra, Hrvatska i Dalmacija do Neretve); najistočnije se razvija *čto* ili *što* (Slavonija, Bosna i Hercegovina, Srbija itd.). Čakavski i štokavski se do kraja 13. veka razvijaju paralelno, dok od 13–15. veka slovenački kajkavski ide svojim putem, a hrvatski kajkavski se razvojem približava ostalim srpskohrvatskim dijalektima (500 i dalje). Štokavski dijalekat, koji se ne odlikuje samo pomenutom upitnom rečcom nego i mnogim drugim specifičnostima, zauzimao je veći prostor od

ostala dva srpskohrvatska dijalekta, a tokom vekova sve ih je više potiskivao, tako da je polovinom 19. veka on postao osnova zajedničkog književnog jezika Hrvata i Srba. Zapadnu granicu štokavskog dijalekta je teško odrediti: pominju se mesta Barč, Pitomača, Čazma, ušće Une u Savu, oblast južno od Siska, oblast južno od Karlovca, Mrkoplje, Omiš, Šolta i Korčula. To je otprilike granica između štokavskog i ostalih srpskohrvatskih dijalekata. Do pred kraj 14. veka zapadnu granicu štokavskog dijalekta predstavljale su reke Una i Cetina: zapadno je bio čakavski. Kajkavski je opet zauzimao veći deo istočne Slavonije. Zbog turskih najezda stanovništvo se s jugoistoka pomeralo prema severozapadu i nametalo štokavski dijalekat koji se širio na uštrb ostala dva dijalekta. Štokavskih naselja ima i na severu Istre (Ćićarija), na granici Slovenije i Hrvatske (Žumberak), kod Senja i zapadno od Karlovca i Srpskih Moravica.

Neizvesno je kada je jezik Hrvata počeo da se diferencira na tri dijalekta: da li još u pradomovini ili kasnije. Ipak, sve do 14. veka nije bilo velikih razlika između ovih dijalekata, posebno tamo gde su se preplitali. Čakavski i kajkavski imaju sa slovenačkim mnogo zajedničkih karakteristika. Čakavski ima mnogo elemanata starog dalmatinskog romanskog i italijanskog (mletačkog) u sebi.

Etničko razgraničavanje Hrvata i Srba u dalekoj prošlosti veoma je problematično, a uzimanje jezika za parametar ili kriterijum za razgraničenje uglavnom se nije pokazalo kao sretno rešenje. Po Dobrovskom, „ocu slavistike” (1753–1829), koga je u izvesnoj meri prihvatao i Šišić i drugi hrvatski istoričari do Miklošića, izvorni hrvatski etnos je samo ona populacija koja govori kajkavskim dijalektom, dok se sve drugo mora podvesti pod ilirski ili srpski etnos (vidi Kostić M, 1990: 20 i dalje). Samo je Hrvatsko Zagorje hrvatski predeo, dok su u svim ostalim „spornim” oblastima živeli Srbi. Dalmatinci glagoljaši su, po Dobrovskom, „napola Srbi” (mešavina Hrvata i Dalmatinaca–Srba), dok su ćiriličari „čisti Srbi”: Srbi su i Dubrovčani, Bosanci i Makedonci. Šafarik 1826. godine smatra da je

srpski narodni (nacionalni) korpus sačinjen od Bugara, Srbijanaca, Bosanaca, Crnogoraca, Slavonaca i Dalmatinaca (isto 24). Kao kriterijum za razgraničenje Srba i Hrvata on je uzimao dijalekt i pismo, tj. upotrebu ćirilice odnosno latinice. Miklošić je u 19. veku smatrao da je ikavsko narečje svojstveno Hrvatima, dok je ekavština i jekavština karakteristična za Srbe. Štokavci su po njemu bili Srbi (ili srpski Hrvati), čakavci (koji su svi katolici) su Hrvati a kajkavci su Slovenci (isto 26). Dubrovnik je oduvek bio čisto štokavski. Rešetar se slaže da je prvobitno čakavsko narečje upotrebljavano na celom području Stare Hrvatske (Severna Dalmacija, Hrvatsko Primorje, Zapadna Bosna, Istočna Istra sa Kvarnerskim ostrvima), zatim u područjima koja su verovatno od 11. veka dospela pod hrvatsku vlast (Srednja Dalmacija, sliv Kupe) i neke oblasti koje nisu nikad bile hrvatske (Pelješac, Korčula, Lastovo i verovatno jedan deo Zapadne Istre). Rešetar zaključuje da je, pošto se u Staroj Hrvatskoj govorilo isključivo čakavski, pošto su stanovnici Stare Hrvatske sačinjavali masu čakavaca i pošto se u prvim istorijskim izvorima hrvatsko ime pojavljuje samo u čakavskim predelima i jezičkim spomenicima, opravdano poput Miklošića smatrati da je „hrvatski istovetno sa čakavskim i obrnuto” (isto 26–27). Miklošić je naveo da istočna zona srpskog jezika obuhvata Srem, Banat, severnu Srbiju, Resavsku, istočnu i Staru Srbiju, dok zapadna zahvata Crnu Goru sa Bokom Kotorskom, severnu Albaniju, Dubrovnik, Hercegovinu, Bosnu, čiji „katolički stanovnici ipak horvatski govore”, i jedan deo Slavonije (isto 27). Pa čak, po Miklošiću, ni svi ikavci nisu Hrvati (među njima ima Srba), kao što ni svi katolici nisu Hrvati: ima name i Srba katolika. Maretić je takođe smatrao da su Hrvati samo oni koji govore ikavskim narečjem (isto 28). Vuk je u Srbe ubrajao sve štokavce koje je u etničkom smislu odvajao od čakavaca i kajkavaca (vidi isto 29).

KNJIŽEVNOST I GOVOR

Književnost se razvijala kod Srba prvo na latinskom i grčkom, a zatim od kraja 9. veka na staroslovenskom jeziku. Staroslovenski jezik, koji je bio u upotrebi sve do 18. veka, nastao je na osnovi jednog makedonskog dijalekta. Ovaj jezik je pisan uz pomoć dva pisma: glagoljice i ćirilice. Kao najstariji ćirilični natpis pominje se Temnički natpis iz 11. veka.

Staroslovenski jezik se vremenom, celokupnim svojim gramatičkim sklopom, veoma udaljio od srpskog narodnog jezika, kome je u početku bio prilično blizak. Pored staroslovenskog jezika Srbi su od početka svoje pismenosti koristili i jedan tip poslovnog jezika kojim su pisani trgovinski i drugi međudržavni ugovori i pisma. Taj je jezik nastao na osnovi lokalnog dijalekta sa dosta primesa crkvenoslovenskog (srpskoslovenskog) jezika, čija je podloga bio staroslovenski jezik. U staroj srpskoj pismenosti su, dakle, postojala dva tipa pisanog jezika koja su se međusobno razlikovala i po gramatičkom sklopu (sistemu) i po leksičkom fondu. Ti su se jezici razlikovali i po sferi upotrebe, po različitoj funkciji u kulturnom saobraćaju. Srpskoslovenskim jezikom pisane su crkvene knjige (jevandjelja i drugi obredni spisi) i srpska srednjevekovna književnost (biografije, hagiografije, apokrifi i sl.). Srpskoslovenski jezik predstavljao je srpsku varijantu staroslovenskog jezika, nastalu u 12. veku. Još udaljeniji od narodnog jezika nego srpskoslovenski bio je ruskoslovenski jezik koji je korišćen u 18. veku među Srbima u Vojvodini. To je u osnovi bio znatno rusificiran staroslovenski jezik, ruska redakcija staroslovenskog jezika, koju su sa sobom doneli ruski učitelji i koja se dosta koristila u književnosti. Pod ovim uticajem nastao je slavenoserbski jezik, hibridni, veštački jezik, konglomerat, prilično neizdiferencirana, nenormirana jezička stihija nastala na podlozi staroslovenskog, ruskog i srpskog narodnog jezika. U tom se jeziku osećaju mnogi tuđi nanosi. Traženje novog,

narodu razumljivijeg jezičkog izraza koji bi bio znatno gipkiji od pomenutih formi, primetna je kod G. S. Venclovića, Jovana Rajića i Zaharija Orfelina. Protiv narodu nerazumljivog književnog jezika ustao je Dositej Obradović. On se zalagao za književni jezik koji bi bio zasnovan na narodnom jeziku (vidi Vukomanović 1978: 124 i dalje). Tu je ideju razradio i sproveo u delo Vuk, koji se suočio sa otporom crkvenog klera koji nije želeo da izgubi društvene pozicije i privilegije.

Glagoljica se, prema Enciklopediji Jugoslavije, smatra nacionalnim pismom Hrvata, i bila je raširena već u 10. veku, a i crkvene knjige i službe su držane i na latinskom i na staroslovenskom, tj. na glagoljici. Najstariji pisani spomenici na narodnom jeziku u Hrvatskoj su bili pisani na glagoljici, odnosno na čakavskom dijalektu. Iako su 1531. godine prestale da rade glagoljske štamparije u Hrvatskoj, glagoljica nije sasvim nestala, mada je bila bez većeg uticaja. Glagoljica se koristila i u Bosni (možda čak do 13. veka) kao i u Zeti. Već od Držića, Gundulića, Bunića i Palmotića, na narodnoj osnovi se formira izgrađen književni jezik štokavskog dijalekta ijekavskog govora. U prvim decenijama 19. veka hrvatska književnost je još podeljena na tri dijalekta, ali tridesetih godina već sa Gajem polako prelazi na štokavski dijalekt.

STVARANJE SIMBOLA KROZ INTERAKCIJU: JEZIK KAO VIŠEDIMENZIONALNI SIMBOL

PISMO I RELIGIJA

Problem odnosa Srba i Hrvata, kad je o jeziku i pismu reč, može se pratiti kroz upotrebu značaja i značenja glagoljice i ćirilice. Glagoljica se smatra hrvatskim pismom, a ćirilica srpskim. Postoji

velika sličnost između ova dva pisma, a često se dešavalo da je glagoljica nazivana ćirilicom, a ćirilica glagoljicom (vidi Enciklopedija Jugoslavije 1958, glagoljica, 462 i dalje; takođe isto ćirilica 626 i dalje). Teorijske rasprave od kojih mnoge imaju političku pozadinu su brojne. Razmatra se koje je od tih pisama starije: to je važno, jer bi se u slučaju da je glagoljica starija moglo govoriti o tome da su Hrvati formirali svoje pismo pre Srba. Razmatra se i na osnovu kog starijeg pisma je stvorena glagoljica, odnosno ćirilica. Postoje pokušaji da se veze između glagoljice i ostalih pisama pronađu na raznim stranama: traže se i nalaze veze sa hebrejskim, sa koptskim, sa grčkim, gotskim itd. Podudarnost sa drevnim pismima mogla bi se upotrebiti, i upotrebljava se, kao dokaz drevnosti naroda koji koristi glagoljicu, tj. drevnosti hrvatskog naroda. Sam termin „glagoljica” nastao je relativno kasno, tek u 19. veku. Ovo pismo je bitno jer ukazuje da su u zapadnom delu južnoslovenskih zemalja (u Hrvatskoj) postojala bogoslužjenja i na staroslovenskom jeziku i glagoljskom pismu. Termin „glagoljaš” koristio se za katoličkog sveštenika koji govori misu crkvenoslovenskim jezikom, služeći se pri tome knjigama pisanim glagoljskim znacima. Glagoljica je i simbol hrvatskog nacionalnog identiteta i hrvatskog otpora tuđinu: Jagić je pisao da je ostrvo Krk „matica glagoljice”, tj. „eldorado hrvatske knjige” (vidi Bonović 1980: 14). Glagoljica i crkvenoslovenska služba se, veruje se, raširila među Hrvatima za vreme kneza Domagoja u 9. veku, koji je tada bio u sukobu sa Venecijom. Ta činjenica je uticala na to da se kao vid otpora prema stranom (romanskom, latinskom) sveštenstvu i prema Mlecima prihvati i razvije ovo pismo koje su verovatno Ćirilo i Metodije doneli u Hrvatsku 867. godine; drugi, pak, smatraju da su glagoljicu doneli učenici „svete braće” (isto 24–25). Protiv upotrebe glagoljice bunili su se i katolički i grčki sveštenici. Postojao je veliki sukob između latinskog i hrvatskog klera: prvi je osuđivao upotrebu glagoljice u crkvenim ritualima, a drugi je, na čelu sa Grgurom Ninskim, u tome video priliku za „nacionalnu”

emancipaciju (vidi Hrvatski glagoljizam 2001: 16). I sam papa se veoma aktivno uključio u taj sukob. On je 925. godine poslao po svojim izaslanicima, biskupima Ivanu i Leonu, dva pisma hrvatskom kralju Tomislavu, zahumskom knezu Mihajlu i dalmatinskom kleru. U prvom pismu, upućenom splitskom episkopatu, papa ukazuje na pojavu neke nauke „koje nema u svetim knjigama” i poziva kler da se te greške odlučno isprave kako bi se u slovenskoj zemlji bogoslužje opet obavljalo na latinskom, a ne na „tuđem”, tj. slovenskom jeziku (isto 17). Papa i u drugom pismu insistira da se u liturgiji koristi isključivo latinski jezik. Na splitskom saboru 925. godine, a na osnovu papinih pisama, doneto je nekoliko zaključaka, između ostalog i taj da se zabranjuje zaredivanje sveštenika koji koriste slovenski jezik: takođe je odlučeno da slovenski sveštenici mogu služiti misu samo ako nema dovoljno latinskih sveštenika, i to samo uz posebnu dozvolu pape (isto 18). Drugi splitski sabor, održan 928, nije se direktno bavio jezičkim pitanjem, ali je nakon njega ukinuta ninska biskupija, čime je „hrvatska crkva” bila formalno pobeđena od strane „latinaša” (vidi isto 19–20). Godine 1060. sazvan je i Treći splitski sabor na kome je definitivno zvanično zabranjeno zaredivati Slovene „ako nisu vješti latinskoj knjizi”, odnosno zabranjeno je bilo kome da obavlja bogoslužje na slovenskom jeziku (isto 21). Nakon ovoga počelo je energično iskorenjivanje slovenskog jezika iz crkve.

Glagoljske crkve su čak bile i zatvarane, ali su i ilegalno radile: narod je bolje prihvatao službu na maternjem nego na latinskom jeziku, a popovi glagoljaši su bili uticajniji od svojih latinskih kolega. Glagoljaši su bili bliži narodu nego crkvi i često su podstrekivali ideju o „samostalnoj hrvatskoj crkvi”: nosili su duge kose i brade što ih je činilo sličnim istočnom sveštenstvu (isto 20). Na ostrvu Krku su sve župe, osim grada Krka, bile glagoljaške (Bonović 1980: 24 i dalje). Do kraja 15. veka glagoljica je bila pismo kojim su pisani svi važniji spomenici stare hrvatske književnosti. I prva štampana knjiga kod Južnih Slovena, glagoljski misal iz 1483. godine, bila je na tom

pismu. U Rijeci i u Senju su početkom 16. veka radile dve glagoljske štamparije. Od 16. veka u Hrvatskoj primat preuzimaju pisci koji pišu na latinici. Zanimanje za glagoljicu oživljava tokom 19. veka, ali je ovo pismo ipak polako nestalo sa istorijske scene. Glagoljicom su pisani i mnogi spomenici i dokumenti bosanskih bogumila. Od početka je ovo pismo imalo i etnički značaj, što potvrđuju i nazivi ovog pisma. U 15. i 16. veku za glagoljsko pismo se upotrebljavaju nazivi „hrvacko pismo”, „hrvacke knjige”, „misal hrvacki”, „psaltir hrvacki” itd. U nekoliko slučajeva upotrebljava se i naziv „dalmatinski jezik”, a u latinskim i italijanskim tekstovima nalazimo i etničku oznaku “sclavus”, “sclavonicus” i slično. Od 15. veka pa nadalje često se javlja i naziv ilirski jezik, u skladu sa tendencijom da se hrvatska kultura i hrvatski etnos izjednače sa ilirskom kulturom i etnosom (vidi više o tome u Bonović 1980: 7 i dalje).

U 11. i 12. veku razvio se tip uglaste ili hrvatske glagoljice, koji je različit od oble glagoljice koja se nalazi u češkim i makedonskim spomenicima (Enciklopedija Jugoslavije 463), što jako pogoduje osećanju nacionalne posebnosti. No, ta „originalna” hrvatska glagoljica je, po nekima, u stvari nastala slovensko–romanskom simbiozom, po ugledu na „beneventanu”, latinsko tzv. nacionalno pismo poreklom iz Italije koje je imalo dve varijante, oblu i uglastu (Đorđić 1971: 69). Razvoj glagoljice u Hrvatskoj može se podeliti u više faza: prva je kada je ona bila zabranjivana i kritikovana od strane pape (925–1060); zatim je, iako često zabranjivana (npr 1266.) bila više puta i zvanično dozvoljena; u 18. i 19. veku opet je bila u opasnosti da bude zabranjena; na kraju, od 19. veka pa sve do 1918, trajali su razgovori o njenom ozvaničenju, što nije uspelo i zbog toga što je bogoslužjenje ionako počelo da biva obavljano na narodnom jeziku (vidi Bonović 1980: 24 i dalje; takođe Buturac/Ivandija 1973: 56 i dalje). Ova periodizacija može se upotpuniti i razdobljem kada je hrvatska glagoljica počela da pokazuje svoje specifičnosti. Glagoljica je, osim etničkog, imala i socijalni značaj i značenje. Latinski sveštenici

su imali veći ugled u romanskim gradovima, a glagoljaši su živeli u selima i manjim mestima: to je idealna slika zdravog ruralnog narodnog identiteta koji se razlikuje od tuđina i na planu religije (vidi u Buturac/Ivandija 1973: 45). Još jedna stvar unosi zabunu: osim što je glagoljica bila raširena po Bosni, a ćirilica još i više, ne samo da je ćirilice bilo i u Hrvatskoj i ne samo da su čakavski, kajkavski i štokavski bili izmešani, nego je i bosančica često korišćena u srednjovekovnoj Hrvatskoj (vidi Mužić 2001: 15).

Od početka 17. veka u bogoslužje katoličke crkve u Hrvatskoj počeo je da se uvlači živi narodni jezik, što je dovelo do kvarenja i nazadovanja staroslovenskog bogoslužja i glagoljice. Ta pojava se vezuje za naziv „Šćavet”, a ovaj se termin pre svega odnosi na crkvene knjige koje su pisane narodnim hrvatskim jezikom zapadnog narečja i štampane latinskim slovima. Ta je pojava više puta osuđena od strane pape i zabranjivana ali je, kako izgleda, uhvatila maha (Bonović 1980: 35–36).

Osim u širem kulturnom smislu glagoljica je, dakle, imala velikog značaja za očuvanje nacionalnog karaktera hrvatske crkve, odnosno za nacionalizaciju pristupa transcendentnoj sferi. Njeno postojanje i kulturno-politička uloga, kao sredstva u borbi za nezavisnost i slobodu, pretvorili su je u simbol posebnog ranga koji deluje u sve tri sfere nacionalnog identiteta: kulturnoj, političkoj i etničkoj.

Glagoljica je, osim uloge koju je imala u konstrukciji hrvatske nacionalne svesti, odigrala jednu manje značajnu ali veoma zanimljivu ulogu i u konstrukciji jugoslovenske nacionalne svesti. Pre i tokom I svetskog rata nastala je ideja o stvaranju jedinstvene slovenske, odnosno južnoslovenske religije i crkve: taj projekat je imao političku pozadinu, a cilj je bio stvaranje preduslova za izgradnju zajedničke južnoslovenske države. Katolici su u Hrvatskoj početkom rata 1914. godine zahtevali očuvanje staroslovenskog jezika u crkvama: to je bio nastavak borbe za očuvanje glagoljice u dalmatinskim katoličkim

crkvama. Katoličkim biskupima su, naime, kada su dolazili u Beč da polože zakletvu, preporučivali da iz svoje biskupije „nastoje proćerati sablažnjivu glagoljicu, koja vodi na rusizam i na pohrišćavanje” (vidi Ekmečić 1990: 117). Pre rata 1914. papa je bio protiv glagoljice i slovenske liturgije u katoličkoj crkvi smatrajući glagoljicu apsolutnim sredstvom „propagande slovenizovanja” koje ide za panslavističkim tendencijama (isto 117). Pojedini zagovornici zajedničke države južnih Slovena su smatrali da će vlada nove Jugoslavije imati velikog uspeha kod katolika ako uspe da od Vatikana obezbedi odobrenje za upotrebu slovenske liturgije i hrvatskog jezika u verskim obredima. Zbog toga su stvarani projekti o približavanju i ujedinjenju katoličke i pravoslavne crkve na Balkanu, čime bi se izbegli eventualni verski nesporazumi i sukobi između samih Slovena (isto 119).

I dok je glagoljica verovatno stvorena od strane Ćirila, ćirilica je samo nazvana po njemu. Dok je glagoljica namerno pravljen da ne liči na grčki jezik te je prilično originalna, ćirilica samo grčko pismo prilagođeno slovenskim glasovima. Kao što ni glagoljica nije samo i pre svega hrvatsko pismo, mada postoji i hrvatska redakcija, tako ni ćirilica nije nastala samo zbog Srba, a ni najstariji ćirilčni spomenik nije u Srbiji: to je Samuilov natpis iz 992–93. nađen kod Prespanskog jezera (isto). U Hrvatskoj se osim glagoljice koristila i ćirilica (severoistočno od Splita i njegove okoline) te su mnogi spomenici na ovom pismu. Bosanska srednjovekovna pismenost je ćirilčna, ali ima i glagoljskih spomenika, tako da je moguće praviti konstrukcije svake vrste. Koliko ova pisma predstavljaju simbole nacije vidi se i iz podatka da je Vuk Karadžić, radi prepravljanja srpske ćirilice, uzeo jedno slovo iz latinice što je ogorčilo izvesne slojeve u Srbiji koji su u ovome videli opasnost za veru i narodnost (isto 631). Istorija srpske ćirilice počinje u 12. veku, i može se podeliti u dva perioda: do 1818, tj. do jezičke i pravopisne reforme Vuka Stefanovića Kradžića, i od Vuka do danas. U prvom periodu se mogu razlikovati dva razdoblja: prvo, do polovine 18. veka, u kom

vlada srpskoslovenski jezik; i drugo, u kom se prihvata ruskoslovenski jezik (Đorđić 1971: 64–65).

Prvi pomeni i jednog i drugog pisma ne mogu se vezati za Hrvate, odnosno Srbe: tim su se pismima služili i drugi narodi. Ipak, ova pisma su imala, i još uvek imaju, funkciju nacionalnog simbola i nacionalno–kulturne granice. Srbi su stvorili svoju verziju ćirilice, a Hrvati svoj tip glagoljice. Niti je u Hrvatskoj bila prisutna isključivo glagoljica, niti se može jasno povući granica između ovih pisama, a ne zna se tačno gde su i kad prvi put ova pisma upotrebljena. Ali, može se nagađati. Korišćenje ćirilice u Hrvatskoj daje povoda, uz druge nagoveštaje, za tezu da je reč o pokrštenim Srbima, ili za teze slične toj. Ćirilica se kod Srba, baš kao i glagoljica kod Hrvata, smatra nacionalnim pismom „srpske pismenosti” (vidi Đorđić 1971: 5).

Biskup Matija Karaman iz 18. veka, koji je u cilju propagande vere u Rimu štampao „rimokatolički misal na slovenskom jeziku”, tvrdio je da se na Balkanu ne govori drugi jezik osim „ilirskog”: on smatra da se naziv „Srbi” odnosno „Srbijanci” koristi za „Ilire grčkog (pravoslavnog) obreda”. Po njemu, ilirski se narod u pogledu upotrebe jezika u crkvi deli na tri grupe: prva grupa rimskog zakona služi se latinskim, druga grupa rimskog obreda služi se ilirskim, a treća, pravoslavna, služi se slovenskim jezikom (vidi R. Petrović 1997: 102).

Savremeni razvoj hrvatskog jezika počinje rađanjem književnosti na hrvatskom jeziku u 15. i 16. veku. Po Ivanu Boškoviću, otac hrvatske književnosti je Marko Marulić, koji je 1501. godine napisao i objavio svoju „Juditu”: pre njega su živeli i radili takođe značajni pisci Džore Držić i Šiško Menčetić (vidi Bošković 2001: 5). Pokušaji prvih ozbiljnijih reformi jezika, međutim, dešavaju se početkom 19. veka. U školama i u javnim službama se u Hrvatskoj koristio mađarski i nemački jezik. Sveštenik iz Jaske Tomaš Mikloušić (1767–1833) izdao je stoletni kalendar u kome se, kao i u ostalim radovima, zalaže za opštu upotrebu hrvatskog jezika kajkavskog narečja,

koje smatra značajnijim od „šlavonskog jezika” (Šidak 1988: 208). Gaj je 1834. godine dobio dopuštenje za izdavanje političkih novina, a 1835. je izašao prvi broj „Novina Horvatzkih”. Svi njegovi saradnici su bili kajkavci osim jednog čakavca i jednog štokavca, ali su se opredelili za upotrebu štokavskog jezika u svojim novinama. Rukovodili su se željom da nastave dubrovačku i slavonsku književnu tradiciju. Hrvatska himna je stvorena 1835. na osnovu pesme Antuna Mihanovića „Hrvatska domovina” koja je kasnije nazvana po prvim stihovima „Lijepa naša” (isto 211). Godine 1839–40. na Saboru u Požunu Herman Bužan je kao hrvatski zastupnik izjavio da će Hrvati „pronađu li možda jednom za zgodno, zamijeniti latinski jezik svojim narodnim”. Bila je to prva izjava koja je nagovestila mogućnost uvođenja hrvatskog jezika u službenu upotrebu (isto 212). Poput Srba, koji imaju izreku „Dok se na Zapadu jelo rukama mi smo jeli viljuškama i noževima”, i Hrvati imaju svoja istorijska nadahnuća. Janko Drašković je 1842. godine, na osnivanju Matice Hrvatske, izjavio da Hrvati imaju značajnijih književnih dela još u 16. i 17. veku „kad još nemačka literatura u zipci bijaše” (isto 212). Godine 1847. poslednji Hrvatski plemićki sabor zaključuje da se umesto službenog „latinskog jezika” uvede hrvatski jezik (isto 214).

Srbi u svojoj Matici, u Srbiji, nisu imali visokih škola i univerziteta kao ni književnih centara sve do polovine 19. veka. Međutim, imali su takve centre u Vojvodini, u Austrougarskoj. Tamo su se školovali, tamo je bio cvet prosvetiteljstva i crkvene i svetovne umetnosti. Donekle je sličan slučaj i sa Hrvatskom. I ona je osnivanjem svojih „obrazovnih” centara u inostranstvu pokušala da nadoknadi nedostatak kulturnih i obrazovnih institucija u Matici. Kao što su kod Srba vodeći ljudi u intelektualnom smislu bili iz kruga pravoslavnih sveštenika, tako je i u Hrvatskoj katoličko sveštenstvo imalo značajnog i presudnog udela u razvoju školstva i kulture uopšte: osim toga, kao što su kod Srba najveći nacionalisti bili iz redova pravoslavnog sveštenstva, tako su i kod Hrvata katolički

sveštenici, pre svih iz redova hercegovačkih franjevac, bili nosioci nacionalne svesti. U Rimu, Bolonji, Loretu i Beču podizani su hrvatski kolegijumi; male univerzitetske nacionalne zajednice predstavljale su za porobljenu Hrvatsku intelektualna središta koja su osnivana i radila uz pomoć katoličkog sveštenstva. Nacionalna idealizacija s ponosom ističe (ili interperetira) podatak da su od srednjeg veka do 19. veka Hrvati bili među vodećim (prvim) narodima Evrope po broju napisanih knjiga i drugih tekstova iz svih naučnih i drugih disciplina na latinskom jeziku. Postoji u Hrvatskoj tendencija da se hrvatski jezik prikaže kao star i lep jezik kome su se divili i stranci: ističe se podatak da je 1622. godine papa Urban XV naredio svim vrhovnim glavarima crkvenih redova da na svim evropskim univerzitetima obavezno i odmah uvedu katedru za hrvatski jezik jer se „smatralo da je jezik Hrvata, odnosno Ilira (kako su Hrvate nekad nazivali, prim, aut.) najstariji, najlepši i najizgrađeniji da postane opštim jezikom katoličke obnove svih Slavena” (vidi u Valentić 2001: V–VIII). Isti sindrom malog naroda koji se sada seća svoje nekadašnje „velike slave” nalazimo i kod Srba i kod Hrvata: M. Valentić kaže da uprkos turskoj okupaciji i silnim dijasporama „ugled Hrvatskog naroda i njegove nekad velike države” nije potamneo. Ni jezik Hrvata u tom smislu „nije izgubio svoj stari sjaj” (isto, VI).

Tokom 18. i 19. veka, smatra Klaić, Srbi su jezik Hrvata smatrali tuđim jezikom, pa su brojna dela koja su dolazila iz Hrvatske i Dalmacije prevodili, odnosno prilagođavali srpskom jeziku. U Hrvatskoj se tada u književnosti koristio narodni jezik, dok je kod Srba književni jezik bio slavenoserbski. Na srpski jezik je prevedena knjiga Andrije Kačića (1818): ona je bila „po obrazu, ukusu i glagolu serbskom ustrojena”. Stefan Raić je izdao delo Matije Antuna Relkovića „Satir” u Srbiji, i tom je prilikom to delo preveo „že na prosto serbski jezik”. Jagić je mislio da su Srbi ta dela prevodili zato što su bila pisana na latinici: ta dela su bila pisana na štokavskom ijekavskom ili ikavskom govoru. Mihaljević Georgije je izdao 1803. godine

knjigu Vida Došena napominjući da je ta knjiga „s dalmatinskoga jezika na slaveno–serbskij prečišćena”. Klaić zaključuje da su Srbi u Ugarskoj i Sremu još na početku 19. veka srpskim jezikom smatrali jedino svoj ekavski dijalekat, dok su štokavski ikavski i ijekavski dijalekt smatrali naprosto dalmatinskim ili hrvatskim jezikom. Godine 1815. Vuk S. Karadžić je u Beču štampao delo „Narodna srbska pesnarica, čast vtorā”. U predgovoru se Vuk gotovo izvinjava što je pesme zabeležio onako kako ih je čuo i nada se da mu to neće biti zamereno. Iz njegovog predgovora vidimo da su Sremci u to vreme smatrali hercegovački ijekavski dijalekt tuđim, hrvatskim, i da se Vuk plašio da će mu biti zamereno da hoće Srbima da nametne hrvatski jezik. Klaić smatra ovo nepobitnim dokazom da, osim nekoliko ideologa, „Pravi Istorijski Srbi” (Sremci i Srbi u Ugarskoj, dakle jezgro koje se preselilo u Velikoj seobi Srba) nisu smatrali ijekavce i ikavce Srbima, i da je ideja o postojanju Srba u Hrvatskoj i Bosni konstrukcija. Zbog svega toga on je jezičku granicu između ijekavaca i ekavaca smatrao etničkom granicom između Hrvata i Srba (više o tome vidi u V. Klaić 1991: 53 i dalje).

Ipak, Hrvati i Srbi su u okretanju jedni drugima videli priliku da se odbrane od asimilacije od strane većih neslovenskih naroda. Brojni kulturni radnici i na jednoj i na drugoj strani isticali su da su Srbi i Hrvati dva dela jednog naroda (ban Jelačić, Rački, Kukuljević, Pacel). Kukuljević je smatrao da je neophodno da se Hrvati okrenu južnoslovenskoj štokavskoj braći, čija je kultura jaka i uz pomoć koje će se svi spasiti od materijalne i duševne propasti (vidi Vučkomanović 1978: 135 i dalje)¹²⁴.

¹²⁴ Problemom srpskog i hrvatskog jezika bavili su se i strani istraživači. Jedan od novijih radova koji taj problem, istina ovlaš, dotiče, jeste i Schopflin (London 2000: 118–124).

JEZIK I NACIONALNE INTEGRACIJE

„Jezička solidarnost” traje veoma dugo, a neki od prvih institucionalnih okvira koji su to podržavali može se naći u panslovenskom pokretu. Buđenje slovenskog identiteta u 19. veku dovelo je 1848. godine do Slovenskog kongresa u Pragu, etnografske izložbe u vezi sa Slovenskim kongresom u Moskvi 1867, i do izražavanja panslovenske solidarnosti za vreme bosansko–hercegovačkog ustanka 1875–1878. Kao izraz slovenske nacionalne obnove panslavizam je uključivao ujedinjujući aspekt potencirajući istorijski i kulturni kontinuitet celog slovenskog sveta.

Nije slučajnost što je Kolarova knjiga o književnoj uzajamnosti prvi put štampana u Pešti 1835. u novoosnovanim novinama *Serbski narodni list*. Kolar je na kongresu u Pragu ukazivao na činjenicu da su slovenski jezici u Austrijskoj monarhiji podređeni i da Sloveni moraju čak i panslavenske ideje da objavljuju na nemačkom ili latinskom. Šafarik je napisao istoriju slovenske literature i jezika, ukazujući na doprinos Slovena svetskom literarnom fondu. Šafarikova knjiga je objavljena u Novom Sadu 1826. Srpska inteligencija je bila pod velikim uticajem Kolarovih ideja, a kasnije i pod uticajem drugog slovačkog obrazovanog čoveka Ljudevita Štura. On je uticao na Skerlića, Miletića i druge. I Gaj je u Hrvatskoj bio oduševljen panslovenskom idejom govoreći da su Hrvati pleme slovenske familije i da tek među Slovenima Hrvati mogu biti Hrvati. Sanjalo se o stvaranju slovenske imperije – Slavije.¹²⁵

Taj panslavistički i južnoslavistički pokret nije bio od svih zdušno pozdravljen, kao što nije bio bez raznih terminoloških problema. Jedan od problema svakako je bio i naziv zajedničkog jezika. Jovan Subotić je 1839. godine ustao protiv ilirskog imena kao zajedničkog za književnost svih Južnih Slovena smatrajući da srpski jezik, a ne

¹²⁵ O Kolarovom panslavizmu i panslavizmu kod Južnih Slovena vidi u Jelena Milojković–Đurić 1994: 8 i dalje.

ilirski ili jugoslavenski, treba da bude ime zajedničkog imena, jer su i Slavonci i Dalmatinci i Hrvati pravi Srbi (Šimunić 1992: 24). Mihovil Pavlinović je, s druge strane, 1877. godine u svojim „Hrvatskim razgovorima” rekao da su Jugoslavija i jugoslovenstvo u smislu jednog naroda i jedne države samo prazni snovi ili laž, da bi se lude glave lakše navele na „srbsku meku” (isto 67).

Nakon ovog prvog pokušaja koji se nije završio uspehom, došlo je do daljih akcija u istom smeru, što znači da ovaj pokušaj nije bio uzaludan i da je imao potencijal. U Beču je 1850. godine došlo do tzv. Književnog dogovora koji su, između ostalih, potpisali: Vuk Karadžić, Ivan Kukuljević, Ivan Mažuranić, Dimitrije Demeter, Đuro Daničić i Franjo Miklošić. Oni su se dogovorili da književni jezik Srba i Hrvata treba da poprimi ijekavski govor. Bilo je više razloga za takvu odluku: većina naroda je tako govorila, taj je govor najbliži ostalim slovenskim jezicima, gotovo sve narodne pesme ispevane su na njemu, na njemu su pevali dubrovački pesnici, a i većina književnika je tada već tako pisala. Ovaj sporazum i Vukov veliki uticaj nisu prošli bez reakcije u hrvatskim kulturnim krugovima: u Hrvatskoj je nastao sukob između karadžićevaca i iliraca. Reč je, u suštini, o dva načina pisanja. Vuk je svoju redakciju dao 1818, a Ilirci krajem četvrte decenije 19. veka. Ilirskom verzijom pisali su Mažuranić, Vraz, Preradović, Šenoa itd. Šezdesetih godina 19. veka, zbog sve većeg priliva književnika i publicista iz štokavskih krajeva, jača uticaj vukovaca na čelu sa Daničićem, a opoziciju mu predstavlja Adolfo Veber Tkalčević koji se zalaže za ilirsku koncepciju. Na kraju je postala zvanična neka srednja varijanta. Uporedo sa razvojem štokavskog književnog jezika, razvijale su se u Hrvatskoj i književne varijante čakavskog i kajkavskog.

Posle stvaranja zajedničkog književnog jezika doneto je i nekoliko značajnih odluka koje su umnogome odredile dalju sudbinu zajedničkog jezika. Godine 1954. zaključen je Novosadski dogovor o hrvatskosrpskom književnom jeziku i pravopisu, koji je potpisan

od strane hrvatskih i srpskih književnika i filologa (potpisnici su, između ostalih, Mihiz i Krleža). U zaključcima se ističe da je narodni jezik Srba, Hrvata i Crnogoraca jedan jezik, pa je i književni jezik jedinstven, sa dva izgovora, ijekavskim i ekavskim. U službenoj upotrebi, naglašeno je, uvek je nužno istaći oba njegova sastavna imena, hrvatsko i srpsko. Oba pisma, ćirilica i latinica, i oba izgovora, ijekavski i ekavski, ravnopravni su. Utvrđeno je da postoji potreba za što hitnijim stvaranjem zajedničkog srpskohrvatskog pravopisa, kao i da treba stati na put postavljanju veštačkih prepreka prirodnom i normalnom razvitku ovog zajedničkog jezika. Pre ovog sporazuma svaki jezik je imao svoj naziv: hrvatski i srpski (Čaldarović 1990/I: 9).

**LINGVISTIKA I NACIONALNA EMANCIPACIJA:
TRANSFORMACIJA / REKONSTRUKCIJA
TRADICIONALNIH SOCIO-LINGVISTIČKIH
IDENTITETSKIH FORMULA**

Nakon faze jezičke integracije ili približavanja koja je inspirisana koliko lingvističkim toliko i ekonomskim i političkim razlozima, došlo je do razvoja faze dezintegracije i separacije. Zajedništvo i jezičko jedinstvo počelo je negativno da se odražava na posebne nacionalne identitete, je zajednički jezik počeo da biva doživljavao kao smetnja emancipaciji sopstvene grupe. Posle II svetskog rata možemo izdvojiti nekoliko takvih važnih momenata u odnosu između Srba i Hrvata.

Godine 1967. (17. ožujka) na prvoj strani zagrebačkog lista „Telegram” objavljena je „Deklaracija o nazivu i položaju hrvatskog književnog jezika”. Deklaraciju je donelo 19 naučnih institucija i društvenih organizacija iz Hrvatske, i uputilo je Komisiji Savezne

skupštine za pripremu teksta predloga za promenu odredbi Ustava. Deklaracija ističe da načelo državnog suvereniteta obuhvata i pravo svakog naroda da čuva attribute svog nacionalnog postojanja. „Među tim atributima odsudno važnu ulogu ima vlastito nacionalno ime jezika kojim se hrvatski narod služi jer je neotuđivo pravo svakog naroda da svoj jezik naziva vlastitim imenom, bez obzira radi li se o filološkom fenomenu koji u obliku zasebne jezične varijante ili čak u cjelosti pripada i nekom drugom narodu”. Deklaracija je ukazala na nepreciznosti u formulacijama koje su omogućavale da se ta načela u praksi krše: u okolnostima oživljavanja etatizma, unitarizma, hegemonizma, isticanja potrebe za *državnim jezikom* (kaže se da je u praksi ta uloga bila namenjena srpskom književnom jeziku zbog uticaja administrativnog centra bivše državne zajednice). Faktički je, po potpisnicima, došlo do potiskivanja hrvatskog književnog jezika. Deklaracija dalje zahteva da se ustavnim propisima utvrdi jednakost i ravnopravnost četiri književna jezika: slovenskog (slovenačkog), hrvatskog, srpskog i makedonskog. (vidi Čaldarović 1990/II: 15). Ovu Deklaraciju je tadašnje političko rukovodstvo ocenilo kao nacionalističku. Povodom nje su svoja mišljenja dali i Mihiz i Krleža. Mihiz je smatrao da je Deklaracija legitiman zahtev, jer ga je formulisalo više naučnih institucija i da to ne treba smatrati nacionalističkim aktom (Vjesnik, 13. 01. 1990, 9). Krleža je bio potpisnik i Novosadskog dogovora i Deklaracije: zbog potpisivanja ovog potonjeg istupio iz CK SKH (Vjesnik 14. 01. 1990, 15). On je izjavio da su hrvatski i srpski jezik „jedan jezik, koji su Hrvati uvijek nazivali hrvatskim a Srbi srpskim” (isto).

Nezadovoljstvo nije bilo izazvano samo imenom jezika i njegovim statusom, nego i time što je ujedinjenje jezika dovelo do jačeg udaljavanja i nepoklapanja govora i jezika. Za razliku od prvog slučaja, koji je bio gotovo čisto simboličkog karaktera, ovaj drugi je predstavljao, bar na prvi pogled, komunikacijski i teorijsko lingvistički problem. Godine 1971. Školska knjiga iz Zagreba

je završila pripreme za izdavanje novog pravopisa hrvatskog književnog jezika. Urednik je dao izjavu u kojoj se kaže da je novi priručnik neophodan, jer se pravopis koji je objavljen 1960. godine na osnovama Novosadskog sporazuma neodgovarajući, budući da se razilazi sa hrvatskom pravopisnom tradicijom i praksom, što stvara raskorak između norme i pravopisne tradicije i prakse (Politika 19. 08. 1971: 6).

Godine 1985. pojavio se novi zahtev sa hrvatske strane, koji je poznat pod imenom „Zagrebačka nagodba”. Ta „nagodba” je insistirala da se jezik u Hrvatskoj označi kao hrvatski jezik. I ovaj zahtev je od strane tadašnjih rukovodećih struktura odbačen, sa obrazloženjem da bi to uvredilo Srbe u Hrvatskoj. Predsedništvo CK SKH je u svom saopštenju izjavilo da uvažava činjenicu da u hrvatskom i srpskom jeziku postoji sloj zajedničkog i sloj posebnog, tj. uvažava se činjenica da je jezik kojim govore Hrvati, Srbi, Crnogorci i Muslimani jedan jezik koji u različitim društvenim i nacionalnim sredinama ima svoje specifičnosti i razvija se i oblikuje u varijantskim standardizovanim oblicima, ali su apostrofirali opasnost od formulacije „posebnog” i formulacije „hrvatski književni jezik” koja postoji u Ustavu SR Hrvatske. Političari su smatrali da je ova ustavna formulacija o nazivu jezika u SR Hrvatskoj izvor nacionalne neravnopravnosti (Pavičić 1990: 19).

Koliko je borba za jezičko razdruživanje važna, i koliko je front u toj borbi morao da bude širok, najbolje se vidi iz primera koji zadire u problem međunarodne jezičke klasifikacije. U tekstu „Zarobljena lingvistika” (Vjesnik 13. 01. 1990, 19), Božidar Pasarić je ukazao na izvesnu „diverziju” koja je trebalo da borbu za emnicipaciju hrvatskog jezika učini lakšom. Naime, za naučni pristup pitanju jezika važna je međunarodna UDK (univerzalna decimalna klasifikacija), koju za ceo svet jedinstveno propisuje Međunarodna federacija za informacije i dokumentaciju u Hagu (FID). U toj klasifikaciji, koja obavezuje ceo naučni i kulturni svet, srpski jezik je 1990. godine

imao kôd (šifru) 808.61, hrvatski jezik 808.62, slovenački 808.63, makedonski 808.66, a bugarski 808.67. To znači da su u međunarodnim relacijama srpski i hrvatski klasifikovani kao posebni južnoslovenski jezici, kao i slovenački, makedonski i bugarski. Kodovi 808.64 i 808.65 su prazni zbog jezičkog razmaka koji postoji između slovenačkog i makedonskog jezika; 808 je grupni kod za slovenske, a 808.6 za južnoslovenske jezike.

U toj klasifikaciji ni na jednom nivou uopštavanja nema pojma srpskohrvatski odnosno hrvatskosrpski, pa se taj pojam ne može legalno upotrebljavati ni u lingvistici kao nauci o jeziku, a ne može se upotrebljavati ni u međunarodnim odnosima jer unosi zabunu. Zato su u tom periodu za bosansko–hercegovački jezik lingvisti uvek morali da stavljaju šifru 808.61/62 iako je to besmisleno, jer peta cifra u UDK označava poseban jezik, pa bi to bilo kao i „italijansko–francuski jezik”. Takođe, po ovoj klasifikaciji primetno je da je razlika između hrvatskog i srpskog jezika približno jednaka razlici između hrvatskog i slovenačkog jezika, što je sa lingvističkog stanovišta netačno.

Pasarić je smatrao da je ovakva klasifikacija izvedena nelegalno i pod sumnjivim okolnostima, te da je pozadina takve klasifikacije nenaučna. Razlike između hrvatskog i srpskog jezika nisu tolike da bi oni u međunarodnim odnosima mogli da budu prepoznavani kao posebni jezici, već je tu, po Pasariću, reč o normalnim varijantskim razlikama unutar jednog jezika. Da je reč o dva različita jezika, ne bi mogla normalno da se čita štampa iz jedne sredine u drugoj, kao što bi i televizijske emisije iz druge sredine da budu titlované. Da bi jedan jezik bio smatran posebnim jezikom u međunarodnim relacijama, potrebno je da ima gramatiku i rečnik koji su dovoljno različiti od drugih jezika. Po njemu, između hrvatskog i srpskog nema takvih značajnih razlika. Pasarić se ne slaže sa postavkama zagrebačke lingvističke škole prema kojima se svaki jezik može lingvističkom intervencijom u tzv. postupku standardizacije proizvoljno razdeliti

na više različitih jezičkih standarda, što je po toj školi dovoljno za svetsku promociju takvih novonastalih jezika, dakle, posebno srpskog i posebno hrvatskog. Prema toj teoriji, to se najlakše može postići planskim podizanjem varijanata na nivo standarda. Pasarić stoga smatra da ovde nije reč o lingvistici nego o „polunaučnoj disciplini nazvanoj socio–lingvistika”. Ona se bavi političkom upotrebom jezika, pa na tom području privatna uverenja mogu doći do punog izražaja.

Nizozemci su u tom smislu, u okviru pomenute klasifikacije, po Pasariću, pronašli dobar model. Oznaka za nizozemski jezik (Niederlandisch) je 803.93, koji se onda varijantski deli na 803.931 (holandski) i 803.932 (flamanski). Razlika između holandskog i flamanskog je veća nego između hrvatskog i srpskog, ali su je oni ipak rešili na nivou šestog znaka, dakle kao varijante, a ne na nivou petog znaka, kao posebnih jezika. To ne smeta holandskoj i flamanskoj varijanti da se razvijaju i da svaka ima svoje ime.

Pasarić je stoga predložio sledeću podelu: slovenački jezik bi imao oznaku 808.61, hrvatskosrpski 808.63, makedonski 808.66, bugarski 808.67. Hrvatska varijanta bi bila 808.631, srpska 808.632, crnogorska podvarijanta 808.6321, a bosansko–hercegovačka varijanta 808.633.

Iz svega ovoga vidimo da su lingvistički procesi korespondirali sa političkim procesima. Jezici su se međusobno približavali kada je to bilo od političkog i kulturnog značaja, a udaljavali se kada su politički interesi to zahtevali. Nakon raspada Jugoslavije u Hrvatskoj je poraslo interesovanje za njene specifične dijalekte, što je trebalo da uputi na zaključak da Hrvatska nije samo štokavska, tj. slična Srbiji. U Vjesniku od 16.03.2001. objavljen je članak „Ljepota čakavske besede zvane črnje”, koji treba da probudi nostalgiju za istinskim identitetom; kao što je već bilo rečeno, mnogi istoričari u Hrvatskoj i izvan nje isticali su da je čakavsko narečje izvorno hrvatsko narečje kojim su govorili svi Hrvati na celom njihovom prostoru (vidi Mandić

1973: 259). S druge strane, budi se interesovanje i za kajkavštinu: u Vjesniku od 26. 04. 2001. (strana 17) objavljen je tekst Miha Horvatina „U akademiji još traje miletićevski otpor prema kajkavštini”. Autor se žali kako su u HAZU i u hrvatskoj javnosti uopšte zapostavljeni pisci koji pišu na kajkavskom jeziku, kao i istraživači kajkavštine. On smatra da Akademija još sledi ideologiju Daničića i Maretića koji su, držeći se Vukovih načela, otvoreno odbacivali kajkavštinu. Hrvatska je, kaže se dalje, odbranila svoje pravo na sopstveni jezički standard, što znači da bi trebalo da dođe i do redefinisanja hrvatskog jezičkog standarda na novim temeljima: insistiranje na štokavskom dijalektu autor naziva „vukovarsko–maretićevskim štokavskim šovinizmom”. Tendencija ka učvršćivanju jezičkih granica veoma je primetna nakon raspada Jugoslavije, kada su se i kroz institucije u Hrvatskoj planski unosile promene u jezik. Istovremeno se težilo tome da se srpski jezik prikaže što drugačijim, što je dovodilo do komičnih situacija: po nekim informacijama, srpski film reditelja Srđana Dragojevića prikazivan je u hrvatskim bioskopima sa titlovima.

Pored raznih poduhvata sa hrvatske strane, postoje razne inicijative i sa srpske strane da se jezik učini sredstvom odbrane nacionalnih interesa. Grupa intelektualaca, jedan broj pisaca i lingvista nacionalne orijentacije, objavio je 1998. godine deklaraciju pod nazivom „Slovo o srpskom jeziku”. U toj deklaraciji ističe se značaj otkrića Vuka Karadžića na planu lingvistike, koji je smatrao da su granice štokavštine i čakavštine, odnosno kajkavštine ujedno i granice srpskog i hrvatskog etničkog prostora. Smatra se da srpski jezik ima dva ravnopravna književna izgovora, ekavski i ijekavski, kao i dva pisma, ćirilicu i latinicu. Srpski jezik su govorili i govore Srbi sve tri konfesije (pravoslavne, katoličke i islamske). Stvaranje srpskohrvatskog jezika stvorilo je Srbima velike probleme i praktično razorilo nacionalno blago. Ističe se da su Hrvati, zahvaljujući prihvatanju Vukovih reformi u jeziku, uspeli da prihvate taj reformisani jezik kao svoj, ravnopravno ga deleći sa njegovim tvorcom, srpskim narodom.

Hrvati su, preko katoličkog, odnosno hrvatskog filološkog programa Vatroslava Jagića, potisnuli Srbe iz njihovog sopstvenog jezika. Iz toga je, po potpisnicima, proizašao niz konsekvenci, a najvažnija je ta da su Srbi katolici kroatizirani, a da je celokupna književnost na štokavskom, dakle srpskom jeziku, prigrabljena od strane Hrvata. Srpski jezik je razdrobljen na osnovu konfesionalne pripadnosti, kao i srpski kulturni prostor. Ne slažući se sa takvim načinom gledanja na stvar, SANU, Matica Srpska i Institut za srpski jezik su se ogradili od ove deklaracije, konstatujući da je reč o deklaraciji koju su napisali nestručnjaci koji se oslanjaju na prevaziđene tendencije u nauci i društvu. Predstavnici pomenutih intitucija su smatrali da se ne mogu pripadnici drugih naroda, koji to ne žele, svojatati od strane srpskog naroda, te da bi prihvatanje ovakve deklaracije dovelo do toga da bi i najveći zlikovci za vreme NDH morali biti smatrani Srbima, odnosno da je kroz istoriju srpski narod ratovao sam sa sobom. Osnovna zamerka potpisnika Deklaracije je da su Srbi u Bosni prihvatanjem ekavice kao državnog narečja učinili štetu srpskom kulturnom blagu iz prošlosti, te da su zauvek otpisali Srbe koji govore ijekavskim i njihova dostignuća (vidi Rosić 2000).

U Novoj Pazovi je početkom devedestih godina 20. veka postojalo društvo *Sava*, koje je kao svoj podnaslov imalo: „Društvo za očuvanje istorijske istine, srpskog jezika, ćirilice i odbranu Kosova” (Vjesnik 06. 01. 1990, 6). To su, dakle, istovremeno i simboli srpstva. Ćirilica se javlja kao simbol i na taj način što postoji društvo „Ćirilica” koje dodeljuje priznanja za doprinos čuvanju srpskog pisma: ta priznanja su 2002. godine dobile SPC i SKZ (www.politika.co.yu/kultura 07.02.2002). „Ćirilica” je stvorila čitav front prema ne-ćirilničnim pismima: u javnom prevozu i na javnim mestima u Beogradu tokom 2002. godine mogao se na mnogim nalepnicama pročitati poziv Srbima da bojkotuju robu koja se reklamira na latinici, da zahtevaju uvođenje kompjuterskih programa na ćirilici itd. Takođe, udruženje „Obraz”, koje ima za cilj očuvanje i odbranu srpstva, lepilo

je nalepnice po vozilima gradskog saobraćaja tokom 2002. godine na kojima je pisalo: „Budi Srbin – piši ćirilicom”.

Jezik dalje pruža osnove i za prisvajanje tuđih teritorija. Činjenica da je glagoljica postojala i na tlu Bosne i Zete, te da u Bosni neki Muslimani govore ikavicom, da se u Crnoj Gori govori ijekavicom (slično Hrvatima) daje osnovu za tvrdnju da je reč ili o stanovništvu koje je poreklom hrvatsko ili o tome da je tu nekad živio hrvatski narod. Koliko je zamršena identitetska situacija u tom smislu vidi se i po tome što pojedini hrvatski nacionalisti s ponosom ističu da je čakavština izvorni hrvatski govor, dok drugi to smatraju smišljenom konstrukcijom Vuka Karadžića.¹²⁶

Pojedini istraživači postavljaju pitanje o koristi koju su mogli da imaju narodi koji su ujedinili svoje jezike u jednu celinu, da bi na kraju došlo do razdvajanja sjedinjenih jezika. To se može posmatrati kao strategija koja ima posledice na nekoliko nivoa: na lingvističkom, političkom, nacionalnom, kulturnom itd. Srpskohrvatski jezik se smatra lakmus–papirom nacionalnih sukoba. Brborić smatra da su Hrvati više nego Srbi imali koristi od ovog jezičkog ujedinjenja: putem tog ujedinjenja oni su uspeli da integrišu sve štokavce katolike (vidi Tomić 2002: 20). Hrvati su, po tome, bili slabiji partner i u pogledu jezika i u pogledu uloge u zajedničkoj državi, te su stoga uvek bili i manje zadovoljni u tom odnosu, iako su oni najzaslužniji za uspostavljanje jezičkog jedinstva, tj. objedinjenosti: na pregovorima 1850. godine u Beču bili su pregovaračka većina (isto).

Kroz dešavanja u procesu konstituisanja jezika prelamala su se sva važnija dešavanja na širem kulturnom i političkom planu. Ideja o pravljenju Rečnika srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika rodila se 1888. godine, planovi i prvi radovi su počeli da se prave od 1893. godine, da bi se prvi rezultati videli tek 1959, kada je izašao prvi tom. Rad ni do danas nije dovršen. U tom periodu dogodili su se ratovi, menjanje granica, menjanje imena, obima i sastava države

¹²⁶ Vidi intervju sa Josipom Bratulićem u Vjesniku od 14.05.2001, 14.

koja je posao preduzela, bilo je se i nekoliko promena naziva samog jezika (srpski–srpskohrvatski–srpski). Budući da se ovakav projekat (pravljenje ovakvog rečnika) pravi i sprovodi jedanput u istoriji nekog naroda, kao i da takav rečnik predstavlja u neku ruku ličnu kartu kulture jednog naroda–nacije, onda njegovo nezavršavanje predstavlja više nego jasan pokazatelj da postoji veliki identitetski problem. Na srpskoj strani se još uvek pravi rečnik koji u svom naslovu ima pojam „srpskohrvatski jezik”, on predstavlja nužan nusprodukt procesa identifikacije i raznih nerešenih statusa. Za Srbe je, poput neke kolonijalne sile, nemoguće da razdvoje sopstveni rečnički fond od takvog fonda drugih naroda u okruženju koji govore sličnim jezikom. Ako se jezik nazove srpskim, onda u njega ne mogu da uđu dostignuća Srba koji su govorili hrvatskim ili bosanskim jezikom; jezik bi bio osiromašen. Ako se jezik nazove srpskohrvatskim, onda se sva ta dostignuća dele sa drugim narodom, odnosno narodima (vidi Radović 2002). Srbi se na taj način bore kako za kulturna dostignuća tako i za stanovništvo, smatrajući da to ne ugrožava njihov identitet koji je već formiran i stabilan. Hrvati su, s druge strane, čim su stvoreni uslovi za to svoj jezik nazvali hrvatskim, kao i svoj Rečnik. Oni smatraju da je njihov identitet ugrožen ukoliko se njihov jezik ne bi razdvojio od srpskog jezika¹²⁷.

¹²⁷ Projekat pravljena jezičkih razlika između hrvatskog i srpskog jezika ogleda se u nekoliko opštih pravila: normalnoj hrvatskoj reči se nakalemljuje nastavak –ica (povijest – povijesnica), ili nastavak –ka (brzjav – brzjavka), ili nastavak –ak (uputa – naputak, osnivanje – osnutak). Po tim pravilima se hrvatski jezik približava slovenačkom. Osim tih pravila postoji i tendencija prevođenja stranih reči po svaku cenu (fastfood – brzogriz – vidi Klajn 06. 01. 2000). Taj projekat je započet još za vreme NDH, naročito u BIH, kada je bilo zabranjeno koristiti tuđice „posuđene iz drugih pa i sličnih jezika”, a naredeno je da se piše po načelu etimološkom („korienski pravopis”): nadčovječan, odcijepiti, zadatci, petdeset, bolestnik. Postojalo je i pravilo da se piše „prema izvornom narodnom govoru” (Sarajevo – Sarajvo – Klajn 28. 11. 2001). Jezik BIH je, kao međuteritorija, menjao svoje nazive i pravila pisanja. Zvao se: srpski, bosanski, srpsko–bosanski, hrvatski, srpskohrvatski, narodni, ilirski, zemaljski...

Plansko konstruisanje jezika i njegova upotreba, kao i njegova političko–simbolička vrednost koja na bazi toga izrasta, manifestuje se u gotovo svakom segmentu jezika. Pri tome, svaki jezik predstavlja i otvoreni i zatvoreni sistem koji u jednom pravilu podržava originalnost sopstvenog naroda i etničko–nacionalne granice, a preko drugog pravila poništava te granice i nekritički usvaja tuđa dostignuća i rešenja. Granicu između srpskog i hrvatskog jezika je moguće analizirati na brojnim primerima, ali su dva naročito slikovita. Kao prvo, zatvorenost hrvatskog jezika za univerzalne nazive za mesece u godini odlikavaju izuzetnu odanost „tradiciji”, iako ona izraženo predstavlja teret i arhaizam. Istovremeno, upotreba takvih naziva meseca predstavlja identifikaciju sa širom slovenskom zajednicom unutar koje su se takvi nazivi nekad upotrebljavali. Ovaj primer bi mogao govoriti o autističnosti i statičnosti hrvatskog jezika, da nema suprotnog primera koji se tiče upotrebe stranih imena za ljude koja su se uvek pisala u originalu, dakle, bez pokušaja da se izvrši prilagođavanje i olakšavanje. U tom smislu jedan jezik kao sistem nije jednostavan simbol. Ako idemo dalje, možemo analizirati i želju Hrvata i Srba da, suprotno opštoj evropskoj tendenciji, titlaju umesto da sinhronizuju prevode stranih televizijskih emisija i filmova. Iz toga proizlazi nekoliko kulturoloških a time i identifikacijskih konsekvenci koje ću ovde na brzinu iskonstruisati: bolje znanje stranih jezika domaće populacije, usmerenost na suštinu (priču) umesto na formu (scene) zbog koncentracije na tekst, ušteda novca kojim bi se morali platiti glumci koji sinhronizuju itd.

SOCIO–LINGVISTIČKI PROCESI U ODNOSU SRBA I CRNOGORACA

Problem odnosa između jezika Crnogoraca i jezika Srba u istorijskom smislu i na simboličkom planu, nije tako dubok kao

problem srpskohrvatskog jezika. Njegoš je uzvikivao da piše i govori „srpski”, što raniji i kasniji vladari Crne Gore nisu smatrali neumesnim. Ta jezička „idila” je narušena poslednjih desetak godina. U Crnoj Gori se od pre nekoliko godina, isprva stidljivo, a zatim sve glasnije i institucionalizovanije, pokušava istaći pravo na davanje svom jeziku imena koje je u skladu sa nazivom same nacije. Ova borba ima svoju mekšu i tvrđu struju. Prva struja, koju bismo mogli nazvati pragmatičnom, insistira na socio-lingvističkom, odnosno, nacionalno-kulturnom aspektu problema. Zahteva se da se jezik Crnogoraca nazove „crnogorski jezik”, bez obzira da li je to u lingvističkom smislu zaista poseban jezik: naziv „crnogorski jezik” je, po tome, neophodan i klasifikatorski logičan jer ga govore Crnogorci. Druga, „tvrđa” struja, koju bismo mogli nazvati konstrukcionističkom, smatra da jezik Crnogoraca mora biti nazvan „crnogorski jezik” i zbog sociolingvističkih (društveno-političkih), ali i zbog lingvističkih razloga i faktora: smatra se da to zaista jeste poseban jezik, a insistiranjem na specifičnostima on to sve više i postaje.

U taj projekat uključene su gotovo sve važne državne institucije. U početku je ta borba bila prepuštena raznim nevladinim društvima i avangardnim pokretima i pojedincima. U onoj meri u kojoj se pokazalo da je teren pripremljen i da u narodu za to postoji raspoloženje, i državne institucije su se sve manje stidljivo uključivale u ceo proces. Predsednik Vujanović je najavio da će se u Ustavu jezik Crnogoraca nazvati crnogorsko-srpskim jezikom, što neki vide kao prelazno rešenje ka „crnogorskom jeziku” (www.novosti.co.yu). Kasnije je nađeno još „kompromisnije” rešenje, pa je jezik nazvan „maternjim”, što je izazvalo veliko negodovanje jednog dela populacije (vidi Večernje Novosti, 30. mart 2004, 10). Bitnu ulogu, naravno, ima Radio i televizija Crne Gore: sve se više ukazuje na činjenicu da u crnogorskom jeziku ima glasova kojih u srpskom nema.¹²⁸

¹²⁸ Godine 2002. pojavio se, prvo u elektronskoj verziji, „udžbenik” crnogorskog jezika od autora Vojislava Nikčevića. On piše da Crnogorci govore i pišu

Crnogorci su se u ovom smislu povelili za primerom Hrvata koji su svoj politički odnos prema Srbiji uvek prenosili i na teren lingvistike: Hrvati su svoju jezičku varijantu podigli na nivo standarda. Osim pomenutih fonema kojih u srpskom jeziku nema, crnogorski jezik se, po Popoviću, od srpskog razlikuje i po fondu reči: A. Jovičević je sakupio 18.000 reči kojih nema kod Vuka Karadžića (Popović 1999: 140). Zagovornici naziva „crnogorski jezik” ističu činjenicu da je Lj. Nenadović ukazivao na razliku između književnog srpskog jezika i onog jezika kojim se govori u Crnoj Gori, i apelovao na Crnogorce da radi književnog jedinstva prihvate jezik kojim se govori u Beogradu i Novom Sadu (isto 138–139). Osim toga, kako piše Jovičević, crnogorski jezik je počeo da se naziva srpskim tek od kraja 19. veka, i to od strane ljudi školovanih u Srbiji (isto 138). Osim specifičnih glasova i reči, pronalazi se da je i duh crnogorskog jezika različit od duha srpskog jezika: postoje razne jezičke slike, uzrečice i poštapalice kojih nema u srpskom jeziku, što svedoči o pripadanju drugom kulturnom arealu.

Veliku ulogu u borbi za nezavisan i poseban crnogorski jezik odigrao je crnogorski PEN, osnovan još 1990. godine. Jakov Mrvaljević, predsednik PEN-a u Crnoj Gori, potpisao je 1994. godine promemoriju koju je donela skupština ove organizacije u kojoj se, između ostalog, ukazuje na poguban uticaj velikosrpske

crnogorski koji je u sociolingvističkom, kulturnom i etničkom pogledu poseban jezik. „Pošto su ovaj jezik stvorili Crnogorci, jedini mogući naziv za njega je crnogorski, kao što su i drugi slovenski jezici nazvani po narodima koji ih govore... I u Crnoj Gori i van nje, termin crnogorski se svakodnevno upotrebljava”. On zamera Vuku Karadžiću što je pogrešno pretpostavio da jezik svih Južnih Slovena pripada istoj jezičkoj grupi – štokavskom. „Ta pretpostavka je bila zasnovana na činjenici da oni mogu u većoj ili manjoj meri da se sporazumevaju među sobom”. Nikčević zamera Vuku što je iz jezičkog standarda izostavio tri glasa „koji postoje samo u crnogorskom jeziku (i koja se i danas koriste u govoru)”. Abecedu Nikčević predstavlja samo na latinici. U toj abecedi, pored poznatih slova, postoje i meko (palatalno) Š, kao u dijalektalnom „š(j)ekira”, zatim isto takvo Ž, kao u „iž(j)elica”, i sliveno DZ, kao u italijanskom „bronzin” (vrsta lonca). (vidi Klajn 08. 03. 2001.).

ideje na tradicionalne institucije u Crnoj Gori: na crnogorski jezik, na crnogorsku crkvu itd. Ova organizacija je uspjela da se izbori za rezoluciju svetskog PEN-a koja je doneta u Pertu 1995, u kojoj je izražena zabrinutost zbog asimilacije u Crnoj Gori i u kojoj se apeluje na crnogorske i srpske vlasti da se potrudu oko očuvanja crnogorskog nacionalnog i kulturnog identiteta (vidi Crnogorski PEN centar (CPC) 1997: 98).

Članovi crnogorskog PEN centra ukazivali su na nepravdu koja je učinjena Crnogorcima Ustavom iz 1992. godine, u kome je jezik Crnogoraca nazvan srpskim jezikom. Članovi PEN-a su pisali da „jezik izvire iz bića naroda kao njegovog tvorca” pa je narodno-sno i nacionalno atribuiranje i nominiranje zaštita od njegove razgradnje i asimilovanja. PEN je u Deklaraciji o ustavnom položaju crnogorskog jezika naglasio da „pod pojmom crnogorski jezik ne podrazumijevamo sistematski poseban jezik, nego jedan od četiri pomenuta naziva (crnogorski, srpski, hrvatski, bosanski) kojim Crnogorci imenuju svoj dio štokavskog sistema, koji zajednički baštine sa Muslimanima, Srbima i Hrvatima”. Kao takav, kao podsistem slovenskog jezičkog sistema, crnogorski jezik ima „svoje fonološke, prozodijske, morfološke, semantičke, leksičko-frazeološke, pravopisne i druge posebnosti, vlastitu istoriju i književnu samopotvrdu”, upravo sve ono što važi i za srpski, hrvatski i bosanski (bošnjački) jezik (vidi Perović 1998: 368).

Transformacija odnosa crnogorskih vlasti prema ovom problemu primetna je i preko odnosa prema Jevremu Brkoviću, protiv koga je 1991. godine pokrenut istražni postupak zbog raspirivanja nacionalne i verske mržnje: tako su crnogorske vlasti protumačile njegovo izvinjenje Hrvatima i muslimanima zbog ponašanja crnogorskih rezervista u operacijama oko Dubrovnika krajem 1991. godine (vidi CPC 1997: 115). Kasnije, kada su se prilike promenile i crnogorska vlast zauzela novi kurs, Brković je postao predsednik

DANU i sastajao se sa predsednikom Đukanovićem, pa čak dobio i podršku od njega za svoj rad.

Zagovornici crnogorskog jezika kao posebnog u odnosu na srpski ističu da taj jezik ima svoj kontinuitet, kao i da je Vukova reforma u stvari bazirana na crnogorskom jeziku. Dukljani (Zećani, Crnogorci) su, po tom shvatanju, oformili svoj jezik crnogorski samostalno tokom 1100 godina razvitka, iz autohtonoga i autonomnog polapsko-pomorskog ogranka ijekavskog nejedinstvenog štokavskog dijalekta, koji su doneli njihovi daleki slovenski preci Veneti (Ljutići) i Obodriti kao savez plemena iz Polablja-Pomorja. Vukovski jezik, u skladu s tim, u osnovi je crnogorski jezik, a sam Vuk je poreklom i po ocu i po majci Crnogorac (vidi Nikčević 1998: 373–374). Kontinuitet crnogorskog jezika se nalazi u istorijskim spisima i izvorima iz vremena Balšića, čije povelje nema potrebe da se prevode na savremeni jezik: u Srbiji, ističe Rotković, ovog jezika nema sve do Branka Radičevića. Osim toga, crnogorski jezik je ostao veran za ključcima Bečkog dogovora 1850. godine (vidi Rotković 1998: 344). Ističe se, takođe, da je jezik Njegoša u stvari crnogorski, jer jedino u Crnoj Gori nije potreban rečnik da bi se ovo delo razumelo.

U novijim tekstovima u Crnoj Gori, čak i naučnim, primetna je želja da se vrati na model govora koji se smatra tradicionalnim, i da se razlike u odnosu na druge jezike, posebno u odnosu na srpski, naročito istaknu. Upotrebljavaju se regionalni termini za pojedine stvari, iako su „srpske” varijante odavno prihvaćene a „tradicionalne” gotovo zaboravljene (vidi Asanović 1998: 227–228). Učestalija je upotreba slova „đ” i „ć” („novo jotovanje”: đed umesto djed, ćerati umesto tjerati), potom upotreba glasa „šj” umesto „sj” („predsjednik” umesto „predsednik”), onda zamenice „ni” umesto „nam” („uštavili ni kožu” umesto „uštavili nam kožu”), zatim upotreba genitivnog „h” (crkavah umesto crkava, narodah umesto naroda), a tu je i upotreba dužih oblika reči (trajnijem, našijem itd. – vidi Zeković 1998: 214 i dalje; takođe Popović 1999: 142). U svemu tome najdalje je otišao

Novak Kilibarda, koji je krajem devedesetih godina prošlog veka zahtevao da se u skupštini Srbije i Crne Gore materijali prevode na crnogorski jezik (prema Preradović 2003: 8). Mnoge organizacije su odavno počele da naziv „crnogorski jezik” stavljaju pored naziva srpski, hrvatski i bošnjački. Primetno je i veće insistiranje na latinici.

Uočljivo je i insistiranje na tome da jezičke razlike između srpskog i crnogorskog po svojoj suštini nisu lingvističke, nego ih treba posmatrati u širem kontekstu, kulturnom ili civilizacijskom. Sreten Perović ističe da je stanovništvo Crne Gore bilo izloženo drugačijim civilizacijskim i jezičkim uticajima, pa u savremenom crnogorskom jeziku ima mnogo latinizama, grecizama, italijanizama, a relativno malo turcizama i mađarizama. Jedan od bitnih elemenata crnogorskog jezika, mada ne i jedini, jeste, po ovom autoru, upravo njegova evromediteranska leksika. Nikčević, pored toga, ističe da je crnogorski jezik sličan srpskom, hrvatskom, bošnjačkom „u svom štokavskom delu, ali su Crnogorci glavni predstavnici ijekavskog dela jezika” (vidi u Preradović 2003: 8).

Pojedini autori (Rotković 1998: 111 i dalje) zaključuju da postoji puna fonološka podudarnost polapsko-pomorskog i zetsko-pomorskog lingvističkog areala. To se zaključuje na osnovu toponimije i antroponimije, kao i na osnovu postojanja sličnih glasova koji su Vukovom redakcijom zanemareni i izostavljeni. Po toj teoriji, ekavizam istočnog i (i)jekavizam zapadnog Balkana, doneseni su iz prapostojbine slovenske etničke zajednice, odnosno te se jezičke podele podudaraju sa etničkim i nastale su pre doseljavanja na Balkansko poluostrvo.

Ono što se iz pomenutih studija koje zagovaraju posebnost crnogorskog jezika ne vidi jeste heterogenost unutar samog crnogorskog jezika. To njihove studije čini slabim za udare „s boka”. Jer, standardni crnogorski jezik nije podjednako jezik i Bokelja, i crnogorskih Hercegovaca, te žitelja oko Skadarskog jezera i Cetinjana. Ti se regionalni govori prilično razlikuju, a usled kulturnih i političkih

projekata dovedeni su pod zajednički imenitelj. Govori, naravno, jednog dana mogu postati posebni jezici i uži etnički markeri.

Zagovornici posebnog crnogorskog jezika su Crnogorsko društvo nezavisnih književnika, Matica Crnogorska, Dukljanska akademija nauka i umjetnosti, ali i pojedini predstavnici vlasti (npr. crnogorski ministar prosvete Slobodan Backović). S druge strane, grupa profesora, pisaca, novinara, na čelu sa Jovanom Čađenovićem, pokrenula je inicijativu za osnivanje udruženja za odbranu srpskog jezika i ćirilice u Crnoj Gori (Preradović 2003: 8).

IME JEZIKA I NACIONALNI SUVERENITET

Jezik nikada ne stoji kao izolovan fenomen ili sistem u društvenim odnosima. On je deo tih odnosa i mora da se povinuje pravilima sistema međunacionalnih odnosa. U tom smislu jezik (ime, upotreba, struktura) je podređen nacionalnim interesima i pravcima razvoja. Jezik je sekundarni fenomen, sredstvo, dok je nacija subjekt ili, uslovno uzevši, cilj po sebi. Zato se jezik obično naziva po grupi koja ga koristi (srpski, nemački, engleski), odnosno po grupi koja ga je stvorila (nemački jezik u Austriji, portugalski jezik u Brazilu itd), a veoma retko po državi ili teritoriji u kojoj se koristi (bosanski, ili američki engleski). Jezici se grupišu radi sistematizacije u porodice sličnih jezika (južnoslovenski, ugrofinski, indoevropski). Za sve te nazive i sistematizacije bitno je da ime jezika i ime grupe stoje u čvrstom odnosu, kao i da jezička sistematizacija korespondira sa etničkom sistematizacijom. Takva sistematizacija govori o grupnom nivou i odnosu grupe prema jeziku. U slučaju Crne Gore susrećemo se sa problemom etničkog porekla na koji se onda nadovezuje problem definisanja i kasifikacije jezika.

Crnogorski ministar prosvete Slobodan Backović je 26. marta 2004. godine potpisao nastavni plan za osnovne škole i opštu gimnaziju,

ozvaničivši tako promenu naziva predmeta od „srpski jezik i književnost” u „maternji jezik i književnost”. Ovim aktom, kako ističu branioci naziva „srpski jezik”, prekršen je Ustav Crne Gore, član 9, koji kaže da je u Crnoj Gori u upotrebi srpski jezik ijekavskog izgovora. Ovim aktom negiran je i stav većine stanovnika Crne Gore (60%) koji su na popisu održanom 2003. godine odgovorili da govore srpski jezik (21% je izjavio da govori crnogorski jezik). Zatim, ovakav potez nije u skladu ni sa jednim validnim kriterijumom lingvistike, društva i prava, kako se ističe u univerzitetskoj peticiji protiv promene srpskog imena jezika. Nijedan jezik u svetu nije tako imenovan jer je to opštelingvistički pojam odnosno kategorija. Zagovornici novog naziva, s druge strane, idu za tim da je novi naziv vrednosno neutralan, da može biti opšteprihvaćen i da može predstavljati model u kome bi bile inkorporirane sve specifičnosti svakog nacionalnog entiteta. Na pritisak studenata ministar je uputio zahtev da se pored naziva „maternji jezik i književnost” u nastavnim planovima u zagradi stavi i o kojem konkretnom jeziku je reč (srpskom, albanskom itd – vidi Aranitović 2004: 4).

Ponuđeno neutralno rešenje ne korespondira sa etničkom sistematizacijom, nego sa vrednosnim određenjem jezika i njegovom pozicijom u sistemu identiteta pojedinaca. Takav naziv upućuje na bezlični individualni nivo identifikacije, odnosno na univerzalni tip odnosa jedinke i jezika. Njegovo ime govori da je to prvi i/ili najvažniji jezik nekog pojedinca ili grupe ljudi čije etničko poreklo ili etnički identitet, ali i lično ime, nisu u prvom planu. Posledica takve oznake nacionalnog jezika je veći broj problema. Mi ne znamo po kom kriterijumu je taj jezik nazvan maternjim. Kao prvo, tu može biti reč o jeziku koji je neko prvo naučio, pa je on primaran s obzirom na vreme učenja; kao drugo, može biti reč o jeziku koji je za nekoga najvažniji, zauzimo prvo mesto u njegovom jezičkom sistemu vrednosti, odnosno koji se najčešće koristi, iako on nije i vremenski prvi usvojen. Drugi problem je odnos prema pojmu „materinstva”.

Maternji jezik može da se odnosi na jezik biološke majke odnosno oca, ali može da se odnosi i na širu kulturnu zajednicu sa kojom konkretni otac i majka nemaju veze (adopcija i slično). Zatim, tu je i problem postojanja više jezika koji mogu figurirati kao maternji, pa dolazi do složenih mehanizama utvrđivanja koji je od njih prvi i pravi. Upotreba naziva „maternji jezik” teško može da bude operativna na nivou nacionalnog sistema obrazovanja, zato što u okviru nacije postoji više etničkih grupa sa različitim maternjim jezicima. Ako bi se u takvom sistemu obrazovanja jezik koji se uči u školi nazvao maternjim, onda bi se manjinama sugerisalo da su one deo druge, većinske grupe u okviru nacije. Kada se zna da je neki jezik crnogorski, onda ga mogu učiti i stranci zbog komunikacijskih a ne identifikacijskih razloga, dakle, bez opasnosti da se s njim poistovete. Ali, ako se crnogorski jezik nazove maternjim na nivou nacije, onda se s njim poistovećuju i Albanci, Bošnjaci i Romi. Osim toga, termin „maternji jezik” korespondira sa narodnom a ne sa nacionalnom svešću, pa se termin „maternji” kao nacionalni jezik (jezik visoke kulture) identifikuje sa etničkim jezikom (jezikom niže kulture – vidi npr. V. Kadić 2004: 2).

U slučaju Crnogorskog jezika upotreba termina „maternji jezik” sasvim sigurno je izazvana krizom nacionalnog identiteta i predstavlja pokušaj da se premosti jaz između dva suprotstavljena modela. Pri tome, rešenje koje je izabrano više šteti modelu koji je do sada bio dominantan (srpski model), jer ga praktično skida sa trona. Zato su i najglasniji protivnici ovakvog naziva prosrpski orijentisani građani. Međutim, i „separatistička” struja nema dovoljno razloga za oduševljenje, kao ni manjine koje pod firmom nečeg narodnog i tradicionalnog moraju da prihvate tuđ jezik jedne političke tvorvine. Ovakav naziv postavlja mehanizam identifikacije na glavu, jer zahteva prihvatanje i identifikovanje sa nečim što još nema ime i ideološku karakteristiku, tako da otvara široku lepezu mogućnosti zloupotrebe.

ZAVRŠNA ANALIZA

U složenim nacionalnim procesima nemoguće je bilo koji segment ili element posmatrati izolovano, kao što je nemoguće isključiti istorijsku perspektivu. Jezik kao lingvistički problem, jezik kao identitetski (simbolički) problem i jezik kao društveno-politički problem samo su aspekti opšteg nacionalnog problema koji je predmet ovog rada. Jezik je kao sredstvo komunikacije odavno prevazišao praktični komunikacijski nivo i paralelno egzistira na još nekoliko nivoa, pri čemu je njegov život na svakom od tih nivoa privremeno relativno nezavisan od života na drugim nivoima. Osnovna funkcija jezika, komunikacijska, pokazuje se ovde kao najmanje važna, tačnije, ona je prinuđena da se menja u skladu sa potrebama koje, u pogledu jezika kao sredstva za praktično sporazumevanje, možemo nazvati sekundarnim. Konstruisanje priče o genezi jezika, o njegovog strukturi i značaju, dovode na kraju do konstruisanja novog jezika koji onda služi kao sredstvo komunikacije na sasvim drugim planovima: na planu simboličkog saopštavanja nama samima i drugima šta mi jesmo i šta želimo da budemo. Ta konstrukcija ne može biti shvaćena izvan društvenog konteksta i međunacionalnih interakcija. Pod povoljnim unutrašnjim i spoljašnjim uslovima ime jezika i njegova svojstva pretvaraju se u moćno oružje, pokazujući opet koliko je sam jezik nemoćan da se odbrani od zloupotrebe. Jezik, dakle, nema samo prostu komunikacijsku funkciju, on ne funkcioniše samo na nivou praktičnih potreba i svakodnevnog sporazumevanja. On ima i viši komunikacijski nivo na kom jezik figurira kao jedan od elemenata u sistemu identiteta. Jezik, njegovo ime, struktura i poreklo, zadobijaju značenje, počinju da se vrednuju, pretvaraju se u simbole, izazivaju emocionalne reakcije. On je tada uključen u komunikaciju na jednom nacionalno simboličkom nivou, na kom više nije važno samo da se tim jezikom služimo, već i da mi njemu služimo: da ga poštujemo, da ga branimo i da ga čuvamo u onakvoj formi kakva ona „treba da bude”.

Jezik je element kulture koji je u najvećoj mogućoj meri uslovljen sredinom i interetničkim odnosima: jezik postoji zbog komunikacije, pa je stoga njegova funkcija da gradi odnos, da reaguje na sredinu i da utiče na nju. On nju istovremeno i menja, jer utiske, pojave i procese iz spoljašnjosti pretvara u termine, elemente svog sistema, koji se zatim ponovo eksternalizuju i vrše povratan uticaj na pojavu koju označavaju. Komunikacijska potreba je ono zbog čega jezici postoje i što jezike zbližava. Komunikacijska funkcija je tako onaj aspekt koji jedan jezik čini otvorenim sistemom koji služi razumevanju drugih ljudi i grupa. Razlike između jezika dve susedne zajednice moguće je neutralisati tako što će jedna zajednica prihvatiti jezik druge zajednice ili tako što će obe zajednice koristiti treći jezik ili tako što će se vremenom truditi da svoje jezike učine sličnim. Određeni akulturacijski procesi u sferi lingvistike veoma se jasno manifestuju.

Možemo zato da sistematizujemo nekoliko osnovnih problema u pogledu jezika kao elementa nacionalnog identiteta:

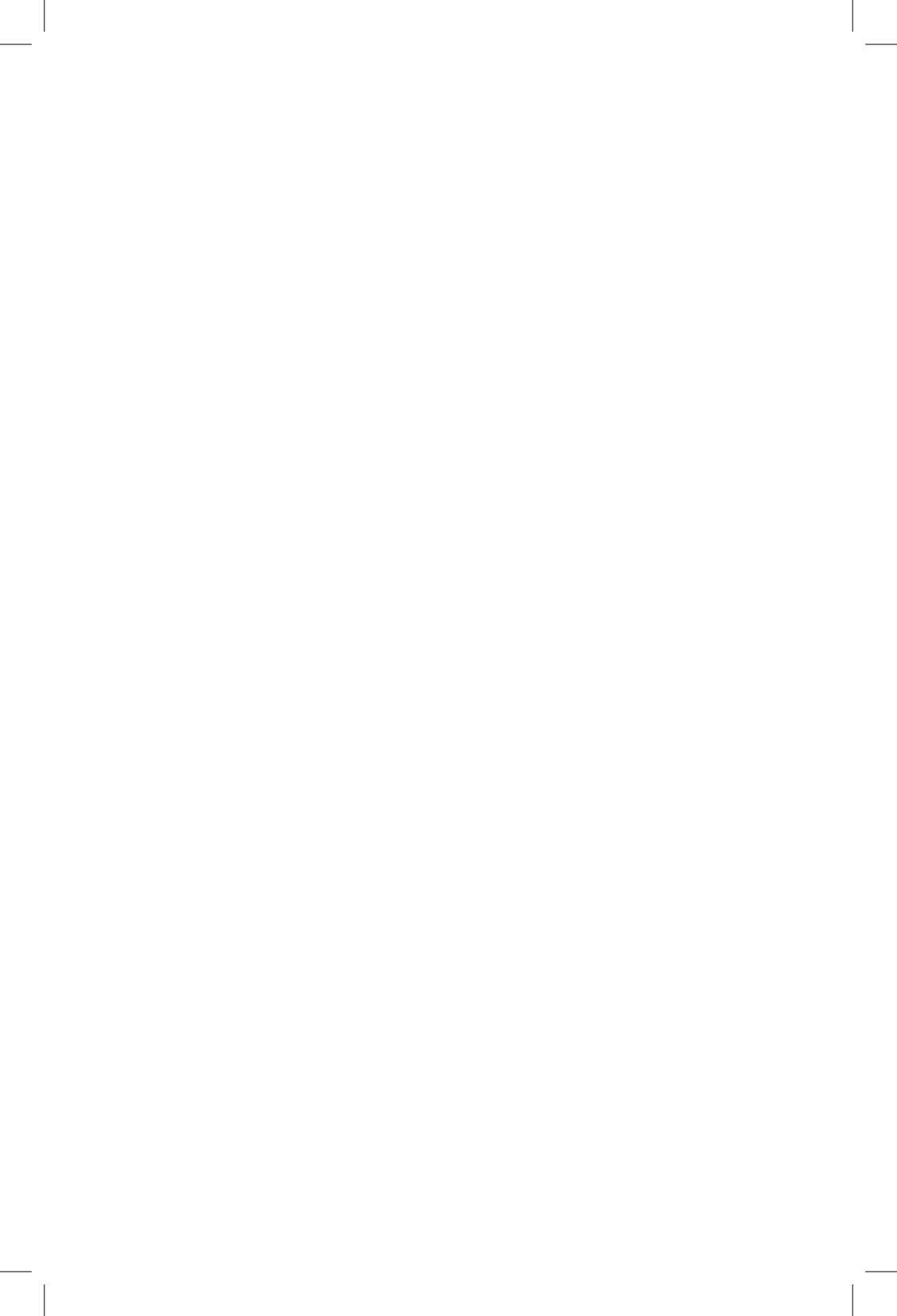
- 1) Utvrđivanje odnosa između jezičke i etničke sistematizacije i klasifikacije. Ove dve klasifikacije su tesno povezane i obe se prilagođavaju aktuelnim procesima. Princip „jedan narod – jedan jezik” u suštini je etnički princip koji se često ne poklapa sa ekonomskim i kulturnim interesima.
- 2) Definisavanje različitih strateških problema u okviru jezika koje možemo podeliti na lingvističke i sociolingvističke probleme, i utvrđivanje njihovog odnosa. Jezik kao sredstvo komunikacije obavlja svoju funkciju na više nivoa, pod uslovom da proces identifikacije ne shvatimo samo kao ontološki i gnoseološki, već i kao komunikacijski problem. Preko njega se sporazumevamo sa onima koji taj jezik razumeju, a njegovo ime i značenje upotrebljavamo i u odnosu sa onima koji taj jezik ne moraju da razumeju.

- 3) Razvoj jezika koji moramo da pratimo preko različitih faza: nastanak govora, nastanak pisma, nastanak književnog jezika. U svakoj od tih faza jezik se susreće sa istim ili sličnim problemima koji se tiču lingvističkih i sociolingvističkih procesa. Prvu fazu karakteriše prosti funkcionalni princip, potreba za komunikacijom. Druga faza mora biti kulturno nametnuta i otvara prostor za podele i nove osnove za identifikaciju. Treća faza označava nastanak novih potreba i mogućnost stvaranja iznijansirane nacionalne ideologije.
- 4) Odnos jezika sa drugim sličnim i/ili susednim jezicima. Uvek postoji više mogućnosti: nametanje svog jezika, prihvatanje jezika svojih suseda, prihvatanje komunikacije na trećem jeziku, približavanje i ujednačavanje jezika, odnosno udaljavanje i insistiranje na razlikama između jezika.
- 5) Odnos jezika prema stranim jezicima, jezicima viševekovnih okupatora.
- 6) Odnos jezika prema drugim segmentima kulture (religija, kultura, umetnost).
- 7) Odnos narodnog jezika prema crkvenom i administrativnom jeziku. Podela na govorni (narodni, svetovni) i crkveni (sveti) jezik stvara mogućnosti za dihotomiju na one koji znaju oba jezika i one koji znaju samo jedan od njih, što dalje dovodi do podele na elitu i masu, pri čemu masa nije u stanju da pravilno razume i učestvuje u stvaranju nacionalne kulture. Problem odnosa crkvenog i svakodnevnog jezika predstavlja posebno polje istraživanja. Opozicija „sveti jezik – svakodnevni jezik” predstavlja jednu razumljivu religioznu potrebu i važan momenat religiznih dogmi: potreba da se „sveto” distancira od „svetovnog” zahteva, između ostalog, i čist jezik za specijalnu (religioznu) namenu. Preplitanje ideologije narodne religije i ideologije univerzale (ili individualne) religije podrazumevaju preplitanje svetih jezika i

vernakulara, odnosno njihovu zamenu ili poistovećivanje. Promovisanje etničke zajednice u religioznu zajednicu, s jedne strane, i u jezičku zajednicu, s druge strane, stvara zaokružen okvir identifikacije i sužen izbor modela.

8) Odnos jezika prema obrazovnom sistemu.

9) Ime jezika.



ODNOS IZMEĐU RELIGIOZNOG I NACIONALNOG IDENTITETA

STVARANJE SUPROTSTAVLJENIH MODELA RELIGIOZNOSTI I RELIGIJSKA SAMOSTALNOST: UOBLIČAVANJE *TRADICIONALNE* RELIGIJSKE IDENTITETSKE FORMULE

Religiozni identitet je, pored jezičkog, najvažniji segment, aspekt i/ili pokazatelj etničkog/nacionalnog identiteta. Teoretski je moguće da religiozni identitet bude samostalan i da nije u neposrednoj vezi sa etničkom ili nacionalnom pripadnošću. U praksi, međutim, ta samostalnost je znatno složenija i višeznačna. Kao i u pogledu etničkog i nacionalnog izjašnjavanja, pojedinac je u najvećem broju slučajeva prinuđen da se orijentiše u već postojećoj religijskoj klasifikaciji, identifikujući se sa jednim od konkretnih religijskih sistema ili sa jednom religijskom kategorijom. A pošto religijska klasifikacija snažno korespondira sa etničkom/nacionalnom klasifikacijom, pojedinac ne može da izbegne situaciju u kojoj

njegova religioznost ima određeno značenje u etničkom i nacionalnom diskursu. Problem religijskog identiteta pripadnika jedne nacije ili etničke grupe ne može se stoga razumeti ukoliko se posmatra izolovano, odnosno ukoliko se posmatra samo kao problem religioznosti. Religiozna identitetska formula je izraz koliko religiozne potrebe, toliko i političke strategije. To se jako dobro može uočiti na primeru manjih nacija u čijem okruženju se nalaze veće nacije koje na nju vrše, između ostalog, i religiozni uticaj. Religiozni identitet Crnogoraca je dobar primer za to. Da bi se on razumeo potrebno je poznavati istoriju religioznosti, ili bar istoriju institucionalne religioznosti, odnosno istoriju crkvenosti. Njegov oblik je rezultat jednog šireg i dužeg međunarodnog procesa koji uključuje brojne aktere i faktore. Pokušaću da u naznakama prikazem okvir unutar koga se profilisao religiozni identitet Crnogoraca, s posebnim osvrtom na odnos sa Srbima/Srbijom i Hrvatima/Hrvatskom, ali i sa pravoslavljem i katoličanstvom kao širim identifikacijskim okvirima. Naravno, iz takve postavke neminovno proizlazi potreba da se ovaj problem posmatra u okvirima opozicije zapad–istok.

POLITIČKO DELOVANJE KAO OSNOV MODELA RELIGIOZNE IDENTIFIKACIJE

Kada je u 11. veku formirana država Zeta (Duklja), bila je nešto više katolički orijentisana (vidi Mandić 1973: 57; takođe Brković 1974: 15), mada se sukob između hrišćanskog istoka i hrišćanskog zapada osetio na ovom području sa izvesnim zakašnjenjem; neizvesno je koliko je i u kojem obliku zećanska dinastija tada posedovala svest o svom „slovenskom”, „srpskom” ili „hrvatskom” poreklu (vidi Istorija Crne Gore, knjiga prva, 1967: 390 i dalje). Po nekim nepotvrđenim pretpostavkama Mihajlo Dukljanski (Vojisavljević) je oko 1077. godine dobio kraljevsko zvanje: neki autori

smatraju da ga je dobio od samozvanog vizantijskog cara Brienija (Vrijenija), ali je odmah nakon toga želeo da prizna papino vrhovništvo, odnosno molio priznavanje svog kraljevskog zvanja od pape Grgura VII. Istovremeno je pokušavao da izdejstvuje kod pape da Barska biskupija bude uzdignuta na rang mitropolije, što bi Duklji donelo i crkvenu samostalnost (Mandić 1973: 57). Barska biskupija je postala mitropolija papskom bulom iz 1089. godine (Brković 1974: 15; Mandić 1973: 57). Po Ferjančiću i Jovanoviću, pak, Mihajlo je krunu dobio od pape (B. Ferjančić 1966: 66; takođe Jovanović 1998: 17). Relativno nejasna religiozna situacija počela je da se kristališe u jasniju strukturu posle raškog osvajanja Zete. Ali, Zeta nije automatski postala pravoslavna zemlja, tim pre što ni sama raška dinastija nije bila dovoljno identifikovana sa jednom od verzija hrišćanstva. Savin brat Vukan, vladar Zete, proterao je 1202. godine Stevana sa prestola a zatim omogućio pun zamah rimskim misionarima na teritoriji Zete; tek Savinom intervencijom kurs je opet promenjen u pravcu Carigrada (vidi Stamatović 1999: 12).

Interesne sfere katoličke i pravoslavne crkve su se na zapadu Balkanskog poluostrva preplitale, tako da je granica između njih često bila relativna i promenljiva. Uvreženo je stereotipno mišljenje da su Srbi oduvek bili „čisti” pravoslavci a Hrvati beskompromisni katolici. Ipak, istorijski podaci ovakve predstave relativizuju ili ih bar vremenski ograničavaju. Prvi pokušaj pokršćavanja Srba izvršen je pod uticajem cara Iraklija, ali su ga izvršili misionari iz Rima (vidi Stamatović 1999: 10). Osnivač najznačajnije dinastije u srpskoj istoriji, dinastije Nemanjića, Stefan Nemanja, rođen je sticajem okolnosti u Zeti (Ribnici) u porodici koja je tu došla iz Raške, a kršten je po katoličkom obredu jer tada u Zeti nije bilo pravoslavne crkve (vidi Stamatović 1999: 12; takođe Hrabak 2000: 27 i dalje). Kasnije je došao u Srbiju i bio ponovo kršten po pravoslavnom obredu. To nije i jedini primer „katoličkih” momenata u srpskoj istoriji. Drugi primer je Stefan Prvovenčani, koji je prvi u dinastiji Nemanjića bio

zvanično priznat za kralja, a krunu je tražio i primio ni od koga drugog do od rimskog pape. Treći „katolički” momenat nalazimo 1354. godine kada srpski car Dušan Silni šalje svoje glasnike u Avinjon sa porukama da je spreman da prizna papsku crkvenu vlast i da kao kapetan hrišćana povede rat protiv Turaka (Istorija Crne Gore, 1970, knjiga druga, tom I: 81). Iz svega ovoga vidimo da srpski kulturni i politički program nije uvek dosledno, odnosno iskreno prihvatao pravoslavlje, već je bila reč o jednoj tendenciji koja nema neprekinuti kontinuitet i koja je imala političku pozadinu. Model religioznosti kakav danas poznajemo, jeste gotov proizvod i rezultat delovanja veoma velikog broja faktora. Faktori koji određuju oblikovanje tog modela postoje i na univerzalnom nivou i na međudržavnom nivou i na nacionalnom nivou. Granice između dva koncepta hrišćanstva nisu uvek bile nepremostive. Politička pozadina nesumnjiva je i u postupku kralja Dušana koji je u 14. veku doneo Zakonik u kome su stajale odredbe koje su za cilj imale spečavanje širenja katoličanstva u pravoslavnoj sredini. Vernike preobraćene u katoličanstvo trebalo je vratiti u pravoslavlje; latinskim sveštenicima je bilo zabranjeno da preobraćaju u katoličku veru, a sprečavani su i mešoviti brakovi između katolika i pravoslavke ukoliko mladoženja ne bi prihvatio pravoslavlje (isto, 81).

Pored „zapadnjačkih” odnosno „katoličkih” momenata u istoriji Srba, možemo naći i nekoliko „istočnih” (pravoslavnih) momenata u istoriji Hrvata. Bonović piše da je Dalmacija verovatno do početka 12. veka bila pretežno pod uticajem Vizantije, te da je u njoj bogoslužje vršeno na grčkom jeziku (Bonović 1980: 24); prema Mahničju to je izvesno, jer od 7. do 9. veka latinski nije bio priznat kao liturgijski jezik (isto 24). Hrvatski knez Zdeslav (878–879) priznao je vrhovnu vlast vizantijskog cara Vasilija, što je uzrokovalo da hrvatska crkva sa sedištem u Ninu dođe pod jurisdikciju carigradskog patrijarha (Šišić 1962: 105). Na Jadransko primorje je tada car poslao i grčke sveštenike koji su pokrštavali pagansko stanovništvo (isto 105–106).

Branimir, koji vlada posle zbacivanja Zdeslava, prima od pape Ivana (Jovana) pismo u kojem ovaj izražava zadovoljstvo što se Hrvatska vratila Rimskoj kuriji: čini se da padom Zdeslava nisu bile pobeđene sve njegove pristalice, dakle one naklonjene Vizantiji i istočnoj crkvi, jer se papa u pismu nada da će novi vladar pobediti i zagospodariti svim svojim neprijateljima (Matijević–Sokol 1990: 11). To je samo jedna epizoda usmerenosti Hrvatske ka istočnoj crkvi nakon početaka raskola između Rima i Carigrada šezdesetih godina 9. veka: ta epizoda nije bila od velikog značaja, ali se njom ipak moglo manipulirati. Pored toga, oko 881–882. godine izgleda da je vizantijski hrišćanski misionar Metodije prošao Hrvatskom i Dalmacijom i tamo doneo „slovensku službu božju” koja se nakon toga vršila uporedo sa latinskom službom; može se reći da je dugo posle toga vladao dualizam (latinski i slovenski) u hrišćanskoj crkvi u Hrvatskoj (vidi Šišić 1962: 106 i dalje; o hristijanizovanju balkanskih Slovena vidi takođe A. P. Vlasto 1970: 187 i dalje). Treći „istočni” momenat predstavlja činjenica da je hrvatski kralj Tomislav 923. godine, baš kao i kralj Držislav, primio kraljevsku čast od vizantijskog cara (Mandić 1973: 54; takođe Šišić 1962: 125). Evidentno je da ni Hrvati ni Srbi tokom istorije često nisu bili spremni da se identifikuju sa katoličanstvom odnosno pravoslavljem ukoliko je to donosilo nevolje; njihov religiozni identitet je bio prilagodljiv i predstavljao je pre strategiju nego iskreno prihvaćen obrazac. Ova činjenica dokazuje poroznost etničke i konfesionalne granice između ova dva naroda/nacije, ali i političku pozadinu religioznog identiteta. I Hrvati i Srbi pokušavali su i pokušavaju da dokažu da je deo njihove naroda/nacije preveden u drugu naciju zahvaljujući prelasku u drugu veru: Pavelić je, na primer, pisao da su mnogi Hrvati za vreme NDH počeli da se izjašnjavaju kao Srbi samo zato što su bili pravoslavne vere i da je na njih u tom smislu naročito uticala Srpska pravoslavna crkva (vidi Pavelić 1984: 15 i dalje). Srpsko viđenje promene vere i uticaja tog čina na promenu nacionalnog

identiteta u Bosni, Hrvatskoj i Dubrovniku, a koje je istovrsno ali opozitno Pavelićevom viđenju, može se videti u gotovo svakoj isto-rijskoj studiji (vidi npr. u Terzić 1994).

Veoma specifičnu ali važnu ulogu u procesu stvaranja reli-gioznog identiteta kod Hrvata igra glagoljaštvo. Možemo reći da kod Hrvata glagoljaštvo predstavlja istočnu epizodu; ono je došlo iz Vizantije i raširilo se prvo na onim prostorima koji su bili pod upravom Vizantije: u Dalmaciji. Glagoljaštvo je takođe povezano i sa jednom od prvih „nacionalnih” podela u Hrvatskoj: Dalmacija je, u periodu sukoba Vizantije i Rima, bila uz Vizantiju, a Hrvatska uz Franke i Rim (Buturac/Ivandija 1973: 57). Da stvar bude identitetski zamršenija, krštavanje Hrvata se verovatno dogodilo tako što je vizantijski car pozvao iz Italije krajem 7. veka sveštenike da bi ob-novili crkvenu hijerarhiju i krstili Hrvate (isto, 42). Odnos prema dva različita centra hrišćanstva se menjala: od sredine 7. veka do 732. godine i Hrvatska i Dalmacija pripadaju Rimskoj patrijaršiji. Od 732. do 803. oba područja priznaju Vizantijsku patrijaršiju. Od 803. do 864. godine Hrvatska potpada pod Akvilejsku patrijaršiju. Od 864. do 923. samo Dalmacija priznaje Vizantijsku patrijaršiju, dok Hrvatska osniva svoju posebnu biskupiju u Ninu i podvrgava se Rimskoj patrijaršiji (isto 42–43). Vidimo, dakle, da je hrvatska crkva (ili hrvatske crkve) bila u velikoj meri pod uticajem Vizantije što formalno, što faktički. S druge strane, identitetski problem na rela-ciji katoličanstvo–pravoslavlje postoji i kod Srba: na primer, papa je od raškog kneza Mutimira tražio da prizna Metodija za crkvenog poglavara, što znači da je papa u Srbiju u izvesnom smislu uveo slovensku liturgiju, slovensku pismenost i usmerenost ka Vizantiji (vidi u Đorđić 1971: 61).

DIHOTOMIJA MI / DRUGI I RELIGIOZNI IDENTITET

Raška je u 12. veku okupirala i prisajedinila Zetu. Od tada stanovništvo Zete (kasnije Crne Gore) postaje deo srednjovekovne srpske države i počinje jasnije da se kristališe srpski aspekt crnogorskog identiteta. To je početak nečega što bismo mogli nazvati „srpskom fazom” u razvoju crnogorskog nacionalnog identiteta¹²⁹. Taj period je obeležen kako „posrbļjavanjem” Crnogoraca, tako i prevođenjem stanovništva u pravoslavnu konfesiju. Sin Stefana Nemanje, Rastko Nemanjić, poznatiji kao Sveti Sava, konačno je srpsku državu potpuno okrenuo ka pravoslavlju i započeo sa pravoslavnim misionarskim radom na teritoriji cele srpske države, uključujući i Crnu Goru (Zetu). On je pravoslavnoj crkvi u Srbiji dao jak nacionalni karakter: grčke sveštenike je zamenio srpskim sveštenicima (Ćorović 1989: 48), a u svojim je delima glorifikovao svog oca Nemanju poistovećujući ga sa Avramom a srpski narod sa Izrailjom (Sv. Sava 1970: 47 i dalje). I pored toga, uticaj katoličke crkve je, naročito na primorju, ali i u unutrašnjosti Crne Gore, ostao prilično jak sve do 17. veka. Tada još uvek postoji jedan deo crnogorskih plemena koja su bila katolička (vidi u Ćorović 1989; takođe u F. Rački 1888: 50–156, prema Mandić 1973: 321). Pravoslavna crkva u Srbiji je pre Save, za vreme Nemanje, ne samo bila odvojena od države, nego je i stajala nasuprot njoj. Pravoslavni sveštenici, uglavnom Grci, su pokušavali da, pod uticajem Vizantije spreče nastajanje srpske države (vidi Jovanović 1998: 19–20).

Što se same Crne Gore tiče, od vremena kada su vlast počeli da vrše pravoslavni sveštenici–vladike (17. vek), verske dileme nije bilo. Oni su čak u toj meri bili distancirani prema katoličkoj crkvi da su u slučaju eventualnog izbora, islam pretpostavljali katolicizmu. Kao svoj

¹²⁹ Od 12. veka Raška počinje da se naziva Srbijom (vidi Jovanović 1998: 20).

moto koristili su stihove koje je uobličio kralj Nikola: „Kako je kome, meni se čini, bolji su Turci nego Latini”. Nema dokaza da je to kralj Nikola napisao pod uticajem izreke Luke Notariusa iz 1452. godine: „Bolje Muhamedov Turban, nego kardinalski šešir” (vidi R. Petrović 1997: 69–70).

Zeta odnosno Crna Gora je ostala u sastavu Srbije sve do pada Srbije pod tursku vlast. Proces pada Srbije pod tursku vlast je započet Maričkom bitkom, odnosno ako sledimo mitski obrazac, bitkom na Kosovu, a završio se 1459. predajom poslednjeg slobodnog grada Smedereva. Zeta je počela da se, u izvesnom smislu, osamostaljuje odmah nakon smrti Dušana. Postoje izvesne teorije po kojima se Zeta osamostalila još za vreme Dušana koji je dao potpuno punomoćje jednom knezu iz porodice Balšića (Kokel 1998: 60 i dalje). Dok je Zeta bila u sastavu Srbije predstavljala je poseban entitet u okviru srpske države (sa relativnom autonomijom) i često je bila sklona bunama: postojao je antagonizam između zetskih i raških feudalaca (vidi u Ćorović 1989: knjiga druga 44; takođe u Istorija Crne Gore, knjiga druga 1970: 75 i dalje; takođe u S. Brković 1974: 22–23; takođe Hrabak 2000: 32 i dalje). U vreme Stefana Prvovenčanog i Stefana Radoslava kralj se izjašnjavao kao vladar „cijele Srbije i Duklje”; dakle, Srbija i Duklja nisu bile potpuno integrisane a Duklja je sačuvala svoju individualnost (vidi Kulišić 1980: 17; takođe Zeković 1998: 193). Srpski vladari nisu tretirali Zetu kao ostale svoje oblasti, nego su u Zetu za namesnike stalno slali ili svoje suvladare ili najstarije sinove, koji su se odatle vraćali kao naslednici prestola (vidi Jovanović 1998: 20). Položaj Zete i moć Barske biskupije, uz ostale činioce, obezbeđivali su Zeti poseban status unutar srpske države. Nakon smrti Dušana Silnog Zeta praktično postaje nezavisna od Srbije, a formalno ona se potpuno osamostaljuje tek smrću Uroša. Njenu sudbinu u tom periodu kroji porodica Balšića, dok se Balša I smatra osnivačem Crne Gore u srednjem veku (Kokel 1998: 63): osnovica prezimena ove porodice je romanska a nastavak slovenski,

pa neki pretpostavljaju da je reč o sloveniziranim Vlasima (vidi Istorija Crne Gore, 1970, knjiga druga tom prvi, 7). Oni su 1369. godine prihvatili katoličko učenje (Istorija Crne Gore 1970: II, 2. tom, 25). Ipak, često su u dokumentima isticali da su naslednici Stefana Nemanje, osnivača srpske srednjovekovne države (vidi isto 50). Po jednoj, malo verovatnoj teoriji, poreklo rodonačelnika porodice Balšić (Balše) je francusko, to jest, potiče od francuskog plemića Bertrana od Boksa, koji se bio naselio u Albaniji (vidi Kokel 1998: 61–62). Balšići su Crnom Gorom vladali od polovine 14. do treće decenije 15. veka. Za taj je period karakterističan „unutarcrnogorski” sukob između Kotora i Balšića (vidi Jovanović 1998: 27–29). Nešto kasnije, ali jedno vreme i uporedo s Balšićima (od treće decenije 15. do poslednje decenije 15. veka), najmoćnija porodica u Crnoj Gori (gospodari) su Crnojevići, nepokorni feudanci iz Gornje Zete i Primorja oko Budve, koji su bili okrenuti pravoslavnoj crkvi; njih neki smatraju Arbanasima, a sasvim je sigurno da su preko brakova bili povezani sa arbanaskim plemićima (Istorija ... 1970: 64 i 101)¹³⁰. Prema legendi, Stefan Crnojević je bio brat Balše III (Kokel 1998: 77). Dok je za vladavine Balšića Zeta bila usmerena više ka Primorju, dolaskom Crnojevića njeno središte postaju Brda: uzrok je bio praktične prirode jer su planine bile nedostupne osvajačima (Jovanović 1998: 45 i dalje). Od tada je stočarstvo postalo i najvažnija delatnost u Crnoj Gori (isto). Po nekim mišljenjima, Crnojevići se mogu smatrati utemeljivačima crnogorske države (vidi Pavićević 1955: 5).

Kao što je već bilo rečeno, postojao je konstantni antagonizam između zetskih i raških feudalaca, kao i između sveštenstva Zete i Raške. Udaljavanje i odvajanje Zete od Srbije imalo je više uzroka

¹³⁰ Vuk St. Karadžić navodi da Crnojevići vode poreklo od Balšinog sina Stracimira, koji je po svom crnupurastom licu dobio nadimak Crnoje. Njegov sin Stevan je po očevom nadimku nazvan Crnojević. Stevan je imao tri sina (Ivana, Božidara i Andriju), a ovaj poslednji je bio prozvan hrabri Arvanit (Arbanas – vidi Karadžić 1922: 21).

i manifestovalo se na različite načine: na primer, zetski mitropolit srpske pravoslavne crkve vodio je u 14. veku politiku različitu od srpskog dvora (vidi Istorija... 1970: 11), odnosno zečanska crkva stalno je bila pod jakim uticajem rimske propagande u duhu katoličanstva, a raška pod verskim uticajem Carigrada (Jovanović 1948: 20). Međutim, koliko god Crna Gora bila samostalna, ona je održavala žive veze sa Srbijom, a njeni gospodari su bili krvno povezani sa srpskom dinastijom: žena Đurđa II Stracimirovića Balšića je bila sestra Despota Stefana (isto 86). Nakon 1421. godine Zeta opet dolazi u ruke srpskog despota i tako ostaje do pedesetih godina 15. veka (1455 – isto 277).

Krajem 15. veka potpuno se raspala državna organizacija u Zeti a na njeno mesto je došla plemenska organizacija (vidi Jovanović 1998: 64 i dalje). I pored sukoba između plemena, postojala je izvesna solidarnost koja ih je okupljala kada je trebalo ići protiv Turaka. Međutim, jača integracija i zametak nacionalne svesti primetni su tek od prve polovine 16. veka, kada je španski dvor, uz pomoć italijanskih kneževa i pape, počeo akciju pripremanja krstaškog rata protiv Turaka. Oni su razaslali veći broj agenata na Balkan sa ciljem da dižu narod na ustanak, tako da je izvestan broj njih došao i u Crnu Goru. Toj se akciji pridružio i pečki patrijarh Jovan, koji je 1608. godine uspeo da u Moračkom manastiru okupi mnoge uticajne ličnosti Crne Gore i Brda, te da ih pokrene na borbu. Tom prilikom je prihvaćeno da vojvoda Savojski bude pretendent na presto buduće slobodne hrišćanske države na Balkanu, pod uslovom da vlada u duhu tradicije naroda koji tu žive (vidi Jovanović 1998: 71–72). Nakon jedne važne pobede nad Turcima održana je i skupština u Kućima 1614. godine, na kojoj je odlučeno da Crna Gora postane baza za snabdevanje ustanika na Balkanu: toj su skupštini prisustvovali skoro svi viđeniji glavari Crne Gore (isto 74). Delovanjem Mletačke republike, koja se uplašila za svoje pozicije na Balkanu, ovaj je proces nedugo zatim usporen i konačno zaustavljen. Kasnije,

1648. godine, sastalo se više sveštenstvo Crne Gore i Brda sa jednim brojem glavara. Tom prilikom je čak odlučeno da se razgovara sa papom oko borbe protiv Turaka, pri čemu se čak predlagala unija sa katoličkom crkvom (isto 75).

U tom periodu u Crnoj Gori se javlja veći broj zagonetnih ličnosti koje pretenduju na „presto”. U drugoj polovini 17. veka praktično niotkuda se u Crnoj Gori pojavljuje zanimljiva istorijska ličnost koja se predstavljala kao ruski car Petar III: u istoriji je poznat kao Lažni car Šćepan Mali. On je bio prosrpski orijentisan: izjavljivao je da ga je samo providenje dovelo u Crnu Goru da bi sa Crnogorcima obnovio staro srpsko carstvo (R. Petrović 1997: 109). U to vreme Crna Gora praktično nije imala jedinstvenog i opštepriznatog vladara: vlast je bila podeljena tako da su, s jedne strane, bila dva glavara, serdar Petar Savić i serdar pop Joko Stanišić, koji su bili potčinjeni guverneru Crne Gore Vukadinu Vukotiću a, s druge strane, vladika Sava koga su ipak svi uvažavali i slušali. Petar I Petrović je u tom smislu pisao da su mitropoliti počeli nakon Crnojevića da „vladaju Crnom Gorom iz krajnje nužde a ne iz vlastoljublja ili oholosti” (R. Petrović 1997: 98–100).

UOBLIČAVANJE MODERNOG RELIGIOZNOG IDENTITETA

PRAVOSLAVLJE, HEROJSKA ETIKA I DUALIZAM

Nakon izvesnog turbulentnog perioda, od kraja 17. veka na čelu crnogorske države se ustalila porodica Petrović Njegoš. Predstavnici te porodice su bili i svetovni i duhovni vladari i pripadali su formalno Srpskoj pravoslavnoj crkvi, mada je njihova faktička pripadnost pod velikim znakom pitanja. Najpoznatiji predstavnik te porodice

bio je Petar II Petrović Njegoš, koji je napisao veći broj dela od kojih su najpoznatija „Gorski vijenac” i „Luča Mikrokozma”. U prologu tih dela Njegoš nedvosmisleno daje do znanja da se on oseća Srbinom iz Crne Gore i da svoje umetničko nadahnuće crpi iz slavne prošlosti srpske srednjovekovne države (vidi Njegoš 1986: 173–176; takođe Njegoš 1981: 3–10). Njegova najveća inspiracija bio je kosovski mit koji u srpskoj kulturi u izvesnom smislu predstavlja pandan hrišćanskom mitu. U kosovskom mitu nalazimo mnoge hrišćanske motive i simbole: izdaja, poslednja večera, odsecanje glave, carstvo nebesko kao ideal itd. To je spoj nacionalnog i religijskog mita u kome se prepliću starozavetna (etnička i mitska) i novozavetna (univerzalna, individualna) logika. Ivo Andrić je čak Njegoša nazvao „junakom Kosovske misli”, a njegov cilj „ispunjenje Kosovskog zaveta”. Cvijić je pisao da u Crnoj Gori preovlađuju dva osećanja: plemenska slava i čast i nacionalna misao ili „vera Obilića”. On kaže da su Crnogorci ispunjeni „verom Obilića” kao Jevreji Starog zaveta verom u Jehovu. Glavna hrana su im predanja o Kosovu i o srpskoj nemanjičkoj državi, a svi su prožeti mišlju oslobođenja srpske zemlje od tuđinskog jarma. Cvijić navodi da Crnogorci sebe smatraju srodnim Arbanasima (vidi Cvijić 1987: 369). I knjaz Nikola se, do jednog određenog perioda, nedvosmisleno izjašnjavao kao Srbin i isticao da mu je osnovni cilj ujedinjene svih Srba. Crna Gora je postala *srpska Sparta* i u duhovnom smislu mlađi brat srpske države. Knjaz Nikola je 1870. godine govorio da ima amanet oca i strica da nika-da ne smeta ujedinjenju Srba i da će biti prvi vojnik srpske dinastije Obrenovića u borbi za ujedinjenje svih Srba, odnosno za ujedinjenje Srbije i Crne Gore (vidi u Vujović 1962: 27).

Tokom vladavine porodice Petrović Njegoš, ali i pre toga, Hristova nauka je bila slabo raširena u Crnoj Gori: Mišel Oben navodi da se u celom Njegoševom delu Hristovo ime pominje samo dva puta (Oben 1989: 13). Crnogorski pravoslavni sveštenici bili su često potpuno nepismeni, a živeli su istim životom kao i njihovi

sunarodnici: obrađivali su zemlju i ratovali protiv Turaka. Po Vuku, jedina knjiga koju je svaki pop u Crnoj Gori imao (i morao da ima) jeste Trebnik: poneki su imali Časlovac i Psaltir, koje je slabo ko razumeo. U takvoj situaciji hrišćanska vera se sastojala više u „vršenju crkvenijeh obreda (kao krštenje, vjenčanje, post, itd) nego u vršenju Hrišćanskijeh vrlina”. Popova je po Vuku bilo mnogo više nego što je potrebno i svako je to mogao da postane, samo ako je vladika hteo da ga rukopoloži: mnogi popovi bili su i svetovne starešine (serdari, vojvode, kneževi). Čin popa je često bio nasledan, jer su popovi uglavnom svoje sinove spremali za taj poziv. Sveštenici se, osim po načinu života, često ni po izgledu nisu razlikovali od ostalih ljudi: brijali su bradu i kosu, nosili su oružje i išli u bitku, s tim što su se, koliko su mogli, klonili prolivanja krvi (vidi Karadžić 1922: 70 i dalje). Po nekim podacima, četvrtina Crnogoraca u tom periodu (sredina 19. veka) nije bila krštena (vidi Oben 1989: 13.). Crnogorci su verovali da se, ipak, bore „za krst časni i slobodu zlatnu”. Tek je mitropolit crnogorski Ilarion, između 1866. i 1881. godine, izvršio prve reforme sveštenstva u Crnoj Gori: stare polupismene kadrove zamenio je mlađim i obrazovanijim, a naredio je i da popovi mogu da nose narodno odelo ali da moraju imati brade. To je za posledicu imalo da je veliki broj popova napustio službu (vidi Stamatović 1999: 44). Pa ipak, i pored svega toga, hrišćanstvo Crnogoraca se u suštinskom smislu, ako se uporedi sa stanjem kod susednih naroda, ne može potpuno degradirati. Ono je zaista bilo obojeno paganskim bojama i češće se manifestuje kroz distancu prema muslimanima nego kroz kontemplativno uranjanje u metafizičke probleme, ali se vide jasni tragovi izvorne ideje. Vidi se takođe i uticaj dualističkog hrišćanskog pokreta bogumila (krstjana), koji su u srednjem veku delovali i u Crnoj Gori. To nekanonsko hrišćanstvo se tokom 19. veka manifestovalo, osim kroz kosovski mit koji predstavlja supstituciju za hrišćansku ideologiju, kroz specifičan oblik viteštva. Taj oblik

viteštva u Crnoj Gori se nazivao „Čojstvo” („čoveštvo” – o tome više u Gezeman 1996).

Problem religioznog identiteta u Crnoj Gori dotiče se i Svetosavlja. Crnogorci su vekovima bili vezani za SPC i srpsku državu te su morali izgraditi određeni odnos prema svetosavlju kao jednom od temeljnih elemenata srpske kulture i srpskog nacionalnog identiteta. Taj odnos je po medijima bio predmet rasprava između pristalica prosrpske i nezavisne struje. Radojević piše da u Crnoj Gori ne postoji nijedna porodica koja kao porodičnu slavu slavi Savindan a, po njemu, simptomatično je i to da Njegoš nikada nije spomenuo Savu Nemanjića. Aleksić se s tim stavom ne slaže, dokazujući da postoji veliki broj porodica u durmitorskom kraju koje slave ovaj dan. On navodi da bar polovina bratstava drobnjačkog i jezerskog plemena, kao i veliki broj u Potarju, Uskocima i Šarancima, ima za svoju krsnu slavu Savindan. U zapadnoj Crnoj Gori ovaj dan slavi izvestan broj porodica golijskog plemena kao i nekoliko porodica iz Banjana. Radojević, međutim, negira ovu mogućnost, smatrajući da su Crnogorci slavili dan svetog Save Osvećenog, opštehrišćanskog sveca iz 1. veka, te da je u 19. veku došlo do zamenjivanja ove slave sa slavom svetog Save Nemanjića. Završavajući ovu polemiku, Aleksić nudi dokaze da je kult svetog Save postojao i pre 19. veka, ističući da postoji veći broj crkava u kojima je Sava prikazan na freskama, odnosno postoje crkve u kojima su freske posvećene upravo njemu (vidi Aleksić 2002: 33 i dalje).

Štedimlija, koji se zalagao za unijaćenje Crnogoraca, smatrao je da se zaokret Crne Gore prema pravoslavlju dogodio tek sa pojavom Danila Petrovića Njegoša, koji se okrenuo pravoslavnoj Rusiji izbegavajući dodire sa rimskom crkvom. Tek tada, po Štedimliji, crnogorska crkva počinje da dobija karakter izrazito pravoslavne crkve (vidi Aleksić 2002: 33 i dalje).

Crnogorci su, tokom perioda turske vladavine, za mnoge narode na Balkanu postali simbol borbe za slobodu. Oni su sami

doprineli širenju legende o svojoj nepobedivosti, preuveličavajući putem epske poezije svoje uspehe. Postojalo je uverenje da oni jedini od balkanskih Slovena nikad nisu osetili turski jaram. Od uspostavljanja osmanlijske vlasti u Crnoj Gori, Crnogorci su zaista imali veće slobode od ostalih osvojenih naroda. Turci su im priznavali povlastice koje su im davale gotovo status autonomije: Crna Gora je predstavljala celinu bilo kao poseban sandžak, kao što je to bila jedno vreme, bilo kao deo Skadarskog sandžaka. Crnogorci su mogli da odbiju da se bore izvan svoje zemlje. Bez izričite sultanove dozvole niko nije mogao da uđe u Crnu Goru, bilo da ubira poreze, bilo iz vojnih razloga. Zemlja je samim tim ostala izvan turskog feudalnog sistema i njeni su žitelji bili slobodni ljudi (više o tome vidi u Oben 1989: 18; takođe u Pavićević 1955: 16). Nakon 17. veka Crna Gora polako zbacuje jaram turske vlasti i priznaje turski suverenitet samo mestimično i privremeno (isto 19). Crnogorskim hrišćanima bilo je dopušteno, što je bio presedan u turskoj imperiji, da nose oružje za pojasom (vidi Karadžić 1922: 63).

Krajem 19. i početkom 20. veka, u vreme oslobađanja od turske okupacije, Crna Gora i Srbija su bile dve posebne razdvojene države i obe su smatrale da imaju pravo na duhovno i kulturno nasleđe koje je ostalo iza srednjovekovne Srbije. To su formalno bile dve srpske države. Međutim, u tom periodu je nastala i potreba i želja da se sve južnoslovenske zemlje nađu u okviru iste države. Jedan od preduslova za to je bio da se Crna Gora i Srbija ujedine, naravno, pod upravom srpske dinastije. Ta ideja je imala mnogo pristalica u Crnoj Gori, ali i mnogo protivnika: najveći protivnik je, naravno, bila crnogorska dinastija. Kralj Nikola je, budući da nije uspeo da se domogne titule kralja Crne Gore i Srbije, započeo rad na stvaranju nezavisne Crne Gore koja se neće oslanjati na nemanjičku tradiciju već na kontinuitet državnosti od države Zete: to je, po mnogima, bio početak izdvajanja Crne Gore u odnosu na Srbiju (vidi Ljušić 2001: 361–362). Pod pritiskom velikih sila, a pre svega Francuske,

ujedinjenje Srbije i Crne Gore je sprovedeno i ostvareno, a kralj Nikola je ostao bez trona (vidi Uloga Francuske u nasilnoj aneksiji Crne Gore, 2000; takođe Rastoder 1995; takođe Vujović 1989). U periodu nakon ujedinjenja činjeni su napori da se uguši nezadovoljstvo dela crnogorskog naroda. Nakon Podgoričke skupštine 1918. godine, kada je proglašeno bezuslovno ujedinjenje Srbije i Crne Gore, nastao je snažan otpor ovom ujedinjenju u Crnoj Gori, poznat pod nazivom „Božićna pobuna”: pojedini autori ovo ujedinjenje nazivaju drugom okupacijom Crne Gore od strane Srbije (vidi Brković 1974: 163). Podela je postojala i pre toga, a snažna propaganda je vršena s obe strane. Mnogi Crnogorci su takav čin ujedinjenja shvatali kao direktan udarac na svoju državnost, jer je Crna Gora priključena Srbiji zajedno sa Vojvodinom, „kao da je reč o nekom srezu a ne o staroj državi sa svojom dinastijom”, kako je tom prilikom rekao zbačeni kralj Nikola u svom pismu vladi SAD-a (vidi Jovanović 1998: 431).

DRŽAVNO-PRAVNE I CRKVENO-PRAVNE OSNOVE AUTOKEFALNOSTI CPC

Početakom 20. veka mnogo se spekulisalo i manipulisalo činjenicom da je Crnogorska mitropolija bila autokefalna, tj. samostalna. Nakon ustava Sv. Sinoda koji je sankcionisan 1903. i ustava Konsistorija koji je sankcionisan 1904, i ustav Crne Gore iz 1905. godine proglašava svoju crkvu nezavisnom od bilo koje druge crkve. Ipak, ostaje nejasno od koga je ta crkva tražila autokefalnost, da li ju je, od koga i kada tačno dobila. Milaš piše da se Crnogorska crkva „smatrala” autokefalnom, što znači da je njen status bio relativno nedefinisan (Stamatović 1999: 70). Pristalice SPC smatraju da nema dokumenta kojim bi se dokazalo da je Carigradska patrijaršija dodelila takav (nezavisan) status Crnogorskoj crkvi; nema takođe dokaza ni

da je to uradila Ruska crkva. U svakom slučaju, ona je barem faktički bila samostalna, mada je priznavala da su njeni mitropoliti „egzarsi trona Pečkoga”, što znači da je težila kontinuitetu sa nemanjičkom državom i Pečkom patrijaršijom. Crnogorska mitropolija smatrala je sebe jedinom srpskom crkvom koja ima neprekinuti kontinuitet od sv. Save¹³¹. Nikodim Milaš, episkop zadarski, 1890. godine je pisao da na osnovu kataloga Carigradske patrijaršije izdatog 1855. godine postoji 14 pravoslavnih crkava sa samostalnom upravom ili zvanjem samoupravne crkve: tu su, između ostalih, navedene, Crkva u Srbiji, Karlovačka i Crnogorska crkva. To znači, po tumačenju ljudi odanih Srpskoj pravoslavnoj crkvi, da je SPC bila podeljena na nekoliko nezavisnih crkava, što je bilo posledica ukidanja Pečke patrijaršije i političkih prilika onog doba. U tom kontekstu bi trebalo posmatrati i proglašenje autokefalnosti Crnogorske crkve 1904. godine od strane knjaza Nikole (vidi Stamatović 1999: 67 i dalje). Ipak, Crnogorska crkva nije, kako piše Milaš, imala svoje posebne zakonske propise koji su bili formalno potvrđeni od strane nadležnih vlasti. Crnogorska crkva je po svemu sudeći autokefalnost dobila samo od svetovnih vlasti, kojima je bila podređena i u pogledu verskih pitanja (isto 71).

Posledica ujedinjenja Srbije i Crne Gore bila je da su Crnogorci još više postali upućeni na svoje srpske „korene”. Posledica je bila i ta da je Crnogorska pravoslavna crkva, nakon perioda „samostalnosti”, postala 1920. godine zvanično deo Srpske pravoslavne crkve (mada je taj proces započet 1918), i da su Crnogorci počeli zvanično da se izjašnjavaju kao Srbi. Uporedo sa procesom ujedinjavanja jačao

¹³¹ Prot a Ivan Kaluđerović je govorio da „živi i nikada ugašeni plamen prvobitne Svetosavske autokefalije Srpske Crkve, tinjao je na Cetinju, te se u toj jedinoj Mitropoliji Srpskoj, do današnjeg dana uspešno održao crkveno pravni kontinuitet i tradicija Srpske Pečke Patrijaršije”. Lazar Tomanović, predsednik vlade, u tom smislu 1910. godine govori: „Povrh toga, Mitropolija Cetinjska jedina je Svetosavska Episkopska stolica, koja je bez prekidanja do danas sačuvana, i kao takva zakonita prestonica i nasljednica Pečke Patrijaršije” (prema Stamatović 1999: 95 i 5).

je i pokret za nezavisnu Crnu Goru. Pristalice tog pokreta su imale za cilj da stvore nezavisnu Crnu Goru sa nezavisnom pravoslavnom crkvom. Iz tog perioda datira veliki raskol unutar crnogorske nacije: Crnogorci su se podeli na one koji su za ujedinjenje sa Srbijom (Bjelaši) i na one koji su protiv tog ujedinjenja (Zelenaši). Podela na Bjelaše i Zelenaše predstavlja podelu unutar crnogorske nacije, a princip te podele je odnos prema jednom od osnovnih elemenata crnogorskog nacionalnog identiteta: odnos prema srpstvu kao ideologiji i Srbiji kao nacionalnom i državnom entitetu¹³². Između te dve velike struje nalazi se ona koja se drži nekakvog srednjeg kursa, mada je po nekim pokazateljima bliža Zelenašima. Ova struja smatra da je ujedinjenje Srbije i Crne Gore logičan i uglavnom dobar potez protiv kog nema šta bitno da se prigovori, ali da je taj potez izvršen na neodgovarajući način, poprimio je neodgovarajući karakter te je izazvao niz neželjenih posledica (vidi Rastoder 1996: 9 i dalje).

Pristalice nezavisnosti Crnogorske crkve smatraju da je SPC u Crnoj Gori srednjovekovno–imperijalni i feudalni organizacioni oblik sa tendencijom stvaranja svesrpskog carstva, Velike Srbije. Suštinska ideološko–politička pretpostavka SPC u Crnoj Gori je, po istima, jednonacionalno srpska čime se poriče postojanje crnogorske nacije. Crnogorski „separatisti” ističu da se crkve u pravoslavlju organizuju po nacionalnom načelu, državnoj samostalnosti ili pak nekoj drugoj istorijskoj posebnosti, po principu: slobodan narod – nezavisna država – samostalna crkva. Oni smatraju da je u tome CPC izuzetak u pravoslavlju. S druge strane, nacionalne i crkvene teritorije se mogu poklapati, ali i ne moraju. Pojedini narodi imaju više autokefalnih crkava, kao što je to slučaj kod Grka i Srba (Karlovačka, Beogradska itd). Taj princip je, dakle, arbitrarno primenljiv i nije neprikosnoven. „Separatisti” smatraju da je još od

¹³² Iako su se Zelenaši zalagali za nezavisnu Crnu Goru, mnogi od njih su priznavali i isticali vezanost Crnogoraca za Srbe i srpstvo. Zelenaši su nakon ujedinjenja postali federalisti (vidi Glomazić 1988: 87).

osnivanja episkopije na Prevlaci (1219/1220), crkva u Crnoj Gori bila crnogorska, s tim što je bila pod upravom Srpske crkve. Po istom shvatanju, CPC postaje stvarno (faktički) a zatim i formalno (kanonski) autokefalna naročito od prvog ukidanja Pečke patrijaršije (1525) sve do nasilnog ukidanja CPC i njenog prisajedinjenja SPC, zapravo Pečkoj patrijaršiji (1918–20). Radoslav Grujić piše da kada je „Pečka patrijaršija ponovo ukinuta, Crnogorska mitropolija nije podvlašćena Carigradskoj patrijaršiji, kao ostali delovi srpske crkve pod turskom vlašću, već se oslonila na rusku crkvu koja joj je priznala autokefalnost” (prema Avdić 2003). Razdoblje od prvog ukidanja Pečke patrijaršije do prisajedinjenja SPC predstavlja proces posvetovljenja i ponarodavanja CPC, tj. njeno pretvaranje u narodnu crkvu. Crnogorska crkva se vezuje za svoje vernike. Činjenica da je vladiku birao Opštecrcnogorski i Glavarski zbor dovoljna je, po „autokefalistima”, za punu posebnost i samostalnost. Sve crkvene akte i odluke CPC je donosila nezavisno od bilo koje druge spoljne crkvene i svetovne vlasti. Takvo činjeničko stanje priznala je, pre svih, Ruska pravoslavna crkva, što je konstatovano u Diptihu RPC iz 1850. godine, a zatim i Carigradska patrijaršija u svojoj Atinskoj sintagmi objavljenoj 1855. godine. Ustrojstvo, upravljanje i stvarno upražnjavanje autokefalne uloge CPC bilo je normirano Ustavom Svetoga Sinoda u knjaževini Crnoj Gori od 30. 12. 1903, Ustavom za knjaževinu Crnu Goru od 1905, Zakonikom o parohijskom sveštenstvu od 1909, aktima privremene (1863) i stalne bogoslovije na Cetinju (1869), itd. (prema Avdić 2003). Činjenica na koju se pozivaju pristalice SPC, da CPC nikad nije tražila dozvolu od majke crkve te da je nije ni dobila, što znači da CPC nikada nije mogla biti formalno kanonski autokefalna, drugorazredna je. Osim u pogledu geneze, CPC ima svoju posebnost i u pogledu strukture i forme. Smatra se da je CPC, budući bliža Rimu od SPC, u većoj meri posedovala racionalizam i realizam nasuprot istočnom misticizmu. Crnogorska religija imala je više elemenata narodne, patrijarhalne vere u kojoj se

neguje kult čojstva i junaštva. Zatim, religiozno–teološka idealizacija se prenela sa Boga na čoveka. Crnogorski sveštenici nisu imali teološko obrazovanje tako da do 1920, osim Mitrofana Bana, nisu napisali nijedan teološki spis. Sveštenici su, pored sveštenečkog čina, imali i titule vojvoda, serdara i vladike. Osim toga, srpski patrijarši nisu bili i svetovni vladari, kao u Crnoj Gori (vidi Avdić 2003).

Sekula Drljević je verovatno najveći teoretičar i/ili ideolog nezavisne crnogorske crkve, ali i najveći teoretičar/ideolog celokupnog modela religioznosti Crnogoraca. On je, orijentišući se uz pomoć dva suprotstavljena kulturna modela na Balkanu, zapadno–mediteranskog i bizantsko–levantskog, crnogorski model religioznosti pozicionirao bliže ovom prvom, smatrajući da su Crnogorci tokom vekova stvorili sopstveni, nezavisni model koji on naziva „crnogoroslavlje”. Po njemu, Crnogorci su u hrišćanstvo uneli svoj specifični pogled na svet, odvojili se od vizantijskog pravoslavlja i konstruisali crnogorsko pravoslavlje. Osim ideoloških razlika, crnogoroslavlje se od srpskog pravoslavlja razlikuje i po tome što poštuje svece koje drugi narodi ne poznaju ili ne priznaju (vidi Terzić 2004).

KOMUNIZAM

Nekoliko momenata u istoriji je bilo veoma važno za proces nacionalnog samoosvešćivanja Crnogoraca. Jedan od njih je svakako razvoj komunističkog pokreta. Crna Gora je tokom perioda nakon II svetskog rata pokazivala veliku privrženost ideji komunizma, odnosno bila je jako ateistički raspoložena. Moguće (prilično slobodno) objašnjenje za to leži u činjenici da je crnogorska kultura ratnička kultura podložna kultu predaka i herojskoj etici. U takvoj kulturnoj klimi izvorno hrišćanstvo nikad nije moglo da uhvati dublji koren, bar ne u svojoj racionalno razrađenoj formi. U srednjem

veku nalazimo bogumilski pokret, a kasnije religiju „Kosovskog zaveta”: to je emotivni pristup određenim nacionalizovanim hrišćanskim postulatima. Rudimentarno hrišćanstvo se preplitalo sa borbom za opstanak, iz čega je nastala institucija čojstva. Sujeverje se mešalo sa mitskim arhetipskim slikama. Na toj osnovi nastala je i filozofija crnogorskog vladike Petra II Petrovića Njegoša, koji je u svojoj „religiji” sjedinio platonizam, maniheizam, herojsku etiku i hrišćanstvo. U takvoj situaciji ateizam je bio pokušaj da se svest očisti od svega suvišnog, izmanipulisanog, nagomilanog tokom vekova: ateizam je bio prihvaćen iz potrebe da se izvrši religijska reidentifikacija (o ateizmu na ovim prostorima vidi u Jerotić 1997: 17–18). Međutim, za privrženost komunizmu u Crnoj Gori postoji i prilično racionalno i materijalno objašnjenje: komunizam je Crnogorcima doneo priliku za konačnu nacionalnu emancipaciju.

Komunistički pokret je, prvo u Rusiji a zatim i u ostalim delovima istočne Evrope, imao za cilj, kao prvi korak, rušenje starih sistema. Kraljevina Jugoslavija je u tom smislu došla relativno rano na udar. Da bi se srušio taj monarhistički sistem i uspostavio novi komunistički, bilo je potrebno ne samo propagirati novi, dolazeći sistem, nego i iznutra aktivno izazivati raspad starog sistema, aktuelizujući njegove mane i slabe tačke. Zbog toga je komunistički pokret, formalno internacionalno usmeren, potencirao nacionalna pitanja manjih i nezadovoljnih naroda. Otvaranje pitanja nezavisne nacionalne države Crne Gore, nakon stvaranja zajedničke države Južnih Slovena, zbilo se dvadesetih godina 20. veka, kao deo politike međunarodnog komunističkog pokreta. Četvrti kongres KPJ, održan u Drezdenu 1928. godine, preuzeo je otvaranje ovog pitanja kao svoju revolucionarnu politiku borbe. U odluci tog kongresa se kaže da će partija „najneposrednije pomagati sve akcije masa koje vode obrazovanju nezavisne Crne Gore”. Na januarskom savetovanju CK KPJ 1931. godine nezavisnost Crne Gore se izričito zahtevala. Na 5. zemaljskoj konferenciji KPJ održanoj oktobra 1940. godine, zvanično

je prihvaćen stav da su „seljačke mase u Crnoj Gori osnovni nosilac ideje o posebnoj crnogorskoj nacionalnoj samobitnosti” (vidi J. Đuretić 2002).

Tokom II svetskog rata Crnogorci su uglavnom bili podeljeni na četnike i partizane. Prvi su bili odani srpskom kralju a drugi komunističkoj partiji. Ovi drugi su na izvestan način želeli da stvore preduslove za nastanak nove nezavisne i slobodne Crne Gore u okviru Jugoslavije. Predsednik Crne Gore Đukanović je na mitingu povodom Dana ustanka naroda Crne Gore, 13. jula 2001. godine, izjavio da je ovaj ustanak podignut iz želje za obnovom crnogorske državnosti koja je prekinuta 1918. godine (Bulić 2001/I: 9). Drugi su, pak, smatrali da je ustanak naroda Crne Gore imao, u stvari, prosrpski karakter: on je, po tome, posledica neslaganja sa proglašavanjem nezavisne Crne Gore na Petrovdanskoj skupštini (vidi Petranović 1992: 187 i dalje). Izvesno je da se komunistički pokret u Crnoj Gori koristio u izvesnoj meri crnogorskim separatističkim zamajcem i „opozicionim raspoloženjem”: 1935. i 1936. godine u Crnoj Gori je, uz veliko učešće komunista, organizovano nekoliko političkih zborova koji su imali narodno–frontovski karakter. Stvarani su odbori Fronta narodne slobode u koje su ulazili komunisti, levo orijentisane demokrate, zemljoradnici i federalisti. Na tim je zborovima zahtevana, između ostalog, i ravnopravnost za crnogorski narod (Istorija SKJ 1985: 136). Činjenica je da je još 1941. godine u većem delu Crne Gore srpstvo predstavljalo ideal: Crnogorci iz Cetinja (danas jednog od centara crnogorskog „separatizma”), Andrijevice i Berana tražili su od crnogorskih predstavnika u jugoslovenskoj vladi, a povodom 27–martovskih demonstracija u Srbiji, da povedu „Srpstvo” tim putem otpora fašizmu, odnosno da tim putem vode sav „srpski” narod (isto 191). Nakon II svetskog rata Crna Gora postaje posebna republika, i zaista ponovo zadobija izvesnu formu državnosti. Ipak, ostale su jake emocionalne, ekonomske i kulturne veze većine crnogorskog stanovništva sa Srbijom.

Iako su se mnogi Crnogorci osećali i izjašnjavali kao Srbi, ipak se većina pravoslavnog stanovništva u Crnoj Gori na zvaničnim popisima izjašnjavala kao „Crnogorci”. Broj onih koji su se izjašnjavali kao Srbi porastao je u periodu između 1948. i 1953. godine za dva puta (od 1,77% na 3,30%), između 1953. i 1961. nešto je smanjen (2,98%), između 1961. i 1971. porastao za skoro tri puta (sa 2,98% na 7,46%), prepолоvljuje se između 1971. i 1981. (sa 7,46% na 3,32%), da bi opet između 1981. i 1991. porastao za oko tri puta (sa 3,32% na 9,29%). U popisnoj godini kada raste broj Srba smanjuje se broj Crnogoraca i obrnuto, što znači da se isti ljudi nekad izjašnjavaju kao Crnogorci a nekad kao Srbi (vidi Spasovski 1993: 223). Najveći procenat Srba bio je u primorskim mestima Budva, Tivat i Herceg Novi.

OBNAVLJANJE IDEJE O RELIGIOZNOJ NEZAVISNOSTI: TRANSFORMACIJA / REKONSTRUKCIJA TRADICIONALNE RELIGIJSKE IDENTITETSKE FORMULE

Na planu religijskih institucija najdirektnije se vidi podvojenost crnogorskog identiteta, dve različite interpretacije istorije i dva poželjna kontinuiteta. Početkom devedesetih godina je obnovljen projekat o nezavisnoj Crnogorskoj pravoslavnoj crkvi, što je za posledicu imalo da se Crna Gora podelila i u religijskom smislu: ta se podela može porediti sa konfesionalnom podelom¹³³. U Crnoj

¹³³ Prvih godina po stvaranju kraljevine SHS crnogorska emigracija je razvila snažnu agitaciju u gotovo svim evropskim i američkim zemljama i imala je mnogo pristalica u mnogim političkim i kulturnim krugovima. U Ženevi je formiran Internacionalni komitet za nezavisnost Crne Gore koji je izdavao svoj bilten, a u parlamentima Engleske, Francuske, Italije, SAD, Kanade pa čak i Kine, debatovalo se o crnogorskom pitanju (Popović 1999: 38). Godine 1925. federalisti su na izborima imali više pristalica od svih suparničkih,

Gori postoje sada dve nacionalne pravoslavne crkve: međunarodno priznata (kanonizovana) Srpska pravoslavna crkva i međunarodno nepriznata Crnogorska pravoslavna crkva. U skladu sa shvatanjem pojma „Srbi”, SPC se doživljava ili kao sopstvena crkva koja uzima u obzir etničko poreklo Crnogoraca (srpsko), ili kao okupatorska religijska institucija koja je uzurpirala duhovni prostor Crne Gore; SPC je u tom smislu preostatak vremena u kome je Crna Gora bila deo srpske države. Crnogorska crkva, zvanično obnovljena 1993. godine, smatra da polaže pravo na oko 650 hramova u Crnoj Gori, i smatra da princip nacionalne pravoslavne crkve mora da se poštuje i u Crnoj Gori (vidi Koprivica 2002/2). Zvanično, CPC je zakonski registrovana, a SPC kao „tradicionalna” nije jer svoj rad na prostoru Crne Gore smatra svojim prirodnim pravom. Proslave i rituali se obavljaju odvojeno ali uporedo, a nekoliko puta su izbijali sukobi između pristalica te dve crkve¹³⁴. I dok pristalice srpske struje i Srpske pravoslavne crkve nazivaju Crnogorsku pravoslavnu crkvu „sektom” koja je „smišljeni potez crnogorskih separatista”, dotle pristalice

režimskih partija i najviše poslaničkih mesta u beogradskoj skupštini (tri – isto 38–39). Mnogi federalisti su kasnije prišli komunistima i partizanskom pokretu, a neki od njih su emigrirali u Pavelićevu NDH (isto 39).

¹³⁴ Na proslavama pravoslavne Nove godine, a naročito na dočeku pravoslavne 2002. godine, uvek je bilo srpskih nacionalnih simbola na „domaćim glavama”, kako je to opisala novinarka Monitora. Pevale su se četničke i srpske pesme, Podgorica je proglašavana za deo Srbije, dizala su se tri prsta kao znak veličanja srpstva, gostovali su estradni umetnici iz Srbije, a predstavnik SPC, Amfilohije Radović, pozvao je Crnogorce da prikuju paganskog cara Dukljanina za Vezirov most (vidi Perović 2002). Separatistička struja prikazuje proslave ispred te dve crkve tako što ispred crkava SPC gostuju pevači turbo folka i naci-rokeri, dok ispred crkava CPC gostuje elita domaćeg roka i eminentni strani rokeri (vidi Šuković 2002). Za Božić SPC polaže badnjak ispred Cetinjskog manastira, a CPC ispred dvora kralja Nikole, čime se želi ukazati na značaj onoga koji se izborio za nezavisnu CPC i čime se nesvesno ukazuje pre svega na politički značaj CPC.

protivničke struje ukazuju na drevnost i neophodnost nezakonito ukinute nacionalne verske institucije u liku CPC¹³⁵.

Na Cetinju je 23. jula 1993. godine održan skup na kome je osnovan Odbor za obnovu autokefalnosti Crnogorske pravoslavne crkve. Tada je apostrofirano da je Crna Gora izgubila svoju crkvu 1920. godine odlukom regenta Aleksandra. Crnogorska pravoslavna crkva je, istaknuto je na skupu, „odigrala izuzetnu ulogu u nacionalnom emancipovanju Crnogoraca i crnogorskog nacionalnog bića”. Rečeno je da Srpska pravoslavna crkva vrši „agresiju” nad „crnogorskim vjerskim prostorom”, a zbog toga što će, ako Crnogorci izbore autokefalnost Crnogorske pravoslavne crkve, sa „Srpstvom u Crnoj Gori biti gotovo”¹³⁶. To je, po Dragoju Živkoviću, „suštinsko pitanje jer kada se Crnogorci vrate svojoj crkvi onda je jasno da oni (misli na Srbe – S. K) nemaju više mjesta na našim prostorima” (vidi S. Zdravković–Koprivica 2000: 12)¹³⁷. Političke strukture u Crnoj Gori čuvaju se od bilo kakvih jasnih stavova o tom problemu, ali faktički priznaju i jednu i drugu crkvu. Pred izbore 2002. godine, vladika

¹³⁵ Pristalice SPC ukazuju da je veliki broj darodavaca CPC muslimanske veroispovesti, čime se želi dokazati da je CPC pre svega politički projekat pun kontradiktornosti (vidi Aleksić 2002: 107 i dalje).

¹³⁶ Jedan od prvih ideologa CPC bio je Štedimlja. On je pisao da je svetosavljena ideologija „suprotstavljena europskoj civilizaciji” (prema Aleksić 2002: 173).

¹³⁷ CPC je osnovao odnosno obnovio Miraš Dedeić, sveštenik Carigradske patrijaršije, koji je rukopoložen za sveštenika u pedesetoj godini života. Službovao je u Rimu, gde mu je posle izvesnog vremena zabranjeno da činodejstvuje. Uključio se u politički život Crne Gore, zbog čega ga je nadležni crkveni sud Carigradske patrijaršije raščinio i vratio u red laika. Zatim je, kako to prikazuju pripadnici SPC, primio nekanonsku hirotoniju u sasvim drugoj pomjesnoj crkvi, i to od „raskolničkih” arhijereja. U početku su se mnogi borci za nezavisnu Crnu Goru borili protiv njegovog izbora za vođu Autokefalne crnogorske crkve. Dedeića je veoma podržavao rimokatolički Bogoslovski fakultet u Zagrebu, odnosno njegov dekan Juraj Kolarić. Podržavali su i ga i predstavnici vlasti i medija u Crnoj Gori, koji su ga najavili kao „naslednika trona crnogorskih mitropolita” (vidi Aleksić 2002: 133 i dalje). Dedeić je, u skladu sa procesom transformacije identiteta, u vreme rata u Bosni prikupljao novac za vojsku Republike Srpske (isto 108).

Amfilohije je „stao na žulj” delu „reformskih” snaga, te je od strane Mila Đukanovića okvalifikovan kao neko ko je samog sebe izbrisao iz „božjeg spiska” (vidi Monitor 636–637, 4). Činjenica je da su mnoge napuštene crkve SPC prešle u ruke CPC, čime je materijalizovana želja dela naroda da ima svoju, nacionalnu, etničku crkvu.

U tekstu „Krstaš na Beškoj”, objavljenom u nezavisnom ali krajem devedesetih godina režimu naklonjenom časopisu „Monitor”, ispričana je priča o nedavnim događajima u jednom napuštenom pravoslavnom manastiru na ostrvu u Skadarskom jezeru. U taj zapušteni manastir, po verziji iz Monitora, došli su predstavnici CPC želeći da ga obnove i stave u funkciju za potrebe svojih bogoslužja. Oni su smatrali da na to imaju pravo, jer SPC (koju inače zovu samo „Srpska crkva”) smatraju uzurpatorskom crkvom koja je odgovorna samo „srpskom režimu”. Ipak, za ceo slučaj su čuli i predstavnici SPC, koji su došli i uz pomoć vojske preuzeli manastir: policija je branila predstavnike CPC a vojska predstavnike SPC. SPC se inače smatra legalnim vlasnikom svih pravoslavnih hramova u Crnoj Gori. U tom i sličnim tekstovima, pripadnici CPC su prikazani kao pravi hrišćani koji su u pomenutom sporu popustili i miroljubivo se povukli; oni drugi su prikazani kao agresivni „uzurpatori crnogorskih svetinja” koji su sve „dalje od Hristovog učenja”. SPC se optužuje da menja izgled crkava koje su vlasništvo crnogorskog naroda tako što na njih stavlja srpske simbole (u crkvi Sv. Vasilija Ostroškog u Nikšiću živopisan je dvoglavi orao sa ocilima, dok jedan spoljni zid krase lik svetog Save – vidi Koprivica 2002:2; takođe Nikolić 2002). Mitropolit Amfilohije je od strane episkopa italijanskog Antonija, koji je veliki prijatelj mitropolita CPC, označen kao „nehrišćanin”, kao čovek sa „đavolskom dušom”, kao „ateista i komunista”, kao „onaj koji izmišlja” itd (Koprivica 2002/3).

Istini za volju, mitropolit crnogorski SPC, Amfilohije Radović, imao je i ima izuzetno živu političku aktivnost. On veoma otvoreno i direktno brani teoriju da su Crnogorci deo srpskog naroda

i da u skladu s tim treba i graditi svoj nacionalni identitet. Kada je izabran na dužnost izjavio je: „Bog, kome pripadamo, ponovo je dao srpskom narodu istorijsku šansu, koju je narod prokockao 1918, da ogradi svoju kuću i da se ispuni zavjet o ujedinjenju svih srpskih zemalja” (Radulović 2002).

Amfilohije, koga su poštovaoci oslovljali kao „mitropolita crnogorsko-primorskog, zetsko-brdskog, skenderijskog i egzarha pečkog trona”, nikada nije imao dileme. Njegov stav je da su Crnogorci „Srbi u usijanju”. Nasuprot tome, „crnogorska nacija je kopile Milovana Đilasa. To je jedno od nesrećnih nasljeđa onog sistema koji je htio da nas zbratimi s majmunskim porijeklom”, tvrdi Radović. Koju godinu ranije Radović je navodno pozvao ruskog patrijarha Alekseja II da falsifikuje jedan od ključnih crkvenih dokumenata vezanih za Crnogorsku autokefalnu crkvu. U pismu upućenom 1992. godine, koje je „Monitor” objavio krajem 1999, stoji: „Naša smjernost poslije nedavnog susreta sa Njegovom svetošću, obraća se neodložnom molbom, i sa blagoslovom naše svetosti patrijarha Pavla, da donesete rješenje o nekanonskom i pogrešnom unošenju Crnogorske mitropolije kao autokefalne crkve u diptih Ruske pravoslavne crkve 1850. godine, i da tu odluku u Diptihu opovrgnete, jer su u našoj svetoj Srpskoj pravoslavnoj crkvi takve prilike da postoji tendencija raskola u Crnoj Gori.” (Radulović 2002).

Tokom godina, čini se da broj vernika na strani CPC raste, dok na strani SPC ostaje isti ili se smanjuje; CPC su prilazili nacionalisti i ateisti koji do tada nisu posećivali takve manifestacije. „Monitor” beleži da je 2002. godine na Trgu kralja Nikole, na Cetinju, bilo na hiljade „autokefalaca”, a pred Cetinjskim manastirom jedva nekoliko stotina „svetosavaca”. U Podgorici je svaka crkva imala jednak broj pristalica, a prvo loženje badnjaka u Nikšiću, na imanju naslednika vojvode Šaka Petrovića, predstavljalo je „pravi trijumf” CPC. Među okupljenima oko mitropolita CPC Mihaila našli su se, i bezmalo doživeli religiozni trans, i neki političari koji su svojevremeno, čutke

ili otvoreno podržavali saopštenja protiv pokojnog vladike Antonija Abramovića¹³⁸.

Na pomenutim proslavama praznika uz poglavara CPC našli su se i služili predstavnici sveštenstva pravoslavnih crkava Bugarske i Italije. Taj diplomatski proboj CPC izazvao je umereno negodovanje SPC. Amfilohije je čestitao „našoj braći pred Dvorom kralja Nikole”, ali je podsetio na potrebu „trijebljenja gube iz torine”, pa je oprezno plasirana i teza o navršavanju tri veka od „istrage poturica”. SPC je zabeležila minus i u relaciji sa aktuelnom vlašću. Predsednik Đukanović je čestitao Božić „vjernicima, sveštenstvu i svim građanima pravoslavne vjeroispovijesti”, bez pominjanja crkava i poglavara. Premijer Vučanović, koji je bio v.d. ministra vera, precizno je adresirao svoju čestitku na Amfilohija, poželevši mu svaku, pa i porodičnu sreću, ali mu nije došao „na noge”, pred Cetinjski manastir (vidi Šuković 2002). Ovde se uočava podeljenost i u okviru samih „reformskih” snaga: jedni su za CPC, drugi za SPC.

Mnogi intelektualci su pokušali da daju svoj doprinos rešavanju religioznog spora između SPC i CPC. M. Popović je krajem devedesetih godina pisao da je od 1360. do 1920. godine Crnogorska pravoslavna crkva „de facto ili de jure autokefalna”. „Samostalnost CPC se očitavala u kauzalitetu, slobodan narod – samostalna država – autokefalna crkva” (Popović 1999: 109). Pored svog samostalnog statusa CPC je bila prepoznatljiva i po izvesnoj sekularističkoj

¹³⁸ Svetozar Marović, čovek koji se nalazio na raznim funkcijama tokom „separatističkih” procesa u Crnoj Gori, i koji je bio u samom vrhu tima koji je pravio projekat nezavisne Crne Gore, dao je izjavu u svojstvu predsednika Srbije i Crne Gore u kojoj kritikuje tradicionalnu pravoslavnu crkvu na ovim prostorima. Neposredan povod je bio politički obojen govor vladike Amfilohija na sahrani srpskog premijera Đinđića. Marović tim povodom ističe da je neophodno da se crkva reformiše i modernizuje, odnosno da odbaci arhaičnost, srpski nacionalizam i desničarsku političku opciju koji su postali deo njene ideologije (Blic 04. 04. 2003, 2). Marović je takođe istakao da su predstavnici crkve bili prilično privrženi onim strujama koje nisu demokratske.

reformaciji klasičnog pravoslavlja, gde je „Bog mlađi Cezarov partner” (isto 109–110). Neki smatraju da je za razliku od svetosavskog etički emocionalnog pa i ritualnog veroučenja, crnogorsko pravoslavlje „etički racionalno i tolerantno” (isto 110). Njegoš je pisao da Crnogorci nikad nisu sastavljali pesme u kojima bi veličali svoje pobeđe nad zapadnim hrišćanima, niti su tome „vojene gordosti nalazili”. To Popović smatra jednim od pokazatelja da su Njegoš i sveti Petar Cetinjski antipodi Svetosavlja i uopšte vizantijskog duhovnog iskustva (isto 110–111)¹³⁹.

¹³⁹ Prelazak iz autonomije u autokefaliju jedne crkve tokom istorije u svakom konkretnom slučaju odvijao se na specifičan način: nekada su u tom smislu bili značajni jedni faktori, a nekada neki sasvim drugi. Da bi se primer CPC mogao bolje razumeti, mogu se navesti i neke paralele sa Makedonskom PC. Odnos između SPC i MPC veoma je star i složen. Srpska crkva je, slično nekim „mladim” pravoslavnim crkvama koje se danas bore za nezavisnost, u svom razvoju prešla put od nesamostalne raške episkopije, preko nezavisne arhiepiskopije, koja je oslobođena podređenosti Ohridskoj arhiepiskopiji 1219. godine, da bi izrasla do patrijaršije 1346. godine. Kasnije je, u vreme osmanske vladavine, dva puta ukidana, a pojedini njeni delovi postajali su deo Ohridske arhiepiskopije. Taj razvoj srpske crkve nije tekao bez problema i bio je u mnogo čemu uslovljen političkim procesima. Carigradska patrijaršija je čak bacila anatemu na srpsku crkvu zbog samovlasnog i nekanonskog proglašenja za patrijaršiju, ali su političke okolnosti išle na ruku srpskoj crkvi pa su odnosi relativno brzo normalizovani. Ohridska arhiepiskopija je u odnosu na srpsku crkvu bila u sličnoj situaciji kao danas SPC u odnosu na MPC i CPC. Skopska mitropolija je bila deo srpske crkve, ali je uvek bila na meti i podložna prisvajanju od strane Ohridske arhiepiskopije (vidi Mirković 1965: 52 i dalje).

Godine 1967. u Skoplju je proglašena samostalna, autokefalna Makedonska pravoslavna crkva. Ona je do danas ostala nepriznata u svetu i zvanično je i dalje pod upravom SPC. Nakon toga više puta je pokušano da se dođe do rešenja koje bi zadovoljilo obe strane (SPC i MPC), ali do rešenja se nije došlo. Jedan od tih pokušaja desio se i 17. maja 2002. godine u Nišu, kada su komisije Srpske pravoslavne crkve i Makedonske pravoslavne crkve potpisale nacrt sporazuma o uspostavljanju kanonskog jedinstva, što bi značilo kraj šizme nastale 1967. godine. Niški dokument je bio odobren od strane Sabora SPC, ali ne i od strane Sinoda MPC koji ga je, pod pritiskom jednog dela sveštenstva, medija i političara, odbio. Makedonska strana je smatrala da su dva elementa tog sporazuma posebno neprihvatljiva – preimenovanje MPC

Po Popoviću, kosovski mit je u Crnoj Gori raširen tek u prvoj polovini 19. veka: po Putilovu, od kosovskih pesama iz zbirke Vuka Karadžića, nijedna nije zapisana u Crnoj Gori, a kosovskih pesama nema ni u zbirci S. Milutinovića (Popović 1999: 77). Njgoš je intuitivno „shvatio da mistično značenje Kosovskog mita može biti pokretač najšire i najsnažnije mobilizacije, ne samo pravoslavnih hrišćana, nego hrišćana uopšte” (isto 78). U Gorskom vijencu, pominjući vitezove „našeg naroda”, on pored srpskih junaka (Dušana, Obilića, Strahinjica) pominje i Kastriota, Crnovića

u Ohridsku arhiepiskopiju i dobijanje statusa „široke autonomije” u okviru SPC, umesto sadašnje nepriznate autokefalije.

O statusu svojih delova koji žele da se odvoje svaka crkva odlučuje samostalno. Za jedan od statusa moraju postojati faktori, uslovi i motivi. Ne može se ignorisati ni stav drugih pomesnih crkava, pogotovo Carigradske patrijaršije koja od 1922. posebno naglašava da ima pravo jurisdikcije na prostorima koji se nađu van granica zemlje u kojima postoji samostalna crkva. To Rusi nazivaju „Meletijevom doktrinom”, po carigradskom patrijarhu Meletiju Metaksakisu (1871–1935).

Ovo tumačenje nije opšteprihvaćeno a izazvalo je više sporova između Carigrada i Moskve od kojih neki još uvek traju. Na primer, Carigradska crkva nije priznala autokefaliju „Pravoslavne crkve u Americi”, koju je Ruska crkva dala 1970. godine. Razlike u tumačenjima se tiču i Finske, Poljske, Baltika, Ukrajine.

Vaseljenska crkva je „jedna u duhu”, u veroučenju, glava joj je sam Hristos a čine je pomesne crkve, međusobno ravnopravne, koje na svom prostoru samostalno vrše vlast, biraju episkope i poglavara, sude, vare sveto miro, kanonizuju svetitelje. Ne mogu menjati svete kanone već samo mogu da ih primenjuju na svome prostoru. Takvih crkava danas ima 14 i one se pominju po utvrđenom redosledu. Mesto prvih pet – Carigradske, Aleksandrijske, Antihijske, Jerusalimske i Ruske crkve je nesporno. Na šestom mestu je Srpska, dok je kod Rusa Gruzijaska. Slede Rumunska i Bugarska, kao i Gruzijaska, a potom, posle ovih patrijaršija, samostalne arhiepiskopije ili mitropolije – Kiparska, Grčka, Poljska, Albanska i Češko–Slovačka.

Status autonomije u okviru neke crkve davan je i u prastarim vremenima, mada se taj pojam tek mnogo kasnije javlja. Kartagina je imala autonomiju od Rima a sama ju je dala nekadašnjoj Mauritaniji. Neki uslovi autonomije su isti kao i za autokefaliju; ona joj je često, mada ne uvek, prethodila. Treba da postoji volja klera i naroda, obično i etnički i politički faktor, teritorijalna udaljenost od centra. Te uslove Makedonija ispunjava. Ruska crkva jetakvu autonomiju dala Belorusiji, Ukrajini, Moldaviji, Japanu, Kini, a

Iva itd, dakle, nabraja junake različitih etnosa, radi simbolike i mobilizacije (isto 78). Njegoš je, po Popoviću, svesno zapostavio sve domaće, crnogorske kultove, pa i kult Ivana Crnojevića, koji je kod Crnogoraca bio snažan, zarad stvaranja kulta Miloša Obilića u kontekstu kosovskog mita (isto 78)¹⁴⁰.

ZAVRŠNA ANALIZA

Borba za emancipaciju u pogledu religioznosti ima više dimenzija i uglavnom se tiče osnivanja sopstvene nezavisne religiozne

Carigrad Bosni i Hercegovini (1880), Kritu (1900), Estoniji (1996), danas takođe i Karpato–Rusima, Albancima, Belorusima i Ukrajinima u Americi i Rusima u zapadnoj Evropi.

Sinajska crkva je autonomna u odnosu na Jerusalim od 1575. i nikada neće postati autokefalna jer ima samo jednog episkopa a potrebno ih je bar četiri. Prelazak iz autonomije u autokefaliju, ili sticanje autokefalije bez prethodne autonomije, tokom istorije tekao je u ponečemu na različite načine. Svaki slučaj je za sebe, pošto su pojedini faktori i uslovi katkad uzimani kao značajniji nego drugi, mada se uvek njihova celina uzimala u obzir.

Postupak pokreće jerarhija, najčešće uz saglasnost državnih vlasti. Ti episkopi su obično iz jednog naroda, mada ima naroda sa više samostalnih crkava (Grci) i bez ijedne (Ukrajinci). U starim patrijaršijama etnički faktor nije bio važan, aleksandrijski patrijarh je bio poglavar svih pravoslavaca Afrike, ma kog etničkog porekla. Na prostoru Vizantije je, s druge strane, postojalo više patrijaršija. Zato nacionalni ili državni uslovi nisu jedini. Neke crkve proglašene su autokefalnim uz pomoć države u 19. veku (Grčka, Rumunija, Bugarska); Carigrad je to posle mnogo godina nerado prihvatio, ali u kasnijim vremenima se tako nešto nije više dopuštalo.

Složenost ovog problema ogleda se danas u tome što se tokom 20. veka mnogo promenilo na političkoj karti Evrope: neke su se države raspale, neke nove su stvorene. Složenosti doprinosi i to što su danas države uglavnom sekularne, pa se građanske vlasti sve manje mešaju u crkvena pitanja. Veliki broj nerešenih pitanja svakako bi se mogao rešiti ukoliko bi konačno došlo do Svepravoslavnog sabora, koji se već dugo najavljuje (vidi Tucić 2002).

¹⁴⁰ Za razliku od separatističke struje, prosrpska struja pobija postojanje i važnost svih navedenih „specifičnih” elemenata crnogorske kulture: pre svega je protiv religijske i lingvističke nezavisnosti. P. Bulatović ističe da je CPC sekta, i da se protivni učenju tri slova kojih nikada nije bilo ni u jednoj crnogorskoj čitanci. (vidi Lalić 2002).

institucije (crkve). Po demokratskom principu koji vlada u pravoslavlno svetu svaka nacija ima pravo na svoj nezavisni put ka Bogu, u smislu nezavisne crkvene institucije i sveštenstva. Taj princip se zahteva i sprovodi kako na planu religije, tako i na planu jezika („Jedan narod, jedna država, jedan jezik, nezavisna crkva”). Prime na tog „demokratskog” principa, međutim, ne sledi automatski formiranje nezavisne države: priznavanje neke nacionalne crkve dugotrajn je proces uzrokovan relativno nejasnim sistemom odlučivanja unutar crkvene hijerarhije pravoslavnog sveta, tačnije podeljenosti na interesne sfere i postojanje više centara moći (Carigradska patrijaršija, Ruska crkva itd). Borba Crnogoraca za religijsku emancipaciju ima više ometajućih faktora: neki dolaze iznutra, u vidu onih koji žele ujedinjenje sa Srbijom, a neki dolaze spolja, u vidu zainteresovanih moćnijih kulturnih centara (Srbija, Hrvatska). Problem srpstva u Crnoj Gori je vrlo složen i nije ga moguće rešiti na način koji bi zadovoljio sve zainteresovane strane. Nema sumnje da je na identifikaciju Crnogoraca sa Srbima imalo uticaja širenje SPC u Crnoj Gori u vreme sv. Save. Nema, takođe, sumnje da je na jačanje te tendencije imalo uticaja i ujedinjenje Srbije i Crne Gore 1918. godine, odnosno podređivanje gotovo samostalne crnogorske crkve srpskoj crkvi i njena asimilacija. S druge strane, jačanje ideje o nezavisnoj Crnoj Gori impliciralo je i institucionalizaciju nezavisnosti crnogorske crkve u vreme knjaza Nikole. Crkva, odnosno okvir izražavanja religioznih osećanja, duboko je bila uključena u sve nacionalne procese u crnogorskoj istoriji. Ideja o nezavisnoj crkvi je, mnogo nedoslednije i stidljivije od ideje o nezavisnoj državi, prodrla u politički život Crne Gore i postavila se kao identitetski i politički problem.

Jezik je pratio dešavanja oko crkve i, sa još manje objektivnih uporišta u prošlosti, težio da se, pored države i crkve, nametne kao treći bazični element nacionaliteta. Primer Hrvatske pokazuje kako je jezik u stvari bio povezujući element koji je, iako doveden

do prenaprezanja, uspeo da nacionalitarnu ideju promoviše i u religioznom životu. Borba za emancipaciju u sferi religije kod Hrvata se vodila kroz borbu za bogoslužjenje na vernakularu. Primer Hrvata i Crnogoraca je sličan u tom smislu što su i jedni i drugi u svojoj istoriji bili suočeni sa „religijskom kolonizacijom”: njihov religiozni život je bio rukovođen iz spoljašnjosti (iz Italije odnosno Srbije). Međutim, primer Hrvata je, u kontekstu odnosa sa religijski pretpostavljenima, drugačiji od primera Crnogoraca iz prostog razloga što je identitetski orijentir „Vatikan” pozitivan u više nego jednom smislu: nalazi se na zapadu, ima političkog uticaja, pretpostavlja racio mistici (što je u savremenom svetu jedan afirmativan pogled), simboliše bogatu kulturnu tradiciju i distancira Hrvate od glavnih nepoželjnih partnera: Srba i muslimana. SPC za Crnogorce ima sasvim drugačiji značaj nego za Hrvate katoličanstvo: ona simboliše istočnjaštvo, srpstvo, siromaštvo itd, dakle sve ono sa čim aktuelni crnogorski projekat želi da raskrsti. SPC Crnogorce povezuje sa Srbima, Rusima, Makedoncima... Sa nacijama koje nemaju veliku moć i ugled u savremenom svetu. Stvaranje sopstvene nezavisne crkve tako za Crnogorce ima dva osnovna reda značenja: konačna potvrda svoje emancipovanosti i državnosti i raskid sa nepoželjnom tradicijom koja ne predstavlja kartu sa kojom se ulazi u bogati zapadni svet.

Istorija religioznosti u Crnoj Gori, iako ovako oskudno prikazana, potvrđuje da se o hrišćanskoj tradiciji u Crnoj Gori, bar u dogmatskom smislu, mora govoriti sa mnogo rezerve. Vekovima je vladajući model bio u suštini paganski, starozavetni, nedogmatski. Koketiranje sa hrišćanskim istokom i zapadom bilo je u funkciji dnevne politike a ne ispunjenja religioznih potreba. Spoljna simbolika i zvanična institucionalna odredba nije bitnije uticala na suštinu pobožnosti Crnogoraca. Okretanje ka Mediteranu, zapadu, Evropi, može se predstaviti kao tradicionalno razumljivo i opravdano, jer je ono istočno, azijsko, balkansko u stvari bilo neprirodno, nametnuto i kontraproduktivno. Srpstvo i pravoslavlje pozitivni su u tom smislu

samo zbog toga što su nešto zapadniji od muhamedanstva, mada ni to nije sigurno. Saradnja sa islamskim intelektualcima često se završavala rečima da su Srbi Crnogorcima dalji od Bošnjaka i muslimana.

Religioznost jednog naroda (nacije) je složen sistem koji sa-
drži brojne probleme. Jedan od osnovnih problema svakako je od-
nos između univerzalne religije, kao teorijski poželjnog modela re-
ligioznosti, i narodne religije, kao u praksi neiskorenjivog sistema
koji filtrira i transformiše dogmu univerzalne religije. Na ovaj pro-
blem nadovezuju se problemi odnosa elite i narodne mase, odno-
sa nacionalne spoljašnjosti i nacionalne unutrašnjosti, odnosa
institucionalnog i individualnog nivoa itd. Na svim ovim planovima
postoje i održavaju se izvesna dinamika i konflikti koji dovode do
novih kvaliteta, orijentacija i društvene prakse: dovode, na kraju, do
novih identitetskih formula, koje onda reverzibilno utiču na priču o
prošlosti nacije.

HONOR, BLOOD AND TEARS: ESSAYS ON ANTHROPOLOGY OF ETHNICITY AND NATIONALISM

This book represents an attempt to illustrate and explain various aspects of ethnicity and nationalism through specific examples from the territory of former Yugoslavia. It focuses on key issues: the relationship between, on the one hand, linguistic and religious, and on the other, ethnic and national identity; historiographic struggle for national interests; mythologization of ethnic or national identity; criminalization of ethnic and national identification; and ethnification of social groups.

The research this book is based upon concerns Western Balkans, or, more precisely, ex-Yugoslav countries, not including Macedonia and Slovenia. This region is taken as an identity unit, in which people share similar origin, language, and history, and inside which differing cultural and political programs interact and compete, leading to the formation of complementary identity formulae. The timeframe chosen is very wide – from the Middle Ages to present – which enables us to follow different phases in the development of ethnic and national identities, each producing specific traditions and symbolical

systems that can be activated and used when needed. The process of identity construction and usage was followed on the institutional, interactional and individual level alike, in both dimensions: its basic form, i.e. attitudes and/or conceptualizations, and social practice, or participation in social production and manifestation of identity. The examples chosen should illustrate how ethnic and national identities are transformed into potent political resources and possibilities.

The example of national mythology presents the genesis of the Kosovo myth in Serbian culture, and the application of that myth in the period of national crisis, both on institutional and individual levels. Texts from war issues of the „Army” magazine were analyzed, as well as the reception and transformation of this mythical pattern among students in Belgrade from 1998 to 2000. Specific traits of the Kosovo myth were outlined through a comparative analysis of the myth of ban Jelačić. Religious and linguistic identities as well as their place within the complex of national identity were studied through the example of interaction between Croats, Serbs, Montenegrins and Bosniaks, who were also used as examples for constructions of ethnogenesis.

The criminalization of ethnicity and nationalism was studied through the consideration of polisemy of criminal subculture in former Yugoslavia. The focus was on the phenomenon of „hajdučija”, which corresponds with ethnic and national identities and larger cultural patterns. The *hajduk* movement was analyzed through analogies with mafia and terrorism, or, more precisely, its evaluation in the ethnic–national culture dichotomy.

The ethnification of social groups is a problem that is increasingly becoming the focus of not only anthropological, but historiographic research as well. In this book, I had chosen two examples: one ancient (Slavs) and one modern (Balkan Egyptians), which demonstrate all the relativity and complexity of the process of ethnic identity construction.

IZVORI I LITERATURA

IZVORI

- Aranitović, A, 2003, *Bošnjaci–Muslimani u Pljevljima*, seminarski rad iz predmeta Antropologija etniciteta, Odeljenje za Etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet, Beograd
- Aranitović, A, 2004, *Jezik kao konstitutivni element nacionalnog identiteta*, seminarski rad iz predmeta Etnogeneza, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd
- Avdić, Alma, *Osobitosti crkve u Crnoj Gori*, seminarski rad iz predmeta Antropologija etniciteta, Odeljenje za Etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet, Beograd 2003
- Blic, 08. 04. 2000, 2
- Blic, 04. 04. 2003, 2
- Crnogorski književni list, 71, Podgorica, 15. 11. 2003, 31
- Glas Javnosti, 19. 07. 2000, 2
- Hrvatski glagoljizam i stradanje dalmatinskih gradova*, u Bogumili, <http://www.geocities.com/Athens/Troy/9892/bogomil.html>, 2001

- Hrvatski tjednik, 04. 06. 1971
Monitor, 636–637, 4
Politika, 29. 07. 1971, 6
Politika, 11. 07. 1971, 6
Politika 19. 08. 1971, 6
www.politika.co.yu/kultura, 07. 02. 2002
Reporter, 05. 07. 2000, 29
Reporter, 28. 06. 2000, 40–41
Riznica, II program Radio Beograda, 07. 05. 2000
Vasić, F, 2003, *Šestani: Etnička i nacionalna identifikacija*, diplomski rad, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet, Beograd, 1–80
Večernje novosti, 30. 03. 2004, 10
Večernje novosti, 03. 04. 2006, 25
Večernje novosti, 29. 04. 2000, 4
Vjesnik, 06. 01. 1990, 6
Vjesnik, 06. 01. 1990, 18
Vjesnik, 13. 01. 1990, 9
Vjesnik, 14. 01. 1990, 15
Vojska, ratna izdanja, mart–jun 1999.

LITERATURA

- Afanasjev, A, 1866–1869, *Poetičeskija vozzrjenija slavjan na prirodu*, Moskva
Anderson, B, 1998, *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd, Plato
Andrejić, Ž, 1999, *Vitezovi reda zmaja*, Beograd, Miroslav
Antonijević, D, 2004, *Između istorije i predanja: Vođe srpske revolucije u folkloru*, doktorska disertacija, Beograd, Filozofski fakultet
Aleksić, B, 2002, *Crveno–crna gora: O unijaćenju i kroatizaciji Crne Gore nekad i sad*, Nikšić

- Andrijašević, Ž. M, 2000, *Crnogorska državna ideja u vrijeme Nikole I Petrovića Njegoša (prvi dio)*, u Matica: Časopis za društvena pitanja, nauku i kulturu, godina I broj 3, Cetinje, 145–158
- Antonijević, D, 1996, *Bartolomeo Kunibert: Uspomene na Srbiju iz prve polovine XIX veka*, GEI SANU XLV, Beograd, 77–88
- Arsenijević, M, 2003, *Vreme i vremena*, Beograd, Dereta
- Asanović, S, 1998, *Nekoliko napomena o riječima i jeziku*, u Jezici kao kulturni identiteti na području bivšega srpskohrvatskoga ili hrvatskosrpskoga jezika, Cetinje, 227–229
- Ašuri, R. i Rubin Z, 1996, *Kratok osvrt za istorijata na dviženjeto na Egipkanite na Balkanot i vo Makedonija*, u Zbornik na trudovi za etnogenezata na Egipćanite vo Makedonija, Skopje, 7–85
- Bahtijarević, Š, 1975, *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb
- Balzamo, V. i Dž. Karpoci mlađi, 2001, *Mafija: Prvih sto godina*, Beograd, Laguna
- Banašević, N, 1971, *Letopis popa Dukljanina*, Beograd
- Bandić, D, 1991, *Narodna religija Srba u 100 pojmova*, Beograd, Nolit
- Bandić, D, 1997, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: ogleđi o narodnoj religiji*, drugo, dopunjeno izdanje, Beograd, XX vek
- Baranin, D, 1989, *Hajduk Veljko*, Beograd, Srpska književna zadruga
- Barišić, F, 1968, *Poreklo Slovena i razvoj njihova carstva* (Kratak sadržaj prvog i drugog poglavlja Orbinova dela), u M. Orbin, Kraljevstvo Slovena, Beograd, CLII
- Barišić, F, 1955, *Pseudo-Cezarije, Prisk, Prokopije, Agatija, Malala*, u G. Ostrogorski (ur.), *Vizantiski izvori za istoriju naroda Jugoslavije*, tom I, Beograd, 1–85
- Barjaktarović, M, 2002, *Bošnjaci – novi južnoslovenski narod*, u Globus – časopis za metodološka i didaktička pitanja geografije broj 27, Srpsko geografsko društvo, Beograd, 3–20
- Bart, F, 1997, *Etničke grupe i njihove granice*, u F. Putinja i Ž. Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu*, Beograd, XX vek, 211–259

- Bauman, Z, 1997, *From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity*, in S. Hall and P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London
- Bauzinger, H, 2002, *Etnologija: Od proučavanja starine do kulturologije*, dopunjeno izdanje, Beograd, XX vek
- Ber, V, 2001, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, Beograd, Zepter Book World
- Berđajev, N, 1937, *Ljudska ličnost i marksizam*, u *Komunizam i kršćani*, Zagreb, 164–187
- Berđajev, N, 1991, *O čovekovom ropstvu i slobodi: Ogled o personalističkoj filozofiji*, Novi Sad
- Berđajev, N, 2001, *Smisao istorije: Ogled filozofije čovečje sudbine*, Beograd, Dereta
- Boem, K, 1998, *Krvna osveta: Regulisanje i upravljanje sukoba u Crnoj Gori i drugim plemenskim društvima*, Podgorica, CID
- Bogišić, V, 1984, *Pravni običaji u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji* (anketa iz 1873. g.), Titograd, CANU
- Bonović, M, 1980, *Otok Krk: Kolijevka glagoljice*, Zagreb
- Bosanac, I, 1927, *Rasna etika Jugoslavena i Vidovičev pokret: Skica za studiju o jugoslavenskoj etici*, Sarajevo
- Bošković, I, 2001, *U početku bijaše „Hrvatska kronika”*, u Ivan Mužić (urednik), *Hrvatska kronika 547–1089*, 3. Dopunjeno izdanje, Split, 5–6
- Bošković, M, 1998, *Organizovani kriminalitet 1 i 2*, Beograd, Policijska akademija
- Bošnjanić, H, (ili K. Draganović), 1991, *Hrvati i Herceg–Bosna*, u Krunoslav Draganović/Dominik Mandić, *Herceg–Bosna i Hrvatska*, Split, 9–83
- Bowman, M, 2001, *Gathering Embers: Contemporary Celtic Spirituality and the Quest for the Celtic Past*, in Times, Places, Passages: 7 th SIEF conference, Budapest, Abstracts, 20

- Božović, R, 1996, *Kulturno–religijski obrasci na makedonskite Egipčani*, u Zbornik na trudovi za etnogenezata na Egipčanite vo Makedonija, Skopje, 151–163
- Bracewell, W, 2005, „*Ponosno ime hajduka*”: *Odmetnici kao dvoznačni junaci u balkanskoj politici i kulturi*, u M. Norman i H. Case (ur.), *Jugoslavija i njeni povjesničari: Razumijevanje balkanskih ratova 1990–ih*, Zagreb, Srednja Europa, 20–32
- Bremer, T, 1997, *Vera, Kultura i Politika: Eklezijalna struktura i ekleziologija u Srpskoj pravoslavnoj crkvi u XIX i XX veku*, Niš
- Breuilly, J, 1994, *The Sources of Nationalist Ideology*, in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.), *Nationalism*, Oxford–New York, 103–113
- Brković, S, 1974, *O postanku i razvoju crnogorske nacije*, Titograd
- Bugarski, R, 2001, *Lica jezika: sociolingvističke teme*, Beograd, XX vek
- Bulatović, M, 1977, *Peti prst (O onima koji nisu ušli u roman „Ljudi sa četiri prsta”)*: Putopis, Beograd, BIGZ
- Bulić, V. I, 2001, *Srbi na plaži, marlboro na pučini a prešjednik u Nacionalu*, u Duga br. 1767, od 04.08.2001, 6–9
- Buturac, J./A. Ivandija, 1973, *Povijest katoličke crkve među Hrvatima*, Zagreb
- Connor, W, 1996, *Beyond Reason: The Nature of the Ethno-national Bond*, in Hutchinson / A. D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, 69–75
- Corbett, G, 1990, *Serbo–Croat*, in Bernard Comrie (eds.), *The Major Languages of Eastern Europe*, London, 125–143
- Crnogorski PEN centar, 1997, *Dosije 1993–1997*, Cetinje
- Curta, F, 2001, *The Making of the Slavs: History and Archeology of the Lower Danube Region, C. 500–700*, Cambridge
- Cvijić, J, 1987, *Balkansko poluostrvo*, Sabrana dela, knjiga 2, Beograd, SANU–NIRO Dečje novine–ZZUINS
- Čajkanović, V, 1985, *O magiji i religiji*, Beograd, Prosveta

- Čaldarović, M, 1990/I, *Jugosloveni govore srpskim jezikom*, u Vjesnik 10. 01. 1990, 9
- Čaldarović, M, 1990/II, *Deklaracija o jeziku*, u Vjesnik 07. 01. 1990, 15
- Čolović, I, 1990, *Smrt Ljube Zemunca ili paradoks o zaštitniku*, u GEI SANU XXXIX, Beograd, 61–71
- Čolović, I, 2004, *Kad kažem novine*, drugo, dopunjeno izdanje, Beograd, Medijska knjižara Krug
- Ćirilov, J, 2000, *Istorija*, www.nin.co.yu/recnedelje, 12. 10. 2000
- Ćirković, S, 1964, *Istorija srednjovekovne bosanske države*, Beograd
- Ćorović, V, 1989, *Bosna i Hercegovina*, Beograd (originalno izdanje 1925)
- Dabić, V. S, 2000, *Vojna Krajina: Karlovački generalat (1530–1746)*, Beograd
- Deretić, J. I, 2000, *Antička Srbija*, Temerin
- Dirkem, E, 1972, *O podeli društvenog rada*, Beograd, Rad
- Dodig, R, 2006, *Vulgarizacija stećaka*, u Status: Magazin za političku kulturu i društvena pitanja br. 10, Mostar, 244–249
- Domazetović, Lj, 1995, *Antička istorija i poreklo Srba i Slovena*, Beograd
- Douglas, M, 1975, *Implicit Meanings – Essays in Anthropology*, London and Boston
- Dragičević, R. J, 1939, *Hrvat Baša*, u Zapisi 22, Cetinje, 334–341
- Duijzings, G, 2000, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London
- Durković–Jakšić, Lj, 1957, *Srbijansko–Crnogorska saradnja (1830–1851)*, Beograd
- Džaja, S. M, 2006, *Srednjovjekovna Crkva bosanska u procijepu suprotstavljenih kontekstualizacija*, u Status: Magazin za političku kulturu i društvena pitanja br. 10, Mostar, 250–255
- Džajs, F, 2003, *Vitezovi kroz istoriju*, Beograd, Utopija
- Dženkins, R, 2001, *Etnicitet u novom ključu: Argumenti i ispitivanja*, Beograd, XX vek

- Dilas, M. / N. Gaće, 1994, *Bošnjak Adil Zulfikarpašić*, Cirih
- Dorđević, T, 1984, *Naš narodni život* 1–4, Beograd, Prosveta
- Dorđević, D. B, 1987, *Studenti i religija*, Niš
- Dorđić, P, 1971, *Istorija srpske ćirilice: Paleografsko–filološki prilozi*, Beograd
- Duretić, J, 2002, *Avantura crnogorskog secesionizma* (feljton), www.politika.co.yu/feljton, Beograd
- Đurić, V, 1977, *Antologija narodnih junačkih pesama*, osmo izdanje, Beograd, Srpska književna zadruga
- Đurić, R, 1987, *Seobe Roma*, Beograd
- Edwards, J, 1996, *Symbolic Ethnicity and Language*, in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford–New York, Oxford University Press, 227–229
- Ehrenreich, B, 1997, *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*, Metropolitan Books, New York
- Eller, J. and Reed Coughlan, 1996, *The Poverty of Primordialism*, in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, 45–51
- Ekmečić, M, 1995, *O istraživanju istorije Bosne i Hercegovine danas*, u *Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena*, Beograd, 13–29
- Ekmečić, M, 1990, *Ratni ciljevi Srbije 1914*, drugo izdanje, Beograd
- Enciklopedija Jugoslavije, 1958, Zagreb
- Erdeljanović, J, 1926, *Stara Crna Gora: Etnička prošlost i formiranje crnogorskih plemena*, u *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* (ur. Jovan Cvijić), Beograd
- Enciklopedija političke kulture, 1993, Beograd
- Eriksen, T. H, 1993, *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*, London, Pluto
- Evans–Pričard, E. E, 1983, *Socijalna antropologija*, Beograd
- Eriksen, T. H, 2004, *Etnicitet i nacionalizam*, Beograd, XX vek

- Fabijeti, U, R. Maligeti, V. Matera, 2002, *Uvod u antropologiju: Od lokalnog do globalnog*. CLIO
- Ferguson, C. A, 1990, *Diglossia*, in Pier Paolo Giglioli (eds.), *Language and Social Context*, London, Penguin Books, 232–251
- Ferjančić, B, 1966, *Vizantija i Južni Sloveni*, Beograd
- Filipov, M. M, 1890, *Horvate*, Petrograd
- Gaćinović, R, 2005, *Terorizam*, Beograd, Draslar
- Garet, P, 2006, *Bili Kid*, Beograd, Utopija
- Gavrilović, S, 1986, *Hajdučija u Sremu u XVIII i početkom XIX veka*, Beograd, SANU – Odeljenje istorijskih nauka
- Gellner, E, 1994, *Nationalism and Modernization*, in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.), *Nationalism*, Oxford–New York, Oxford University Press, 55–70
- Gellner, E, 1994, *Nationalism and High Cultures*, in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.), *Nationalism*, Oxford–New York, 63–70
- Gezeman, G, 1996, *Čojstvo i junaštvo starih Crnogoraca*, Podgorica
- Giglioli, P. P, 1990, *Introduction* in Pier Paolo Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, London, Penguin Books, 7–17
- Glomazić, M, 1988, *Etničko i nacionalno biće Crnogoraca*, Beograd
- Golijan, M, 1997, *Srpski narod u rascepu mita i dihovne realnosti*, u *Srpski Sion* 6, 1, Sremski Karlovci, 67–69
- Golubović, Z, Kuzmanović, B, Vasović, M, 1995, *Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba*, Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju – Filip Višnjić
- Goody, J. and I. Watt, 1990, *The Consequences of Literacy*, in P. P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, London, 311–357
- Grandic, H./ K. Promitzer, 2000, “*Formers Comrades*“ at War: *Historical Perspectives on “Ethnic Cleansing” in Croatia*, in *Neighbors at War: Anthropological Perspectives on Yugoslav Ethnicity, Culture and History* (ed.) J. M. Halpern and D. A. Kideckel, Pennsylvania State University Press, 125–142

- Gržetić, N. 1900, *O vjeri starih slovjana prema pravjeri arijaca i prasemita*, Mostar
- Guibernau M, 1997, *Marx and Durkheim on Nationalism*, in Hans–Rudolf Wicker (ed.), *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Oxford–New York, 73–90
- Hadži–Ristić, M. K, 1996, *Prašanjeto za etnogenezata na Egipćanite vo Makedonija*, u Zbornik na trudovi za etnogenezata na Egipćanite vo Makedonija, Skopje, 87–150
- Handelman, D, 1977, *The Organization of Ethnicity*, Ethnic Groups, vol. 1
- Hašek, A. i drugi, 2002, *Osobine ličnosti normalnih i psihopatskih kriminalaca*, u K. Momirović i D. A. Popović (ur.), *Psihopatija i kriminal*, Leposavić, Univerzitet u Prištini, 77–92
- Haviland, W. A, 1975, *Cultural anthropology*, New York
- Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 1998, *Izveštaj o ljudskim pravima u Srbiji za 1997. godinu*, Beograd
- Hobsbawm, E, 1994, *The Rise of Ethno–Linguistic Nationalisms*, in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford–New York, 177–184
- Hobsbawm, E, 2000, *Bandits*, New York, The New Press
- Hofman, B, 2000, *Unutrašnji terorizam*, Beograd, Alfa–Narodna knjiga
- Horvatić, D, 1982, *Junačina Mijat Tomić: Po starim pjesmama i pripovijedanjima*, Zagreb, IKRO Mladost
- Horvatin, M, 2001, *U akademiji još traje miletićevski otpor prema kajkavštini*, Vjesnik 26.04.2001, 17
- Hrabak, B, 2000, *Podgorica do početka XIX vijeka*, Beograd
- Ignjatović, Đ, 1998, *Organizovani kriminalitet. Drugi deo: Kriminološka analiza stanja u svetu*, Beograd, Policijska akademija
- Inglehart, R. and M. Woodward, 1990, *Language Conflicts and the Political Community*, in P. P. Giglioli, *Language and Social Context*, London, Penguin Books, 358–377

- Istorija Crne Gore*, 1967, knjiga I, Titograd
- Istorija Crne Gore*, 1970, knjiga II, Titograd
- Istorija Saveza Komunista Jugoslavije*, 1985, Beograd
- Janjić, D, 1988, *Rečnik nacionaliste*, Beograd, Istraživačko–izdavački centar SSO Srbije
- Janjić, D, 1996, *Sociološko–politikološki aspekti manjinske politike i zaštite manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji*, – u: Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji – Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 11, 12. i 13. januara 1995, Beograd, Odeljenje društvenih nauka SANU, 625–638
- Jerotić, V, 1997, *Hrišćanstvo i psihološki problemi čoveka*, Beograd
- Jovanović, J, 1948, *Stvaranje crnogorske države i razvoj crnogorske nacionalnosti*, Cetinje
- Jovanović, J, 1998, *Istorija Crne Gore*, treće, ispravljeno i dopunjeno izdanje, Podgorica
- Jovašević, D, 1988, *Hajdučija: Između istine i legende*, Beograd, Dereta
- Jung, K. G, 1977, *Duh i život*, Novi Sad, Matica srpska
- Kadić, V, 2004, *Nesrećni maternji*, intervju sa Branislavom Ostojićem, Večernje Novosti 07.04.2004, 2
- Kalve, L, 1981, *Lingvistika i nacionalizam: Mala rasprava o glotofagiji*, Beograd, XX vek
- Karadžić, V. S, 1922, *Crna Gora i Boka Kotorska*, Beograd
- Karbonel, Š. O, 1999, *Istoriografija*, Beograd
- Klaić, V, 1991, *Hrvati i Hrvatska: Ime Hrvat u povijesti slavenskih naroda*, Split (originalno izdanje Zagreb 1930)
- Klaić, N, 1971, *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*, Zagreb
- Klaić, N, 1989, *Srednjovekovna Bosna: Politički položaj bosanskih vladara do Tvrtkove krunidbe (1377)*, Zagreb
- Klajn, I, 2000, *Nazočne priglupnice*, www.nin.co.yu/jezik od 06. 01. 2000
- Klajn, I, 2001, *33 slova*, www.nin.co.yu/jezik od 08. 03. 2001
- Klajn, I, 2001, *Prularizam*, www.nin.co.yu/jezik, od 28. 11. 2001

- Kokel, P, 1998, *Istorija Crne Gore i Bosne*, Podgorica
- Koprivica, V, 2002/1, *Krstaš na Beškoj*, www.monitor.cg.yu/arhiva, broj 590, Podgorica 2002
- Koprivica, V, 2002/2, *Poslednja godina izopštenja: Intervju sa Mitropolitom CPC Mihailom*, www.monitor.cg.yu/arhiva, broj 586, Podgorica
- Koprivica, V, 2002/3, *Amfilohije ne veruje u Boga: Intervju sa episkopom Italije Antonijem*, www.monitor.cg.yu/arhiva, broj 587, Podgorica 2002
- Kostić, B, 1990, *U čast i slavu crnogorskog kralja Nikole I i kraljice Milene*, Etnoantropološki problemi 7, Beograd, 7–14
- Kostić, M. L, 1990, *Sporne teritorije Srba i Hrvata*, Beograd
- Kovačević, I, 2001, *Semiologija mita i rituala II: Savremeno društvo*, Beograd, Srpski genealoški centar
- Kovačević, M, 2004, *Jezički merhamet*, u Večernje Novosti 16. 05. 2004, 8
- Krejči, J, and V. Velimski, 1996, *Ethnic and Political Nations in Europe*, in J. Hutchinson / A. D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, 209–221
- Krstić, Đ, 1988, *Običajne norme u hajdučkim družinama*, u Starina Novak i njegovo doba, zbornik radova, Beograd, SANU, Balkanološki institut, 165–168
- Kržišnik–Bukić, V, 1996, *Bosanska identiteta: Med preteklostjo in prihodnostjo*, Ljubljana
- Kulišić, Š, 1980, *O etnogenezi Crnogoraca*, Titograd
- Kuzmanović, B, 1997, *Šetnjom u slobodu: Vrednosne orijentacije i politički stavovi učesnika Protesta 96/97*, u Grupa autora, *Ajmo, ajde, svi u šetnju: Građanski i studentski protest 96/97*, Beograd, Medija centar i ISI FF, 51–64
- Lalić, B, 2002, *Gledaćemo se još: Intervju sa P. Bulatovićem*, Večernje Novosti od 16.10.2002, 2
- Lasić, V, 1980, *Predgovor*, u Dominik Mandić, *Hrvati i Srbi: Dva stara različita naroda*, 2. Izdanje, Čikago

- Latinović, Z, 2001, *Kukavno Srpstvo*, magazin NIN od 19. 04. 2001, 34–35
- Lazarević, L. K, 1998, *Pripovetke*, Beograd, IK Draganić
- Ledić, F, 1969, *Mitologija Slavena: Tragom kultova i vjerovanja starih Slavena*, Zagreb
- Lopušina, M, 2003, *Crnogorski klan*, Beograd, Narodna knjiga–Alfa
- Lopušina, M, 2004, *Legija i zemunski klan*, Beograd, Knjiga komerc
- Lopušina, M, 2005, *Komandant Arkan*, peto izdanje, Čačak, Legenda
- Lovrenović, D, 2006, *O historiografiji iz Prokrustove postelje*, u Status: Magazin za političku kulturu i društvena pitanja br. 10, Mostar, 256–287
- Lukić, Z, 2007, *Geneza Bošnjaka*, <http://bosniapedia.com>
- Luković–Pjanović, O, 1994, *Srbi narod najstariji*, Beograd, Miroslav
- Ljuboja, G, 1988, *Savremene sovjetske i zapadne teorije o etnosu*, Sociologija XXX br. 1, Beograd, 97–116
- Ljušić, R, 2001, *Istorija srpske državnosti*, Srbija i Crna Gora –novo-vekovne srpske države, Novi Sad
- Mamudoski, E, 1996, *Egipćanite/Edjupcite vo Kičevo i Kičeviata*, u Zbornik na trudovi..., Skopje, 237–260
- Mandić, D, 1980, *Hrvati i Srbi: Dva stara različita naroda*, 2. izdanje, Čikago
- Mandić, D, 1973, *Crvena Hrvatska u svetlu povijesnih izvora*, 3. u-potpunjeno izdanje, Čikago–Rim
- Mandić, D, 1973, *Hrvatske zemlje u prošlosti i sadašnjosti*, 2. izdanje, Čikago–Rim
- Mandić, D, 1967, *Bosna i Hercegovina: povijesno–kritička istraživanja*, svezak treći, Etnička istorija Bosne i Hercegovine, Rim
- Mandić, D, 1978, *Državna i verska pripadnost sredovječne Bosne i Hercegovine*, 2. Izdanje, Čikago–Rim
- Mandić, D, 1979, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, 2. izdanje, Čikago–Rim

- Mappes–Niediek, N, 2004, *Balkanska mafija. Države u rukama zločina: opasnost za Evropu*, Zagreb, Durieux
- Marushiakova, E. and others, 2001, *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The Cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*, Sofia
- Matić, M, 1998, *Mit i politika: Rasprava o osnovama političke kulture*, drugo, dopunjeno izdanje, Beograd, Politeia
- Matijević–Sokol, M, 1990, *Branimirova Hrvatska u pismima pape Ivana VIII*, drugo izdanje, Split
- Matović, V, 2006, *Samoubilački terorizam: Kako se postaje „mučenik“*, Beograd, NKZBPT
- McCrone, D, 2000, *The Sociology of Nationalism*, London–New York, Routledge
- Mijatović, Anđelko, 1990, *Ban Jelačić*, Zagreb
- Milaš, Episkop N, 1989, *Pravoslavna Dalmacija: istorijski pregled*, Beograd
- Milojević, M, 1996, *Ujedinjene nacije i zaštita manjina*, – u: Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji – Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 11, 12. i 13. januara 1995, Beograd, Odeljenje društvenih nauka SANU, 499–518
- Milojković–Đurić, J, 1994, *Panslavism and National Identity in Russia and in the Balkans 1830–1880: Images of the Self and Others*, New York
- Milošević, M. (prir.), 1988, *Hajduci u Boki Kotorskoj 1648–1718*, Titograd, CANU
- Mirković, M, 1965, *Pravni položaj i karakter srpske crkve pod turskom vlašću (1459–1766)*, Beograd, Zavod za izdavanje udžbenika Socijalističke Republike Srbije
- Molnar, A, 1997, *Narod, nacija, rasa: Istorijska izvorišta nacionalizma u Evropi*, Beograd, Beogradski krug i Akapit
- Morgan, L. H, 1981, *Drevno društvo*, Beograd, Prosveta

- Mršević, Z, 1997, *Incest između mita i stvarnosti*, Beograd, Institut za kriminološka i sociološka istraživanja – Jugoslovenski centar za prava deteta
- Mužić, I, 1989, *Podrijetlo Hrvata: Autohtonost u hrvatskoj etnogenezi na tlu rimske provincije Dalmacije*, Zagreb
- Mužić, I. (ur.), 2001, *Hrvatska hronika 547–1089*, 3. Dopunjeno izdanje, Split
- Nedeljković, S, 2004, *Rahvus kui religioosne kategooria, natsionalism kui ontoloogia: Serbia juhtum*, in *Mäetagused* 26, Tartu, EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm MTÜ Eesti Folkloori Instituut, 9–22
- Nenadović, Lj. P, 1929, *O Crnogorcima*, Pisma sa Cetinja 1878. godine, Srp. Književna zadruga, Novi Sad, 105–114
- Niderle, L, 1954, *Slovenske starine*, Novi Sad
- Nikčević, V, 1998, *Vukov jezik je crnogorski*, u *Jezici kao kulturni identiteti na području bivšega srpskohrvatskoga ili hrvatsko-srpskoga jezika*, Cetinje, 373–374
- Nikolić, P, 2002, *Bojadicisanje istorije*, www.monitor.cg.yu/arhiva, broj 590, Podgorica
- Nodilo, N, 1929, *O Slavenima i staroslavenskoj vjeri*, Zagreb
- Novaković, R, 1977, *Odakle su Srbi došli na Balkansko poluostrvo: Istorijsko–geografsko razmatranje*, Beograd, Narodna knjiga–Istorijski institut u Beogradu
- Nušić, B, 2000, *Hajduci*, Beograd, Kreativni centar
- Njegoš, P. II Petrović, 1986, *Gorski vijenac*, Titograd–Cetinje
- Njegoš, P. II Petrović, 1981, *Luča Mikrokozma*, Cetinje
- Oben, M, 1989, *Njegoš i istorija u pesnikovom delu*, Beograd
- Orbin, M, 1968, *Kraljevstvo Slovena*, Beograd
- Pasarić, B, 1990, *Zarobljena lingvistika*, *Vjesnik* 13.01.1990, 19
- Pavelić, A, 1984, *Hrvatska pravoslavna crkva*, Madrid
- Pavićević, B, 1955, *Stvaranje crnogorske države*, Beograd
- Pavičić, J, 1990, *Propast „zagrebačke nagodbe”*, *Vjesnik* 06. 01. 1990, 19

- Perović, S, 1998, *Jezik i domovina*, u *Jezici kao kulturni identiteti na području bivšega srpskohrvatskoga ili hrvatskosrpskoga jezika*, Cetinje, 367–369
- Petranović, B, 1992, *Srbija u Drugom svetskom ratu 1939–1945*, Beograd
- Petrović, R. V, 1997, *Vladika Danilo i vladika Sava (1697–1781)*, Beograd
- Petrović, M. M, 1998, *Kudugeri–bogomili u vizantijskim i srpskim izvorima i „Crkva Bosanska”*, Beograd
- Petrović, M. M, 1995, *Pomen bogomila–babuna u Zakonopravilu svetoga Save i „crkva bosanska”, u Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena*, Beograd, 263–283
- Petrović, Nikola I, 1997, *Djela*, Podgorica, CID
- Petrović, E, 1988, *Etnički identitet kao element teorije o etnosu*, – u: *Etnoantropološki problemi* 3, Beograd, 7–20
- Pilar, I, 2001, *Bogumilstvo kao socijalni i politički problem*, u *Bogumili*, <http://www.geocities.com/Athens/Troy/9892/bogomil.html>
- Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji*, 1996, Naučni skupovi SANU, knjiga LXXXIV, Beograd, Odeljenje društvenih nauka, knj. 19
- Popović, D, 1930, *O hajducima I i II*, Beograd, Narodna štamparija
- Popović, M, 1998, *Vidovdan i časni krst*, Beograd, XX vek
- Popović, D. i N. Pavlović, 1989, *Ljuba Zemunac: Maneken smrti*, Beograd, Litera
- Popović–Radović, M, 1989, *Srpski viteški kodeks junaka kosovskog predanja*, Beograd, Narodna knjiga
- Popović, M, 1999, *Crnogorsko pitanje*, Podgorica
- Poulton, H, 2000, *Who are Macedonians?*, London
- Poulton, H./Suha Taji Farouki (eds.), 1997, *Muslim Identity and the Balkan State*, London
- Prelog, M, 1924, *Slavenska renesansa*, Zagreb
- Preradović, K, 2003, *Čiji je srpski jezik?*, u *Blic* od 24. Marta 2003, 8

- Promitzer, C, 2006, *Small is beautiful: The issue of "hidden minorities" in Central Europe and the Balkans*, in C. Promitzer, K–J. Hermanik, E. Staudinger (eds.), (Hidden) Minorities. Language and Identity between Central Europe and the Balkans, LIT: Muenster
- Promicer, K, 2004, *(Ne-)Vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja*, – u: B. Sikimić (ur.), Skivene manjine na Balkanu, Beograd, 11–24
- Pržić, I, 1933, *Zaštita manjina*, Beograd, Geca Kon
- Putinja, F i Ž. Stref–Fenar, 1997, *Teorije o etnicitetu*, Beograd, XX vek
- Rački, F, 1888, *Izveštaj barskoga nadbiskupa Marina Bizzia o svojem putovanju god. 1610. po Arbanskoj i staroj Srbiji*, u Starine JA 20, Zagreb, 50–156
- Radano, R. / P. V. Bohlman, 2000, *Introduction: Music and Race, Their Past, Their Presence*, in R. Radano/P. V. Bohlman (eds.), Music and Racial Imagination, The University of Chicago Press, Chicago, 1–56
- Radović, D, 2002, *Blago srpskog naroda*, u www.politika.co.yu/kultura, 03.02.2002
- Radulović, Z, 2002, *Lovac na Dukljane*, www.monitor.cg.yu/arhiva, broj 587
- Ranković, S, 2005, *Gorski car*, Beograd, Politika–Narodna knjiga
- Rastoder, Š, 1995, *Životna pitanja Crne Gore 1918–1929*, knjiga I, Bar
- Rastoder, Š, 1996, *Političke borbe u Crnoj Gori 1918–1929*, Beograd
- Redžić, E, 2000, *Sto godina muslimanske politike u tezama i kontroverzama istorijske nauke: Geneza ideje bosanske, bošnjačke nacije*, Sarajevo, ANUBIH–Institut za istoriju
- Redžić, E, 2002, *Bosna i Hercegovina članica UN u svjetlu povelje i odluka Međunarodne zajednice 1992–2002*, Prilozi 21, Sarajevo
- Renan, E, 1994, *Qu'est-ce qu'une nation?*, in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.), Nationalism, Oxford University Press, 17–18
- Romi u Srbiji* (zbornik), 1998, Beograd, Centar za antiratnu akciju – Institut za kriminološka i sociološka istraživanja

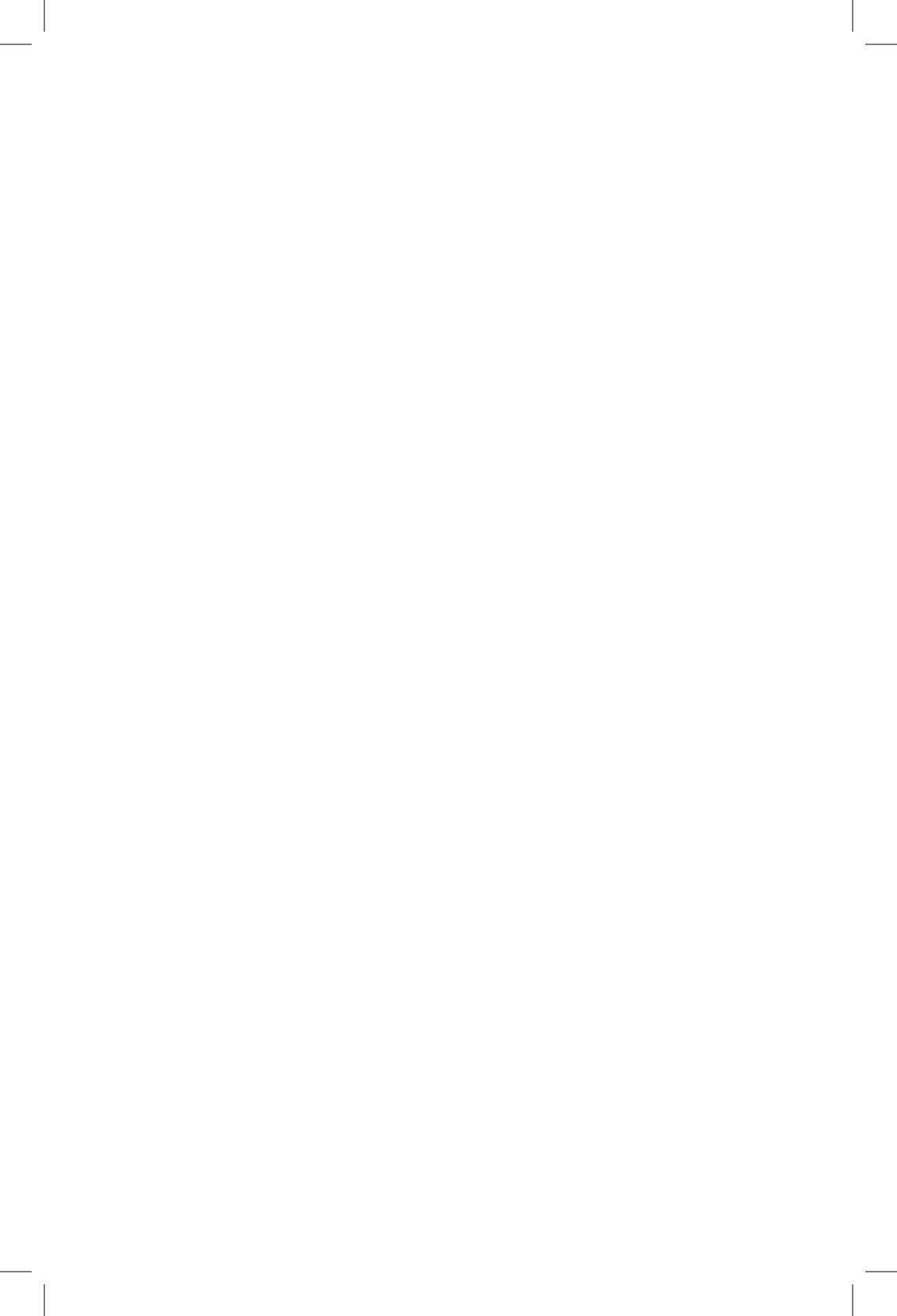
- Rose, J, 2005, *Mitovi cionizma*, Zagreb, Naklada Ljevak d.o.o.
- Rosić, T, 2000, *Okovani jezik: Polemike i članci*, Beograd–Podgorica
- Rot, N, 1989, *Osnovi socijalne psihologije*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Rot, N. i N. Havelka, 1972, *Izrada skale za ispitivanje oblika nacionalne vezanosti*, u Psihološke rasprave, Ljubljana
- Rot, N. i N. Havelka, 1973, *Nacionalna vezanost i vrednosti kod srednjoškolske omladine*, Beograd, Institut za psihologiju–Institut društvenih nauka
- Rotković, R, 1997, *Crna Gora i Dušanovo carstvo*, Cetinje
- Rotković, R, 1999, *Najstarija crnogorska država, Kraljevina Vojsavljevića XI–XII vijeka: Izvori i legende*, Podgorica
- Rotković, R, 2000, *Odakle su došli preci Crnogoraca: Onomastička istraživanja*, Podgorica
- Rotković, R, 1998, *Završna riječ*, u Jezici kao kulturni identiteti na području bivšega srpskohrvatskoga ili hrvatskosrpskoga jezika, Cetinje, 344–346
- Rusinow, D, 2003, *The Yugoslav Idea before Yugoslavia*, in D. Đokić (ed.), *Yugoslavism: Histories of a Failed Idea 1918–1992*, London, Hurts and Company, 11–26
- Sakač, S, 1955, *The Iranian Origins of the Croats*, u *The Croatian Nation in its struggle for freedom and independence*, Čikago, 40–46
- Sanderson, S. K, 1991, *Makrosociology: An Introduction to Human Societies*, second edition, New York, Harper Collins Publishers
- Sarup, M, 1992, *Jacques Lacan*, Harvester Wheatsheaf
- Savezno ministarstvo nacionalnih i etničkih zajednica, 2001, *Nacionalne manjine u SR Jugoslaviji*, Beograd
- Schermerhorn, R, 1996, *Ethnicity and Minority Groups*, in J. Hutchinson / A. D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, 17–18

- Schmidt, A, 1976, *Povijest i struktura: Pitanja marskisiitičke retorike*, Beograd
- Schneider, A. i O. Zarate, 2001, *Mafija za početnike*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk
- Smit, A, 1998, *Nacionalni identitet*, Beograd, XX vek
- Smith, A. D, 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell Publishers
- Spasovski, M. (ur.), 1993, *Etnički sastav stanovništva Srbije i Crne Gore i Srbi u SFR Jugoslaviji*, Beograd
- Srdanović, B. R, 2002, *Međunarodni terorizam. Politički delikt. Ekstradicija*, Beograd, Službeni list SRJ
- Srpska akademija nauka i umetnosti, Međuodjeljski odbor za proučavanje nacionalnih manjina i ljudskih prava, Međunarodni naučni skup *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, Program i knjiga rezimea, Beograd, 24–26. novembar 2005
- Stamatović, A, 1999, *Kratka istorija Mitropolije Crnogorsko–primorske (1219–1999)*, Cetinje
- Stevanović, M, 2005, *Stanoje Glavaš*, Beograd, Knjiga komerc
- Stojanović, M, 1984, *Hajduci i klefci u narodnom pesništvu*, Beograd, SANU–Balkanološki institut
- Stojković, A, 2002, *Filozofija istorije kod Srba do 1941. godine*, Beograd
- Stojković, M, 1996, Uvodne napomene za poglavlje *Međunarodni aspekti položaja i zaštite manjina*, – u: Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji – Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 11, 12. i 13. januara 1995, Beograd, Odeljenje društvenih nauka SANU, 489–497
- Sussex, R, 1985, *Lingva Nostra: The Nineteenth–Century Slavonic Language Revivals*, in Roland Sussex and J. C. Eade (eds.), *Culture and Nationalism in Nineteenth–Century Eastern Europe*, Columbus Ohio, 111–127

- Sv. Sava, 1970, *Život Stefana Nemanje* (Sv. Simeona), u D. Pavlović (ur.), Stara srpska književnost, Novi Sad–Beograd
- Sv. Sava, 1970, *Život Stefana Nemanje* (Sv. Simeona), u D. Pavlović (ured.), Stara srpska književnost, Novi Sad–Beograd
- Šekularac, B, 2002, *Svetlost prošlosti*, u Pobjeda od 27. aprila 2002, 36
- Šidak, J. i drugi, 1988, *Kronologija zbivanja*, u Hrvatski narodni preporod: Ilirski pokret, Zagreb, 200–215
- Šimunić, P, 1992, *Načertanije: Tajni spis srpske nacionalne i vanjske politike*, Zagreb
- Šišić, F, 1935, *Hrvatska istorija*, u Jugoslovenski istoriski časopis 1–4, Ljubljana–Zagreb–Beograd, 323–328
- Šišić, F, 1962, *Pregled povijesti Hrvatskoga naroda*, Zagreb
- Štedimlija, S. M, 1937, *Crvena Hrvatska*, Split 1991, prvo izdanje Zagreb
- Štedimlija, S. M, 1984, *Pravoslavlje u Hrvatskoj*, u Ante Pavelić, Hrvatska pravoslavna crkva, Madrid, 169–189
- Šuković, D, 2002, *Novogodišnje čarolije*, www.monitor.cg.yu/arhiva broj 586, Podgorica
- Terzić, S, 1994, Uvodna reč na otvaranju skupa, u Bosna i Hercegovina od srednjeg veka do novijeg vremena, Međunarodni naučni skup 13–15. Decembar, 5–10
- Terzić, S, 2004, *Mentor crnogorskih suverenista*, u Večernje Novosti, Beograd 17. 08. 2004, 8
- Todorović, P, 1985, *Listovi iz „Hajdučije”*, Beograd, Prosveta
- Tomić, N, 2002, *Raskoli prete jeziku* (intervju sa Branislavom Borićem), Večernje Novosti, 03. 01. 2002, 20
- Tonkin, E, M. McDonald and M. Chapman, 1996, *History and Ethnicity*, in J. Hutchinson / A. D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, 18–23
- Tucić, Ž, 2002, *Autokefalija i autonomija*, u www.politika.co.yu/kulturnidodatak, 15. 06. 2002

- Tunjić, A, 2001, *Crna Gora izlazi iz Jugoslavije*, intervju sa Jevre-
mom Brkovićem, Vjesnik 21. Aprila 2001, 3
- Tunjić, A, 2001, *IDS od Istrijana u budućnosti želi stvoriti Tali-
jane*, intervju sa predsjednikom Matice Hrvatske Josipom Bra-
tulićem, u Vjesnik 14.05.2001, 14
- Uloga Francuske u nasilnoj aneksiji Crne Gore*, 2000, Zvanična do-
kumenta koja objavljuje Ministarstvo Kraljevine Crne Gore,
Podgorica
- Valentić, M, 2001, *Predgovor*, u Juraj Rattkay, Spomen na kraljeve
i banove kraljevstava Dalmacije, Hrvatske i Slavonije, Zagreb,
V–VIII
- Veber, M, 1976, *Privreda i društva*, Beograd, Rad
- Veselinović, J, 2005, *Hajduk Stanko*, Beograd, Evro
- Vidojević, M, 2003, *Mafia: Kratka istorija američke i ruske mafije*,
Beograd, Liber 38
- Vidović, Ž, 1989, *Njegoš i kosovski zavjet u novom vijeku*, Beograd
- Vidović, Ž, 1997, *Suočjenje pravoslavlja sa Evropom: Ogledi o isto-
rijskom iskustvu*, Cetinje
- Vilson, K, 1990, *Psihologija ubistva*, Niš, Gradina
- Vlasto, A. P, 1970, *The Entry of the Slavs into Christendom: An
Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge
- Vučurović, D. M. i M. S. Vučurević, 1995, *Vučurovići–Vučurevići
iz Bjelopavlića*, Beograd
- Vujaklija, M, 1996/97, *Leksikon stranih reči i izraza*, Beograd,
Prosveta
- Vujović, D. Dimo, 1962, *Ujedinjenje Crne Gore i Srbije*, Titograd
- Vujović, D. Dimo, 1989, *Podgorička skupština 1918*, Zagreb
- Vukčević, N, 1981, *Etničko porijeklo Crnogoraca*, Beograd
- Vukićević, D, 2005, *Gorski car Svetolika Rankovića*, predgovor u S.
Ranković, Gorski car, Beograd, Politika–Narodna knjiga, 5–20
- Vukmirović, Ž, 2004, *Kako je Njegoš progovorio maternji*, u Evropa,
15. 04. 2004, 24

- Vukomanović, S, 1978, *Srpski književni jezik kao faktor konstituisanja nacije i demokratizacije nacionalne kulture*, u Postanak i razvoj srpske nacije: Neki metodološko–teorijski problemi u izučavanju postanka i razvoja srpske nacije, Beograd, IRO Narodna knjiga/ Marksistički centar CK SK Srbije
- Weber, M, 1996, *The Origins of Ethnic Groups*, in J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford–New York, Oxford University Press, 35–39
- Wright, A, 2006, *Organized Crime*, Devon, Willan Publishing
- Zdravković–Koprivica, S, 2000, *Bal vampira – nekad i sad*, *Politika Ekspres–nedeljna revija*, 14.05.2000, 12
- Zemon, R, 2001, *Balkanski Egipćani: Istina o Egipćanima sa Kosova i Metohije*, Beograd
- Zeković, S, 1998, *Ideološko–političke pretpostavke i ramovi poricanja i ništenja crnogorskoga jezika*, u *Jezici kao kulturni identiteti na području bivšega srpskohrvatskoga ili hrvatskosrpskoga jezika*, Cetinje, 183–225
- Žanjić, I, 1998, *Prevarena povijest: Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995. godine*, Zagreb, Durieux
- Živković, D, 1989, *Istorija crnogorskog naroda: Od starijeg kamenog doba do kraja srednjeg vijeka*, Cetinje
- Županić, N, 1924, *Srbi Plinija i Ptolomeja*, Zbornik radova posvećen Jovanu Cvijiću, Beograd
- Županić, N, 1928, *Prvi nosilci etničkog imena Srb, Hrvat, Čeh in Ant*, *Etnolog II*, Ljubljana.



INDEKS

A

Abramović, Antonije, vladika 282
Afanasjev, Aleksandar 170
Agatija iz Mirine (Sholastik) 174
Ajnhard 74
Albanci 35, 97–99, 106, 129, 136,
178, 183, 184, 186, 193–195, 249,
285. *vidi* Albanija; Arbanasi
Albanija 79, 93, 101, 102, 113, 141,
177–181, 190, 218, 263. *vidi* Al-
banci; Arbanasi
Aleksej II, patrijarh ruski 281
Aleksić, B. 268, 279
Anderson, B. 19, 123, 205, 206
Andrejić, Ž. 151
Andrić, Ivo 266
Anti 174, 175
Antonije, episkop italijanski 280
Antonijević, Dragana 42
Arbanasi 88, 97, 263, 266. *vidi* Al-
banci; Albanija
Arifi, Nazmi 185, 188
Aristotel 12

armatol 137. *vidi* banditi; despera-
dos; hajduci; kleft; martolos;
morlak; uskoci
Asasini 133, 134. *vidi* assassin; Is-
maili
askripcija 26, 28, 74, 194
assassin 134. *vidi* Asasini; Ismaili
Aškalije 177, 178, 191, 192, 193,
194, 195
Augsburški ugovor 32
autokefalnost, autokefalija 270,
271, 273, 279, 283, 284, 285
Avari 111, 174
Avram (Avraam, Abraham), staro-
zavetni patrijarh 261

B

babuni 109. *vidi* bogumili; Crkva
bosanska; katari; krstjani; ma-
nihejci; patareni
Backović, Slobodan 247
Bakočević, Radmila 49

- Balkansko poluostrvo, Balkan 34, 41, 73, 81, 83, 85–90, 98, 99, 104, 106, 111, 114, 116, 122, 138, 141, 144, 152–155, 157, 158, 168–170, 174, 177–182, 186, 189–191, 225, 226, 246, 257, 264, 268, 274, 290
- Balša I 262, 263
- Balša III 263
- Balšić, porodica 77, 245, 262, 263
- Balšić, Đurađ II Stracimirović 264
- Ban, Matija 74, 100, 172
- Ban, Mitrofan 274
- banditi, banditizam 122, 123, 127, 128, 137, 139–142, 145, 147, 149, 150, 154, 159. *vidi* armatol; desperados; hajduci; kleft; martolos; morlak; uskoci
- Baranin, D. 137, 138, 146, 147
- Barišić, Franjo 79
- Barjaktarović, Mirko 103
- Barska biskupija 92, 257, 262
- Barski rodoslov 79 *vidi* *Letopis popa Dukljanina*
- Bart Frederik 26
- Bassania 112. *vidi* Bosna
- Bela (bijela) Hrvatska 80, 98, 100
- Beli (bijeli) Hrvati 98
- Beli Srbi 98
- Benveniste, E. 21
- Berđajev, Nikolaj 40, 43
- Bernije, Fransoa 15
- Bertran od Boksa 263
- Beson, Patrik 50
- Bijeli Pavle 97, 98
- Bili Kid 138
- bilingvizam 211. *vidi* diglosia
- Bjelaši 272
- Bjelopavlići 96, 97, 98
- Bodianskij, Osip 171
- Bodin, Konstantin 80, 86
- Bogišić, Valtazar 145
- bogumili, bogomili 107, 108, 110, 111, 223, 267. *vidi* babuni; Crkva bosanska; katari; krstjani; manihejci; patareni
- Bono, F. 107
- Bonović, M. 258
- Bosanac, Ilija 173
- Bosanci 74, 75, 103, 104, 112, 144, 215, 217, 218. *vidi* Boseni; Pose-ni Bošnjaci; Bošnjani; Bosniaks; bosančica 114, 224
- bosanski kamik; bosanski nišan 109. *vidi* humski bilig; stećak, stećci
- Boseni 112. *vidi* Bosanci; Bosniaks; Bošnjaci; Bošnjani; Poseni
- Bosna 82, 89, 94, 95, 100–105, 107–114, 116, 144, 164, 168, 218, 220, 224, 229, 238, 239, 260, 279. *vidi* Bassania; Bosna i Hercegovina
- Bosna i Hercegovina 75, 82, 102, 104, 105, 109, 113, 142, 214, 216, 285. *vidi* Bassania; Bosna
- Bosniaks 290. *vidi* Bosanci; Boseni; Bošnjaci; Bošnjani; Poseni
- Bošković, Ivan 226
- Bošnjaci 35, 99, 103, 104, 107, 111–115, 144, 145, 168, 249, 288. *vidi* Bosanci; Boseni; Bosniaks; Bošnjani; Poseni
- Bošnjani 110, 112. *vidi* Bosanci; Boseni; Bosniaks; Bošnjaci; Poseni
- Božićna pobuna 270
- Božović, Rade 183
- Bracewell, W. 138
- Branimir, knez 259
- bratstvo 12, 16, 17, 172
- Bratulić, Josip 239
- Braun, Maksimilijan 39
- Brborić, B. 239
- Brda 76, 82, 101, 102, 264, 265

- Brđani 101, 102
Breuilly, J. 199
Brković, Jevrem 85, 86, 88, 244
Brković, Savo 85–88
Brunbauer, Ulf 191
Bugarski, Ranko 213, 214
Bukumiri 87
Bulatović, Pavle 285
Bunić, I. 220
Bunjevci 88, 105
Bužan, Herman 227
- C**
- Camorra 138. *vidi* Cosa nostra; mafija; 'Ndrangheta; kriminalitet
Carigradska patrijaršija 270, 271, 273, 279, 284, 286
CEI instrument za zaštitu prava manjina 35
Cezar, Gaj Julije 131
Ciliga, A. 96
Cincari 35, 106
Cosa Nostra 126, 138. *vidi* Camorra; mafija; 'Ndrangheta; kriminalitet
Crkva bosanska 107–111. *vidi* babuni; bogumili; katari; krstjani; manihejci; patareni
crkvenoslovenski 219, 221
Crna Gora 10, 72–79, 81–91, 96, 97, 99–102, 107, 109, 111, 114, 137, 144, 145, 151, 154, 172, 177, 180, 214, 218, 239, 242–248, 256, 258, 261–282, 284, 286, 287
Crna Ruka 132
Crnić, M. K. 79
Crnogorci 55, 67, 71–75, 77, 79, 81, 83–87, 89, 90, 99–102, 112, 114, 144, 168, 218, 232, 234, 241–244, 246, 256, 261, 265–272, 274, 276–281, 283, 285–288
crnogoroslavlje 274
crnogorska plemena 77, 78, 102
Crnogorska pravoslavna crkva (CPC) 268, 270–274, 277–279, 281, 282, 286
Crnojević, Andrija 263
Crnojević, Božidar 263
Crnojević, Ivan 85, 263, 285
Crnojević, porodica 75, 78, 263, 265
Crnojević, Stefan 263
Crvena Hrvatska 79, 80, 92, 93, 100, 107, 110
Crveni Hrvati 79, 85
Cvijić, Jovan 73, 77, 87, 103, 138, 266
- Č**
- Čadajev, P. J. 173
čakavski, čakavština 104, 216–218, 220, 224, 231, 236, 237, 239
Čalić, Zoran 152
Čarnojević, Arsenije 106
Čartorijski, Adam 101
Čelebija, Evlija 81
Čemberlen, H. S. 38
Čerčil, Vinston 9
četnici 137, 276
čojstvo 268, 274, 275
Čolović, Ivan 47, 120
Čupić, Stojan 151, 155
- Ć**
- ćirilica 172, 218–221, 224–226, 232, 237–239, 247
Ćirilo (Konstantin) 171, 221, 225
Ćirković, Sima 94, 103, 104, 110

Ćorović, Vladimir 79, 85, 108, 109,
110
Ćosić, Dobrica 59
Ćošković, Pejo 108

D

Daglas, Meri 39
Dakoromani 87
Dalmacija 62, 74, 81, 82, 86, 101,
107, 216, 218, 228, 258–260
Dandolo, A. 107
Daničić, Đuro 171, 231, 237
David, kralj 51
Davidović, prota 104
De administrando imperio 73,
91, 104, 169. *vidi* Porfirogenit
Konstantin; *O narodima*; *O u-*
pravljanju državom
Dedeić, Miraš 279
Deklaracija o hrvatskom jeziku 232
dekolonizacija 213
Demeter, Dimitrije 231
Deretić, Jovan I. 84
desperados 137. *vidi* armatol; ban-
diti; hajduci; kleft; martolos;
morlak; uskoci
diglosia 211, 212. *vidi* bilingvizam
Digović, Pero 96
Dinić, Mihajlo 108
Dirkem, Emil 12
Dobrovski, Jozef 217
Dojč, Karl 206
Domagoj, knez 221
Dostojevski, Fjodor 173
Došen, Vido 229
Draganović, K. (Hrvoje Bošnjaniin)
103, 104
Dragojević, Srđan 237
Dragojlović, Dragoljub 108

Drašković, Janko 227
Drljević, Sekula 76, 84, 85, 274
Držić, Džore 226
Držić, Marin 220
Držislav, Stjepan, kralj 259
Dučić, Nićifor 76
Duijzings, Ger 191
Dukađin, Leka 97, 98
Duklja 72, 74, 77, 80, 81, 84, 86, 89,
91–93, 99, 100, 256, 257, 262. *vi-*
di Dukljani; Zeta; Zečani
Dukljani 73, 74, 79, 80, 88, 99, 245.
vidi Duklja; Zeta; Zečani
Dukljanin, pop 79, 89, 98, 100, 112
Dukljanska akademija nauka i um-
jetnosti (DANU) 88, 245, 247
Dušan Silni, Stefan Uroš IV 84–86,
97, 258, 262, 284. *vidi* Nemanjić,
dinastija
Dvorniković, Vladimir 140

DŽ

Džejms, Džesi 138
Dženkins, Ričard 22, 26

Đ

Đapić, Anto 79
Đerzelez, Alija 144, 145
Đilas, Milovan 112, 281
Đinđić, Zoran 282
Đorđević, Tihomir 120, 148
Đukanović, Milo 245, 276, 280, 282
Đupci 177, 179, 191. *vidi* Eđupci;
Egipćani; Esnaf; Evditi; Jeđupci;
Mađupi
Đurić, Vojislav 138
Đurđev, B. 78

E

Edwards, J. 202
Eđupci 177, 181, 191. *vidi* Đupci; Egipćani; Esnaf; Evđiti; Jeđupci; Mađupi
Egipćani 167, 177–196. *vidi* Đupci; Eđupci; Esnaf; Evđjiti; Jeđupci; Mađupi
Erdeljanović, J. 73, 77
Eriksen, T. H. 24, 68
esencijalizam 70
Esnaf 181, 192, 194. *vidi* Đupci; Eđupci; Egipćani; Evđiti; Jeđupci; Mađupi
ETA 135
etnicitet 9, 10, 13, 24–27, 53, 68, 124, 167, 168, 175, 191. *vidi* etnički identitet
etnička grupa 11–14, 16, 17, 21–27, 30, 31, 34, 35, 70, 73, 79, 96, 129, 153, 162, 167–169, 175, 176, 178, 180, 183, 185, 186, 189, 192, 194, 207, 249, 256. *vidi* etnija; etnikos; etnos
etnički identitet 13, 23, 24, 26–29, 31, 35, 86, 96, 144, 153, 167, 176, 181, 184–186, 192, 193, 207, 248. *vidi* etnicitet
etnija 12, 23, 24, 63, 164. *vidi* etnička grupa; etnikos; etnos
etnikos 13. *vidi* etnička grupa; etnija; etnos
etnogeneza 17, 67, 70–72, 77, 79, 86, 89, 103, 111, 115, 179
etnos 12–14, 16, 24, 27, 28, 72, 79, 113, 131, 169, 175, 217, 223, 285. *vidi* etnička grupa; etnija; etnikos
Evans-Pričard, E. 67

Evđiti 177, 181, 191–194. *vidi* Đupci; Eđupci; Egipćani; Esnaf; Jeđupci; Mađupi
Evropska povelja za evropske i manjinske jezike 35

F

faktorije 34. *vidi* fonde; fondike
Ferjančić, Božidar 174, 257
feudalci 139, 140, 142, 154, 262, 263
Fihte, Johan Gotlib 202
fonde 34. *vidi* faktorije; fondike
fondike 34. *vidi* faktorije; fonde

G

gabellotti 127
Gaj, Ljudevit 102, 171, 220, 227, 230
Garašanin, Ilija 82, 103, 172
Gavrilović, S. 138
Gelner, E. 202, 203, 213
Genadije, Sholarh, monah 108
glagoljaš, glagoljaštvo 217, 221, 222, 224, 260
glagoljica 219–226, 239
Glasi, Henri 68
glotofagija 212
Glušac, Vaso 108, 110
Goti 92, 106, 174
Gradašćević, Husein–kapetan 112
Grafenauer, B. 77
Grgur Ninski 221
Grgur VII, papa 169, 257
Grić, Rajko 138
Grujić, Radoslav 273
Gržetić, Nikola 170
Gudi, J. (Goody) 198
Guibernau, M. 43
Gundulić, Ivan 220

H

Hadžiahmetović, Atif Bljuta 113
 Hadži Ristić, Miodrag Kalendar 183
 hajduci, hajdučija 59, 119, 122–124, 128, 135, 137–139, 141–165, 290. *vidi* armatol; banditi; desperados; kleft; martolos; morlak; samuraji; uskoci; vitezovi
 hajduk Stanko 120, 138, 146, 148
 hajduk Veljko *vidi* Petrović Veljko
 Halkokondil, Laonik 107
 Hare, R. 200
 Hasan bin Saba 134
 Hauptman, Lj. 80
 Hercegovina 82, 102, 106, 111, 151, 154, 156, 218. *vidi* Bosna i Hercegovina
 Herder, Johan Gotfrid 198
 Herodot iz Halikarnasa 179
 Hobsbaum, Erik 138–140, 142
 Hofman, B. 134
 Holmija 101, 102. *vidi* Vasojević (Radonjić) Nikola
 Holoček, J. 88
 Homer 12
 Honijat, Nikita 79
 Horvatić, D. 145
 Horvatin, Miho 237
 Hrebeljanović, Lazar, knez 51, 60, 63, 102
 hrišćanstvo 41, 50, 51, 63, 108, 116, 171, 173, 257, 258, 260, 267, 274, 275
 Hrist, Isus 41, 42, 50, 51, 56, 109, 173, 266, 280, 284
 Hrnjica, Mujo 144, 145
 Hroh, Miroslav 20
 Hrvati, Hrvatska 35, 62–65, 73, 75, 77, 79–84, 87–90, 92–96, 99–107, 109–112, 114, 129, 144, 145,

164, 169, 171, 172, 214–218, 220, 221, 223–234, 236–241, 243, 244, 256–260, 286, 287

Hud, Robin 138
 humski bilig 109. *vidi* bosanski kamik; bosanski nišan; stećci

I

Ibn Idris 107
 ijekavski, ijekavica 90, 220, 228, 229, 231, 232, 237–239, 245, 246, 248
 ikavski, ikavica 218, 228, 229, 239
 Ilarion, mitropolit crnogorski 267
 Ilirci 231
 Iliri 85, 87, 99, 138, 226, 228
 Imamović, E. 112
 instrumentalizam 27
 IRA 135
 Iraklije I, vizantijski car 257
 islamizacija 113
 Ismaili 134. *vidi* Asasini; assasin
 istok 41, 55, 110, 256, 287
 historiografija 67–71, 103, 106, 115, 117, 145
 Ivan, biskup 222
 Ivan VIII, papa 259
 Ivić, Pavle 214
 Ivković, Simeon 82
 Izraelci 135

J

Jagić, Vatroslav 91, 170, 221, 228, 238
 Jahić, Dž. 209
 janjičari 149
 jatak, jatakovanje 141, 150, 151, 154
 Jaudije 87

- Jeđupci 191. *vidi* Đupci; Eđupci;
Egipćani; Esnaf; Evđiti; Mađupi
Jehova 266
Jelačić, Josip, ban 62, 63, 64, 65,
229, 290
jezička standardizacija *vidi* standar-
dizacija jezika; standardni jezik
Jireček, Konstantin 78, 89, 92, 170
Jordanes (Jordanis) 175
Jovanović, Jagoš 85, 86, 257
Jovašević, D. 138
Jovičić, Aco 48
Juda Galilejac 133
Jugoslavija 35, 47–50, 59, 87, 100,
105, 111, 114, 181, 182, 185, 189,
215, 216, 220, 221, 223, 225, 231,
236, 237, 275, 276
Jukić, Ivan F. 81
Južni Sloveni 79, 86, 171, 172, 216,
222, 225, 230, 243, 275
- K**
- Kačić Miošić, Andrija 228
kajkavski, kajkavština 216, 217, 224,
226, 231, 237
Kaluđerović, Ivan, prota 271
Kalve, Luj Žan 212, 213
kapitulacije 33
Kapor, Momo 47
Karadžić, Vuk Stefanović 73, 82,
103, 104, 143, 155, 171, 225, 229,
231, 237, 239, 243, 263, 284
Karaman, Matija 226
Karadorđe, Đorđe Petrović 82
Karadorđević, Aleksandar I 279
Karbonel, Šarl Olivije 68
Kastriot, Đorđe Skenderbeg 284
katari 108, 109. *vidi* babuni; bogu-
mili; Crkva bosanska; krstjani;
manihejci; patareni
Katičić, Radoslav 215
katoličanstvo 107, 256, 258, 259,
260, 287
katuni 78
kauboji 141
Kedren, Georgije 79
Kekavmen 73
Kelti 99, 106
Kilibarda, Novak 246
Kinamos, Ivan (Jovan Kinam) 107
kiparski Grci 135
Klaić, Nada 91, 94, 111
Klaić, Vjekoslav 228, 229
klan 21
kleft 137, 143. *vidi* armatol; bandi-
ti; desperados; hajduci; martolos;
morlak; uskoci
kmet 154, 155, 157
Knivald, Dragutin 108
Književni dogovor u Beču 231, 245
Kokel, Pjer 74, 75, 111
Kolar, Jan 171, 230
Kolarić, Juraj 279
kolonijalizam 213
Komnina, Ana 74
komunizam, komunistički pokret
57, 114, 274, 275, 276
konstrukcionizam 70
Kopitar, Jernej 171
Kopti 177, 179, 181, 187, 192, 194
Kosovo 48, 60, 61, 63, 65, 75, 85,
102, 113, 177, 178, 180, 238, 262,
266, 290
Kosovski boj 47, 65, 99, 104
kosovski mit 39, 40, 44, 45, 62, 66,
100, 187, 266, 267, 284, 285
kosovski zavet 48, 75, 266, 275
Kostić, Branko 76
Kostić, Lazo M. 95, 96
Kovačević, Ivan 120
Kovijanić, R. 73

Krajišnici 105, 144. *vidi* Vojna kra-
jina
Kraljević Marko 65, 144
Krejči, Jaroslav 22
Kriči 87
kriminal, kriminalitet 10, 39, 119–
126, 128, 136, 141, 149, 154, 159,
162, 164
Krlježa, Miroslav 87, 109, 232, 233
krstjani 108, 109, 110, 267. *vidi* ba-
buni; bogumili; Crkva bosanska;
katari; manihejci; patareni
Krzlišnik-Bukić, V. 114
Kuči 264
Kukuljević, Ivan 64, 79, 229, 231
Kulišić, Špiro 78, 85, 86, 87, 88, 96
Kunibert, Bartolomeo 104
Kurta, F. (Curta) 175

L

Laitin, Dejvid 206
Lakan, Ž. 199, 200
latifundija 127
latinica 172, 218, 223, 225, 228, 232,
237, 238, 243, 246
Lazarević, Laza 138, 148
Lazarević Stefan, despot 264
Ledić, Franjo 170
Leon, biskup 222
Leopold, car 106
Letopis popa Dukljanina 79, 80,
91–93, 95, 107 *vidi* Barski rodo-
slov
Levi-Stros, Klod 39, 67
liniaž 21
Lućano, Laki 130
Lucije (Lučić), Ivan 91, 110
Lukić, Z. 113
Luković-Pjanović, Olga 84
Luthy, H. 67

Lužani 87
Lužanin, knez 97

LJ

Ljubiša, Stefan Mitrov 75
Ljuboja, Gordana 27
Ljudevit Posavski 103
Ljutići 90, 245

M

Maček, Vlatko 87
mafija 39, 125–130, 135, 138, 148,
149, 160–165, 290. *vidi* Cosa nos-
tra; Camorra; 'Ndrangheta; kri-
minalitet
Mahnič, J. 258
Makedonci 35, 55, 106, 168, 183,
186, 192, 193, 194, 195, 217, 287
Makedonska pravoslavna crkva
(MPC) 283
Malala, Jovan 174
Mamudovski, E. 181
Man, Mihael 206
Mandić, Dominik 80–84, 92–94,
96, 105–107, 110
manihejizam, manihejci 108, 275.
vidi babuni; bogumili; Crkva bo-
sanska; katari; krstjani; patareni
manihejski antipapa 109
manjine 13, 14, 16, 19, 22, 30–35,
183, 185, 201, 249
Maretić, T. 170, 218, 237
Marička bitka 262
Marković, Tomaš 85, 170
marksizam 43, 159
Marović, Svetozar 282
martolos 137. *vidi* armatol; ban-
diti; desperados; hajduci; kleft;
morlak; uskoci

- Marulić, Marko 226
Mataruge 87
maternji jezik 183, 186, 200, 204,
222, 242, 248, 249
Mažuranić, Ivan 231
Mađupi 177, 191. *vidi* Đupci; E-
đupci; Egipćani; Esnaf; Evđiti;
Jeđupci
Medaković, Dejan 49
Mekić, Ibrahim 113
Memić, M. 112, 113
Menčetić, Šiško 226
Mereškovski, Dmitrij Sergejevič
173
Meštrović, Ivan 96
Metaksakis, Meletije, patrijarh ca-
rigradski 284
Methodius, spis 91
Metodije 171, 221, 259, 260
Mickijević, Adam 171
Mićunović, Vuk 75
Mihajlo Dukljanski 80, 93, 169,
256, 257
Mihaljević, Georgije 228
Mihanović, Antun 227
Mihiz, Borislav Mihajlović 232, 233
Mijatović, Anđelko 63, 64
Mijušković, Slavko 80
Miklošić, Franjo 105, 217, 218, 231
Mikloušić, Tomaš 226
Milaković, Dimitrije 72
Milaš, Nikodim, episkop zadarski
81, 270, 271
Miletić, Svetozar 230
Miljanov, Marko 75
Milošević, Slobodan 48, 51, 66
Milutin, Stefan Uroš II 97. *vidi* Ne-
manjić, dinastija
Milutinović, Milan 50
Milutinović, Sima Sarajlija 284
mit, mitologija 10, 26, 37–45, 52,
53, 56, 61–66, 100, 109, 148, 164,
170, 187, 188, 266, 267, 284, 285
Mlada Bosna 132
Mletačka republika 154, 264. *vidi*
Venecija
morlak 137. *vidi* armatol; banditi;
desperados; hajduci; kleft; mar-
tolos; uskoci
Mošin, A. F. 79
Mrvaljević, Jakov 243
Mugoše 87
Murat I 75
Murat V 75
Murati, Sali Ram 179
muslimani 35, 99, 103, 107, 108,
111–114, 144, 181, 187, 193, 234,
239, 244, 267, 287, 288
Mutimir, knez 260
Mužić, Ivan 99, 169
- ## N
- nacija (natio; o pojmu) 13, 14, 16–
22, 24, 29, 30, 34
nacionalizam 9, 10, 24, 42–44, 53,
68, 75, 123, 124, 136, 159, 173,
191, 197, 202, 203, 205, 212, 282
nacionalni identitet 10, 29, 37, 42,
43, 57, 59, 60, 67, 86, 101, 102,
122–124, 136, 153, 161, 163, 164,
189, 197, 206–208, 213, 215, 221,
224, 232, 249, 251, 255, 259, 261,
268, 272, 281
narod (o pojmu) 11–14, 16–18, 20,
21, 30, 32, 33
Narodna volja 132
Naser, G. A. 179
NATO 45, 47, 49–52
'Ndrangheta 138. *vidi* Cosa nostra;
Camorra; mafija; kriminalitet

Nemanja, Stefan 41, 89, 257, 261, 263. *vidi* Nemanjić, dinastija
 Nemanjić, Rastko (Sv. Sava) 41, 257, 261, 268, 271, 280, 286
 Nemanjić, Vukan 257
 Nemanjić, dinastija 77, 84, 97, 98, 257
 Nenadović, Lj. 243
 Nezavisna država Hrvatska (NDH) 113, 238, 240, 259, 278
 Niderle, Lubor 170
 Nikčević, Vojislav 85, 242, 243, 246
 Nin 258, 260
 Nodilo, Natko 83, 170
 Noročnickaja, Natalija 49
 Notarius, Luka 262
 Novaković, Relja 89, 95
 Novaković, Stojan 105, 148
 Novosadski dogovor 231, 233, 234
 Nušić, Branislav 138, 148

NJ

Njegoš. *vidi* Petrović Petar II, vladika; Petrović Njegoš, dinastija

O

Oben, Mišel 42, 266
 Obilić, Miloš 266, 284, 285
 Obodriti 90, 245
 Obolenski, Dmitri 108
 Obradović, Dositej 220
 Obrenović, Miloš, knez 104
 Ohana, D. 40
 Ohridska arhiepiskopija 283, 284
 Okvirna konvencija za zaštitu prava manjina 35

O narodima 73, 91. *vidi* *De administrando imperio*; Porfirogenit Konstantin; *O upravljanju državom*
 Opačić, P. 51
 Orbin, Mavro 170
 Orfelin, Zaharije 220
 Osmansko (Otomansko) carstvo 13, 33, 34, 112, 113, 134. *vidi* Turska
 Ostojić, Pavle 96
 Ostrožinski, Ognjeslav Utješanović 63
O upravljanju državom (carstvom) 73, 91, 93, 94, 106. *vidi* *De administrando imperio*; Porfirogenit Konstantin; *O narodima*

P

Pacel, Vinko 229
 Palacki, František 171
 Palestinci 135
 Palmotić, Junije 220
 panslavizam (panslovenski pokret, panslovenstvo) 75, 170, 171, 172, 230
 Pasarić, Božidar 234, 235, 236
 patareni 108, 109. *vidi* babuni; bogumili; Crkva bosanska; katari; krstjani; manihejci
 patron 32
 Pavelić, Ante 259, 260, 278
 Pavković, Nikola 120
 Pavle, patrijarh srpski 281
 Pavlinović, Mihovil 231
 Pavlović, Žika 152, 153
 Pazvan-Oglu, vidinski paša 147
 Pečka patrijaršija 271, 273
 Perović, Sreten 246
 Petković, Aleksandar 138

- Petranović, Božidar 108
Petriilo, vojvoda 80
Petrovdanska skupština 276
Petrović, Danilo, knjaz 268. *vidi*
 Petrović Njegoš, dinastija
Petrović, Miodrag M. 108, 110
Petrović, Nikola I, knjaz, kralj 74–
 77, 84, 85, 262, 266, 269–271,
 278, 282, 286. *vidi* Petrović Nje-
 goš, dinastija
Petrović, Petar I, vladika 74, 82,
 265. *vidi* Petrović Njegoš, dinas-
 tija
Petrović, Petar II, vladika 42, 74,
 143, 172, 242, 245, 266, 268, 275,
 283–285. *vidi* Petrović Njegoš,
 dinastija
Petrović, R. 81
Petrović, šako, vojvoda 281
Petrović, Sava, mitropolit 74. *vidi*
 Petrović Njegoš, dinastija
Petrović, Vasilije, vladika 74, 76.
 vidi Petrović Njegoš, dinastija
Petrović, Veljko (hajduk Veljko)
 137, 138, 144, 146, 147, 157
Petrović Njegoš, dinastija 265, 266
Pilar, Ivo 104, 107
Piperi 87
Platon, mitropolit 74
platonizam 41, 275
pleme 12, 13, 16, 17, 21, 73, 77, 78,
 80, 83, 85–87, 96–98, 101, 106,
 112, 144, 169, 171, 178, 179, 213,
 230, 245, 261, 264, 268
plemstvo 20, 23, 75, 78, 100, 103,
 114, 147, 151, 152
Podgorička skupština 270
Pohl, M. 169
Popović, D. 138, 142
Popović, M. 39, 42, 243, 282, 283,
 284, 285
Popović-Radović, M. 156
Popović Milorad 85
Popović Đorđe 77
populus 13, 14
Porfirogenit, Konstantin 73, 77,
 79, 83, 91–95, 98–100, 103, 106,
 107, 110. *vidi* *De administrando*
 imperio; *O narodima*; *O uprav-*
 ljanju državom
Poseni 112. *vidi* Bosanci; Boseni;
 Bošnjaci; Bošnjani; Bosniaks
pravoslavlje, pravoslavci 13, 41, 50,
 55, 56, 76, 90, 99, 101, 105, 108,
 110, 187, 192, 256–261, 265, 268,
 272, 274, 283, 285, 287
Prelog, Milan 170
Preradović, Petar 231
prezentizam 69
primogenitura 156
primordijalizam 25, 70
Prisk iz Panija 174
Prisli, Elvis 51
Pritsak, Omeljan 169, 175
Prohaska, Dragutin 108
Prokopije iz Cezareje 174
prokseni 32
Pseudo-Cezarije 174, 176
Putilov, B. N. 284

R

- Rački, Franjo 82, 83, 92, 93, 108,
 169, 229, 261
Radić, Stjepan 103
Radica, Bogdan 96
Radičević, Branko 245
Radojčić, Nikola 79, 80
Radojević, D. 268
Radojičić, Đ. 85
Radonjić, Ivan 74

- Radoslav, Stefan 97, 262. *vidi* Nemanjić, dinastija
- Radović, Amfilohije 278, 280, 281, 282
- Raić, Stefan 228
- Raić, Vlaho 96
- Rajić, Jovan 220
- Ranković, Svetolik 137, 138, 141, 146, 147, 148, 157
- rasa 11, 14–16, 24, 75, 193
- Rasciani 106
- Raška 74, 80, 84, 85, 93, 257, 261, 263
- Rastislav, moravski knez 171
- Redžić, Enver 113
- Relković, Matija Antun 228
- Rešetar, Milan 170, 218
- Riger, František 171
- Risteski, Stojan 183
- rod 12, 13, 16, 17, 54, 73, 140, 152, 215, 272, 276
- Romi 35, 178, 179, 183, 186, 188, 190, 191, 193–196, 249
- Rotković, Radoslav 85, 89, 90, 91, 245
- Rovinski, P. 88
- Rozanov, V. 173
- Ruska pravoslavna crkva 271, 273, 281, 284, 286
- ruskoslovenski 219, 226
- Ruvarac, Ilarion 106
- S**
- Sakač, S. 84
- Samson 131
- Samuilov natpis 225
- samuraji 141, 151. *vidi* vitezovi; hajduci
- Sankovski, Stepan 82
- Sapir, Eduard 198
- Savet Evrope 35
- Savić, Petar, serdar 265
- Schopflin, G. 229
- Selim II, sultan 181
- Sijarić, Ćazim 113
- Sikarli 131
- Simonović, Zoran 48
- Skerlić, Jovan 230
- Skilica, Jovan 73, 79, 80
- Skutariot, Teodor 79
- Slavjano-Gotska dinastija 101
- Sloveni 35, 65, 73, 77, 79, 83, 85–87, 90, 92, 93, 99, 101, 106, 111, 113, 167, 169–176, 196, 216, 222, 225, 230, 243, 259, 269, 275
- Smit, A. D. 20, 24, 26, 43, 164, 207
- Solovjev, Aleksandar 108
- Sosir, Ferdinand de 199, 200, 201
- Splitski sabori 222
- Srpska pravoslavna crkva (SPC) 41, 81, 88, 238, 259, 264, 265, 268, 270–273, 278–284, 286, 287
- srpskohrvatski 214, 215, 216, 217, 232, 235, 239, 240
- srpskoslovenski 219, 226
- srpstvo 53, 54, 56, 57, 59, 60, 75, 76, 90, 99, 113, 238, 272, 276, 278, 279, 286, 287
- standardizacija jezika; standardni jezik 209, 210, 211, 234, 235. *vidi* jezička standardizacija
- Stanesku, Nikita 68
- Stanišić, Joko, pop 265
- Starčević, A. 103
- Starina Novak 144
- Stari zavet, starozavetni 266, 287
- staroslovenski 216, 219, 220, 221, 224
- stećak, stećci 109. *vidi* bosanski kamik; bosanski nišan; humski bilig

Stefan Prvovenčani 257, 262. *vidi*

Nemanjić, dinastija

Stjuart, T. 209, 210

Stojanović, M. 138, 143

Stracimir Crnoje 263

Strahinjić Ban 284

strukturalisti 67

Subotić, Jovan 73, 230

Sv. Petar Cetinjski 283

Sv. Sava. *vidi* Nemanjić, Rastko; Nemanjić, dinastija

Sv. Sava Osvećeni 268

Sv. Vasilije Ostroški 280

Svetosavlje 41, 268, 279, 283

Š

Šafarik, Pavel (Pavle) 105, 171, 172, 217, 230

Ščavet 224

Ščepan Mali (lažni car Petar III) 101, 265

Ščepčević-Petrović, Danilo 74

Šeling, Fridrih V. J. 40

Šenoa, August 231

Šerović, M. 72

Ševčenko, Taras 171

Šidak, Jaroslav 108

Šils, Edvard 206

Šišić, Ferdo 79, 82, 83, 93, 94, 217

Šobajić, Maksim 72

Šorak, Dejan 138

Španić, Ljudevit 102

Španji 87

Štedimlija, S. M. 80, 106, 268, 279

Šteler, J. 175

štokavski, štokavština 82, 104, 216–218, 220, 224, 227–229, 237, 238, 243–246

Štur, Ljudevit 230

T

Temnički natpis 219

temporalizam 69

terorizam 121, 124, 131–136, 159–165

Terzić, Slavenko 104

Tesla, Nikola 146

Tito, Josip Broz 180

Todorović, Pera 138

Toma, arhidakon 107

Tomanović, Lazar 77, 271

Tomašić, Dinko 96

Tomić, Mijat 144, 145, 157

Tomić, Sima Atom 108

Tomislav, kralj 222

Tračani 88

Travunija 73, 74, 92, 100

Trpimir, vojvoda 94

Trpimirova darovnica 93

Truhelka, Čiro 104, 108

Turska 33, 34, 101, 105, 145, 149, 172, 179, 269. *vidi* Osmansko (Otomansko) carstvo

U

Ujedinjenje ili smrt 132

Ulrih Celjski 106

Urban XV, papa 228

Uroš Nežaki, Stefan Uroš V 262. *vidi* Nemanjić, dinastija
uskoci 129, 154, 268. *vidi* armatol; banditi; desperados; hajduci; kleft; martolos; morlak

V

Vojska, časopis 46, 47, 49, 50, 51, 60, 61

Valentić, M. 228

Vaseljenska crkva 284
Vasilije I Makedonac, vizantijski car 258
Vasojević (Radonjić), Nikola 101, 102, 172. *vidi* Holmija
Vat, I. (Wat) 198
Vatikan 225, 287
Veber, Maks 9, 26, 167
Veber Tkalčević, Adolfo 231
Velimirović, Nikolaj, vladika 41
Velimsky, Vitezslav 22
Venclović, G. S. 220
Venecija 99, 221. *vidi* Mletačka republika
Veneti 174, 245
Veselinović, Janko 137, 138, 146, 147, 148
Vestfalski ugovor 32
Vila, Pančo 138
Wilson, Kolin 138
Vinidi 175
Višević, Mihajlo 100
vitezovi, viteštvo 59, 60, 76, 99, 127, 137, 141–143, 147, 149, 151–158, 267, 268, 284. *vidi* samuraji; hajduci
Vizantija 80, 86, 111, 169, 175, 176, 258, 259, 260, 261, 285
VMRO 132
Vojislav, Stefan 73, 92
Vojna krajina 105
Vojvoda Savojski 264
Volfram, Hervig 169
Volkov, Vladimir 50
Vorf, B. L. 198
Vraz, Stanko 171, 231
Vrčević, Vuk 155
Vrijenije, Ničifor (Nikifor Brijenije) 79, 80, 257
Vujanović, Filip 242, 282
Vukčević, N. 73, 80, 105

Vukotić, Vukadin 265
Vuković, Vlatko 104
Vuletić Vuksanović, Vid 108

W

Whatmough, J. 198
Wistrich, R. 40

Z

zadružna porodica 156, 157
Zagrebačka nagodba 234
Zah, Franja 172
Zahumlje 73, 92, 100
zapad 13, 28, 41, 55, 58, 90, 102, 116, 167, 173, 189, 191, 207, 216, 227, 256, 257, 287
Zdeslav (Trpimirović), hrvatski knez 258, 259
Zečani 73, 79, 87, 245. *vidi* Duklja; Dukljani; Zeta
Zelenaši 272
zeloti 133
Zemon, Rubin 185
Zemunac, Ljuba 120
Zeta 72–75, 83, 85–87, 91, 220, 239, 256, 257, 261–264, 269. *vidi* Duklja; Dukljani; Zečani
Zmaj od Kosmaja 151
Zmaj od Noćaja. *vidi* Čupić Stojan
Zonara, Jovan (Ivan Zonaras) 73, 79
Zulfikarpašić, Adil 111

Ž

Žanjić, Ivo 138
Živković, Teofan, episkop 63
Živković Dragoje 85, 86, 87, 279
Županić, Niko 83, 181



