



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

Етнографског
института
САНУ

LXVIII(3)

Београд 2020.

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXVIII (3)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXVIII (3)

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN

OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LXVIII

No. 3

Chief Editor:

Prof. Dragana Radojičić, PhD (Institute of Ethnography SASA)

Editor:

Sanja Zlatanović, PhD (Institute of Ethnography SASA)

International editorial board:

Milica Bakić-Hayden, PhD (University of Pittsburgh), Ana Dragojlović, PhD (University of Melbourne), prof. Peter Finke, PhD (University of Zurich), prof. Karl Kaser, PhD (Karl-Franzens University, Graz), prof. Kjell Magnusson, PhD (University of Uppsala), prof. Marina Martynova, PhD (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow), prof. Elena Marushiakova, PhD (University of St. Andrews), Marek Mikuš, PhD (Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle), Ivanka Petrova, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), Tatiana Podolinska, PhD (Institute of Ethnology and Social Anthropology, Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Jana Pospíšilova, PhD (Institute of Ethnology, Czech Academy of Sciences, Brno), Ines Prica, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Ingrid Slavec Gradišnik, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana).

Editorial board:

Gordana Blagojević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ivan Đorđević, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ildiko Erdei, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade), corresponding member of SASA Jelena Jovanović, PhD (Institute of Musicology SASA), Aleksandar Krel, PhD (Institute of Ethnography SASA), Aleksandra Pavićević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Srđan Radović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Lada Stevanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), academician Gojko Subotić, PhD (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade).

Advisory board:

Čarna Brković, PhD (University in Goettingen), Jelena Đorđević, PhD (Faculty of Political Sciences, Belgrade, retired professor), prof. Maja Godina Golija, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Renata Jambrešić Kirin, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Miroslava Lukić Krstanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Mladena Prelić, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ljupčo Risteski, PhD (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), prof. Lidija Vujačić, PhD (Faculty of Philosophy, Nikšić), prof. Bojan Žikić, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade).

Secretary:

Sonja Radivojević (Institute of Ethnography SASA)

BELGRADE 2020

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LXVIII

свеска 3

Главни и одговорни уредник:

Проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

Уредник:

Др Сања Златановић (Етнографски институт САНУ)

Међународни уређивачки одбор:

Др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), проф. др Петер Финке (Универзитет у Цириху), проф. др Карл Казер (Карл-Францес Универзитет Грац), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт за етнологију и антропологију, Руска академија наука, Москва), проф. др Елена Марушиакова (Универзитет Сент Ендријус), др Марек Микуш (Макс Планк Институт за социјалну антропологију, Хале), др Иванка Петрова (Институт за етнологију и фолклористику са Етнографским музејем, Бугарска академија наука, Софија), др Татиана Подолинска (Институт за етнологију и социјалну антропологију, Словачка академија наука, Братислава), др Јана Поспишилова (Институт за етнологију, Чешка академија наука, Брно), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана).

Уређивачки одбор:

Др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), дописни члан САНУ Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ), др Александар Крел (Етнографски институт САНУ), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ), др Лада Стевановић (Етнографски институт САНУ), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности, Београд).

Издавачки савет:

Др Чарна Брковић (Универзитет у Готингену), др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука, Београд, професор у пензији), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Рената Јамбрешић Кирић (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Мирослава Лукић Крстановић (Етнографски институт САНУ), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду).

Секретар уредништва:

Соња Радивојевић (Етнографски институт САНУ)

БЕОГРАД 2020.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

Publisher:
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011–2636–804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

Лектори:
Ивана Башић
Станислав Станковић

Превод:
Аутори текстова

Дизајн корица:
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
300 примерака

Гласник Етнографског института САНУ LXVIII, свеске 1, 2 и 3, прихваћен је на IV седници Одељења друштвених наука САНУ 2. децембра 2020. године, на основу реферата академика Александра Костића и др Гордане Благојевић, научног саветника.

Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LXVIII (1–3) was accepted for publication at the 4th meeting of the Department of Social Sciences SASA on December 2nd 2020, based on the report of Academician Aleksandar Kostić and Gordana Blagojević, PhD, Principal Research Fellow.

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

Садржај
Summary

I
Научни радови
Scientific Papers

Тема броја –

Ислам, појединац и делатне заједнице у Србији: актери промена, сукоба и сарадње

(ур. Марија Мандић и Јадранка Ђорђевић Црнобрња)

Topic of the Issue –

Islam, the Individual, and Communities of Practice in Serbia: Agents of Change, Conflict, and Cooperation

(eds. Marija Mandić and Jadranka Đorđević Crnobrnja)

<i>Марија Мандић, Јадранка Ђорђевић Црнобрња, Увод у темат</i>	519–532
<i>Marija Mandić, Jadranka Đorđević Crnobrnja, Introduction</i>	
<i>Naka Nikšić, Ezan kod Bošnjaka u Srbiji</i>	533–554
<i>Naka Nikšić, The Adhan in the Bosniak Population in Serbia</i>	
<i>Enver Ujkanović, Мићо Лјубибратић, први преводилац Кур’ана на нашем govornom području</i>	556–572
<i>Enver Ujkanović, Мићо Лјубибратић, the First Interpreter of the Qur’an in Our Speaking Area</i>	
<i>Fuad Bačićanin, Historijski pregled razvoja mevluda, najpopularnije poeme u alhamijado književnosti</i>	573–588
<i>Fuad Bačićanin, A Historical Review of Mevlud, the Most Popular Poem of Alhamiado Literature</i>	
<i>Нина Аксић, Прослава исламских празника у верској пракси Бошњака у Новом Пазару – етно-антрополошки контекст</i>	589–611
<i>Nina Aksić, Celebration of Islamic Holidays in the Religious Practice of Bosniaks in Novi Pazar – Ethno-anthropological Context</i>	
<i>Сања Ранковић, Читање музичких искустава жена из Горе</i>	613–639
<i>Sanja Ranković, Interpreting the Musical Experiences of Women from Gora</i>	
<i>Ирена Шентевска, Сав тај турбан-фолк: оријентализам и фолк музика у Србији</i>	641–660

- Irena Šentevska*, All that Turban-folk: Orientalism and Neo-folk music in Serbia
- Мирослав Павловић*, Османска владајућа елита у Смедеревском санџаку у 18. веку 661–682
- Miroslav Pavlović*, Ottoman Ruling Elite in the Sanjak of Semendire during the Eighteenth Century
- Александар М. Савић*, Марашли Али-паша, београдски мухафиз и мутесариф Смедеревског санџака (1815–1821) 683–704
- Aleksandar M. Savić*, Marashli Ali Pasha, the Muhafiz of Belgrade and the Mutesarrif of Smederevo Sanjak (1815–1821)
- Јово Миладиновић*, Shifting State Loyalty: The Case of an Officer Şerefeddin or Milan Milovanović 705–724
- Јово Миладиновић*, Мењање државне лојалности: Студија о официру Шерефедину, односно о Милану Милановићу
- Ирена Колај Ристановић*, „Гајрет“ о садржају школских уџбеника и утицају на муслиманску омладину: прилог проучавању међурелигијског дијалога у Краљевини СХС / Југославији 725–748
- Irena Kolaj Ristanović*, “Gayret” on the Content of School Textbooks and Their Influence upon Muslim Youth: A Contribution to the Research on Interreligious Dialogue in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes / Yugoslavia
- Наташа Јовановић Ајзенхамер*, Ислам *ante portas*: примена Бауманове теорије о странцу на анализу социјалне дистанце према муслиманским мигрантима у Србији 749–771
- Nataša Jovanović Ajzenhamer*, Islam *ante portas*: Application of Bauman’s Theory of a Foreigner to the Analysis of Social Distance towards Muslim Migrants in Serbia

II

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

- Александар Крел*, О односу културе и закона у Републици Србији. Поводом књиге *Култура и закони. О актерима управљања и културном наслеђу* 773–778

III

Прикази Reviews

- John Plemmenos, Gordana Vladojević, Η μουσική μεταρρύθμιση του 1814: μια εμπειρική-αφηγηματολογική προσέγγιση [The musical reform of 1814: an empirical-narratological approach]* 779–783
- Драгана Пејовић, Фахрудин Кладничанин, Печа.* 783–786
- Милош Луковић, Пољаница и Клисуре, Грделица, Доња Власина, књ. 37; Дубочица, књ. 41. Насеља, порекло становништва, обичаји.* 786–790

Тема броја:

**Ислам, појединац и делатне заједнице у Србији:
актери промена, сукоба и сарадње**
(ур. Марија Мандић и Јадранка Ђорђевић Црнобрња)

Topic of the Issue:

**Islam, the Individual, and Communities of Practice in
Serbia: Agents of Change, Conflict, and Cooperation**
(eds. Marija Mandić and Jadranka Đorđević Crnobrnja)

Марија Мандић

Балканолошки институт САНУ, Београд
marija.mandic@bi.sanu.ac.rs

Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Етнографски институт САНУ, Београд
jadranka.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

Ислам, појединац и делатне заједнице у Србији: актери промена, сукоба и сарадње*

У уводном тексту се сажето објашњавају основни теоријски концепти који су важни за разумевање темата, а то су трансдисциплинарност, културно наслеђе, дијалогско сећање, као и аналитичке категорије појединца и делатне заједнице. Затим, излаже се приступ исламу као предмету проучавања, те основне одлике истраживања ислама, муслиманских заједница и османског наслеђа на Балкану, с фокусом на Србију. У другом делу се представљају радови темата.

Кључне речи: ислам, муслимани, османско наслеђе, Србија, трансдисциплинарност

Islam, the Individual, and Communities of Practice in Serbia: Agents of Change, Conflict, and Cooperation

The text introduces basic theoretical concepts that are important for understanding the conception of the thematic issue, namely transdisciplinarity, cultural heritage, dialogical memory, as well analytical categories of individual and community of practice. The approach to Islam as a subject of study is further explained. The text then refers on the research of Islam, Muslim communities and Ottoman heritage in the Balkans, with the focus on Serbia. The second part presents the papers in this thematic issue.

Key words: Islam, Muslims, Ottoman heritage, Serbia, transdisciplinarity

Ислам, друштвене и културне праксе муслимана, као и културни садржаји који се сматрају османским наслеђем, представљају важан део

* Овај текст је резултат рада који Марија Мандић реализује у оквиру Балканолошког института САНУ и Јадранка Ђорђевић Црнобрња у оквиру Етнографског института САНУ, а који су финансијски подржани од Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

културног континуума Србије и југоисточне Европе.¹ Тематом „Ислам, појединац и делатне заједнице...“, сада већ другим у низу (уп. Mandić & Đorđević *Српобрња* 2019), желимо да допринесемо свеобухватнијем разумевању ислама у контексту нашег друштва, затим да представимо нове увиде у један део нашег културног наслеђа и друштвене праксе муслимана у Србији у одређеном историјском оквиру.² Поред интердисциплинарности коју заступамо, сматрајући да овако широко хронолошки и концептуално постављена тема захтева радове различитих усмерења, за темат је важна трансдисциплинарност, јер не тежимо само проширивању академских сазнања, него холистичком приступу и друштвеном ангажовању (Filipović 2015), позивајући на промишљање активне улоге појединаца и заједница у покретању промена, изазивању сукоба и успостављању сарадње не само између хришћана и муслимана у Србији, него и шире – између друштвених актера који имају непосредан или посредан контакт са исламом и муслиманима.

Трансдисциплинарност у приступу условљена је и супротстављањем различитих идеолошких перспектива и интереса у изучавању културног наслеђа,³ одређених друштвених појава и пракси у прошлости и садашњости. С једне стране, елите и доминантно становништво југоисточне Европе заузеле су негативан став према исламу, османској прошлости и наслеђу као извору озбиљне трауме због бројних насиља, неправди и губитка независности средњовековних држава на овом подручју (Sakellariou 2017, 513–514). С друге стране, након повратка самосталности својих националних држава у 19. веку, хришћанска већина југоисточне Европе културне форме и садржаје који су препознати као османско наслеђе означила је као „стране“ и потиснула их на маргину, иако је сама била део тог просторног, културног и језичког континуума (Todorova 1997, 178; Elbasani & Tošić 2017, 502). Балкански дискурс деосманизације је, свакако, добрим делом настао под утицајем друштвено моћнијег дискурса „хришћанског центразма“ и оријентализма

¹ У тексту користимо наизменично географске ознаке *југоисточна Европа* и *Балкан* као синониме. Употреба обе одреднице има своју традицију и обе могу имати позитивне, негативне или неутралне конотације, у зависности од друштвеног и историјског контекста (Todorova 1997).

² У темату су заступљени радови у којима се обрађују теме из периода од 17. до 20. века, као и оне које се везују за садашњост.

³ *Културно наслеђе*, *културна баштина* или *културно добро* (енг. *cultural heritage*) јесу синонимни изрази за физичке објекте, нематеријалне форме и садржаје који припадају некој заједници или друштву, наслеђени су од претходних генерација и сматрају се значајним за друштвену кохезију и креирање колективних и индивидуалних идентитета. Не убраја се свако наслеђе у културно наслеђе, већ је оно производ избора који врши заједница или неки њени припадници. Културно наслеђе се дели на материјално (нпр. зграде, објекти, споменици, уметничка дела итд.), нематеријално (нпр. језик, фолклор, традиција, музика итд.) и природно (пејзажи и биодиверзитет). У културно наслеђе једног друштва, поред наслеђа националне већине, убрајају се и наслеђа свих националних, етничких и верских заједница које чине то друштво (уп. Silverman 2010). Концепт *османског културног наслеђа* објашњавамо ниже у тексту.

Европе (Said 1994), будући да су се балканске државе и њихове елите од 18. века развијале под директним утицајем западних држава. Циљеви трансдисциплинарних подухвата, попут овог темата, стога јесу усмереност ка дијалошком сећању, које укључује различите наративе и перспективе (Assmann 2015),⁴ (ре)интеграција дела културног наслеђа које је означено као „страно“, а пре свега отвореност за друштвени дијалог.

У наслову реферишемо на појединца и делатне заједнице, које користимо као аналитичке категорије. Истицање улоге појединца сматрамо важним, имајући у виду тежњу друштвених и хуманистичких наука да се ограничене групе узимају као основни конституенти и главни протагонисти друштвеног живота, као и основне јединице анализе, како је то учео Роџер Брубејкер, назвавши ту методолошку оријентацију „групизмом“ (енг. *groupism*, Brubaker 2004, 8). У том смислу, он је дао предност проучавању колективног идентитета, без нужног увођења категорије групе. Сматрамо да агентивност појединца и њихов однос према колективним идентитетима треба изнова наглашавати и проучавати (Amit & Duke 2006). Термин *делатне заједнице* (енг. *community of practice*) уведен је да би означио заједнице које током међусобног општења и заједничког деловања утврђују одређене начине поступања, мишљења, вредновања и односа моћи (Eckert & McConnell-Ginet 1992).⁵

Ислам – монотеистичка религија која потиче од учења пророка Мухамеда из 7. века – успоставља широк и разнолик друштвени и културни круг заједница и појединаца, чије је мишљење, живљење и деловање обележено посредном или непосредном везом с овом религијом. Муслимани се сматрају делом једне религијске заједнице (*umma*), али исто тако се у њиховим религијским праксама усвајају и изражавају особености локалних средина у којима живе, а које се међусобно разликују у демографском, етничком, културном, друштвено-идеолошком и геополитичком погледу. Антрополози и теоретичари културе већ дуго расправљају о исламу као

⁴ Алеида Асман је разрадила концепт дијалогског сећања (енг. *dialogic memory*), у коме заговара заокрет у односу на стару политику сећања, која се огледа у конструисању монолошких националних (етничких, политичких итд.) наратива с јасно означеном поделом улога агресора и жртве. Насупрот томе, дијалогско сећање интегрише две или више перспектива у односу на неко заједничко наслеђе трауматичне прошлости. Тако, две или више заједница могу ићи ка дијалогском сећању тако што укључе перспективе свих страна у односу на заједничку прошлост. Асман сматра да дијалогско сећање има друштвено-трансформативну моћ и може бити основ помирења заједница сукобљених око интерпретације прошлости (Assmann 2015, 208).

⁵ Делатне заједнице могу бити како – већ концептуално устаљене – националне, етничке, верске, фамилијарне и говорне заједнице, тако и пословне, комшијске, интересне или неке друге *ad hoc* групе, укључујући у свој оквир, поред осталог, флексибилност, флуидност и динамичност, као пратеће појаве касног капитализма (в. Илић [Mandić] 2014, 136).

предмету истраживања и слажу се да га треба проучавати у контексту његових плуралних живљених традиција (уп. Tapper 1995; Bowen 2012; Sunier 2014; Buitelaar 2017), међутим није јасно како приступити дебатама и праксама којима је „исламска ортодоксија“ у првом плану, а које чине важан део бивања муслиманом (Schielke 2018). Иако се ислам схвата и као дискурзивна традиција утемељена у религијској догми, која се прихвата или одбацује, савремена проучавања како ислама тако и других религија и традиционалних верских заједница узимају у обзир процесе модернизације, секуларизације, хибридизације и сл. (уп. Asad 2003; Kersten, 2009; Van Nieuwkerk, LeVine & Stokes 2016; Ahmad 2017). У нашој средини студије о исламу јесу интердисциплинарни, махом теоријско-критички подухвати, који спајају религиолошки и филолошко-оријенталистички, социолошки и антрополошки приступ (уп. Tanasković 2000; Vukomanović 2007; Ђорђевић, Todorović & Mitrović 2007a; Ђорђевић, Todorović & Mitrović 2007b; Vukomanović 2011; Pišev & Milenković 2013; Božović, Teodosijević & Kostić 2013; Božović 2015; Jovanović 2017; Pišev 2018; Tanasković 2018; Halilović 2019 итд.).

Читав низ запажених студија бави се исламом и муслиманима у југоисточној Европи, истражујући посебност балканског ислама и муслиманских заједница и њихову улогу у изградњи европског ислама, однос са хришћанским заједницама и Европском Унијом, однос религијског и националног идентитета, локално контекстуализоване идентитете појединаца и заједница, савремене миграцијске и транснационалне процесе (уп. Popović 1986; Bougarel, Helms & Duijzings 2007; Voss & Telbizova-Sack 2010; Elbasani & Roy 2015; Merdjanova 2016; Bougarel 2017; Elbasani & Tošić 2017; Clayer & Bougarel 2017; Račius 2020 итд.). У нашој средини такође постоји интересовање у етнологији и антропологији, фолклористици и лингвистици, мада можда још увек недовољно изражено, за теме, појединце и заједнице које имају везе с исламом и културним и друштвеним праксама муслимана.⁶ Овом приликом нас простор који имамо на располагању наводи на то да реферишемо само на поједине радове из скорашње продукције (уп. Sikimić &

⁶ Према Попису 2011, Република Србија има 7.186.862 становника; 6.079.396 (84.59%) изјаснило се као православни хришћани, 356.957 (4.97%) као римокатолици, 71.284 (0.99 %) као протестанти, 222.828 (3.1%) као муслимани, 578 (0.01%) као припадници јудаизма, и 5% се није изјаснило или су одредили припадност верској заједници која не постоји у пописним категоријама. Грађани који су се изјаснили као муслимани су по свом етничком и националном опредељењу разносврсни. Најбројнија је заједница Бошњака, који, према Попису, чине 64.9% укупног муслиманског становништва у Србији; 16.4% су Роми, 9.3% су Муслимани (као „национално“ или „етничко“ одређење), 3.2% Горанци, 1.9% Албанци, 1.2% Срби, 0.8% Египћани, 2.4% други (Ђурић et al. 2014, 188). Постоји скоро апсолутна подударност између етничке и верске идентификације међу Бошњацима (99.51%) и Муслиманима (као „националне“ одреднице) (93%), док се 71% Албанаца и 25% Рома изјашњава као муслимани. Према законима Републике Србије, 33 језика је било одређено у оквиру категорија за пописивање; муслимани су се углавном изјашњавали као говорници српског, албанског, босанског, ромског или турског језика (Ђурић et al. 2014, 188–193). О положају муслимана у Србији, уп. Mušović 1996; Ђорђевић 2007.

Hristov 2007; Todorović 2007; Zlatanović 2008; Blagojević 2008; Gavrilović 2013; Pavlović et al. 2015; Delić 2016; Đorđević, Gavrilović & Prodanović 2017; Aksić 2017; Mandić 2018; Čvorović 2019; Jovanović 2019; Đorđević Crnobrnja 2020 итд.).

Однос према културним формама и садржајима који се везују за османски период јесте једна од важних тема у оквиру овог темата. Под османским наслеђем у овом темату подразумевамо културно наслеђе које води порекло из османског доба, а које је наставило да се развија у виду разних културних форми и садржаја као интегрални део културних и друштвених пракси на простору Србије. Османско наслеђе се огледа у језику, фолклору, традицији, музици, књижевности, кулинарству, урбанизму, архитектури итд. У досадашњим проучавањима учевају се два основна приступа том наслеђу: одбацивање и интернализација. Поменути балкански дискурси „деосманизације“ настају након ослобађања од османске владавине и стицања независности. У тим наративима, Турци заузимају позицију конститутивног али „непријатељског Другог“, док се *оријентално, ислам, османско, источно, назадно* и понекад, парадоксално, *балканско* сматрају делимично преклапајућим синонимима, и супротстављају *европском, хришћанству, преосманском, западном, модерном* (Todorova 1997, 180–181; Todorova 1996). Како Тодорова наводи, ова дихотомија је идеологизована и типична за европске и балканске дискурсе 18. и 19. века, а заснована на уверењу о некомпатибилности хришћанства и ислама (Todorova 1997, 162). Поред тога, однос према османском наслеђу може бити и интернализација, тј. присвајање и интегрисање османске културе, која се, за разлику од деосманизације, одвија скривено и није рационализована, а огледа се у синкретизму турске, исламске и византијске традиције (уп. Zirojević 2018a), и то посебно у музици, кулинарству (уп. Zirojević 2018b), лексичким позајмљеницама (уп. Petrović 2012; Ђинђић 2013) итд. У нашој научној заједници постоји значајан допринос историчара и оријенталиста на теме османске прошлости и османског наслеђа Балкана и Србије, с тим што на овом месту, због ограниченог обима текста, реферишемо само на поједине рецентне студије (уп. Bojanić-Lukač & Đorđević 1984; Tričković 1998–1999, Vasić 2005; Fotić 2005; Zirojević 2009; Marinković 2009; Katić 2012; Katić & Katić 2014; Amedoski & Petrović 2018; Šaljić Ratković 2020 итд.). Поред тога, треба свакако поменути и академски рад и издања у Новом Пазару.⁷

На крају, рад на темату нас је утврдио у уверењу да ислам, као и друштвене и културне праксе које се везују за муслимане, није оправдано сагледавати кроз дихотомизовану визуру „добро/лоше“, „пријатељско/непријатељско“, „наше/страно“ итд., јер је у питању изузетна сложеност друштвених и културних односа и пракси, како у прошлости тако и у садашњости, која имплицира сагледавање различитих нивоа и аспеката.

⁷ Уп. Историјски архив „Пас“: <https://www.arhivrasnovipazar.com/izdavacka-delatnost/>; Музеј „Пас“ Нови Пазар: <https://muzejnp.rs/>; Годишњак *Новопазарски зборник*: <https://muzejnp.rs/digitalna-biblioteka/novopazarski-zbornik> (приступљено 4.12.2020)

Поготово ако настојимо изградити критички однос према себи, а не само према Другом, те допринети (само)разумевању плуралног друштва.

Темат се састоји од једанаест радова. У њему су заступљени радови из етномузикологије, књижевности, етнологије и антропологије, теорије културе, историје и социологије. Редослед прати наслов темата, почевши од радова који указују на улогу ислама у културним и друштвеним праксама муслимана (Никшић, Ујкановић, Баћићанин), те на савремене културне праксе муслиманских заједница (Аксић, Ранковић), као и на синкретизам османског наслеђа и популарне културе (Шентевска). Следе радови историчара који представљају граничне области, каква је била Србија у 18. веку и транзиционо доба (Павловић), те значајне и необичне улоге појединаца у историјским догађањима (Савић, Миладиновић). Темат затварају радови који указују на динамику односа на релацији мањина–већина у модерном оквиру нације–државе (Колај Ристановић) и транснационалних миграција (Јовановић Ајзенхамер).

Рад „Езан код Бошњака у Србији“ Наке Никшић отвара темат. Ауторка, уз релевантну литературу и етномузиколошке теренске записе извођења езана, користи интердисциплинарни приступ у сагледавању езана, његовог значаја и улоге у култури Бошњака на подручју Новог Пазара и околине. Овај рад даје допринос разумевању исламске религијске праксе и традиције, сагледавајући езан као део нематеријалне културе Бошњака. Ауторка наводи да је езан углавном био књижевна инспирација, али не и предмет научног истраживања, с обзиром на то овим радом настоји да направи корак напред у том погледу.

Из рада „Мићо Љубибратић, први преводилац Кур’ана на нашем говорном подручју“ сазнајемо да је преводилачки процес Кур’ана започет Љубибратићевим преводом. Енвер Ујкановић се осврнуо на историјске околности у којима је започет поменути превод Кур’ана. Рад је посвећен једном истакнутом појединцу – Мићи Љубибратићу, а заснива се на контрастивној лексичко-семантичкој анализи превода лексике Кур’ана Миће Љубибратића и Бесима Коркута. Допринос овог рада огледа се у сагледавању утицаја Љубибратићевог превода на каснији развој и ток превођења Кур’ана на нашем говорном простору.

„Хисторијски преглед развоја мевлуда, најпопуларније поеме у алхамидо књижевности“ следећи је у низу радова који нам представља одлике исламске културе и традиције. Мевлуд је поема о рођењу посланика Мухамеда. Фуад Баћићанин наводи да је певање и обележавање његовог рођендана део традиције муслимана која се развија након Посланикове смрти. Аутор нам уједно указује на значај и улогу коју извођење мевлуда има у животу и култури Бошњака, али и других муслимана који живе на простору Србије. У раду се примењује интердисциплинаран приступ – прати се

историјски развој мевлуда и осветљава се његова књижевно-историјска позицију у оквиру алхамијадо књижевности.

Нина Аксић у свом раду „Прослава исламских празника у верској пракси Бошњака у Новом Пазару – етно-антрополошки контекст“ у фокус ставља прослављање Рамазанског бајрама с рамазанским постом, који му претходи, те прославу Курбан-бајрама и Мевлудских свечаности код Бошњака с подручја Новог Пазара. Период социјализма представља хронолошку окосницу, с тим да се путем анализе наративног дискурса саговорника, забележеног током теренских истраживања, и консултовањем архивске грађе, прате промене у форми и садржају прославе поменутих празника, које настају услед утицаја друштвених, економских и политичких фактора, што представља један од доприноса етнолошких истраживања у разумевању друштвених и културних пракси муслимана у Новом Пазару и околини.

Рад „Читање музичких искустава жена из Горе“ Сање Ранковић значајан је због упућивања на музичко фолклорно наслеђе горанске заједнице, првенствено оног његовог сегмента који се односи на традицију женског певања. Период социјализма и постсоцијализма представља хронолошку окосницу истраживања. Ауторка је настојала да у етномузиколошком контексту, анализом музичких искустава осветли улогу и положај Горанки у оквиру сопствене заједнице. Важан сегменат рада представља анализа и интерпретација горанске музичке традиције жена у јавној сфери. Тим путем се апострофира улога коју певање жена има за њихов родни идентитет и промоцију горанске културе у ширим друштвеним оквирима.

Ирена Шентевска у раду „Сав тај турбан-фолк: оријентализам и фолк музика у Србији“ анализира одабране академске и медијске коментаре и тим путем указује на преокрете у рецепцији српско-босанског састава „Јужни ветар“, међу актерима различитих сегмената музичке индустрије. Дискурс који прати посматра као индикатор промена у рецепцији османског наслеђа и савремених утицаја „Оријента“ у српској култури, али и на ширем подручју Балкана. Ауторка то тумачи као покушај аутолегитимације на савременој музичкој сцени, на којој се у глобалном контексту оријенталистичке поделе на „Запад“ и „Исток“ непрестано оспоравају и доводе у питање. Према њеном мишљењу, кључни обрт у овом процесу настаје када се формира становиште према коме „Јужни ветар“ и „турбан-фолк“ треба посматрати као део културног наслеђа Србије.

С радом Мирослава Павловића „Османска владајућа елита у Смедеревском санцаку у 18. веку“ отварамо историјски блок радова. Писан је на основу истраживања примарних историјских извора и архивског рада, рад предочава особености транзиционог периода Османског царства (17–18. век). Наведено је подразумевало удруживање владајуће муслиманске елите и формирање политичких савеза ради стицања моћи и новца. Политички сукоби су једно од обележја ових промена. Улога муселима, капетана или војвода зависила је од карактера османске управе у провинцији (санцаку), због чега студије случаја доприносе сагледавању укупне организације османске локалне

власти. Овај рад, тако, додатно осветљава период наше историје, који је иначе, због свог граничног и транзиционог карактера, сложен за разумевање.

Александар Савић је у свом раду „Марашли Али-паша, београдски мухафиз и мутесариф Смедеревског санцака (1815–1821)“, користећи необјављене и објављене историјске изворе, релевантну литературу, али и анегдоте, представио истакнутог појединца Марашли Али-пашу и његову политичку улогу мухафиза Београда и мутесарифа Смедеревског санцака. Аутор истиче да је на почетку управе Марашли Али-паше успостављена двојна српско-османска власт у Смедеревском санцаку и да је то био почетни корак у борби за аутономију српског народа (1815–1833).

Историјски блок се завршава радом Јова Миладиновића „Shifting State Loyalty: The Case of an Officer Şerefeddin or Milan Milovanović“ („Мењање државне лојалности: Студија о официру Шерелефину, односно о Милану Милановићу“). Аутор путем анализе архивске грађе, која се налази у Аустрији, Црној Гори, Србији и Турској, указује на животни пут османског официра Шерелефина, који је током Балканских ратова (1912/13) приступио војсци Краљевине Србије, након што је прихватио хришћанство. Миладиновић овом студијом случаја показује да лојалност према држави није дата ни фиксирана, већ да је подложна променама. Уједно напомиње да је одлука Шерелефина да се придружи до тада непријатељској војсци зависила од друштвеног контекста и личних околности, и да стога треба да буде разматрана у датом тренутку када је донета. Аутор напомиње да овај случај не представља типичну биографију, већ епизоду, а сличне животне ситуације су евидентирани у различитим контекстима широм света. Ипак, ова животна прича нам служи да редифинишемо теоријско схватање лојалности и припадања, као и динамичност ових категорија.

Ирена Колај Ристановић у свом раду „‘Гајрет’ о садржају школских уџбеника и утицају на муслиманску омладину: прилог проучавању међурелигијског дијалога у Краљевини СХС / Југославији“ узимајући у обзир историјске, друштвене и културне особености одређеног времена и простора, апострофира међурелигијски дијалог. Рад представља интердисциплинарни анализу, у којој ауторка консултује примарне историјске изворе, Кур’ан и релевантну литературу, доприносећи разумевању. Из рада сазнајемо да је, према мишљењу чланова друштва „Гајрет“, садржај оних уџбеника за основну и средњу школу (1932–1935), који су обухватили елементе из области исповедања вере хришћана доводио у „забуну омладину“ која је исповедала исламску веру. Министарство просвете Краљевине Југославије је, с обзиром на то, показало спремност да уклони спорне садржаје из уџбеника, истиче Колај Ристановић.

Темат закључујемо радом Наташе Јовановић Ајзенхамер „Ислам *ante portas*: примена Бауманове теорије о странцу на анализи социјалне дистанце према муслиманским мигрантима у Србији“, који са социолошког аспекта сагледава актуелну политичку, друштвену, економску и културну климу у контексту мигрантске кризе у Србији, у 21. веку. Допринос овог рада свакако

представља појашњење Бауманове хипотезе о односу према странцима, као и сагледавање могућности њене примене у анализи односа грађана Србије према мигрантима који долазе са Блиског истока. У питању је анализа секундарне грађе (резултати истраживања јавног мњења у Србији), која је ауторки послужила као почетна оријентација за нека будућа истраживања.

Радовима који се налазе у темату близак је и приказ књиге Фахрудина Кладничанина: *Печа* (Нови Пазар 2020), који је припремила Драгана Пејовић, а који даје увид у то како су муслиманке у Новом Пазару и околини доживљавале промене које је донео Закон о забрани ношења зара и фереце.

Литература

- Ahmad, Irfan. 2017. *Religion as Critique: Islamic Critical Thinking from Mecca to the Marketplace*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Aksić, Nina. 2017. „Истраживања Новог Пазара и околине – некадашњи и савремени изазови“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVI (1): 228–234.
- Amedoski, Dragana & Vladeta Petrović. 2018. *Gradska naselja Kruševačkog sandžaka: (XV–XVI век)*. Posebna izdanja 71. Beograd: Istorijski institut.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Assmann, Aleida. 2015. “Dialogic Memory”. In *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept: Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, ed. Paul Mendes-Flohr, 199–214. De Gruyter.
- Blagojević, Gordana. 2008. “Recent Turkish Migrants in Serbia and the Role of the Serbian-Turkish Friendship Society”. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LVI: 149–157.
- Bojanić-Lukač, Dušanka & Suzana Đorđević. 1984. „Razvoj lokalne gradske uprave na Balkanu od XV do XIX veka“. U *Gradska kultura na Balkanu (XV–XIX vek)*, ur. Radovan Samardžić, 59–84, Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Bougarel, Xavier, Elissa Helms & Ger Duijzings, eds. 2007. *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*. London & New York: Routledge.
- Bougarel, Xavier. 2017. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina: Surviving Empires*. Bloomsbury Publishing.
- Božović, Rade. 2015. *Put islama: pogled u islamsko-arapsku kulturu*. Beograd: Službeni glasnik.
- Božović, Rade, Mirjana Teodosijević & Ivan Ejub Kostić. 2013. *Progonjeni islam*. Beograd: Službeni glasnik.
- Bowen, John. 2012. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: University Press.

- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers. 2013. “Categories of Analysis and Categories of Practice: a Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration”. *Ethnic and Racial Studies* 36 (1): 1–8.
- Buitelaar, Marjo. 2017. “Moved by Mecca: the Meanings of the Hajj for Present Day Dutch Muslims”. In *Muslim Pilgrimage in Europe*, eds. Ingvild Flaskerud & Richard Natvig, 29–42. London: Routledge.
- Clayer, Nathalie & Xavier Bougarel. 2017. *Europe’s Balkan Muslims: A New History*. C. Hurst & Company (Publishers) Limited.
- Čvorović, Jelena. 2019. “The Differential Impact of Religion on Self-reported Health among Serbian Roma Women.” In *Journal of Religion and Health* 56, 6, 2047-2064.
- Delić, Lidija. 2016. „Kliče Miloš srpski pop’jevati: Konceptualizacija etnonima u usmenoj epici“. U *Srbi i srpsko*, ur. Dejan Ajdačić, 50–71. Beograd: Alma.
- Detelić, Mirjana. 2005. “The Place of the Symbolic City in Constructions of Nation and Religion: A Case of Balkan Folklore”. *Enter Text* 5 (2): 78–89.
- Dinđić, Marija. 2013. „Turcizmi u savremenom srpskom književnom jeziku (semantičko-derivaciona analiza)“. Doktorska disertacija. Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Đorđević, Dragoljub 2007. „Religije i veroispovesti nacionalnih manjina u Srbiji“. U *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*. Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 24–26. novembra 2005, ur. Vojislav Stanovčić, 311–326. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Đorđević, Ivan, Ljiljana Gavrilović & Ana Prodanović. 2017. *Dečiji brakovi u romskoj populaciji u Srbiji: etnografsko istraživanje*. Beograd: UNICEF Beograd.
- Đorđević, Dragoljub B., Dragan Todorović & Ljubiša Mitrović, eds. 2007a. *Islam at the Balkans in the Past, Today and Future*. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.
- Đorđević, Dragoljub B., Dragan Todorović & Ljubiša Mitrović, ur. 2007b. *Islam na balkanskoj vetrometini*. Niš: Jugoslavensko udruženje za naučno istraživanje religije.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2020. *Nismo prekidali sa Gorom. Etnicitet, zajednica i transmigracije Goranaca u Beogradu*. Posebna izdanja 93. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Đurić, Vladimir, Darko Tanasković, Dragan Vukmirović & Petar Ladević. 2014. *Etnokonfesionalni i jezički mozaik Srbije*. Beograd: Republički zavod za statistiku.

- Eckert, Penelope & Sally McConnell-Ginet. 1992. "Think Practically and Look Locally. Language and Gender as Community-Based Practice". *Annual Review of Anthropology* 21: 461–490.
- Elbasani, Arolda & Olivier Roy, eds. 2015. *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*. Palgrave Macmillan.
- Elbasani, Arolda & Jelena Tošić. 2017. "Localized Islam(s): Interpreting Agents, Competing Narratives, and Experiences of Faith". *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 45 (4): 499–510.
- Filipović, Jelena. 2015. *Transdisciplinary Approach to Language Study: The Complexity Theory Perspective*. London: Palgrave Macmillan.
- Fotić Aleksandar, ur. 2005. *Privatni život u srpskim zemljama u osvit modernog doba*. Beograd: Clio.
- Gavrilović, Ljiljana. 2013. *Pazarsko-sjenički kvartet*. Novi Pazar: Muzej „Ras“ Novi Pazar.
- Halilović, Muamer. 2019. *Islam i sociologija religije*. Beograd: Centar za religijske nauke „Kom“.
- Ilić [Mandić], Marija. 2014. *Discourse and Ethnic Identity: The Case of the Serbs from Hungary*. Peter Lang.
- Jovanović, Nataša. 2017. „(Re)konstruisanje (neo)orijentalne devijantnosti: analiza kontinuiteta kolonizatorskog diskursa o neophodnosti 'spašavanja' muslimanki“. *Kultura* 157: 159–180.
- Jovanović, Teodora. 2019. „Istočnjačke filozofije i religije na području Jugoslavije – časopis *Kulture Istoka* (1984–1992)“. *Kazivač. Časopis za etnološke i kulturnoantropološke teme* 3 (3): 143–159.
- Katić, Tatjana. 2012. *Tursko osvajanje Srbije 1690. godine*. Beograd: Centar za osmanističke studije, Srpski genealoški centar.
- Katić, Srđan & Tatjana Katić. 2014. „Nekoliko dokumenata o rudniku u Brskovu u 16. veku.“ *Mešovita građa (Miscellanea)* 35: 19–31.
- Kersten, Carol. 2009. "Islam, Cultural hybridity and Cosmopolitanism: New Muslim Intellectuals on Globalization". *Journal of International and Global Studies* 1 (1): 89–113.
- Mandić, Marija. 2018. „Kako su ljudi dolazili u Berlin? Lične mreže u diskursu migranata bošnjačke nacionalnosti“. U „Istraživanje migracija“, ur. Jadranka Đorđević Crnobrnja & Miroslava Lukić Krstanović. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66 (3): 43–65.
- Mandić, Marija & Jadranka Đorđević Crnobrnja, ur. 2019. „Temat: Islam, pojedinac i zajednice prakse u Beogradu nekad i sad“. *Antropologija* 3: 9–14.
- Marinković, Mirjana. 2009. *Turci sa strane knezu Milošu. Fond Knjažeske kancelarije (dokumenti na turskom jeziku Arhiva Srbije)*. Beograd: Arhiv Srbije.

- Merdjanova, Ina. 2016. *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans Between Nationalism and Transnationalism*. New York: Oxford University Press.
- Mušović, Ejup 1996. „Položaj Muslimana u Srbiji“. U *Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji*. Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 11, 12. i 13. januara 1995. godine, ur. Miloš Macura & Vojislav Stanovčić, 751–757. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Pavlović Aleksandar, Adriana Zaharijević, Gazela Pudar Draško & Rigels Halili, ur. 2015. *Figura neprijatelja: Preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa*. Beograd: KPZ Beton, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Piše, Marko & Miloš Milenković. 2013. „‘Islam’ u anti-multikulturalnoj retorici političara i antropologa Zapadne Evrope: kongruencija ili koincidencija?“ *Etnoantropološki problemi* 8 (4): 965–985.
- Piše, Marko. 2018. *Islam: relativizam i nauka*. Beograd: Dosije.
- Petrović, Snežana. 2012. *Turcizmi u srpskom prizrenskom govoru. Na materijalu iz rukopisne zbirke reči Dimitrija Čemerikića*. Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- Popovic, Alexandre. 1986. *L’Islam balkanique: les musulmans du sudest europeen dans la période postottomane*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Račius, Egdūnas. 2020. *Islam in Post-communist Eastern Europe: Between Churchification and Securitization*. Brill.
- Said, Edward W. *Orientalism*. (1979) 1994. Vintage Books Edition. New York: Random House.
- Sakellariou, Alexandros. 2017. “Fear of Islam in Greece: Migration, Terrorism, and ‘Ghosts’ from the Past”. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 45 (4): 511–523.
- Schielke, Samuli. 2018. “Islam”. In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, eds. F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch; <http://doi.org/10.29164/18islam> (pristupljeno 1.12.2020)
- Sikimić, Biljana & Petko Hristov, eds. 2007. *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA.
- Silverman, Helaine, ed. 2010. *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*. Springer Science.
- Sunier, Thijl. 2014. “Domesticating Islam: Exploring Academic Knowledge Production on Islam and Muslims in European Societies”. *Ethnic and Racial Studies* 37 (6): 1138–1155.
- Šaljić Ratković, Jovana. 2020. *Iz turskog vakta u novo doba. Muslimansko stanovništvo Srbije 1868–1912*. Beograd: Istorijski institut.
- Tanasković, Darko. 2000. *Islam i mi*. Beograd: Partenon.

- ⇐ М. Мандић, Ј. Ђорђевић Црнобрња, Ислам, појединац и делатне заједнице у Србији... ⇐
- Tanasković, Darko. 2018. *Islam – dogma i život*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Tapper, Richard. 1995. “‘Islamic Anthropology’ and the ‘Anthropology of Islam’”. *Anthropological Quarterly* 68 (3): 185–193.
- Todorova, Maria. 1996. “The Ottoman Legacy in the Balkans”. In *Imperial Legacy: the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, ed. Carl Brown, 45–77. New York: Columbia University Press.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Todorović, Dragan. 2007. *Društvena udaljenost od Roma (Etničko-religijski okvir)*. Niš i Novi Sad: Filozofski fakultet u Nišu i Stylos.
- Triandafyllidou, Anna, ed. 2010. *Muslims in 21st Century Europe. Structural and Cultural Perspectives*. Routledge.
- Tričković, Radmila. 1998–1999. „Osmanska priča o odmazdi u Nišu 1690. godine“. *Istorijski časopis* 45–46: 307–326.
- Tufyal Choudhury, Mohammed Aziz, Duaa Izzidien, Intissar Khreeji & Dilwar Hussain. 2006. *Perceptions of Discrimination and Islamophobia. Voices from Members of Muslim Communities in the European Union*. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia.
- Van Nieuwkerk, Karin, Mark LeVine, & Martin Stokes, eds. 2016. *Islam and Popular Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Vasić, Milan. 2005. *Naselja na Balkanskom poluostrvu od XVI do XVIII vijeka*. Istočno Sarajevo: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Voss, Christian & Jordanka Telbizova-Sack, Hrsg. 2010. *Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung*. München, Berlin: Peter Lang.
- Vukomanović, Milan. 2007. “Dervishes in Belgrade: the Belgrade tekkes, tariqas, shaikhs”. In *Islam at the Balkan in the Past, Today and in the Future*, ed. Đorđević Dragoljub, 83–86. Niš: JUNIR.
- Vukomanović, Milan. 2011. „Između klasične i alternativne religioznosti: revitalizacija islamskog misticizma“. U *Antropologija religije i alternativne religije*, ur. Danijel Sinani, 39–66. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Zirojević, Olga. 2009. *Srbija pod Turskom vlašću 1459–1804*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Zirojević, Olga. 2018a. *Iz osmanske baštine*. Beograd: Balkanski centar za Bliski istok.
- Zirojević Olga. 2018b. *Istočno-zapadna sofrā: Mali kulturnoistorijski i kulinarski leksikon*. Beograd: Geopoetika.

Zlatanović, Sanja. 2008. "The Literary Opus of Bora Stanković and the Construction of a Local Identity". *Ethnologia Balkanica* 12: 147–166.

Примљено / Received: 04. 09. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Naka Nikšić

Učiteljski fakultet Beograd
Nastavno odeljenje Novi Pazar
naniknp@yahoo.com

Ezan kod Bošnjaka u Srbiji

Ezan (‘poziv na namaz/molitvu’) nastao je u Meki, u VII vijeku, kada ga je, po naredbi i uputama proroka Muhammeda, prvi put, izrazito lijepim glasom, melodično izveo Bilal ibn Rebbah, poznat kao Bilal Etiopljanin. On je, vremenom, postao simbol svjedočenja vjerovanja da je samo Allah bog, a Muhammed njegov poslanik, poziva u islam, kao i znak uspostavljanja vlasti na novoosvojenoj teritoriji. Sa širenjem islama rasprostranila se i praksa obavljanja namaza, a samim tim i izvođenja ezana, te se on danas, pored namaza, izvodi i prilikom davanja imena novorođenčetu. U mjestima u kojima u značajnom broju žive Bošnjaci u Srbiji on se kontinuirano izvodi još od početka XV vijeka. Posmatrano s aspekta muzike, pri izvođenju ezana uočavamo zastupljenost različitih melodijskih obrazaca, u zavisnosti od dominacije turske ili arapske vjerske škole. Cilj ovog rada jeste da se teorijskom analizom dostupne literature, snimanjem živih izvora i etnomuzikološkim zapisivanjem njihovog izvođenja, kao i analizom planova i programa, sagleda značaj i uloga ezana u kulturi Bošnjaka, te ukaže na mogućnost i potrebu njegove primjene u nastavi muzičke kulture u srednjoj školi. Nadam se da ću ovim istraživanjem dati doprinos upoznavanju i razumijevanju ovog oblika islamske duhovne muzike.

Ključne reči: islamska duhovna muzika, ezan, terensko istraživanje, etnomuzikologija, Bošnjaci

The Adhan in the Bosniak Population in Serbia

The *adhan* (‘the call to ritual prayer’) originated in Mecca in the seventh century, when it was, by order and instruction of the prophet Muhammad, for the first time, in an exceptionally lovely voice, melodiously performed by Bilal ibn Rebbah, also known as Bilal the Ethiopian. Over time, it became the symbol of testifying to the belief that there is only one god, Allah, and that Muhammad his prophet calls to Islam, as a sign of establishing power over a newly-conquered territory. With the spreading of Islam, the practice of salat, and thus the *adhan*, has been performed today, in addition to the salat, it is also performed when ritually naming newborns. In the areas which are dominantly inhabited by the Bosniaks in Serbia it still continues to be performed from the beginning of the 15th century. Viewed from the aspect of music, during the performance of an *adhan* we note the prevalence of various melodious patterns, depending on whether the Turkish or Arabic religious school predominates. The aim of this paper is to point at the importance and role of the *adhan* in the culture of Bosniaks, and thus argue for its inclusion in the school curricula for music education teaching in elementary and high schools. For this purpose, I use the existing scholarship on this topic recordings of interlocutors, ethnomusicological recordings

of performances, as well as the analysis of curricula. I hope that this research will provide a contribute to expanding knowledge of the role of adhan among Bosniaks and understanding this form of Islamic spiritual music.

Key words: Islamic spiritual music, adhan, fieldwork, ethnomusicology, Bosniaks

Uvod

Nematerijalno kulturno naslijeđe Bošnjaka koji žive u Novom Pazaru, Sjenici, Tutinu, Novoj Varoši, Prijepolju i Priboju u dobroj mjeri je oblikovano islamskom mišlju i praksom i predstavlja simbol njihove kulturološke prepoznatljivosti. Etnolozi i antropolozi, pak, naglašavaju kako se „nematerijalno kulturno nasleđe poima kao jezgro kulturnog identiteta i većinskih i manjinskih populacija“ (Milenković 2016, 73). Ovaj rad se, stoga, bavi jednim važnim vidom nematerijalnog kulturnog naslijeđa – ezanom.

U svakodnevnom životu religiozni Bošnjaci značajan dio vremena podređuju obavljanju islamskih dužnosti od kojih je, svakako, najbitniji namaz.¹ Oni se na ovom prostoru, kao i muslimani širom svijeta, u skladu sa sunetom (*sunnet*)² božjeg poslanika, pozivaju na namaz ezanom, tako da su stanovnici ovih mjesta u prilici da svakodnevno, u namaskim *vaktima*/vremenima (sabah, podne, ikindija, akšam i jacija), slušaju ezane s različitih džamija koji se međusobno razlikuju po načinu *učenja*/izvođenja³ (stepenu jačine i melodijskim obrascima), a čiji izbor zavisi od brojnih faktora.

¹ Namaz (ili *salat*) (ar. *sâlâah*, doslovno ‘molitva’, ‘obožavanje’, množina *salawât*) je obredna ili ritualna molitva koja se sastoji od niza pokreta i učenja pojedinca i ona se razlikuje od spontalne molbe upućene Allahu koja se naziva *dova*. Obavljanje namaza je dužnost i obaveza (*farz*) svakog muslimana, od perioda kada je sposoban da rasuđuje, a prema islamskom učenju „smatra se da je to dob od sedam godina“. Postoje obavezni i neobavezni namazi. Obavezni namazi obavljaju se pet puta dnevno i to su sabahski (jutarnja molitva), podnevski, ikindijski (poslijepodnevna molitva), akšamski (molitva u sumrak) i jacijski namaz (noćni namaz). Obavljanje obaveznih namaza „predstavlja jedan od pet stupova vjere (islamskih šarta) i po važnosti dolazi odmah iza šehadeta (izjave da je Allah samo bog, te da je Muhammed njegov rob i poslanik)“. Pored obaveznih postoje i dodatni namazi koji nisu obavezni, a oni se nazivaju *nafile* (ar. *nâfilah*, množina *na-wâfil*). Osoba koja obavlja namaz „mora“ biti u stanju obredne čistoće (što se postiže vjerskim pranjem – *abdestom* i vjerskim kupanjem – *gusulom*), ali treba i da nosi čistu odjeću, te da obavlja namaz na čistom mjestu okrenuta prema Kibli (hramu Kaba) u pravcu Meke (Glassé 2016, 427–428).

² Sunnet (ar. *sunnah*, množina *sunan*) u doslovnom prijevodu znači „običaj, navika, upotreba“. On predstavlja ono što je Muhammed a. s. „odobrio, dozvolio ili oprostio kad je pod tadašnjim okolnostima bio u mogućnosti baviti se djelima, odlukama ili običajima drugih; te ono od čega se on sam sustezao i nije odobravao“ (Glassé 2016, 539).

³ U islamu se za „recitiranje Kur’ana, bilo obično, bilo melodiozno“ koristi izraz *učenje*. Isti izraz se upotrebljava i za melodiozno izvođenje vjerskih spjevova kao što su ezan, ilahija, kasida, mevlud i sl. (Glassé 2016, 595). Budući da u standardnom jeziku glagol *učiti* ima primarno značenje „sticati nova znanja“, to će upotrebu glagola *učiti* i glagolske imenice *učenje*, kao i izvedenica od njih nastalih, čije je značenje „izvođenje, recitovanje nekog teksta“, koristiti u svom radu u kurzivu.

Međutim, iako je ovaj element nematerijalne kulture Bošnjaka zastupljen u njihovom svakodnevnom životu, primjetno je da je on, bez obzira na viševjekovno postojanje i praktikovanje, nedovoljno istražen,⁴ kao i da nema organizovane zaštite tipičnog⁵ načina učenja, prenošenja znanja i obuke mlađih za njegovo izvođenje u bošnjačkoj kulturi, te rada na njegovoj estetici, kao što je to prisutno u određenim islamskim centrima u svijetu.

S obzirom na to da je ezan u Srbiji i okruženju češće bio književna inspiracija (Nikolić 2011; Šojat 2018) nego predmet naučnog istraživanja – meni je poznata samo jedna monografija koja je relevantna za ovu tematiku (Čelebić 2009) – te da se o njemu, u stručnoj javnosti kod nas veoma malo zna, bilo je neophodno da prvo, teorijskom analizom relevantnih izvora iz oblasti islamskih nauka i islamske duhovne muzike, podrobno definišem i približim ovaj islamski duhovni muzički oblik, te da ukažem na njegovu ulogu i značaj u islamskom svijetu. Kako se ezan, poput drugih duhovnih muzičkih oblika, ne može posmatrati odvojeno od socijalnog i kulturnog konteksta u kome se *uči/izvodi* i sluša,⁶ a u namjeri da ukažem na njegovu ulogu i značaj i posebnost u kulturi Bošnjaka koji žive u Srbiji, te mogućnost prenošenja putem sistema obrazovanja, kao i potrebu smislenog osposobljavanja mlađih za poziv muezina, istražila sam dostupnu literaturu iz oblasti humanistike, kao i udžbeničku literaturu za medresu (islamsku srednju teološku školu) i islamsku vjeronauku od I do VIII razreda osnovne škole.

Iz navedenih razloga, smatrala sam da je interdisciplinarni pristup najbolji način da se istraži savremena praksa ezana i njegova primjena u obrazovanju. U radu primjenjujem etnografske i antropološke metode terenskog istraživanja, i to metode kvalitativnog-polistrukturalnog intervjua, slobodnog razgovora i učesničkog posmatranja (up. Blagojević 2015).⁷ Kriterijumi pri izboru sagovornika bili su aktivnost u vjerskim institucijama i svijest o pripadnosti zajednici.⁸ Iskaze sagovornika analiziram kao dodatni izvor za rekonstrukciju *učenja/izvođenja* ezana. Većina razgovora je snimljena (audio-video zapis). Međutim, određeni broj sagovornika, nije bio spreman za snimanje, tako da su njihovi odgovori zapisivani u toku razgovora. Pri etnomuzikološkom zapisivanju melodije ezana korišću Finsku

⁴ Potrebno je naglasiti da ezan, kao i drugi islamski duhovni muzički oblici (mevlud, kasida, ilahija), nije bio predmet istraživanja etnomuzikoloških studija koje su se bavile područjem u kome u značajnijem broju žive Bošnjaci u Srbiji tokom XX vijeka (Vasiljević 1953, 1967; Vukosavljević et al. 1984).

⁵ Budući da je u humanistici pojam *autentičnog* problematiziran (up. Ilić (Mandić) 2014, 148), opredjelila sam se za odrednicu *tipičan*, pod kojom podrazumijevam način izvođenja koji je osoben za ovu regiju i bošnjačku kulturu, a koji sami nosioci kulture doživljavaju kao *autentičan*.

⁶ Etnomuzikolozi ističu da je muzika socio-kulturna kategorija koja može biti viđena kao forma komunikacije, te da „ne može biti tretirana smo kao zvuk odvojeno od socijalnog, kulturnog i ekonomskog konteksta u kome je nastala i u kome se sluša“ (Blagojević 2015, 149).

⁷ Blagojević ističe da metodologija istraživanja u etnologiji i antropologiji podrazumijeva opservaciju s participacijom, biografsku metodu, te strukturalni intervjui i slobodan razgovor, nakon čega slijedi analiza i kontekstualizacija prikupljenog materijala (Blagojević 2015, 150).

⁸ Po uzoru na ranija istraživanja manjina, isključila sam pripadnike zajednice koji su „granični slučajevi“ pripadnosti, ili kod kojih je proces asimilacije već odmakao (Prelić 2009, 47).

metodu (Dević 1981), a pri sagledavanju muzičkih komponenti analizu muzičkih oblika (Skovran & Peričić 1986). U radu sam, također, pristupila etnomuzikološkom transkribovanju tipičnog načina *učenja/izvođenja ezana* u Novom Pazaru. U okviru istraživanja položaja ezana kao sadržaja u kurikulumu i udžbenicima u nastavi na bosanskom jeziku u Srbiji korišću pedagošku metodu teorijske analize (Bandur & Potkonjak 2002). Ovaj rad predstavlja samo početak istraživanja ove teme, jer sam duboko svjesna činjenice da istraživanje ovog problema trebalo da obuhvati još i pretraživanje zvučnih arhiva, analizu svih dostupnih melodija, kao i kontrolno istraživanje.⁹

Ezan: istorijat nastanka žanra

Premda riječ *ezan* (ar. اذان) u doslovnom prijevodu znači objavljivanje (Serdarević 1968, 1), on u svakodnevnom životu muslimana širom svijeta označava poziv na namaz, koji *muezin/mujezin*¹⁰ uči jednom ili više puta dnevno, s *munare*¹¹ (Glasse 2016, 149). Ova riječ se, u različitim oblicima i značenjima, nalazi u Kur'anu na čak 102 mjesta, ali se samo dva puta pojavljuje u značenju poziva na namaz¹² (Aydar 2016). To su ajeti u suri *Al Ğumu'a*/Petak „O vjernici, kad se u petak na molitvu pozovete, kupoprodaju ostavite i pođite da molitvu obavite; to vam je bolje da znate“ (Kur'an, 62/9) i suri *Al-Ma'ida*/Trpeza „I kad pozivate na molitvu i to za podsmijeh i zabavu uzimaju, zato što su oni ljudi koji ne shvaćaju“ (Kur'an 5/58). Pored Kur'ana, ezan se spominje i u vjerodostojnim hadisima.¹³ U zbirci *Tako je govorio Muhammed Resulullah* nailazimo na sljedeće hadise: „Kad bi ljudi znali kakva se ljepota krije u ezanu i prvom safu, te kad ne bi našli drugog načina da dosegnu tu ljepotu nego putem izvlačenja kocke – i to bi učinili“ (Mehmedović 1998, 131); „Kada su dvojica krenuli na put poslanik im je rekao: ‘Kada izađete (na put), učite ezan, zatim ikamet, a potom neka od vas dvojice bude

⁹ Metodologija naučnog pristupa u etnologiji i socio-lulturnoj antropologiji podrazumijeva planiranje istraživanja, terensko istraživanje, arhivski rad, analizu medija i kontrolno istraživanje (Blagojević 2015, 150).

¹⁰ *Muezzin* (ar. mu'adhhdhin) čita se *mujezin/muezin* je „osoba koja učenjem ezana poziva na namaz s munare ili džamijskih vrata. Za vrijeme namaza, mujezin je u funkciji pomoćnika imama. Običaj je da mujezin melodično uči Kur'an naglas dok čeka trenutak da oglasi vrijeme namaza“ (Glasse 2016, 410).

¹¹ *Munara* (ar. *munarah* što znači 'svetionik') je građevinska struktura u obliku visoke i tanke kule s koje muezini pozivaju na namaz. U arapskom jeziku se češće koristi termin *mi'dhanah* što u prevodu znači „mjesto s kojeg se uči ezan“ (Glasse 2016, 413).

¹² Ajdar ističe da je na 53 mjesta u Kur'anu, u značenju poziva na namaz, upotrebljena riječ *nida* (ar. نداء) (Aydar 2016).

¹³ *Hadis* (ar. *ḥadīth* u doslovnom prijevodu znači „govor, vijest, događaj“), predstavlja „tradiciju koja se tiče Poslanikovih riječi i djela, onako kako su ih prenijeli njegovi ashabi“. Dijele se na *hadisi-kudsi* „sveti hadis“, u kojem Bog govori kroz Poslanika, i *hadisi-šerif* „poštovani hadis“, odnosno Poslanikove vlastite riječi. Hadis se vrednuje prema stepenu autentičnosti, te postoje *mutevâtir* (hadis koji prenosi nekoliko različitih izvora), *sahīh* (pouzdan), *hasen* (dobar), *daif* (slab) i *mevdû* (krivotvoren) hadis. Najverodostojnije su Buharijeva i Muslimova zbirka hadisa koje su oprezno sastavljane u prva dva i po vijeka postojanja islama (Glasse 2006, 177–179).

imam onaj koji je stariji” (Mehmedović 1998, 131); „Osobi koja bude učila ezan svjedočiće na sudnjem danu i ljudi i džini da su slušali njegov ezan“ (Mehmedović 1998, 131); „Tri vrste ljudi neće osjetiti strahote polaganja računa na Sudnjem danu i biće u udobnosti uživajući Božje blagodati: čovjek koji je učio Kur’an u ime Allaha (dž. š.) i imao narodu od kojeg je stekao priznanje i zadovoljstvo, čovjek koji je bio muezin u džamiji i pozivao ezanom u ime Allaha svijet na namaz i na vršenje Allahovih odredaba i čovjek koji je zarađivao sebi nafaku na ovom svijetu, ali ga to nije spriječilo da se posveti ahiretu“ (Mehmedović 1998, 132).

Prvi ezan je proučen u Medini, u prvoj godini poslije Hidžre¹⁴ (623. godine), nakon Muhammed a. s.¹⁵ *Noćnog putovanja*,¹⁶ uspostavljanja obaveze klanjanja pet namaza dnevno i izgradnje Mescid-i Nebî (‘Poslanikove džamije’). Naime, pošto su muslimani po prelasku iz Meke u Medinu mogli slobodno da ispoljavaju svoje vjerovanje, počeli su redovno da obavljaju namaz zajedno. O nastupajućem namaskom vaktu bili su obavještavani povicima „es-selâh, es-selâh“ („na namaz, na namaz“) i „es-selâtü câmiâtün“ („okupite se na namaz“) na ulici. Međutim, mnogi, pogotovu oni koji su živjeli udaljeno od centra, ne bi čuli ovaj poziv, te je bilo potrebno osmisliti bolji način njihovog obavješćavanja. Zato je Muhammed a. s. okupio ashabe,¹⁷ razgovarao s njima na ovu temu i susreo se s različitim prijedlozima. Predlagano je da se vjernici pozivaju udaranjem u zvonu,

¹⁴ *Hidžra* (ar. *hijrah* što u prevodu znači ‘napuštanje, seoba’) jeste događaj preseljenja Muhammeda a. s. i njegovih sedamdeset sledbenika iz Meke u tadašnji Jesrib, oazu udaljenu 350 km od Meke, nazvanu *Medinat al-Nabi* (u prijevodu ‘prorokov grad’) ili, danas, samo Medina. On se, najverovatnije, desio 12. septembra 622. godine. Naime, te godine je umro Poslanikov stric i zaštitnik u Meki, Ebu Talib, te je on, pošto su mekanski prvaci planirali njegovo ubistvo, bio u životnoj opasnosti. Uz to, progoni muslimana u Meki dosegli su vrhunac, te je ovaj događaj bio neizbježan. Halifa Omer je 637. godine „formalizirao Poslanikovu naviku da datira događaje od Hidžre“, te je godina Hidžre postala prva godina islamske ere (Glassé 2006, 208).

¹⁵ Pri svakom pominjanju božjeg poslanika (proroka) Muhammeda, kao svih ostalih poslanika i meleka (anđela), pa otuda i meleka Džebraila (Gabrijela), tradicionalno se dodaje složenica „sallallâhu alejhi ve sellem“ (u prijevodu „neka mu je Allahov blagoslov i mir“), odnosno „alejhi-selam“ ili skraćena „a. s.“ (što znači „neka je mir na njega“) (Glassé 2006, 401).

¹⁶ Do *Noćnog putovanja* obavljala su se dva namaza dnevno. Samo *Noćno putovanje* odnosi se na putovanje (ar. *Isrâ*) i uspinjanje (ar. *Mi’radž*) koje je iskusio Muhammed a. s. Naime, jedne noći prije Hidžre (ne zna se tačno, ali se pretpostavlja da je to 27. noć mjeseca redžeba 622. god.) Poslanik je spavao u Hramu Kaba u Meki. Prema predanju koje prenosi Buhari, Melek Džibril ga je probudio i poveo do buraka (jahalice manje od mule, a veće od magarca koja je imala krila). Onda je Muhammed a. s. na njemu, s melekom Džibrilom pored sebe, prošao nebesima do Jerusalima, gdje je s Ibrahimom (Abrahamom), Musaom (Mojsijem), Isaom (Isusom) i drugim poslanicima klanjao na mjestu Sulejmanovog a. s. (Solomon) hrama. Tu mu je ponuđeno da pije iz posuda sa mlijekom i vinom, a on je izabrao mlijeko. Zatim se, predvođen melekom Džibrilom, popeo na nebesa sa stijene *Hrama na stijeni* (reč je o „Kupoli na stijeni“ koja se nalazi u okviru El-Mesdžidul-aksa u Jerusalimu) do Božijeg prisustva kroz „sedam nebesa“, gdje su mu se melek Džibril, kao i poslanici s kojima je klanjao, ukazali u stvarnom obliku. Tada je primio Božju naredbu da se ljudi pet puta dnevno klanjaju Allahu dž. š. (Glassé 2006, 443–444).

¹⁷ *Ashabi* (ar. *šahib* što u prevodu znači ‘drug’) jesu Poslanikovi sljedbenici koji su mu bili najbliži za vrijeme života, prihvatili njegovo učenje i prenosili Kur’an i Hadis (prije nego što su bili zapisani) (Glassé 2006, 57).

kao kod hrišćana, duvanjem u rog (ovnujski ili kozji), kao kod Jevreja, paljenjem vatre na uzvišici, kao kod vatropokloničkih plemena ili podizanjem zastave (Özelçağlayan 2017). Međutim, Pejgamberu se nijedan od ovih prijedloga nije dopao. Kasnije je jedan od njegovih ashaba, Abdullah ibn-i Zeyd, ispričao Muhammedu a. s. san u kojem je usnio riječi kojima je potrebno pozivati vjernike na namaz.¹⁸ Poslanik je od njega zatražio da jednog od prvih pristalica islama, oslobođenog roba po imenu Bilal ibn Rebbah,¹⁹ nauči onome što je vidio u snu, što je on i učinio. Tako je prvi ezan, po predanju izrazito lijepim glasom i melodično, proučio Bilal ibn Rebbah, poznatiji kao Bilal Etiopljanin (tur. *Bilal – i Habeşi*). Hazreti Omer²⁰ je, čuvši ovaj ezan, odmah došao Poslaniku a.s. rekavši da je i on to isto usnio (Özelçağlayan 2017). Nakon toga, ezan je utvrđen i prihvaćen kao poziv na namaz, a kasnije su, u svrhu njegovog širenja, muezini snažnog i, također, lijepog glasa raspoređeni da *uče* ezan u različitim gradovima arabijskog poluostrva (Alkan 2014, 93).

Učenje ezana se, naročito, rasprostranilo kada su Turci²¹ prihvatili islam i njihovim osvajanjima na više kontinenata. U izvorima nailazimo na podatak da su

¹⁸ Prema jednom od predanja, Avdullah ibn-i Zeyd je sanjao da mu je prišla osoba u zelenom, sa zvonom u rukama i zastala kraj zida. On ju je u snu pitao da li će mu prodati zvono, a osoba u zelenom ga je pitala za šta će mu. Odgovorio je da će njime pozivati na namaz. Nakon toga ga je osoba u zelenom pitala da li može da mu predloži nešto drugo i okrenula se prema Kibli, učeći tekst ezana (Kızmaz 1990, 132).

¹⁹ Bilal ibn Rebbah rođen je oko 581. godine u zapadnom dijelu arabijskog poluostrva. Bio je rob etipskog porijekla koji je pripadao Umeji bin Halefu (Umeyye bin Halef). Jedan je od sedmorice koji su u Meki prvi otvoreno govorili da su muslimani. U namjeri da ga natjera da se odrekne islama, Umeje bin Halef ga je jednog dana, u podne, kada je bilo izuzetno jako sunce, položio na leđa i naložio da mu se na grudi stavi velika stijena. Međutim, on se ni pod ovako neizdrživim mučenjem nije odrekao islama, neprestano izgovarajući „Allah je moj Bog; On je jedan“. Spasio ga je Hz. Ebu Bekir tako što ga je, u toku mučenja, otkupio od Umeje bin Halefa. Prema predanju, Bilal ibn Rebbah se do kraja života nije odvajao od Muhammeda a. s. – posipao bi mu vodu pri uzimanju abdesta, nosio koplje, u ratu čuvao noću, danju pravio zaklon od sunca, pripremao jelo... Bio je njegov muezin kako u miru, tako i u ratnim pohodima (Fayda 1995, 152). Nakon poslanikove smrti, kada je Hazreti Omer postao halifa, učestvovao je u osvajanju brojnih gradova u Siriji, gde je i umro u šezdeset i nekoj godini života. Prema rasprostranjenom predanju, Bilal ibn Rebbah, nakon smrti Božjeg poslanika Muhammeda a. s., samo je jednom proučio ezan i to u Siriji na zahtev halife, te je tom prilikom „rasplakao prisutne“ (Fayda 1995, 152). Nije zabilježeno da je imao potomaka (Fayda 1995, 152).

²⁰ Omer ibn Hatab (Umar ibn al-Khaţţâb) je drugi halifa i, ujedno, jedna od najpoznatijih ličnosti u islamu. Za vreme njegove vladavine islamska država se proširila velikom brzinom (osvojio Jerusalim, Siriju, Egipat, Libiju i Irak) i smatra se da je, posle Muhammeda a. s. bio „najutjecajnija ličnost u oblikovanju islamske države“. On je odlučio da Hidžra bude prva godina islamskog kalendara (Glassé 2006, 450).

²¹ Turci su azijski narod porijeklom iz Turkestana. Po redosljedu pojavljivanja na historijskoj sceni poznate su tri glavne grupe: Uguzi, Seldžuci i Osmanlije. Uguzi su naseljavali prijedjele između rijeka Sirdarije i Amudarje. U X vijeku došli su u dodir sa Arabljanima od kojih su primili islam, a u XI vijeku udružili su se sa Seldžucima koji su naseljavali Persiju i dio Male Azije i formirali Ikonijjski sultanat. U XIII vijeku Mongoli su porazili Ikonijjski sultanat koji se raspao na više feudalnih emirata, te je Kan Osman, vođa jednog od plemena, na severozapadu Male Azije

učenje Kur'ana i ezana imali jak utjecaj na brojne segmente kulture kod njih (Alkan 2014). U vrijeme Turaka Seldžuka,²² u okviru *şifahana*,²³ radilo se na otklanjanju fizičkih i duhovnih bolesti uz pomoć religije i muzike, te iz tog period potiču brojna djela o značaju i utjecaju namaza, kao i *učenja* Kur'ana i ezana na različitim *mekamima/makamima*,²⁴ na čovečju psihu i tijelo²⁵ (Koca 2015, 134).

Uloga i značaj ezana u islamskom predanju

U pogledu mjesta, vremena i značenja *učenja* ezana za života Muhammeda a. s., nailazimo na podatak da je on, pored toga što su se njime vjernici obavještavali o nastupajućem namaskom vremenu, bio i znak prepoznavanja pripadnosti određenog mjesta islamu. U jednom hadisu Enesa r. a . kaže se da Muhammed a. s., kad bi ih poveo u rat, nikada nije napadao dok ne bi sačekao

osnovao državu Turaka Osmanlija ili Osmanlijsko carstvo, koje se kroz više vijekova širilo ka Evropi i postojalo sve do 1908. godine (MEP s. v. *Turska*, 649–650).

²² Seldžuci (Turci seldžuci) su grupa turskih plemena (ogranak Oguza/Ghuz), koja se u X vijeku ujedinila pod vodstvom plemena Seldžuka i njihove dinastije Seldžukida (predvodio ih je Tugrul-beg, koji je uzeo titulu sultana). Oni su na Bliskom i Srednjem istoku zamijenili Abbasije (drugu islamsku dinastiju) i bili na vrhuncu moći u XI vijeku. Njihova ekspanzija ka zapadu prijetila je da ugrozi Vizantijsko carstvo, što je, ujedno, bio jedan od razloga krstaških ratova. Na historijskoj sceni smijenili su ih Turci Osmanlije (tokom XIII i XIV veka), koji su stvorili Osmanlijsko carstvo koje je pokorilo gotovo sve narode Balkanskog pouostrva (MEP s. v. *Seldžuci*, 339).

²³ Riječ *şifahane* potiče od riječi *şifahaneler* koja u doslovnom prijevodu s turskog znači „kuće za ozdravljenje“ – *şifa* „ozdravljenje“, *haneler* „kuće“ (Đinđić, Teodosijević & Tanasković 1997), što bi danas odgovaralo pojmu „bolnica“.

²⁴ *Mekam/makam* (ar. *mekam*, tur. *makam*) se definiše kao „tip arapske melodijske formule koja služi za osnovu improvizovanih dvodimenzionalnih arapskih melodija“ (Plavša 1972, 314), ali postoji i u drugim muzičkim tradicijama, na primjer, u persijskoj, osmanlijskoj, azerbejdžanskoj, uzbečkoj, tadžičkoj, jevrejskoj itd. Prema Tanrokoru postoji čak 587 makama. Od toga 13 je osnovnih. To su *čargah* (tur. *çargâh*), *buselik* (tur. *büselik*), *kurdi* (tur. *kürdî*), *rast*, *uşakn* (tur. *uşşak*), *neva* (tur. *nevâ*), *huseyni* (tur. *hüseynî*), *humajun* (tur. *hümâyün*), *hidžaz* (tur. *hicaz*), *uzal* (tur. *uzzâl*), *zirgule* (*zirgüle*), *kardžiar* (tur. *karcığar*) i *suznak* (tur. *sûznak*) (Kopar 2010, 27).

²⁵ Farabi, persijski filozof, naučnik i muzičkar, govori o različitim utjecajima i vremenu dejstva *mekama/makama* na tijelo čovjeka. Prema njegovom mišljenju, *rast* podstiče radost, *rehavi* trajnost večnost i besmrtnost, *kuček* (tur. *kuçek*) tugu, melanholiju i zabrinutost, *buzurk* (tur. *büzürk*) strah, *isfahan* snagu i sigurnost, *neva* užitak i bezbrižnost, *uşak* osjećaj smijeha, *zirgule* (tur. *zirgüle*) pospanost, *saba* hrabrost i snagu, *husejni* (tur. *hüseynî*) mir i spokojstvo, *hidžaz* (tur. *hicaz*) poniznost. Kako on ističe, *rehavi* ima najveći utjecaj u vrijeme lažnog sabaha, *husejni* u vrijeme sabaha, *rast* kada je sunce na visini dva koplja, *buselik* u vrijeme prijepodneva, *zirgule* prema podnevu, *uşak* u vrijeme podneva, *hidžaz* u vrijeme ikindije, *irak* prije akšama, *isfahan* u suton, *neva* u vrijeme akšamskog namaza, *buzurk* nakon jacije i *zirefkendi* u vrijeme spavanja (Turabi 2009). Gevrekzade Hasan Efendi ističe da je *makam irak* koristan kod djece oboljele od meningitisa, *isfahan* utiče na inteligenciju i čuva od nazeba i temperature, *zirefkend* je djelotvoran kod išijasa i bola u leđima^o te daje snagu, *rehavi* je dobar kod glavobolja, krvarenja iz nosa, osipa na ustima, *büzürk* kod otoka, i malaksalosti, *zirgüle* kod bolesti srca, mozga, meningitisa, pluća i stomaka, *hicaz* pomaže kod lečenja mokraćnih puteva, *buselik* kukova, glavobolje i bolsti očiju, *hüseyni* jetre, bolesti srca i skrivenih groznica, *neva* u pubertetu, protiv bolova u kuku, a *uşşak* kod bola u nogama i nesaniice kod djece (Somakçı 2003, 136–137).

sabah. Ukoliko se ne bi čuo sabahski ezan, odmah bi naredio da se napadne određeno mjesto, jer je izostanak ezana bio znak da ono nije muslimansko (Özelçağlayan 2017, 22). *Učenje ezana* bio je jedan od prvih znakova da je osvojeno neko mjesto. Naime, Muhammed a. s. bi, pošto bi osvojio određeno mjesto, odmah naložio da se u njemu *prouči* ezan, a potom bi klanjao namaz. Tako je, na dan kada je osvojio Meku, naredio Bilal ibn Rebbahu da se popne vrh Kabe i prouči ezan (Fayda 1995, 152). Kada bi Muhammed a. s. htio da okupi ljude kako bi ih obavijestio o nekoj novonastaloj situaciji, *učio* se ezan nakon kojeg su se ljudi okupljali u džamiji, klanjali dobrovoljni namaz, a zatim bi im Poslanik saopštio zašto ih je okupio (El-Mubarekfuli 2011). Nailazimo i na podatke da se u Poslanikovo a.s. vrijeme ezan *učio* prilikom liječenja epileptičara i nervno oboljelih (Özelçağlayan 2017). Imam Šafi’i u svom kapitalnom djelu *El-Umm* prenosi da je u izrazito hladnim i kišnim danima, kako se vjernici ne bi prehladili, Muhammed a. s. tražio od Bilala el Habešije (Etiopljanina) da, nakon *učenja ezana*, doda riječi „Ljudi, klanjajte namaz u kućama“ (Prema: Özelçağlayan 2017, 22). Ezan je u vrijeme Muhammeda a. s. *učen* i prilikom rođenja djeteta. Smatra se da je ova praksa započela pošto je Muhammed a. s., kada je njegova kći, hazreti Fatima, rodila sina Hasana, *proučio* djetetu na uho ezan. Vremenom, s obzirom na to da se u svakom mjestu gdje se *uči* ezan poziv na namaz odvija pet puta dnevno, te da se, zbog razlike u vremenskim zonama širom svijeta, on *uči*, takoreći, besprekidno, počeo nositi i „elemente upozorenja“, kako onima koji vjeruju, tako i onima koji ne vjeruju, da počnu obavljati namaz jer se bliži sudnji dan (Özpınar 2012, 92).

Odlike učenja ezana u islamskoj tradiciji

Islamski učenjaci smatraju da je Bilal ibn Rebbah zbog melodičnog *učenja ezana* lijepim glasom imao izuzetan utjecaj na razvoj ezana u pogledu načina njegovog *učenja* (Alkan 2014, 96). Danas se ezan širom islamskog svijeta *uči* na više načina, ali ono što je zajedničko jeste to da se *uči* isključivo na arapskom jeziku,²⁶ s visokog mjesta, glasno²⁷ i ravnomjerno,²⁸ da ga *uče* osobe koje su pobožne, dobro znaju njegov tekst, „besprekorno“ primjenjuju *tedžvid*,²⁹ da su pod abdestom³⁰ (Koca 2015, 135) i, kako je poslanik Muhammed a. s. insistirao, osobe lijepog i sonornog glasa.³¹

²⁶ U periodu između 1932. i 1950. godine ezan je u Turskoj učen na turskom jeziku (Aydar 2016).

²⁷ Buhari prenosi hadis: „Kada učiš ezan, stavi prste u uši, jer ćeš onda moći dati najveći glas“ (Mehmedović 1998, 131).

²⁸ El-Kurtubi prenosi hadis: „Muhammed (a. s.) čuo je nekog mujezina kako uči ezan poput pjesme [mislil se na emotivno izvođenje – primedba N. N.], pa je rekao: ‘Ezan se uči ravnomjernim glasom. Ako ga tako ne možeš učiti, onda ga i ne uči’“ (Mehmedović 1998, 131).

²⁹ Učenje Kur’ana izvodi se po pravilima nauke *tedžvid* (ar. *tajwīd*, doslovno ‘ukrašavanje’, ‘ulepšavanje’ ili ‘težnja za svršenstvom’). Njome je određen pun, jasan i uravnotežen izgovor, u kontekstu svakog slova i sloga (Glassé 2016, 595).

³⁰ Abdest je pranje određenih dijelova tijela vodom radi obavljanja namaza, učenja Kur’ana i vrijeđi sve dok ga ne prekrine velika ili mala nužda, gubitak svijesti, duboki san, krvarenje (Glassé

Tekst ezana u islamskom svijetu je uglavnom jedinstven. U zavisnosti od pripadnosti određenom *mezhebu*,³² postoje izvjesna odstupanja u vidu dodavanja riječi „Es-salātu hajrun mine-n-nevm“, što u prijevodu znači „namaz je bolji od spavanja“³³ (Primer 1). Spominje se da ši'je ubacuju „Hajje alâ hajril-amel“, što u prijevodu znači „Dođite na najbolji posao“ i „Ešhedu enne Alije wali Allah“, što u prijevodu znači „Alija je Božiji šticećenik“ (Glassé 2016, 149).

U ovom radu ću se, s obzirom na pripadnost Bošnjaka hanefijskom *mezhebu*, usredsrediti na tekst ezana kod sunita (Primer 1), kojim se pet puta dnevno, sažeto, saopštavaju osnovni islamski principi – vjerovanje da nema Boga sem Allaha dž. š., te da je Muhammed a. s. njegov poslanik, kao i podsjećanje da je namaz spas na ovom i drugom svijetu.

Primer 1. *Tekst sabahskog ezana* (Hadžiabdić 1984, 59–60)

Broj ponavljanja	Arapski	Transliteracija	Prijevod
4	الله اكبر	<i>Allâhu ekber</i>	Allah je najveći
2	اشهد ان لا اله الا الله	<i>Ešhedu en lâ ilâhe ilelâh</i>	Svjedočim da nema boga osim Allaha
2	اشهد ان محمدا رسول الله	<i>Ešhedu enne Muhammeden resulullâh</i>	Svjedočim da je Muhammed Božji Poslanik
2	حي على الصلاة	<i>Hajje ael salâh</i>	Dođite na namaz
2	حي على الفلاح	<i>Hajje ael felâh</i>	Dođite na spas
2	الصلاة خير من النوم	<i>Es salâtu hajrun minen nevm</i>	Molitva je bolja od spavanja
2	الله اكبر	<i>Allâhu ekber</i>	Allah je najveći
1	لا اله الا الله	<i>Lâ ilâhe illellah</i>	Nema Boga osim Allaha

2016, 12). Kod Bošnjaka izraz „biti pod abdestom“ znači da određena osoba posjeduje stepen čistoće tijela postignut uzimanjem abdesta.

³¹ Kodža (Koca) smatra da je ovo začetak islamske estetike, koja se, sa osvajanjem teritorija i osnivanjem islamskih gradova, razvijala i reflektovala, pored muzike, na arhitekturu, poeziju, književnost i druge umjetnosti (Koca 2015).

³² Postoji više grupa muslimana (sunnije, ši'ije, haridžije/ibadije, ahmedije, itd.), a u okviru njih različiti *mezhebi* (ar. *madhâhib*), odnosno pravci. Kod sunnija, koji čine oko 85% muslimanske populacije, postoje četiri mezheba: hanefijski (dominira u većini zemalja koje su nekada bile deo Osmanlijskog carstva i Indiji), hanbelijski (u Saudijskoj Arabiji i Kataru), malikijski (dominira na arapskom zapadu i zapadnoj Africi) i šafijski (dominira u Indoneziji, Malajima i Filipinima). Kod ši'ija najistaknutiji su džaferijski mezheb, duodecimalne šije i zejdije (Glassé 2016, 390).

³³ Ovo se *uči* samo na sabah namazu i predstavlja tekst koji je Bilal ibn Rebbah dodao na tekst ezana koji mu je saopštio Muhammed a. s., što se njemu dopalo, te se od tada *uči* prilikom svakog sabahskog ezana.

Druga razlika, veoma značajna s aspekta muzike, jesu mekami/makami na kojima se *uči* ezan. U Saudisjkoj Arabiji, za sve namaske vakte, najzastupljeniji su *hidžaz* (u Meki) i *bejat/bajat* (u Medini), u Egiptu *rest*. Iz nama dostupne literature saznajemo da se u Turskoj ezani uče na daleko većem broju makama. To su *saba* (tur. *sabâ*), *ušak* (tur. *uşşâk*), *hidžaz* (tur. *hicâz*), *segah* (tur. *segâh*), *rast*, *dugah* (tur. *dügâh*), *neva*, *dilkešhaveran* (tur. *dilkeşhâveran*) i *bejat/bajat* (tur. *bayâtî*). Uz to, uočavamo i neusaglašenost među autorima po ovom pitanju. Prema Kodži sabahski ezan se, uglavnom, *uči* na *saba*, podnevski na *ušak*, ikindijski *rast*, akšamski *segâh* i jacijski na *hidžaz* makam (Koca 2014, 513). Kopar ističe da se u Turskoj islamskoj kulturi, generalno, sabahski ezan *uči* na *saba* i *dilkešhaveran*, podnevski na *hidžaz*, *rast* i *ušak*, ikindijski na *hidžaz* i *rast*, akšamski *hidžaz*, *rast* i *segah*, a jacijski *hidžaz*, *bejat*, *neva* ili *rast* makam (Kopar 2010, 29). Ozelčalajan navodi da se u Fatih džamiji u Istanbulu sabahski ezan *uči* na *saba*, podnevski na *dugah*, ikindijski *hidžaz*, *ušak* ili *neva*, akšamski na *segah*, a jacijski na *ušak*, *hidžaz* ili *rast* makam (Özelçaglayan 2017, 32).

Ezan kod Bošnjaka

Učenje ezana kod Bošnjaka u Novom Pazaru, Sjenici, Tutinu, Novoj Varoši, Prijepolju i Priboju datira od osmanlijskog osvajanja ovog prostora početkom XV vijeka, te se, kako navodi osamdesetčetvorogodišnja Mazluma Nikšić iz Novog Pazara, ono „nikad nije raskidalo“ (terenski zapis autorke). Analizom literature iz oblasti historije uviđamo da su Osmanlije pri osnivanju gradova i podizanju zadužbina u njima vodili računa o džamijama i njihovom funkcionisanju. U popisnim knjigama iz XV i XVI vijeka govori se kako o zadužbinama podignutim za stanovništvo (džamije, mesdžidi, tekije, imareti, mektebi, medrese, mostovi, česme, hamami, karavansaraji, hanovi), tako i o uvakufljenom (zavještanom) novcu i nepokretnostima, prihodima od njih, te rashodima za održavanje i rad službenika u njima – imama, muezina, i dr. (Oruč, 2018).

O *učenju* ezana u novopazarskoj čaršiji saznajemo i iz književnih djela:

„Odjednom se prolomi sabahski ezan, najprije sa jedne, a onda i ostalih dvadesetak džamija. Zvuci su se miješali i povremeno stapali u jedan glas, da bi se opet, nakon nekoliko trenutaka ponovo čuo svaki od njih pojedinačno. Odzvanjali su odbijajući se o okolna brda i čitava kasaba kao da je slušala zvuke iz kosmosa ili vječnosti“ (Melajac 2010, 5).

Mirsada Zukorlić, rođena Ljajić, iz Novog Pazara, prenosi svoja sjećanja iz djetinjstva:

„Selo Bijeje Vode. Period, oko 1980. godine. Hodža je bio rahmetli Ibrahim Ljajić (...) U predakšamsko doba svi vanjski poslovi su se privodili kraju. Sve je bilo podređeno da se obezbijedi voda za abdest, labor i peškir za stalne klanjače. Moj dedo, rahmetli Hamdo Ljajić je, učeći ezan u akšamski vakat, obavještavo vjernike da prekinu poslove i dođu na namaz“ (terenski zapis autorke).

U mjesecu Ramazanu, vrijeme *učenja* akšamskog ezana se poklapa s prekidom dnevnog posta, te se njime označavalo i vrijeme kada vjernici mogu da počnu s jelom i pićem. U priči „Juftar“ iz zbirke *Tragovi prošlosti* Novopazarca,³⁴ Vladana Đokića, stoji:

„Kao dečak, kasnije momak, mnogo sam juftara i sufura dočekao u pazarskim kućama. Najredovniji gost sam bio kod porodice Maljevac, tačnije kod mog druga Baketa. Sofra se dugo pripremala i brižljivo postavljala. I kao što to obično biva, jedan deo postača je bio nestrpljiv u iščekivanju ezana koji je označavao završetak posta i mogućnost da se pristupi sofri“ (Đokić 2019, 47).

Iz razgovora sa starijim stanovnicima saznajem da se ezan kod Bošnjaka, pored namaskih vaktova, *uči* i prilikom nevremena (oluja, grad) i davanja imena djetetu. Naime, sedmog dana po rođenju djeteta obavi se *akika*,³⁵ a onda se, kako se to kod Bošnjaka kaže, *nadijeva* ime. Tom prilikom imam, uz prijetodno *učenje* bismile i tekaira, okrećući se u pravcu kible (Kabe), ukoliko je riječ o muškom djetetu *prouči* ezan na desno uho, a na lijevo *ikamet*.³⁶

Iz razgovora sa imamom Skender Kelebi (Melajske) džamije, mr. Asmir ef. Crnovršaninom, saznala sam da je od Drugog svjetskog rata do devedestih godina bilo situacija kada se ezan nije *učio* pet puta dnevno na svim džamijama, jer su neke od njih imale jako mali broj džematlija. Tako su postojale tzv. *trovaktovne* i *petovaktovne* džamije, kao i džamije u kojem bi se obavljao samo džuma namaz, te se, u zavisnosti od toga kojem je tipu pripadala određena džamija, s njenog minareta *učio* ezan tri ili pet puta dnevno, ili pak jednom sedmično tokom džume namaza.

³⁴ Ezan u svojim djelima spominju i stranci koji su živjeli i radili u Novom Pazaru. Jedan od njih je i Ukrajinac Petro Estaf'evic Stojan, esperantista, bibliograf, leksikograf i matematičar koji je bio profesor u novopazarskoj gimnaziji do 1923. godine. On je na esperantu objavio pjesmu „Bildo el mia Lando“, u prijevodu „Slika moje zemlje“, u kojoj pišući o Novom Pazaru kaže: „*Mi revis pri la blua maro. / Bruanta per la ondojetoj. / Kutima bildo: minaretoj. / Sur kiuj laŭte kantas hoĝoj / Servantaj kiel pi-horloĝoj / Por turkaj ejoj kaj dometoj*“ (Petro 1922, 2). Prijevod: „*Gledah na more plavo / lutajući sa talasima povetarca, / gledah uobičajene slike minareta / na kojima mujezin u turskim mjestima i selima / glasno ezan uči*“ (pjesmu je s esperanta preveo Damir Gruda).

³⁵ *Akika* (ar. *Aqīqah*) je običaj brijanja glave djeteta sedmog dana po rođenju. Tom prilikom se žrtvuje brav (ovca), a sirotinji dijeli težina kose u srebru. Ovaj običaj potvrđen je sunnetom, odnosno primjerom poslanika Muhammeda a. s. (Glassé 2006, 29).

³⁶ Poziv na namaz unutar džamije naziva se *ikamet* (ar. *iqāmah*), ili 'ustajanje'. On se od ezana razlikuje po tome što se prije dva konačna „Allahu ekber“ ubacuju riječi 'kad kâmeti-s-salātu', 'kad kâmetis-salâh' ('namaz već počinje', 'namaz već počinje')“ (Glassé 2006, 149). Mulahalilović ističe: „Gotovo je ustaljen običaj kod muslimana da se nadijevanje imena djeci obavlja na jedan skroman, ali ipak svečan islamski način. Obično se sedmi dan po rođenju djeteta okupi najbliža rodbina i bliski prijatelji u kući roditelja, uz prisustvo mjesnog ili nadležnog imama koji obavlja sam čin nadijevanja imena novorođenčetu po islamskim običajima. Pošto majka, posebno za tu svrhu, okupa namiriše i obuče dijete u čistu, lijepu i svečanu opremu, ona ga preda u ruke imamu, koji s Bismillah i tekbirom preuzima dijete i snjim u naručju se okrene prema kibli i potom mu na desno uho, lagajnim glasom, prouči ezan, a na lijevo *ikamet*“ (Mulahalilović 2005, 13).

Petovaktvone su bile, obično, centralne džamije, koje su imale džemat tokom svih pet dnevnih namaza (sabah, podne, ikindija, akšam, jacija), a trovaktovne one u kojima su se klanjala samo tri (sabah, akšam, jacija). Od njega sam, također, saznala da, pored ove, u Novom Pazaru postoje specifičnosti po pitanju *učenja* ezana u dvijema džamijama. U Hadži Hurem (Bor) džamiji se, shodno vakufnami vakifa, ikindijski ezan svakim danom *uči* dva sata prije akšamskog ezana (tzv. kasna ikindija). S druge strane, u Skender Kelebi (Melajskoj) džamiji, pored redovnog ezana u vrijeme džume koji se čuje preko razglasa sa munare, *uči* se i ezan unutar džamije za kasnu-radničku džumu (ljeti u 15:15h, a zimi 45 minuta prije ikindijskog ezana).



Slika 1. Tokalić Aćif *uči* ezan s minareta Arap džamije u Novom Pazaru³⁷

Do sedamdesetih godina ezan se, prema iskazima mojih sagovornika, *učio* uživo s munare (Slika 1). Osamdesetdevetogodišnji Mesud Ćorović iz Novog Pazara,³⁸ ovako opisuje *učenje* ezana s munare u to vrijeme:

„Kao malog me je pušto Hakija efendija da se popnem na minare. Kad bi stigo na vrh minare i izašo na vrata šerefe [vrata balkona na minari koja su postavljena u pravcu Kible/Kabe prim. N. N.] prvo bi se malo odmorio, jer bi se uspuho do gore. Onda bi stavio prst desne šake u

³⁷ Fotografija datira iz 1923. god. i nalazi se u arhivi Altana Čajevića iz Novog Pazara (Nikšić 2020).

³⁸ Više riječi o njemu biće u nastavku rada.

uho i zatisnuo bih ga, a palac iznad mekuša [resice uha, prim. N. N.]. Izgovorio bi četiri puta ‘Allahu Ekber’, pa bi se pomerio nekoliko koraka u desno, pa ‘Ešhedu en la illahe illalah’ dva puta i ‘Ešhedu enne Muhammeden resulullah’ dva puta, pa bi se opet povuko. Sve bi se tako povlačio dok ne bi došo do vrata. Tad nije imalo vozila ni buke, pa bi se dobro čulo i svi su govorili ‘Mesud *uči ezan*’³⁹ (Nikšić 2020).

U selima u kojima nije imalo džamija, ezan se *učio* i s drugih mjesta. Mirsada Zukorlić ističe da osamdesetih godina XX vijeka selo Bijeje Vode nije imalo džamiju, mikrofon niti razglas. Ona kaže:

„Imam rahmetli Ibrahim Ljajić je bio zadužen da u momentu kad je akšam, iftarsko vrijeme, upali sijalicu na uglu svoje kuće (...) To je bio signal mom dedu, rahmetli Hamdu Ljajiću, da izuči ezan s našeg gumna. Odatle ga je cijelo selo čulo, jer je naše gumno bilo centar dječavanja, oglašavanja“⁴⁰ (terenski zapis autorke).

Tokom sedamdesetih godina, s pojavom razglasa, muezin se više nije uspinjao na minare, već je *učio* ezan na mikrofonu ili ga je puštao s gramofonskih ploča, a zvuk se emitovao na različite strane sa zvučnika postavljenih na zidovima šerefte. Kasnije su ploče zamijenile kasete, a njih CD-i. Prema riječima imama Skender Kelebi (Melajske) džamije u Novom Pazaru, efendije mr. Asmira Crnovršanina: „Mešihat islamske zajednice je početkom 2002. godine donio fetvu u kojoj se zabranjuje učenje ezana putem CD-a, a insistira na njegovom učenju uživo“. Međutim, uprkos tome i dalje se s određenih džamija iz više razloga mogu čuti snimci ezana. Iz razgovora s efendijom mr. Asmirom Crnovršaninom saznala sam da u džamijama nema onih koji su se školovali za poziv muezina, te da vjernici uglavnom dobrovoljno obavljaju ovu dužnost (o ovome će više riječi biti u nastavku ovog rada). Oni koji *uče* ezan u džamijama nisu obrazovani za ovaj poziv, te njihovo *učenje*, uglavnom, ne odlikuje intonativna tačnost i ekspresivnost u izvođenju koja je usklađena sa islamskim *učenjem*. Naime, česte su pojave da se ezan, takoreći, recituje (izvodi na istom tonu) umjesto da se melodično *uči* u određenom makamu. Također, česta pojava je i da je osoba koja *uči* ezan intonativno nesigurna, te da usred izvođenja modulira i karikira utvrđeni melodijski obrazac. Otuda u određenim džamijama postoje imami koji smatraju da je, u ovakvim okolnostima (kada u njihovoj džamiji nema profesionalnog muezina koji

³⁹ Iz razgovora sa Mesudom Čorovićem saznali smo i poneku anegdodu iz privatnog života: „Hakija efendija je bio imam Arap džamije i kao imam nije bio u obavezi da uči ezan. Međutim, pošto je bio zaljubljen u Fatku Karamešić, da bi je vidio s minare, reko bi mi često da će on da uči ezan, pa bi mi posle dao pismo da ga ponesem Fatki. Ona se kasnije udala za njega“ (terenski zapis autorke).

⁴⁰ Ona dalje ističe: „Nakon toga iftaro bi svaki kod svoje kuće, a po iftaru teravije su se klanjale u kući mog rahmetli deda. Okupilo bi se oko deset do petnaest seljana i, predvođeni imamom i mujezinom, mojim djedom, klanjali teravijah namaz. Sjećam se, ja sam bila zadužena da iz jednog čekrka posipam vodu džematlijama prilikom uzimanja abdesta, a na lijevom ramenu imala sam peškir kojim bi oni posušili lice i ruke (...) to samo jedan peškir za sve njih“ (terenski zapis autorke).

bi primjereno *učio* ezan), bolje pustiti snimke besprijekornih *učenja* ezana iz šireg islamskog svijeta koji su, s tehnološkim naprekom, postali dostupni svima.

Tehnološki napredak se, nesumnjivo odrazio na *učenje* ezana, jer su uslijed diskontinuiteta u obrazovanju muezina, a samim tim, i izostanka očuvanja, njegovanja i prenošenja njegovog tradicionalnog načina izvođenja, snimci izvođenja ezana iz različitih krajeva islamskog svijeta (Arabija, Egipat, Sirija, Turska, itd.), zbog digitalizacije i dostupnosti svima, prvo putem nosača zvuka (ploča, kasete, CD-a i USB-a), a potom i interneta, postali zvučni model koji su zainteresovani pojedinci *učili*, odnosno usvajali, po sluhu. Posljednji vid utjecaja tehnološkog napretka kada je *učenje* ezana u pitanju ogleda se u tome što kod vejrnika na mobilnim telefonima postoji program u okviru koga se *učenjem* ezana obavještavaju da je nastupilo vrijeme za klanjanje određenog namaza. No, razmjere i vid utjecaja tehnologije na *učenje/izvođenje* ezana kod Bošnjaka u Srbiji jeste problem koji zahtjeva posebno istraživanje i može biti predmet budućeg rada u ovoj oblasti.

U Novom Pazaru, Sjenici, Tutinu, Novoj Varoši, Prijepolju i Priboju ezan se kroz dug vremenski period *učio* na više načina. U literaturi ne nailazimo na podatak o mekamima/makamima na kojima se *učio* ezan kod Bošnjaka u navedenim mjestima, ali smo prateći obrazovanje bošnjačke uleme iz navedenih mjesta, kao i zanimanjem i statusom muezina, došli do izvjesnih zaključaka. Bošnjačka ulema iz ovih mjesta obrazovala se pod utjecajem osmanlijske vjerske škole tog vremena, uglavnom u Novopazarskoj medresi, gdje se i formirao tipičan stil *učenja* ezana. Ona je, prema kazivanju Mesuda Ćorovića, koji je rođen 1931. godine u Novom Pazaru i bio njen đak, postojala do 1946. godine. Tada je u Novom Pazaru, kako on ističe, bilo čak 46 hafiza. Nakon ovog perioda slijedi diskontinuitet u obrazovanju uleme. Gotovo da i nema onih koji su školovali na ovom polju neposredno nakon Drugog svjetskog rata. Tek šezdesetih godina rijetki pojedinci započinju obrazovanje u Gazi Husrebegovoj medresi u Sarajevu i Alauddin medresi u Prištini. Ovakvo stanje trajalo je sve do 1990. godine, kada je obnovljen rad novopazarske medrese u vidu otvaranja odjeljenja prištinske Alauddin medrese u Novom Pazaru, koja je 1994. godine prerasla u samostalnu medresu pod imenom Medresa Gazi Isa-beg. Bilo je i onih koji su studirali islamske znanosti u islamskom svijetu, poput Sabahudina ef. Višegrađanina i Rama ef. Nezovića (u Libiji). Otvaranjem Fakulteta za islamske studije u Sarajevu, ulema sa ovih prostora je studirala i na tom fakultetu (poput Haruna ef. Rebronje i Hasiba ef. Suljevića). Nakon otvaranja medrese Gazi Isa-beg u Novom Pazaru, svršenicima iste su krenuli da studiraju širom islamskog svijeta – u Alžir, Egipat, Jemen, Liban, Libiju, Maroko, Saudijsku Arabiju, Siriju, Tunis i Tursku. Danas, uglavnom, studiraju na Fakultetu za islamske studije u Novom Pazaru.

Kad je riječ o muezinima ovog područja, sve do pedesetih godina XX vijeka možemo govoriti o muezinima koji su se obrazovali za ovaj poziv i koji su od prihoda vakufa dobijali naknadu za svoj rad. Tako, na primjer, historičarka Oruč (Oruč) navodi da je za džamiju Vojvode Hamze u Novom Pazaru, koja se prvi put pominje još u popisu 1528–1530. godine, uvakufljeno 20 dućana Kapucibaşı Hamza Bega, 4 dućana Bacdar Mustafe, i po 2.000 akči Zelihe i Devlet Hatun. Od

ovih prihoda, između ostalog, isplaćivala se i plata za muezina, te se među rashodima može uvidjeti da je za njega godišnje izdvajano 1440 akči (Oruč 2018, 144). Međutim, već od Drugog svjetskog rata ne možemo govoriti o takvom sistemu. Od tada naovamo vjernici su, uglavnom, dobrovoljno obavljali dužnost muezina, vodeći se hadisom „Onoga ko obavlja muezinsku dužnost sedam godina, nadajući se Allahovoj nagradi, Allah će spasiti džehenemske vatre“ (Mehmedović 1998, 132). Danas taj emanet, uz određeni honorar, u većini džamija obavljaju učenici medrese Gazi Isa-beg i studenti Fakulteta za islamske studije u Novom Pazaru.

U ovakvim okolnostima, pod utjecajem obrazovane uleme, sve do 2002. godine, u određenim džamijama puštali su se snimci ezana iz arapskih zemalja i Turske.⁴¹ Od tada se ezan *uči* uživo, a među onima koji ga *uče* ima onih sa dobrim sluhom i glasovnim sposobnostima, ali i onih manje obdarenih, te se može reći da su *učenja* ezana, posmatrano sa aspekta estetike *učenja/izvođenja*, još uvek između amaterizma i profesionalizma. Također, postoje oni koji *uče* ezan kopirajući turske i arapske *učače/izvođače*, ali i rijetki pojedinci koji nastavljaju, *učiti* ezane na način na koji se učilo u okviru novopazarske medrese prije Drugog svjetskog rata. Njih je danas, na žalost, sve manje, jer su veoma stari, a društvo se nije potrudilo da se zapišu njihove melodije i omogući da prenesu svoje znanje i vještinu *učenja* na mlađe generacije.⁴²

U želji da sačuvam stari način *učenja* ezana, u porodičnoj kući 2020. godine snimila sam *učenje* ezana Mesuda Ćorovića. On je kao dijete učio od eminentne bošnjačke uleme tog vremena (Smail efendije Filibarića, Hafiza Ramiza Paljevca i Hakije Efendije Ademovića), prvo u okviru *mejtepa* (mekteba), a zatim i medrese, sve do ulaska Njemaca u Novi Pazar 1941. godine. Nakon Drugog svjetskog rata, kad god je to bilo potrebno, dobrovoljno je muezinio u Arap džamiji. Snimljeni materijal koji se nalazi u mojoj zvučnoj arhivi zabilježila sam „finskom metodom“⁴³ (Primjer 2). Ono što se iz njega da zaključiti jeste da je u pitanju jed-

⁴¹ Tehnologija je izvršila utjecaj i na duhovne muzičke oblike kod Srba. Na primjer, vizantijsko crkveno pjevanje u manastir Žiču „stiglo, tj. vratilo se preko audio-zapisa na kasetama, koje je krajem sedamdesetih godina XX vijeka sa Svete Gore doneo Miodrag Tomić, đakon tadašnjeg vladike žičkog Stefana (Boce)“ (Blagojević 2019, 447).

⁴² Za razliku od ovakvog stanja u oblasti islamske duhovne muzike kod Bošnjaka, kod Srba je najstariji sloj srpskog crkvenog pjevanja koji pripada vizantijskoj i postvizantijskoj tradiciji zabilježen još u srednjem vijeku neumskim pismom, simiografijom vizantijske crkvene muzike, a potom se, u nepovoljnim uslovima za razvoj crkvene umjetnosti, čuvalo i prenosilo usmenim predanjem, da bi ih u XIX vijeku, u nešto pojednostavljenom obliku, zapadnom notacijom, zabilježio (a neke i harmonizovao) Stevan Stojanović Mokranjac (Perković-Radak 2008).

⁴³ Načela za bilježenje i klasifikaciju narodnih melodija postavio je finski etnomuzikolog i kompozitor Krohn. Jedan od principa ove metode jeste da melograf pri notiranju napjeva odmah izvrši njegovu transpoziciju na završni ton g1, pri čemu se svi napjevi i njihovi tonski nizovi svode na jedan zajednički ton, što omogućava da se izbejgne veliki broj predznaka i znatno olakša njihovo uporedno istraživanje (Dević 1981). Dok je u tradicionalnoj evropskoj umjetničkoj muzici najmanji razmak po visini između dva tona polustepen, u mnogim folklornim područjima koriste se „pri pevanju i sviranju i manji razmaci i drugačiji odnosi među tonovima po visini“ (Despić 1999, 250). To je slučaj i sa zabilježenim ezanom, te smo četvorostepena rastojan-

noglasni vokalni oblik/napjev u kom tekst ima primat nad melodijom, a njihov odnos je, uglavnom, silabičan, za razliku od arapskih i turskih ezana koje odlikuje izrazito melizmatičan odnos.⁴⁴ Obim melodije je, za razliku od bujnih ezanskih melodija u orijentalnom svijetu, svega 6 tonova i ona se kreće, uglavnom, bez većih skokova. Izuzetak čine skokovi kvinte naviše na početku drugog i predzadnjeg takta. Izgrađen je od ponavljanja i variranja nekoliko melodijskih formula. Kada je u pitanju tonalna osnova možemo uvidjeti da je njegova melodija izgrađena na makamu koji ima najviše sličnosti sa hidžazom.

A-lla-hu Ek-ber A - lla-hu Ek-ber. A - lla - hu Ek-ber A - lla - hu Ek-ber.

Eš-he-du en-la i-lla-he i-lla-lah. Eš-he-du en-la i-lla-he i-lla - llah.

Eš - he - du en - ne Mu - ha - mme-den re - su - lu - llah.

Eš-he-du en-ne Mu-ha-mme-den re-su-lu - llah. - - Haj-je a-lel sa-lah.

Haj-je a-lel sa-lah Haj-je a-lel fe-lah.

Haj - je a - lel fe - lah.

A - lla - hu Ek-ber A - lla - hu Ek-ber. La - i - lla - he i - la - llah. -

Primjer 2. Tradicionalni način *učenja* ezana u Novom Pazaru

ja između tonova bilježili po uzoru na notne zapise ezana u nama dostupnoj literaturi i koristili četvrtstepene.

⁴⁴ Ovakav odnos melodije i teksta može se uvidjeti iz dostupnih transkripcija ezana (Alkan 2013; Koca 2015). Alkan je u svom istraživanju došao do zaključka da postoji razlika u izvođenju ezana u Turskoj i Saudijskoj Arabiji (Meki i Medini). On ističe da se u Turskoj makam ezana mijenja u zavisnosti od namaskog vremena i pri izvođenju se pridaje važnost izražajnom *učenju* (naglašava se i muzička strana ezana), dok se u Meki i Medini ezani za svih pet dnevnih namaza izvode na istom makamu i ravno, tj. imam koji pri zivođenju u prvi plan stavi muzičku stranu ezana i svoj glas ubrzo biva sklonjen sa dužnosti (Alkan 2013).

Ezan kao nastavni sadržaj

Nacionalne manjine u Srbiji imaju pravo na izražavanje, čuvanje, njegovanje, razvijanje i prenošenje etničke, kulturne, vjerske i jezičke posebnosti i tradicije, kao i pravo na vaspitanje i obrazovanje na svom jeziku u institucijama predškolskog, osnovnog i srednjeg odgoja i obrazovanja. Zakonom je predviđeno da program nastave na jezicima određene nacionalne manjine na svim nivoima obrazovanja treba da sadrži i teme koje se odnose na historiju, umjetnost i kulturu te manjine (Zakon o manjinama 2018).

Analizom nastavnih planova i programa, te udžbenika, uviđamo da se ezan obrađuje u I i V razredu osnovne škole, u okviru predmeta Islamska vjeronauka, kao i u I razredu medrese, u okviru predmeta Fikh (predmet u okviru koga se izučava islamsko pravo). U *Ilmudinu za prvi razred* (udžbeniku islamske vjeronauke) govori se o tome šta je ezan, kako je nastao, kako se treba ponašati za vrijeme njegovog *učenja*, kako glasi ezan na arapskom i njegovom značenju na bosanskom jeziku (Ništović, Ajanović & Bejo 2010, 30–31). U *Ilmudinu za peti razred* opet se govori o tome šta je ezan, šta predstavlja, o poruci njegovog teksta, kako se izvodi, tekstu ezana s prijevodom na bosanski jezik, šta se *uči* kod sabahskog ezana, kao i šta je lijepo *učiti* prilikom slušanja ezana (Grupa autora 2006). U medresi, u okviru predmeta Fikh u I razredu, široko se obrađuje ezan – naziv (koren riječi i značenje), tekst na arapskom jeziku, prijevod na bosanski, šta se *uči* kod sabahskog ezana, koje uslove treba da ispunjava osoba da bi mogla biti muezin, šta je pokudno raditi prilikom *učenja* ili slušanja ezana,⁴⁵ kada i u kojim situacijama se on *uči* (Serdarević 1968).

Uvidom u Pravilnik o nastavnom planu i programu za gimnaziju u I razredu gimnazije na srpskom jeziku, cilj nastave muzičke kulture, između ostalog, jeste i razvijanje svijesti o značaju i ulozi muzičke umjetnosti kroz razvoj civilizacije i društva, osposobljavanje učenika za razlikovanje osnovnih odlika umjetnosti različitih civilizacija i kultura sagledavanjem elemenata muzičkih djela, kao i osposobljavanje učenika za uočavanje razlika i sličnosti tradicija i kultura u domenu muzike (Pravilnik 2019). Tematske oblasti, bilo da je riječ o gimnaziji općeg tipa, prirodno-matematičkom ili društveno-jezičkom smjeru, jesu muzika u prvobitnoj društvenoj zajednici i kulturama starog i srednjeg vijeka, renesanse, baroka, rokokoja, kao i opera u XVIII stoljeću. Neki od programskih sadržaja su oblici stare hrišćanske muzike (gregorijanski koral i vizantijsko pjevanje) i počeci

⁴⁵ Kako navodi Serdarević, kada čujemo ezan treba prekinuti razgovor i slijediti muezina ponavljajući tiho njegove riječi. Serdarević ističe da kod riječi „hajje alel-salla“ i „hajje alel-felah“ ne treba ponavljati iste riječi, nego tada treba reći „La havle ve lakuvvete illa billahi“ (tj. „Nema preinake sa zla niti snage za dobro bez Božije pomoći“), a pri riječima „Es-salatu hajrun minen-nevm“ treba reći „Sadekte ve bererte“ (tj. „Istinu si rekao i dobro si učinio!“) ili samo reći „Mašael-lah!“. On, također, smatra da je lijepo da muezin poslije učenja ezana proučiti dovu „Allahumme rabbi hazih deavetit-tammeti ves-salatil-kaimeti ati Muhammedenil-vesilete vel fadilete veb-shu mekamen mahmudenil-lezi veadtehu“ (u prijevodu: „Bože moj, Gospodaru ovog savršenog poziva i nastupajućeg namaza, podari Muhammedu odličan stepen i čast i postavi ga na ono mjesto koje si mu Ti obećao“) (Serdarević 1968, 2–3).

duhovne muzike u Srbiji.⁴⁶ Uzimajući u obzir karakteristike ezana – da je jednoglasni vokalni oblik islamske duhovne muzike čija je forma utvrđena u VII stoljeću, te da se izvodi na makamima – zahtjeve aktuelnog Nastavnog plana i programa (Pravilnik 2019), kao i činjenicu da je on element koji odražava kulturnu posebnost Bošnjaka u Srbiji, smatram da on jeste metodički primjenjiv sadržaj u nastavi muzičke kulture na bosanskom jeziku u I razredu gimnazije. Naime, kao što se u nastavi na srpskom jeziku obrađuju gregorijanski koral i vizantijsko pjevanje kao oblici stare hrišćanske muzike, te počeci duhovne muzike u Srbiji, tako se u nastavi na bosanskom jeziku u Srbiji, pored ovih sadržaja, može obrađivati i ezan kao oblik islamske duhovne muzike, ali i kao početak duhovne muzike kod Bošnjaka koji žive u Srbiji. Također, radi upoznavanja osnovnih odlika islamske duhovne muzike, kao i uočavanja razlika i sličnosti kultura u domenu muzike on bi mogao biti sadržaj i u nastavi na srpskom, ali i jezicima drugih manjina u Srbiji.

Zaključak

Ezan je element nematerijalne kulture koji je nastao u VII vijeku na Arabijskom poluostrvu, a krajem XIV i početka XV vijeka, posredstvom Osmanlija, prenesen je na Balkansko poluostrvo, od kada je zastupljen u svakodnevnom životu Bošnjaka koji žive u Novom Pazaru, Sjenici, Tutinu, Novoj Varoši, Priboju i Prijepolju. Pored toga što se njime vjernici obavještavaju o nastupajućem namaskom *vaktu/vremenu*, *učenje* ezana kod Bošnjaka označava i kraj posta, a *uči* se i prilikom nevremena, kao i davanja imena djetetu. Često je bio i još uvijek je inspiracija književnicima različitih nacija u umjetničkom stvaralaštvu. Njegovo *učenje* kod Bošnjaka se, posmatrano sa aspekta teksta (sadržaja i jezika na kom se izvodi), mjesta, jačine i ujednačenosti prilikom izvođenja, ne razlikuje u odnosu na *učenje* ezana širom islamskog svijeta. Međutim, kada su u pitanju tonalne osnove/makami, obim melodije i njen odnos sa tekstem, uslijed diskontinuiteta u obrazovanju muezina kod Bošnjaka, a potom i obrazovanja uleme u arapskim zemljama i Turskoj, svakodnevno uočavamo zastupljenost tri vrste ezana. To su, pored tradicionalnog koji je polako pred izumiranjem, arapski i turski. Istraživanjem pisanih izvora nisam naišla na puno podataka o *učenju* ezana kod Bošnjaka u Srbiji, te smo istraživanjem živih izvora snimili i etnomuzikološki transkribovali tradicionalni način *učenja* ezana. Analizom zabilježenog napjeva sa aspekta muzičke teorije, konkretno analize muzičkih oblika, uvidjela sam da je jednoglasni vokalni oblik u kom tekst ima primat nad melodijom, sa njihovim, uglavnom, silabičnim odnosom, da je za razliku od ezana u arapskim zemljama i Turskoj malog obima melodije (svega 6 tonova) sa, uglavnom, postupnim kretanjem u melodiji, te da je izgrađen od ponavljanja i variranja nekoliko melodijskih formula, kao i da mu se u tonalnoj osnovi nalaze makami.

Ezan je u obrazovnom sistemu u Srbiji kao sadržaj zastupljen u nastavi vjeronauke za I i V razred osnovne škole, te u Medresi, u okviru predmeta Fikh, u I

⁴⁶ Oblici srpske duhovne muzike zastupljeni su u nastavi muzičke kulture na srpskom jeziku na svim nivoima obrazovanja (Mandić 2017; Cicović Sarajlić 2014).

razredu. Također smo uvidjeli i da je zbog svojih karakteristika, zahtjeva u okviru aktuelnog Pravilnika o nastavnom planu i programu za gimnaziju, kao i činjenice da je element koji odražava kulturnu posebnost Bošnjaka u Srbiji, sadržaj koji je moguće i potrebno primjeniti u nastavi muzičke kulture na bosanskom jeziku u I razredu gimnazije kao oblik islamske duhovne muzike, ali i kao početak duhovne muzike kod Bošnjaka koji žive u Srbiji. Svjesna činjenice da sam empirijskim istraživanjem obuhvatila samo dva lokaliteta, te da ono, kao takvo, zapravo, predstavlja početak istraživanja ove teme. Konačno, cilj rada je i da predstavlja podsticaj za nadležne da rade u pravcu zaštite tipičnog *učenja* ezana među Bošnjacima u Srbiji i osposobljavanju mladih za njegovo *učenje*.

Izvori

Kur'an. 1998. Prev. Besim Korkut. Novi Pazar: El – Kelimeh.

Pravilnik 2019. „Pravilnik o nastavnom planu i programu za gimnaziju“. (Službeni glasnik SRS – Prosvetni glasnik, br. 5/90 i Službeni glasnik RS – Prosvetni glasnik, br. 3/91, 3/92, 17/93, 2/94, 2/95, 8/95, 23/97, 2/2002, 5/2003, 10/2003, 11/2004, 18/2004, 24/2004, 3/2005, 11/2005, 2/2006, 6/2006, 12/2006, 17/2006, 1/2008, 8/2008, 1/2009, 3/2009, 10/2009, 5/2010, 7/2011, 4/2013, 14/2013, 17/2013, 18/2013, 5/2014, 4/2015, 18/2015, 11/2016, 13/2016 - ispr., 10/2017 - ispr. i 12/2018 - dr. pravilnik i Službeni glasnik RS, br. 30/2019 – dr. pravilnik)
<http://media.sremac.edu.rs/2019/06/Pravilnik-o-nastavnom-planu-i-programu-za-gimnaziju.pdf> (pristupljeno 18. maja 2020).

Zakon o manjinama 2018. „Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina“. *Službeni glasnik* (SRJ br. 11/2002, Službeni list SCG br. 1/2003 – Ustavna povelja i Službeni glasnik RS, br. 72/2009 – dr. zakon. 97/2013 – odluka US 47/2018).
https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_zastiti_prava_i_sloboda_nacionalnih_manjina.html (pristupljeno 18. maja 2020).

Literatura

Alkan, Uğur. 2014. “Geçmişten Günümüze Türklerde Ezan Müsikisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Estitüsü Dergisi* 37 (1): 86–110.

Aydar, Hidayet. 2016. “Ezannın Tarihi ve Başka Dilerde Okunması Meselesi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2: 5–48.

Bandur, Veljko & Nikola Potkonjak. 2002. *Istraživanje u školi*. Užice: Učiteljski fakultet.

Blagojević, Gordana. 2015. “Byzantine church music as a field for ethnological and astrophological research”. In *The Psaltic Art as an Autonomous Science. Scientific Branches – Related Scientific Fields – Interdisciplinary Collaborations and Interaction*, eds. K. Ch. Karagounis & G.

- Kouroupetrorglou, 149–153. Volos: Volos Academy for Theological Studies. Department of Psaltic Art and Musicology.
- Blagojević, Gordana. 2019. „Crkveno pevanje u manastiru Žiči od sredine 20. veka do danas: od žičkog napeva ka vizantijskom pojanju“. U *Pravoslavno monaštvo: tematski zbornik posvećen arhimandritu Dionisiju (Panteliću), duhovniku manastira Svetog Stefana u Lipovcu, povodom sedam decenija njegove monaške službe*, ur. Kristina Mitić & Dragiša Bojović, 441–455. Niš: Centar za crkvene studije.
- Cicović Sarajlić, Dragana. 2014. *Srpska crkvena muzika u osnovnoškolskoj nastavi muzičke kulture*. Srpsko Sarajevo: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Čelebić, Midhat. 2009. *Tri životna načela: fātīha, kurbān, ezān*. Sarajevo: Udruženje građana za odgoj i obrazovanje Ašura.
- Despić, Dejan. 1999. *Teorija muzike*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Dević, Dragoslav. 1981. *Etnomuzikologija I–II*. Beograd: Univerzitet umetnosti.
- Dinđić, Slavoljub, Mirjana Teodosijević & Darko Tanasković, prir. 1997. *Türkçe-Sırpça Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Dokić, Vladan. 2019. *Tragovi prošlosti*. Novi Pazar: Narodna biblioteka „Dositej Obradović“.
- El-Mubarekfuri, Safijurahman. 2011. *Zapečaćeni dženetski napitak*. Novi Pazar: El-Kelimeh.
- Fayda, Mustafa. 1995. *Fey*. Istanbul: DİA, TDV Yay.
- Glassé, Cyril. 2006. *Enciklopedija Islama*. Sarajevo: Libris.
- Grupa autora. 2006. *İlmudin za peti razred osnovne škole*. Novi Pazar: El – Kelimeh.
- Hadžiabdić, Naim. 1984. *İlmihal za treći stupanj vjerske pouke*. Zagreb: Ognjen Prica.
- Ilić (Mandić), Marija. 2014. *Discourse and Ethnic Identity: The Case Study of Serbs in Hungary*. Berlin, München: Peter Lang.
- Kızmaz, Fedakâr. 1990. “Ezan”. U *Şamil İslam Ansiklopedisi*. Cilt 2. prir. Ahmet Ağırakça, 132. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Kopar, Sadettin Volkan. 2010. “Çeşitli Türk Müsikisi Makamlarında Ezan”. Master teza odbranjena na Ankara Üniversitesi.
- Koca, Fatih. 2015. “Ezanı Güzel Okumayı Öğrenme Hususunda Bir Çalışma (Kalıp Ezan Çalışması)”. In *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2), ed. Fehrullah Terkan, 133–148. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

- Mandić, Biljana. 2017. „Zastupljenost pravoslavne duhovne muzike u nastavnim sadržajima predmeta Muzička kultura“. U *Zbornik radova sa XI međunarodnog naučnog skupa*, knjiga III, ur. Biljana Mandić & Jelena Atanasijević, 93–99. Kragujevac: Filološko-umetnički fakultet u Kragujevcu.
- Mehmedović, Ahmed prir. 1998. *Tako je govorio Muhammed resulullah*. Drugo izdanje. Beograd: Žig.
- Melajac, Mevluda. 2010. *Žar*. Novi Pazar: Biblioteka Dositej Obradović.
- Milenković, Miloš. 2016. *Povratak nasleđu: ogleđ iz primenjene humanistike*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Mulahalilović, Enver. 2005. *Vjerski običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*. Tuzla: Hamidović.
- Nikolić, Marko. 2011. *Ezan*. Beograd : Književna omladina Srbije.
- Nikšić, Naka. 2020. „Ezan u izvođenju Mesuda Ćorovića“. *Zvučni arhiv* 4.
- Ništović, Hazema, Dževdeta Ajanović & Edina Bejo, 2010. *Ilmudin. Islamska vjeronauka za 1. razred osnovne škole*. Novi Pazar: El – Kelimeh.
- Oruç, Hatice. 2018. “Yeni Pazar Şehri ve Vakıfları”. U *Balkanlar'da Islâm Medeniyeti*. prir. Halit Eren, 129–188. İstanbul: OIC, IRCICA, IUS.
- Özelçağlayan, Onur. 2017. “Dini Müzik Formlarından Ezan'ın Geçmişten Günümüze Aktarımı”. Master teza odbranjena na Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Musikisi anabilim dalı, Türk Musikisi programı.
- Özpinar, Ömer. 2012. *Ezanı Anlamak*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Perković-Radak, Ivana. 2008. *Od anđeoskog pevanja do horske umetnosti: Srpska horska crkvena muzika u periodu romantizma (do 1914. godine)*. Beograd: Fakultet muzičke umetnosti.
- Petro, Stojan. 1922. “Bildo el mia Lando”. *Esperanto Triumfonta* 17. Dezember.
- Plavša, Dušan. 1972. „Makam“. U *Enciklopedijski leksikon, Muzička umetnost*, ur. Zdenko Štambuk, 314. Beograd: Interpres.
- Prelić, Mladena. 2009. „Istraživanje etničkih manjina: lična iskustva i dileme“. *Antropologija* 9: 41–54.
- MEP. 1986. *Mala enciklopedija Prosveta: Opšta enciklopedija*. 3. knjiga. prir. Oto Bihalji. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Serdarević, Muhamed Seid. 1968. *Fikh-ul-ibadat*. Sarajevo: Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ.
- Slavoljub Đinđić, Mirjana Teodosijević & Darko Tanasković, prir. 1997. *Türkçe-Sırpça Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Skovran, Dušan & Vlastimir Perićić. 1986. *Nauka o muzičkim oblicima*. Beograd: Univerzitet umetnosti.

Somakcı, Pınar. 2003. „Türklerde Müzikle Tedavi“. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı 15. prir. Ali Kuşat, 131–140. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Šojat, Ivana. 2018. *Ezan*. Zapręšić: Fraktura.

Turabi, Ahmet Hakkı. 2009. “Farabi`nin Musiki Alanındaki Görüşleri ve Eserleri”. U *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*. prir. Fehrullah Terkan & Şenol Korkut, 47–62. Ankara: Elis Yayınları.

Vasiljević, Miodrag. 1953. *Narodne melodije iz Sandžaka*. Beograd: SANU.

Vasiljević, Miodrag. 1967. *Югославские народные песни из Санджака*. Moskva: Muzika.

Vukosavljević, Petar, Olivera Vasić & Jasna Bjeladinović. 1984. *Narodne melodije igre i nošnje Peštarsko-sjeničke visoravni*. Beograd: Radio-Beograd.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Enver Ujkanović

Istorijski arhiv „Ras“ Novi Pazar
enverujkanovic@gmail.com

Mičo Ljubibratić, prvi prevodilac Kur'ana na našem govornom području

Za većinu istraživača legitimnost prevođenja Kur'ana na nearapske jezike u prvom periodu islama nije bila sporna niti je to bio vjerski zabranjen čin. Inicijatori rasprave o prevođenju Kur'ana i legitimnosti takve aktivnosti bili su 'nearapi' –'ağam, koji su smatrali da su limitirani svojim maternjim jezikom, te da ne mogu u potpunosti recipirati božanski sveti govor – Kur'an. Izvori koji se bave ovom tematikom ukazuju na to da se o prevođenju Kur'ana na našem govornom području nije razmišljalo prije devetnaestog vijeka, a proces prevođenja Kur'ana otpočeo je 1895. godine prijevodom Miće Ljubibratića. U ovom radu biće analizirani motivi Ljubibratićevog rada, razlozi odsustva takvog čina među pripadnicima islama, njihova reakcija na ovaj prijevod, te uticaj Ljubibratićevog prijevoda na potonji proces prevođenja Kur'ana među pripadnicima islama. Drugi dio rada se zasniva na kontrastivnoj leksičko-semantičkoj analizi prijevoda leksike Kur'ana, ekscerpirane iz jednog broja kur'anskih stavki (sura i ajeta), jer je važno uporediti Ljubibratićeva prijevodna rešenja s nekim od kasnije nastalih prijevoda Kur'ana s arapskog jezika, npr. prijevod Besima Korkuta, i uočiti razlike na semantičkom planu, a time i razvoj i sazrevanje iskustva u prevođenju Kur'ana na našem govornom području.

Ključne reči: prevođenje Kur'ana, leksika Kur'ana, kontrastivna leksičko-semantička analiza, recepcija Kur'ana, islamska ulema, Mičo Ljubibratić

Mičo Ljubibratić, the First Interpreter of the Qur'an in Our Speaking Area

Legitimacy of the Qur'an translation to non-Arabic languages has never been disputable nor religiously forbidden act during the initial period of Islam for a great number of researchers. Initiators of the debate about the Qur'an translation and the legitimacy of that act were 'non-Arabs' –'ağam, who believed that they can only relatively apprehend the divine holy discourse – Qur'an, as they were limited by their own mother tongue. According to historical sources, there were no initiatives to translate Qur'an in our speaking area before the 19th century. The process of the Qur'an translation, however, has started in 1895 with Mičo Ljubibratić. In this paper the motifs of Ljubibratić's work are analysed, as well as the absence of early translations among the adherents of Islam. The paper then reflects on the response to the Ljubibratić's translation and the influence of his work upon the translation activity among the adherents of Islam. The other part of the paper is based on a contrastive lexical semantic analysis of the translation of Qur'an lexis excerpted from Quranic passages (Surah and Ayahs). The comparison between the Ljubibratić's translation and the later translations

of the Qur'an, as for example the translation from Arabic by Besim Korkut, shows differences on the semantic level, and allow us to observe the development and evolution of the experience in translating the Qur'an in our speaking area.

Key words: translation of the Qur'an, Qur'an lexis, contrastive lexical semantic analysis, reception of the Qur'an, Islamic Ulama, Mićo Ljubibratić

Uvod

Kur'an je putem prijevoda, kao jednim od oblika njegovog tumačenja, postao dostupan skoro svim jezičkim porodicama. Evropski narodi kur'ansku poruku čitaju zahvaljujući desetinama prijevoda na engleskom, francuskom, njemačkom, španskom, italijanskom, ruskom i drugim evropskim jezicima. Postoje stariji i noviji prijevodi, s originala ili s nekog drugog prijevoda, od muslimana ili hrišćana i sa islamskog aspekta „uspjelih“ ili „heretičkih“. Na našem govornom području prevodilački proces Kur'ana otpočeo je Ljubibratićevim prijevodom Kur'ana.¹ Naučna opravdanost ovog rada ogleda se u ideji utvrđivanja istorijskih okolnosti koje su prevodioca potakle na ovaj čin, kao i ideji praćenja utjecaja ovog prijevoda na kasniji razvoj i tok prevođenja Kur'ana na našem području. U metodološkom smislu, rad je postavljen u okvirima traduktoloških studija (Tupja 2000, 8 navedeno prema: Jusufi 2016, 86),² te kontrastivne leksičko-semantičke analize (up. Đorđević 2004, 2–7; Ristić & Radić Dugonjić 1999).³ U pisanju kur'anskih stavki (ajeta) u radu sam koristio latiničnu transkripciju DMG sistema (nem. Deutsche Morgenländische Gesellschaft; up. Brockelmann et al. 1969), koja je internacionalno priznata i primjenjivana.

Kur'an u poimanju pripadnika islama

Po učenju islama, Kur'an je posljednja i univerzalna Božija objava, objavljena i obznanjena svim ljudima preko poslanika Muhameda u toku 23 godine u Meki i Medini, i on je osnovni i neopozivi izvor vjere islama. „Kur'an predstavlja vrhunsko otkrovenje Božije riječi. On je jedinstven među otkrivenim knjigama, univerzalan u svojoj primjeni i vječan u značaju“ (Partridž 2009, 368). Muslimani,

¹ Budući da se rad odnosi na proces prevođenja Kur'ana od 19. vijeka do današnjih dana, to se i zvanični naziv jezika i jezičkih varijeteta štokavske govorne osnove mijenjao. Takođe, i u literaturi koja se bavi ovim pitanjima, autori koriste razne odrednice. U radu, stoga, koristim nazive *srpski, srpskohrvatski, bosanski, hrvatski, naše govorno područje, naš jezik*, u zavisnosti od konteksta, perioda na koji referišem ili autora koga citiram.

² O traduktologiji kao nauci o prevođenju i razmatranju prevođenja „svetih knjiga“, up. Jusufi 2016.

³ Kontrastivna analiza je metod u filološkim istraživanjima koji se bavi kontrastiranjem (poređenjem) semantičkih, pragmatičkih, leksičkih, frazeoloških, sociolingvističkih, tekstualnih i drugih elemenata u jezicima, (up. Đorđević 2004). Leksičko-semantička analiza objedinjuje razne informacije: sintaksičke, semantičke, pragmatične, normativne i enciklopedijske (up. Ristić & Radić Dugonjić 1999, 7–10).

kako naglašava Kristofer Partridž, veoma poštuju Kur'an i njime pažljivo rukuju i brižljivo ga čuvaju. Za njih učenje svete knjige donosi nagrade koje se uvećavaju svakom novopročitanim riječju. Činom čestog čitanja čitalac biva sve bliže Bogu, a pamćenje teksta Kur'ana smatra se činom velike pobožnosti (Partridž 2009). Kur'an je imao presudnu ulogu u razvoju islamskog društva. Prije svega, on je sveobuhvatni skup načela kojima se regulišu svi domeni muslimanskog života, izvor je vjere i vjerezakona, svojevrsni organizator njihovog života.⁴

Prema tradicionalnim izvorima, koji su jedina građa o tim pitanjima, Kur'an je objavljen Poslaniku dok je on provodio vrijeme – a to je često činio – u pećini planine Hira, u blizini Meke. Melek Džibril, čija je funkcija vrlo slična Svetom duhu u hrišćanstvu, obratio se Poslaniku: „Čitaj“, i tom riječju je počelo silaženje Božije poruke. To se dogodilo 610. godine, pri čemu je proces primanja revelacije, odnosno otkrovenja, trajao 23 godine. Trinaest godina u Meki i deset godina u Medini (Smailagić 1975, 70).

Etimološki, riječ Kur'an (*al-Qur'an*)⁵ znači „ono što je za čitanje, kazivanje, knjiga za čitanje, učenje“, koja se često naziva i *al-Kitāb*⁶ „knjiga“ i *al-Mušḥaf*⁷ „ukoričena knjiga“, izvedenica je glagola *qara'a* „čitati, recitirati“ (Muftić 1997, 1176). Budući da je Kur'an kao fenomen imao nemjerljiv uticaj na religijsku, društvenu i političku istoriju svijeta, on je zbog te činjenice zaokupio pažnju šireg kruga naučnika različitih stručnih profila, koji su imali namjeru preciznije ga sagledati, proučiti i definisati.

Za orijentalistička izučavanja islama, Kur'an je bio od izuzetne važnosti.⁸ Osnovna tendencija određenih zapadnih studija bila je s namjerom da se dokaže da

⁴ U privatnom životu muslimani uče fragmente iz Kur'ana, u svojim dnevnim molitvama, kao i molitvama koje se izgovaraju na grobljima, pri bračnim ceremonijama, rođenjima i slično.

⁵ Osim naziva Kur'an, u islamskim tradicionalnim izvorima spominju se još dva njegova imena – Furqān (*al-Furqān*), što znači „razlikovanje, lučenje“ i *Umm al-Kitāb* „Majka svih knjiga“.

⁶ Riječ *Kitāb* prilično se često javlja u Kur'anu u raznim značenjima, ali pretežno označava Svetu knjigu, koja sadrži Božju objavu vjernicima: zato su se pristalice dvije velike tadašnje religije, hrišćani i Jevreji nazivali *ahl al-Kitāb* „ljudi Knjige“ (Smailagić 1990, 330).

⁷ Do ovog imena došlo se, prema Sujutiju, tek nakon što je Kur'an sabran u zbirku pod nadzorom prvog halife Abu Bakra, a na prijedlog drugog halife Omera. U širem izveštaju, Sujuti tvrdi da je Abu Bakr, nakon što je prva kodifikacija Kur'ana okončana, insistirao da se toj zbirci da ime. Jedni su predlagali naziv *Inġīl* (انجيل), pa je odbijen; drugi *Sufer* (سفر), pa je, također, odbijen. Potom je Ibn Mesud istupio s prijedlogom da zbirku imenuju *Mušḥaf* (مصحف), jer je zapazio da tim imenom zovu neku knjigu u Abesiniji (današnjoj Etiopiji). Taj prijedlog bio je prihvaćen i ashabi su Kur'an u pisanoj formi zvali imenom *Mušḥaf* (As-Sujūti 2007, 257).

⁸ Naučni interes Evropljana za Kur'an je počeo, može se reći, posjetom Petra Abota od Klinija (Abbot of Cluny) Toledu u drugoj četvrtini dvanaestog vijeka. On se interesovao za pitanje islama u cjelini, sakupio je tim ljudi i s njima izradio seriju radova koji će uspostaviti naučne temelje za intelektualni susret sa islamom. Kao dio ove serije radova bio je i prijevod Kur'ana na latinski jezik 1143. godine, koji, na nesreću, zajedno s ostalim radovima, nije dao doprinos razvoju studija islamskog učenja. U sljedeća dva-tri vijeka napisano je dosta djela, ali je islam i dalje bio posmatran kao veliki neprijatelj. Napisano se svodilo na apologetisanje i polemike. Renesansa, pojava štampe i napredovanje Turaka ka Evropi doprinjeli su zajedno pojavi jednog broja radova

je Muhamed bio pismen čovjek i autor Kur'ana. Mnogi zapadni autori, ističe Husein Nasr, pišući o ovom važnom pitanju počinju s pretpostavkom – često skrivenom u velu objektivnosti i učenosti – da Kur'an uistinu nije Riječ Božja, odnosno božanska objava. (Nasr 1986, 200) Budući da nije Božija Riječ, Kur'an, prirodno mora biti djelo Poslanika koji bi, usljed toga, morao biti vrlo dobar pjesnik i, u stvari, nije mogao biti nepismen. On mora da je stekao neka znanja od jevrejske zajednice u Medini ili, pak, hrišćanskih monaha u Siriji i zajedno ih umetnuo u Knjigu koja se pojavljuje – prema ovim kritičarima – kao siromašna i suhoparna kopija drugih svetih knjiga, kao što su Stari i Novi Zavjet. Naravno, moguće je sačiniti i komparaciju između islama i hrišćanstva, upoređujući poslanika Muhameda i Isusa Hrista, Kur'an i Novi Zavjet, Džebraila i Svetog Duha, arapskog i aramejskog jezika, jezika kojim je govorio Hrist itd. Idući tako, sveta knjiga jedne religije može se podudarati sa svetom knjigom druge religije, središnja ličnost jedne religije može odgovarati središnjoj ličnosti druge religije i slično. Ovakav tip komparacije, prema Sejid Huseinu Nasru, može biti, u svakom slučaju, značajan i otkriti korisna znanja o strukturi obje religije. Ali da bi se shvatilo šta znači Kur'an za muslimane i zašto se vjeruje da je Poslanik, prema islamskom vjerovanju, bio nepismen, mnogo je značajnije komparaciju promišljati s jedne drugačije tačke gledišta, koju Husein Nasr (Nasr 1986) na ovaj način plasira:

„Riječ Božija u islamu je Kur'an; u hrišćanstvu to je Hrist. Nosilac Božije poruke u hrišćanstvu je Djevica Marija; u islamu to je duh Poslanika. Poslanik mora biti nepismen na isti način kao što i Djevica Marija mora biti djevica. Ljudski nosilac Božije poruke mora biti čist i neokaljan. Riječ Božija može biti jedino zapisana na čistoj i 'nedirnutoj' ploči ljudskog shvatanja. Ako je ova Riječ u tjelesnoj formi, čistoća je simbolizirana djevičanstvom majke koja podaruje rođenje Riječi, ako je u formi knjige, ova čistoća je simbolizirana nepismenom prirodom čovjeka koji je izabran da ovu Riječ obznani ljudima“.

Iznoseći ovakvu analogiju, Husein Nasr zaključuje da se zbog toga što je Kur'an Riječ Božija može tvrditi da odgovara Hristu u hrišćanstvu, ali i da je forma Kur'ana, koja je podjednako i sadržajem određena Božijim diktatom, podudarna u izvjesnom smislu tijelu Hrista.⁹

Redakcija Kur'ana

Savremena kritička istraživanja istorije Kur'ana potvrđuju da za vrijeme Muhamedovog života nije bilo konačne redakcije Kur'ana. Prema islamskoj tradiciji, koja obiluje mnogobrojnim detaljima, čim je Muhamedu bilo prenijeto

u šesnaestom vijeku. U 17. i 18. vijeku interesovanje za Kur'an je nastavljeno i tada se javljaju novi prijevodi Kur'ana (Bell 1984, 10–12).

⁹ Sličnu konstataciju iznosi i Annemarie Šimel: „Ošteprihvaćeno je da je *Kur'an* Božija riječ koja je 'uknjižena' posredstvom Muhameda; i baš kao što je Marija morala biti djevica da bi rodila Utelovljenu Riječ, tako je i Muhamed, imao se osjećaj, morao biti *ummi*, nepismen, da bi bio čisto sredstvo za 'uknjižavanje' Riječi“ (Šimel 2001, 265).

neko otkrovenje, pisari su ga odmah zapisivali na glinenim pločicama, komadima kože, palmovom lišću, plečkama kamila (As-Suyūṭi 2007, 99–105). Grupa Muhamedovih drugova i učenika odmah je ova otkrovenja učila napamet.¹⁰

Brojna islamska predanja i protivrječnosti u vezi sa sakupljanjem i objedinjavanjem zapisanih dijelova Kur'ana navele su mnoge istraživače istoričnosti i autentičnosti Kur'ana, neislamske provenijencije, da se bave pozadinom tih protivrječnosti, što ih je dovelo do pretpostavki i sumnji u autentičnost kur'anskog teksta. Alojz Šprenger (Aloys Sprenger) u svojoj studiji *Život i Muhamedovo učenje* (nem. *Das Leben und die Lehre des Mohammad*) kaže sljedeće:

„Jasno nam je, da je poslanik Muhamed posredstvom pisara bilježio Objavu u Medini. Međutim, nismo sigurni da li je posao dovršen i doveden do nivoa konačne knjige, odnosno da li je posredstvom pisara objedinio cijeli Kur'an. U ono što smo zaista sigurni je, da je Kur'an bio memorisan u glavama i srcima ljudi“ (Sprenger 1869, 33; prijevod s njemačkog A. H.)¹¹

Slično njemu misli i njegov kolega, Teodor Neldeke (Theodor Nöldeke):

„Za života Poslanika nije došlo do konačne redakture Kur'ana. Ako pretpostavimo shodno tvrdnji Zejda bin Sabita da Kur'an nije sakupljen, ovdje se sama nameće druga pretpostavka: odakle onda garancije autentičnosti primjerka mushafa Abu Bakra?“ (Nöldeke 1919, 5; prijevod s njemačkog A. H.)

Kur'an je, kako smo već pomenuli, uglavnom pamćen i usmeno prenošen, što je stajalo u savršenom skladu s duhom zajednice u kojoj su navike pisanog bilježenja bile tek u začetku, dok je memorisanje i usmeno kazivanje pjesama i priča predstavljalo, kako ističe Darko Tanasković (2008, 52), „glavni oblik kulturnog života i međuplemenskog opštenja na planu duhovnih doticaja.“ Posle Muhamedove smrti moralo se raditi na zapisivanju Kur'ana, jer su se već tada javile pojedine razlike u načinu recitovanja među onima koji su znali Kur'an napamet, kao i u ortografiji onih koji su ga bilježili, zbog toga što arapsko pismo u to vrijeme nije bilo precizno. U sedmom vijeku Kur'an je bio nevokaliziran i bez dijaktričkih znakova za konsonante. Pisan je isključivo sa sedamnaest konsonantskih formi, koje su bez dijaktričkih znakova predstavljale svih 28 konsonanata. Složenost arapskog pisma i problemi s korektnim čitanjem Kur'ana najviše su se manifestovali u novoosvojenim predjelima rastuće muslimanske države. Zato je već prvi halifa Abu Bakr naredio Zajdu bin Tābitu, koji je bio Muhamedov pisar i znao

¹⁰ Kur'an se počeo učiti napamet u doba Muhameda i to se nastavilo sve do danas. U svim vremenima i svim dijelovima islamskog svijeta veliki je broj onih koji, počevši od ranog uzrasta, napamet uče Kur'an. Onaj koji napamet nauči Kur'an naziva se *ḥāfiẓ al-Qur'ān*. Za učenje Kur'ana napamet koristi se termin *ḥifẓ al-Qur'ān* ili samo *ḥifẓ*. Postoje različiti mektebi, odnosno kursevi, koji su osnovani radi čitanja i učenja Kur'ana napamet i zovu se *dār al-ḥuffāẓ* ili *dār al-qurrā'*. Zvanje hafiza kod muslimana je veoma časno i poštovano. Kada neko prouči Kur'an od početka do kraja, to se u islamskoj tradiciji naziva *ḥatma* (Halilović 2005).

¹¹ Zahvalnost za prijevod dugujem Ahmedu Haliloviću.

cijeli Kur'an napamet, da sve dijelove Kur'ana sastavi u jedan korpus. Zejd je, posle dugog i napornog rada, halifi predao listove, *ṣuḥuf* (az-Zarqāni 2001, 212).

Ova prva integralna pisana verzija nije bila od suštinskog značaja za dalju sudbinu kur'anskog teksta. Korpus Abu Bakra, sastavljen od listova – *ṣuḥufa*, u svega jednom primjerku, bio je predat na čuvanje Muhamedovoj udovici Hafsi, kćeri drugog halife Omera (Az-Zarqāni 2001, 212). Međutim, kako se islam naglo širio među raznim nearapskim narodima, nastale su i razlike u recitovanju Kur'ana. Zato se, po naređenju trećeg halife Osmana, početkom 25. godine po hidžri (647. godina), sastala jedna komisija sastavljena od četiri pisara, među kojima je bio i sastavljač prvog korpusa Zejd bin Sabit. Komisija je sastavila definitivnu recenziju u četiri primjerka, koji su bili poslani u tada četiri najvažnija centra carstva: Meku, Basru, Kufu i Damask (Šāhin 2008, 217). Time je bila obezbjeđena identičnost integralnog teksta Kur'ana. Od Osmanove kodifikacije Kur'ana nastala je posebna tradicija, odnosno umijeće prepisivanja Kur'ana, koje je rezultiralo nastankom zasebne grane umjetnosti zvane islamska kaligrafija, koja je islamskom nasljeđu dala mnoštvo monumentalnih prijepisa Kur'ana (Hadžimejlić 2009).

Legitimnost i osporavanje prevođenja Kur'ana

Hermeneutičke rasprave o pitanju da li se Kur'an može ili ne može prevoditi na druge jezike nisu bile od primarnog značaja, kad je u pitanju debata o prevođenju Kur'ana na našem govornom području. Polemike oko legitimnosti ove djelatnosti aktueliziraju se pojavom „islamskog modernizma“ (Karić 1988, 54). Međutim, prema Enesu Kariću, to je samo jedan od razloga „kašnjenja“ ove debate u literaturi koja tretira pitanje islama i Kur'ana na srpskohrvatskom jeziku (Karić 1988). Izvori koji se bave ovom tematikom ukazuju na to da se o prevođenju Kur'ana na našem govornom području nije razmišljalo prije devetnaestog vijeka zbog permanentne bojazni pripadnika islama da srpskohrvatski jezik ne zamjeni kur'anski arapski u islamskom bogoštovlju.¹² Pripadnici islama u BiH su se u ovoj sferi zadovoljavali knjigama i izvorima koji su se nalazili u njihovim bibliotekama. Tako, na primjer, u biblioteci „Gazi Husrev-beg“ u Sarajevu nalazimo dva prijevoda Kur'ana na turskom jeziku od nepoznatih prevodilaca. Zatim, prijevod Kur'ana na persijski jezik također, od dva nepoznata prevodioca (Dobrača 1963, 47–49). Prema Muhamedu Hadžijahiću (1986, 24), razlozi zbog kojih naši muslimani dugo vremena nisu pristupili prevođenju Kur'ana jesu sljedeći: nemogućnost adekvatnog prevođenja Kur'ana na strane jezike; kur'anski tekst s prijevodom gubi svoj mistični značaj; protivljenje hodža, budući da su oni nad prevođenjem i tumačenjem Kur'ana držali isključivo svoj monopol.

¹² Konzervativni dio uleme je vidio u upotrebi vjerske literature na srpskohrvatskom jeziku antiislamski i sekularistički napad. Čak je smatrao da zamjena arapskog pisma, takozvane arebice, latiničkim i ćirilničnim pismom u tekstovima i literaturi profane tematike nije dozvoljena. Značajnu ulogu u eliminisanju takvih stereotipa imao je re'is-ul-ulema Čaušević (u službi: 1913–1938), koji je za vrijeme svog mandata učinio da latinica i ćirilica više ne budu shvatane kao „vlaško pismo“ (Traljić 1971, 96).

Poteškoće i problemi u prevođenju između kur'anskog arapskog jezika i našeg područja su evidentne, jer, prema teoriji jezičkog relativizma, svaki jezik artikuliše i organizuje svijet na drugi način (Sapir 1983). Arapski, s jedne strane, i bosanski jezik, s druge strane, kako naglašava Karić (2005, 46) pripadaju različitim jezičkim porodicama i razvijali su se unutar različitih kulturnih krugova. Vijekovima su se posredstvom njih izražavali različiti mitski, religijski i filozofski pogledi na svijet. Prevođenjem jednog djela s arapskog na bosanski ili obrnuto, shodno saznanjima moderne lingvistike „jednu organizaciju svijeta“ unosimo u drugu, ali i drugačiju organizaciju svijeta. Teško je, skoro i nemoguće, jedan jezik kao sliku svijeta prosto namaknuti na drugu, drugačiju sliku svijeta (Karić 2005). „Sigurno, oni koji su vaspitani u jednoj određenoj jezičkoj i kulturnoj tradiciji, svijet vide drugačije nego oni koji pripadaju drugim tradicijama“ (Gadamer 1978, 421). Problemi prevođenja Kur'ana su još vidljiviji kada znamo da kur'anski jezik utemeljuje jedan pogled na svijet, koji je izrazito religijski, a i cjelokupna istorija arapskog jezika, prije nego što je Kur'anom označen kao jezik islamske duhovnosti, bila je pod neprestanim uticajem monoteističke tradicije koja se razvijala u tkivu hebrejskog i drugih jezika koji mu genetski i geografski korespondiraju. Po mišljenju Enesa Karića (2005, 47), politeistička tradicija Slovena, potom pravoslavna, katolička, bogumilska i druga duhovna ozračja, našla su u njemu svoju organizaciju svijeta i posredstvom njega je izražavale (Karića 2005). U mnoštvu literature koja razmatra prevođenje Kur'ana spominju se najčešće poteškoće: karakter kur'anskog diskursa, koji nije ni proza ni poezija i njegovo prevođenje predstavlja stanovitu poteškoću, jer Kur'an neosjetno prelazi iz proze u poeziju, iz dijaloga u monolog, iz diskursa izrečenog u prvom ili drugom licu u diskurs saopšten u trećem licu; „siromaštvo“ Kur'ana imenima, socionimima, toponimima, spojene lične zamjenice, aspekt strukture rečenice, glagolskih vremena, aspekt kur'anskog stila i idžaza Kur'ana kao specifičan i jedinstven aspekt arapskog jezika, koji je svoje najveće savršenstvo dostigao u Kur'anu (Ramić 2007). Zatim polisemnost kur'anske leksike, koja nameće brojnost komentara i njihovu raznovrsnost, iako oni nikada u potpunosti ne iscrpe značenja, o čemu i sam Kur'an govori: „Kad bi more bilo mastilo da se ispišu riječi Gospodara moga, more bi presahlo, ali ne i riječi Gospodara moga“ (al-Kahf, 109).

Koran – Ljubibratićev prijevod Kur'ana

Kako smo spomenuli, proces prevođenja Kur'ana na našem jezičkom području otpočeo je 1895. godine, prijevodom Kur'ana Miće Ljubibratića, hercegovačkog ustaničkog vođe Srba u borbi protiv austrougarske dominacije u Bosni i Hercegovini.¹³ Rođen je u Ljubovu 1839. godine kod Trebinja. Osnovnu školu je završio u svom rodnom kraju, da bi gimnazijsko obrazovanje nastavio u

¹³ Nakon Ljubibratića, na našem, prevashodno bosanskom, govornom području javili su se prijevodi Kur'ana sljedećih autora: Ali Riza Karabeg (Mostar, 1937), Muhamed Pandža i Džemaludin Čaušević (Sarajevo, 1937), Besim Korkut (Sarajevo, 1977), Mustafa Mlivo (Bugojno, 1994), Enes Karić (Sarajevo, 1995), Esad Duraković (Sarajevo, 2004) i Nurko Karaman (Sarajevo, 2018).

Dubrovniku. Kao odličan poznavalac francuskog i italijanskog jezika, pisao je i prevodio novinarske članke, rasprave i odabrane pozorišne komade. Umro je u Beogradu 26. februara 1889. godine (Gavrilović 1990, 43). Mićo Ljubibratić je, kako piše Oraovac (1908, 7) cijelog svog života radio za slobodu i propovjedaо bratstvo ne samo među pravoslavnim Srbima, nego među katolicima i muslimanima i bio je zagovornik njihove zajedničke borbe protiv austrougarske vladavine u Bosni i Hercegovini. Njegov prijevod Kur'ana je, prema ocjeni Hadžijahića (1986, 23), bio pokušaj unaprijeđenja dijaloga među njima. Svoj prijevod Kur'ana je okončao, ali nije dočekaо njegovo štampanje i objavljivanje. Njegov prijevod je štampan tek 1895. godine, pod naslovom *Koran*, o trošku zadužbine Ilije Milosavljevića Kolarca, u državnoj štampariji u Beogradu, a drugi put 1990. godine, kao reprint izdanje u Ljubljani, u izdanju sarajevske „Svjetlosti“.¹⁴ Prvo izdanje sadrži 479 stranice, napisano je ćirilicom i bez arapskog teksta. Prevodilac je na kraju knjige ponudio rječnik pojmova i imena zastupljenih u Kur'anu s njihovim pojašnjenjem. Reprint izdanje ima 539 strana i sadrži predgovor pod naslovom „Rasprave o prevođenju Kur'ana kod nas (od prijevoda Miće Ljubibratića do prijevoda Besima Korkuta)“, čiji je autor Enes Karić. Priređivač ovog izdanja se u napomeni na 43. stranici obraća muslimanskom čitaocu, skrećući mu pažnju na to da je Ljubibratićev prijevod pod vidnim uticajem pravoslavlja i ističe da je ovaj prijevod svjedočanstvo, ponajprije književno i religijsko, u kojem se u prijevodu kur'anskog diskursa uključuje biblijski pojmovni i terminološki instrumentarij, ističući da priređivač prijevod Miće Ljubibratića cijeni kao prvorazredni ekumenski događaj na našim prostorima na prijelazu devetnaestog u dvadeseti vijek.

U analizi Ljubibratićevog prijevoda neminovno se nameće pitanje zašto je osoba pravoslavne provenijencije pretekla pripadnike islama u Bosni i Hercegovini u prevođenju Kur'ana? Prema Hadžijahiću (1986, 23), ideja prijevoda Kur'ana na srpskohrvatski jezik vuče svoje korjene još od 1868. godine. Poduhvat je, prema njegovim riječima, bio politički motivisan, s težnjom da se publikacijom prijevoda Kur'ana postignu kod bosanskih muslimana određeni nacionalno-politički efekti. Odgovore eksplicitno sadrži literatura koja se bavila ovim pitanjem, i oni se mogu svesti na sljedeće:

- među muslimanima na našim prostorima bila je prisutna bojazan da prijevod zauzme mjesto originala, pa tako dobije prednost u izvršavanju muslimanskog bogoštovlja: dnevne molitve, recitovanje Kur'ana i druge negativne refleksije na njihovo vjerovanje;

¹⁴ Hadžijahić ističe da je znatno prije Ljubibratićeva prijevoda u našim krajevima bilo fragmentarnih prijevoda Kur'ana. On spominje Jana Čaplovića, porijeklom Slovaka (1780–1847), koji je bio tajnik i konzistorijalni savjetnik episkopa i boravio u Pakracu 1809–1812. godine. U drugom dijelu svoga djela *Slavonien und zum Theil Croatien* (Csaplovics 1819; Budimpešta), Čaplović je objavio „Bilješke o Turcima i izvadak iz Korana“, u kojoj je naveo: „Među mojim čitaocima biće mnogo onih, koji nikada nisu došli u priliku da čitaju tursku bibliju (Koran)“ (Csaplovics 1819 navedeno prema: Hadžijahić 1986, 23).

⇐ E. Ujkanović, Mićo Ljubibratić, prvi prevodilac Kur'ana na našem govornom području ⇨

- strepnja da se pripadnici islama udalje od arapskog pisma u korist latinice ili ćirilice, pisama koja su bila u upotrebi kod nemuslimana i na kojima nije bilo dopušteno štampati prijevode Kur'ana,¹⁵
- pripadnici islama su se u periodu turskog prisustva u Bosni – kada je u pitanju Kur'an, njegov prijevod i tumačenje – zadovoljavali već postojećim prijevodima na orijentalne jezike (Dobrača 1963, 47–49).

U svakom slučaju, pojava Ljubibratićeva prijevoda Kur'ana bila je motiv pripadnicima islama da više pažnje posvete ovom pitanju i da preispitaju svoja gledišta i stavove u vezi s njim. Prije nego što se upustimo u razmatranje reakcija pripadnika islama na ovaj prijevod, potrebno je iznijeti još podataka koje o ovom prijevodu daju potpuniju sliku. Mićo Ljubibratić, kao prevodilac Kur'ana, nije bio poznavalac arapskog jezika. U prevođenju, koristio se prijevodom Kur'ana s francuskog jezika.¹⁶ U nekim izvorima se spominje da se u prevođenju oslanjao i na ruski prijevod, pri čemu ruski prijevod nije bio s arapskog originala, već s francuskog jezika (Hakki 1931, 323). Dakle, u oba slučaja, radi se prijevodu prijevoda. Prijevod je rađen ćiriličnim pismom. Prevodilac se u odabiru prijevodnih rješenja često koristio terminologijom kršćanske teologije na srpskom jeziku. Imena kur'anskih ličnosti navodio je onako kako ih Biblija navodi: Mūsā (Mojsije), Dawūd (Davud), Jūsuf (Josif), J'akūb (Jakov), 'Isā (Isus) itd. Kao primjer navešćemo prijevod 136. ajeta sure al-Baqara:

„Qūlū ‘āmannā bil-lāhi wa mā ‘unzila ‘ilajnā wa mā ‘unzila ‘ilā Ibrāhīma wa ‘Ismā’ī la wa ‘Ishaqa wa Ja’qūba wa al-’Asbāti wa mā ‘utija Mūsa wa ‘Isa wa mā ‘utija an-nabijjūna min rabbihim la nufarriqu bajna aḥadin minhum wa naḥnu lahu muslimūn.“

„Реците: „Ми вјерујемо у Бога и у оно што је с неба послано нама, Авраму, и Исмаилу, Исаку, Јакову и дванаесторим племенитима; ми који вјерујемо у књиге које су послане Мојсију и Исусу, у књиге које Бог дао пророцима; ми не чинимо никакве разлике међу њима, и Богу се предајемо“.¹⁷

Sagledavajući i analizirajući reakcije na Ljubibratićev prijevod Kur'ana, one se u osnovi mogu svesti na dvije kategorije: pozitivne i negativne.

U pozitivne ubrajamo sljedeće:

- pripadnici islama, kojima je arapski jezik nerazumljiv, mogli su se posredstvom ovog prijevoda upoznati sa značenjima Kur'ana kojeg recituju i čitaju;

¹⁵ Muslimani su tada koristili pismo prilagođeno fonetskim potrebama našeg jezika pod imenom *arebica* (Vajzović 2003, 14).

¹⁶ Podatke o tome dao je Dragutin J. Ilić u knjizi *Poslednji prorok*, u fusnoti na strani 90, gdje ističe da je francuski prijevod koji se ovdje spominje od Kasimirskog, *Le Koran* (Traduction, Nouvelle, Paris, 1852; Ilić 1896).

¹⁷ Prijevod na stranici 16. Broj ajeta je, prema njegovom redosljedu ajeta, 130 (Ljubibratić 1895).

- mogućnost da se sa značenjem Kur'ana upoznaju i pripadnici drugih vjerskih orijentacija;
- ovaj prijevod je podstakao i motivisao pripadnike islama da i oni pristupe prevođenju Kur'ana.

Muhamed Hadžijahić (1986, 27) u vezi s ovim prijevodom kaže: „Ljubibratićev prijevod Kur'ana stekao je ugled i po tome što je istican kao uzoran jezički spomenik“, i nastavlja tvrdnjom da je Ljubibratićev jezik, zastupljen u njegovom prijevodu Kur'ana postao značajan za naše filologe i lingviste po čistoti jezika i svojoj frazeologiji. O stilu ovog prijevoda pohvalno se izrazio i Mehmed Handžić (1937, 141), kao predstavnik konzervativnih bosanskih ulemanskih krugova, ali uz konstataciju da prijevod sadrži dosta pogrešaka u prijevodu ajeta: „Ljubibratića prijevod je štampan prije četrdeset godina i pored lijepog našeg jezika kojim je taj prijevod pisan u njemu ima dosta pogrešaka i krivo prevedenih ajeta. Osim toga taj prijevod nije s originala, nego je prijevod prijevoda“ (Handžić 1937). Također, ljepotu stila ovog prijevoda primjetio je i Enes Karić (1988, 226), zaključujući da se s pravom može tvrditi da Ljubibratićev prijevod ima neke zajedničke konstante stilske naravi kakve se uočavaju u Karadžićevom i Dančićevom prijevodu Biblije (Karić 1988).

Na temelju Ljubibratićeva prijevoda izvršena su dva izbora kur'anskih ajeta. Prvi izbor je napravio Milan Jovanović Batut, profesor beogradskog Medicinskog fakulteta, pod naslovom *Život zdravlje, bolest i smrt u Kura'nu* (Jovanović 1927); a drugi izbor napravio je Miodrag Maksimović, pod naslovom *Iz Kur'ana časnog. Svetu celom opomene* (Maksimović 1967 navedeno prema: Ramić 1976, 20) Na Ljubibratićev prijevod kritički se osvrnuo Dragutin Ilić, 1896. godine, u djelu *Poslednji prorok*, ističući da ovaj prijevod nije direktno s arapskog, već francuskog jezika i da je „prijevod s te strane mnogo izgubio od svoje vrijednosti“ (Ilić 1896, navedeno prema: Ramić 1976, 20). O ovom prijevodu Kur'ana pozitivno se odredio Darko Tanasković (1979, 882), ocjenjujući ga najboljim s aspekta stila i jezika i zadovoljavajućim s aspekta značenja.

Negativne reakcije, uz osporavanje ovog prijevoda, upućene su od ortodoksnih ulemanskih krugova u Bosni i Hercegovini. Radi se o imamima koji su bili pod izvjesnim uticajem dijela islamske uleme, koja je prevođenje Kur'ana smatrala nedozvoljenim.¹⁸ Nakon pojave ovog prijevoda, u javnosti se pojavio serijal članaka koji su pripadnike islama eksplicitno upozoravali da prijevod Kur'ana nipošto ne može biti adekvatan Kur'anu, tj. njegovom izvornom tekstu. U listu *Bošnjak*,¹⁹ čitaocima se plasira više upozorenje nego obavještenje o novom prijevodu Kur'ana. Kritikom ovog prijevoda najintenzivnije se bavio izrazito konzervativni časopis *Hikmet*, koji je izlazio u Tuzli. U njemu je objavljen niz članaka koji su se oštro usprotivili prijevodu Kur'ana na bilo kom jeziku. Pozivali su čitaoce da apsolutno odbace Ljubibratićev prijevod. Časopis je sadržavao

¹⁸ Rašid Ridā', poznati komentator Kur'ana, učenik Muḥameda 'Abduhua, ideologa islamskog modernizma i panislamizma, oštro se suprotstavljao prevođenju Kur'ana (Ridā' 1926).

¹⁹ List *Bošnjak* izlazio je u Sarajevu 1891–1910.

tekstove koji su eksplicitno pozivali na arabizaciju, tj. nužnost očuvanja veze mlađih naraštaja bosanskih muslimana s arapskim jezikom i njihovom podučavanju njemu, što će im omogućiti autentično razumjevanje Kur'ana. Upozoravali su čitaoce da ovaj prijevod sa sobom nosi opasnosti koje će dovesti do slabljenja veza bosanskih muslimana s muslimanima arapskog svijeta. Sve ovo iz bojazni da se muslimani Bosne ne udalje od vjere islama. Vrhunac napada ovog časopisa na Ljubibratićev prijevod ogleda se u podrugljivom i bizarnom opisu „čorbine čorbe čorba“, čime aludira na to da se radi o prijevodu s ruskog, a ruskog s francuskog jezika (Hakki 1931, 323).

Neka karakteristična prijevodna rješenja u Ljubibratićevom prijevodu Kur'ana

Upoređujući ovaj prijevod sa ostalima prijevodima Kur'ana na našem govornom području moguće je primjetiti razlike u prijevodu ajeta, nastale preuzimanjem prijevodnih rješenja iz francuskog prijevoda Kur'ana, čiji je autor Kasimirski.²⁰ Na primjer, sintagma „garābību sūd“ u francuskom je prevedena u značenju plurala za pticu pod imenom gavran (Kasimirski 1852, 352). Ljubibratić (1895, 316), je svom prijevodu isto postupio „Ima crnijeh gavrana“ Međutim, kada uporedimo ovo prijevodno rješenje s ostalim prijevodima koji su se kasnije pojavili, ni u jednom od njih nećemo naći da je navedena sintagma prevedena u značenju „crnih ptica“, već vrstom zemlje.

fa lā 'uqsimu bimawāqi' an-nujūm, Kur'an, al-Wāqi'a, 75.

Lā 'uqsimu bi jawmu al-qijāmah – wa lā 'uqsmu bin-nafsi al-lawāmah, Kur'an, al-Qijāma, 1-2.

Lā 'uqsimu bi hāza al-balad, Kur'an, al-Balad, 1.

Navedeni ajeti počinju česticom *Lā*, koja ima značenje negacije. Na prvi pogled, za poznavaoce arapskog jezika stiće se utisak da se Bog ne zaklinje navedenim pojmovima. Međutim, relevantni tradicionalni hermeneutički izvori Kur'ana ukazuju da čestica *Lā* u ovim slučajevima nema značenje negacije, već, upotrebljena ispred zakletve, ima značenje njenog pojačanja. Osim toga, to potvrđuju i ostali prijevodi Kur'ana s arapskog jezika na naš jezik. Radi komparacije prijevoda, poslužit ćemo ce prijevodnim rješenjima Besima Korkuta, čiji je prijevod Kur'ana prvi prijevod urađen direktno s arapskog jezika:

*Ja se neću zakliњати zahtodom
zvijezda.*

Ljubibratić, 404.

Ja se neću zakliњati danom vaskrsa.

I kunem se časom kad se zvijezde gube.

Korkut, 536.

Kunem se Danom kada Smak svijeta

²⁰ Prijevod Kur'ana od Kasimirskog štampan je u Parizu 1840, 1841, 1852. i 1870. godine (Kasimirski 1852).

Ja se neћu душом која кори.

Ljubibratić, 442.

Ja se neћu заклицати овим крајем.

Ljubibratić, 462.

nastupi, i kunem se dušom koja sebe kori.

Korkut, 577.

Kunem se gradom ovim.

Korkut, 594.

Kasim Hadžić u svom radu objavljenom u *Takvimu* iz 1981, govoreći o počecima kur'anskih sura, ustvrdio je također da navedena sura ne počinje zakletvom. Ovakva tvrdnja Hadžića navodi na zaključak o mogućem uticaju Ljubibratićevog prijevoda na kasniji prijevod Kur'ana Ali Rize Karabega, koji je istu grešku ponovio, ili je to možda posljedica njegovog nedovoljnog poznavanja arapskog jezika (Hadžić 1981, 79).

Pri numeraciji kur'anskih ajeta Ljubibratić je slijedio model francuskog prijevoda. Ajete koji počinju izolovanim, samostalnim grafemama, kao što su: *alif lām mīm; jāsīn; ta sīnmīm* i drugi, nije smatrao zasebnim ajetima, već ih je vezivao za naredne ajete, spajajući ih u jedan,²¹ a nekada duže ajete dijeli na dva.²² Međutim, i pored ovakve numeracije kur'anskih ajeta koja je različita u odnosu na opšteprihvaćenu, standardnu numeraciju u svijetu i kod nas, kranji, tj. konačni brojevi ajeta podudarni su standardnoj numeraciji. Ovo dokazuje da je prevodilac individualno djelio ajete Kur'ana, ali je na kraju vodio računa o konačno utvrđenom broju ajeta svake kur'anske sure.

Poslanik islama, Muhamed u Ljubibratićevom prijevodu Kur'ana

U ovom prijevodu Kur'ana primjećuju se varijacije u prevođenju imenice *rasūl*. Analizom prijevoda može se ustanoviti da se označena leksema nekada prevodi u značenju „poslanik“, a nekada u značenju „apostol“ ili „prorok“, što je, s aspekta islamskog ortodoksnog učenja, sporno. To ćemo ilustrovati sljedećim primjerima:

- Sura „Ali ‘Imran“, 144. ajet, gdje se ovaj pojam prevodi u značenju „poslanik“

Wa mā Muhammad illā rasūlun qad ḥalat min qablihi ar-rusul

*Мухамед је само **посланик**. Њему су претходили други посланици.*

Ljubibratić, 48.

*Muhammed je samo **poslanik**, a i prije njega je bilo poslanika.*

Korkut, 68.

- Sura „al-Baqara“, 101. ajet, gdje se ovaj pojam prevodi u značenju „apostol“

Wa lammā ḡā’ahum rasūlun min ‘indillahi muṣadiqan limā ma’hum nabaḍa farīqun min alladīna ‘utū al-kitāba kitāballahi warā’a zuhūrihim ka ‘annahum lā

²¹ Primjer su prvi i drugi ajet sure al-Baqara, kao i druga mjesta u Kur'anu.

²² Primjer je sto deseti ajet sure al-Mā’ida. Međutim, dvesto osamdeset i drugi ajet sure al-Baqara, kao primjer najdužeg ajeta u Kur'anu, ostao je nepodijeljen.

ja 'latīn.

*Kad među њих дође **apostol** од Божје стране, потврђујући њихове свете књиге, један од оних који су примили свето писмо бацише за леђа Божју књигу, као да је не познају.*

Ljubibratić, 13.

*A kada im je **poslanik** od Allaha došao, potvrđujući da je istinito ono što već imaju, mnogi od onih kojima je Knjiga dana – za leđa svoja Allahovu Knjigu obacuju, kao da ne znaju.*

Korkut, 15.

- Sura „al-Māida“, 109 i 112. ajet, gdje se ovaj pojam prevodi u značenju „apostol“

Jawma jağta'u allahu ar-rusula fa jaqūlu mađā 'uğibtum qalū la 'ilma lanā innaka anta 'alāmu al-ğujūb.

Iđ qāla al-ħavārujjūn ja 'Isā 'ibn Marjama hal jastaṭī'u rabuka an junazzila 'alajnā mā 'idatan min as-samā 'i qāla 'itaqūllah in kuntum mu 'minīn.

*Једнога дана Бог ће скупити **апостоле** које је он слао. Он ће их запитати: Шта вам се одговорило? а они ће рећи: Ми немамо знање, ти сам знаш тајне.*

Ljubibratić, 86.

*О Исусе, сине Маријин! рекоше **апостоли**, може ли нам твој Господ спустити с небеса већ постављену трпезу? Бојте се Господа, одговори им Исус, ако сте вјерни.*

Ljubibratić, 87.

*Na Dan kada Allah sakupi **poslanike** i upita: „Da li su vam se odazvali?“ – oni će reći: „Mi ne znamo, jer samo Ti znaš sve tajne.“*

Korkut, 126.

*A kada **učenici** rekoše: „O Isa, sine Merjemin, može li nam Gospodar tvoj trpezu s neba spustiti?“ – on reče: „Bojte se Allaha ako ste vjernici!“*

Korkut, 126.

Dakle, Ljubibratić prijevod leksema *ar-rusula* i *ħavārujjūn* svodi u semantičko polje riječi „apostol“, prisutne u Bibliji.²³

Još nekoliko primjera komparacije prijevoda Kur'ana Ljubibratića i Korkuta

Imajući u vidu činjenicu da je Ljubibratićev prijevod Kur'ana prvi na našem govornom području, u daljem tekstu ovog rada želim navesti još nekoliko primjera kur'anske leksike ekscerpirane iz ograničenog broja kur'anskih poglavlja (sura) u cilju dodatnog poređenja prijevodnih rješenja Ljubibratića, kao prvog prevodioca Kur'ana i Korkuta, kao prvog prevodioca Kur'ana s arapskog jezika na našem području. Prijevodi Ljubibratića i Korkuta razlikuju se u odnosu na izvorni

²³ Vidi Ljubibratićev prijevod na stranicama: 86, 87, 384. Prema hermeneutičkim izvorima, ovo prijevodno rješenje je u suprotnosti s islamskom ortodoksijom (ar-Rifā'i 2003).

jezik s koga se prevodi – Ljubibratić prevodi s francuskog i ruskog, A Korkut s izvornog arapskog. Zatim, razlikuju se prema pripadnosti različitom religijskom, kulturnom i civilizacijskom krugu – Ljubibratić pripada pravoslavno-hrišćanskom, a Korkut islamskom – što se odražava i na njihovu recepciju Kur’ana i različita prevodilačka rješenja.

Rabb (رب), gospodar, vlasnik, vladar, poglavar. U Kur’anu upotrebljena, ova riječ označava Boga – Allaha, Gospodara i Vlasnika svega. Kada se upotrijebi da označi drugo mimo Boga, onda se mora naći u genitivnoj sintagmi (*’idāfa*) (Ibn Manzur 1968, 1546).

➤ *’Iqra’ bismi rabbika ’allađi ĥalaqa* (Kur’an, 96:1).

- *Читай, у име твојега Госнода коју је све створио* (Ljubibratić 1895, 466).
- *Ћитай, у име Господара твога, Који ствара* (Korkut 1977, 655).

Masīh (مسيح), naziv za Isa/Isusa u Kur’anu (Muftić 1997, 1407). Ibn Manzur, pored pomenutog značenja, navodi da *Masīh* znači „istinit, iskren“ (Ibn Manzur 1968, 4196–4197).

➤ *’Id qālat al-malā’ikatu yā Maryamu ’innallaha yubaššruka bi kalimatīn minhu ismuhu al-Masīhu ’Isā ibn Marjama wađīhan fī ad-dunyā wa al-’aĥira wa min al-muqarrabīn* (Kur’an, 3:45).

- *Једнога дана анђели рекоше Марији: Бог ти навјештава своје слово. Оно ће се назвати Месуја, Исус син Маријин, славан на овоме и свијету и на другом, и један је од домаћих Божјих* (Ljubibratić 1895, 39).
- *A kada meleki rekoše: „O Merjema, Allah ti javlja radosnu vijest, od Njega Riječ: ime će mu biti Mesih, Isa, sin Merjemin, bit će viđen i na ovome i na Onome svijetu i jedan od Allahu bliskih.* (Korkut 1977, 54).

Našārā (نصارى), temeljni kur’anski naziv za hrišćane. Ovaj naziv se ne dovodi u vezu s osobom, već se izvodi iz glagola *nasara* (نصر) „pomagati, pomoći“ (Muftić 1997, 1497).

➤ *’Innallađīna ’āmanū wallađīna ĥādū wan-našārā was-šābi’īna man ’āmana billahi wal-yawmi al-’aĥiri wa ’atila šālihan fa lahum ’ağrun ’inda rabbihim wa lāĥawfun ’alayhim wa lā hum yaĥzanūn* (Kur’an, 2:62).

- *Заиста, они који вјерују, и они који живе у чивутском закону, и хришћани, и Сабљани, ријечју, ко год вјерује у Бога и пошљедни дан, и ко буде чинио добро: сви ти примиће награду од својега Госнода; страх неће сићи на њих, и они неће бити уцвињени* (Ljubibratić 1895, 8–9).
- *One koji su vjerovali, pa i one koji su bili jevreji, kršćani i Sabejci – one koji su u Allaha i u Onaj svijet vjerovali i dobra djela činili – doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati!* (Korkut 1977, 11).

Nafs (نفس) je riječ čije je osnovno značenje „duša, duh, život, biće, čovjek, osoba, lice“ (Muftić 1997, 1518). Njena upotreba u Kur'anu, odnosno kur'anski kontekst, govori o njenoj višeznačnosti. Upotrebljena u Kur'anu, odnosi se na dušu, na „prvog“ čovjeka Adema (Kur'an, 4:1; 6:98; 39:6), nekada na biće uopšte, zatim čovjeka itd. (Kur'an, 10:100).

➤ *Ta'lamu mā fī nafsī wa lā'a'lamu mā fī nafsika'innaka 'anta 'allām al-ğuyūb* (Kur'an, 5:116).

- *Ti znaš šta je u dubini moje duše, a ja znam šta je u dubini tvoje duše, jer ti sam znaš tajne* (Ljubibratić 1895, 87).

- *Ti znaš šta ja znam, a ja ne znam šta Ti znaš; samo Ti jedini sve što je skriveno znaš* (Korkut 1977, 121).

Nūr (نور), 'razasuta svjetlost, sjaj'. Ragib Isfahani, pojašnjavajući značenje ove riječi, navodi ovosvjetsku (دنيوي) i onosvjetsku (آخروي) svjetlost, pri čemu ovosvjetsku dijeli na 'umom dokučivu svjetlost', poput svjetlosti razuma, svjetlosti Kur'ana, i 'čulnu', odnosno čulom vida dokučivu svjetlost, u koju se svrstava svjetlost nebeskih tijela i ostalog što emituje svjetlost. A za primjere Božanske svjetlosti služi se Kur'anom (al-Isfāhānī 1976, 658).

➤ *Allahu nūru as-samāwāti wa al-'arḍi* (Kur'an, 24:35).

- *Bož je Svjetlost nebesa i zemlje* (Ljubibratić 1895, 250).

- *Allah je izvor svjetlosti nebesa i zemlje* (Korkut 1977, 358).

Hudā (هدى) 'pravi put, (Božija) uputa, upućivanje, vođenje rukovođenje' (Muftić 1997, 1569). Ono što je prema islamskoj dogmi isključivo u Božijoj prerogativi i moći, i ono čime se On posebno odlikuje (Kur'an, 2:5; 6:71).

➤ *Laysa 'alajka hudāhum wa lakinnallaha yahdī man yašā'u* (Kur'an, 2:272).

- *Tebi o Muhamede! nije naloženo da rukovodiš nevjerni. Bož rukovodi one koje hoće* (Ljubibratić 1895, 32).

- *Ti nisi dužan da ih na Pravi put izvedeš, Allah izvodi na Pravi put onoga koga On hoće* (Korkut 1977, 45).

Zaključak

Ono što se u zaključku ovog rada, shodno relevantnoj kritici ovog prijevoda, može kazati, jeste da se pri čitanju ovog prijevoda Kur'ana stiče utisak o namjeri i želji prevodioca da sadržaj Kur'ana učini dostupnim i pripadnicima hrišćanstva, koji su živjeli u susjedstvu s pripadnicima islama i govorili istim jezikom. Prijevod je pod vidnim uticajem pravoslavlja i on je ponajprije književno i religijsko djelo u kojem se u prijevodu kur'anskog diskursa koristi biblijski pojmovni i terminološki instrumentarij i predstavlja prvorazredni ekumenski događaj na našim prostorima na prijelazu devetnaestog u dvadeseti vijek. Ljubibratić u svom prijevodu Kur'ana, koji predstavlja neprocenjivo bogatstvo u

istoriji prevođenja Kur'ana na srpski jezik, unosi svoj stil, svoje religijsko shvatanje svijeta. Njegov prijevod je više od četrdeset godina bio je jedini prijevod Kur'ana na našem govornom području. Činjenica je da je njegov prijevod izazvao brojne komentare, oštre kritike, i on čitaocu – muslimanu, na neki način, može biti čudan. Međutim, njegova vrijednost ogleda se u činjenici da on predstavlja jednu od mnogih hrišćanskih recepcija Kur'ana. Shodno paraleli u kulturološkoj ravni između principa koje su u prevođenju siljedili Ljubibratić i drugi kasniji prevodioci Kur'ana, na našem govornom području, Ljubibratić je uvažio princip da Kur'an prevodi na jezik svoje kulture i civilizacijskog ambijenta, čime je, za razliku od Korkuta i drugih, uspio izraziti one osobene riječi koje spadaju u terminološki pojmovnik islama.

Izvori

- Kasimirski, Albert. 1840. *Le Koran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe*. Paris: Charpentier.
- Korkut, Besim. 1977. *Prijevod Kur'ana*. Sarajevo: Orijentalni institut.
- Ljubibratić, Mićo. 1895. *Koran*. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srbije.

Literatura

- Al-Iṣṣfāhānī, Rāgib. 1976. *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. Damask.
- Ar-Rifā'i, Muhamed. 2003. *Tafsīr Ibn Kasīr*. Prev. Grupa prevodilaca. Sarajevo: Kulturni centar „Kralj Fahd“ u Sarajevu.
- As-Sujūṭī, Ġalaludin. 2007. *Al-Itqān*. Kairo: Maktab dar al-turāt.
- Az-Zarqāni, Muḥammad. 2006. *Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-ḥadīth.
- Bell, Richard. 1984. „Zapadna učenost i Kur'an“. Prev. Enes Karić. *Islamska misao* VI (65): 10–16.
- Brockelmann, Carl, August Fischer, Wilhelm Heffening & Franz Taeschner. 1969. *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt*. Ed. Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH.
- Gavrilović, Andra. 1990 (1901). *Znameniti Srbi XIX. veka*. Beograd: Kultura.
- Gadamer, Hans Georg. 1978. *Istina i metoda*. Prev. Slobodan Novakov. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Dobrača, Kasim. 1963. *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa I*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske vjerske zajednice za Bosnu i Hercegovinu.

- Csaplovics, János. 1819. *Slavonien und zum Teil Croatien: ein Beitrag zur Völker- und Länderkunde; theils aus eigener Ansicht und Erfahrung (1809–1812), theils auch aus späteren zuverlässigen Mittheilungen der Insassen*. Pesht: Hartleben.
- Dorđević, Radmila. 2004. *Uvod u kontrastiranje jezika*. Beograd: Filološki fakultet.
- Hadžić, Kasim. 1981. „Početne riječi i inicijali u Kura’nu“. *Takvim*: 76–87.
- Hadžijahić, Muhamed. 1986. „Bibliografske bilješke o prijevodima Kur’ana kod nas“. *Islamska misao* VIII (92): 22–28.
- Hadžimejlić, Ćazim. 2009. *Umjetnost islamske kaligrafije*. Sarajevo: ITD Sedam
- Hakki, I. 1931. *Hikmet* 23–24 (2): 323–324.
- Halilović, Safet. 2005. *Hifz učenje Kur’ana napamet*. Novi Pazar: El-Kelime
- Handžić, Mehmed. 1937–38. „Prijevod Kur’ana od Hadži Ali Riza Karabega“. *El-Hidaje* 9 (2): 141–142.
- Ibn Manzūr. 1968. *Lisānal-‘arab*. Bejrut: Dārsādir.
- Ilić, Dragutin J. 1896. *Posljednji prorok. Biografija proroka Muhameda*. Beograd: Izdanje Stajića.
- Jusufi, Azmir. 2016. „Prevođenje Kur’ana“. *Novi Muallim*. god. XVII. 65: 85–90.
- Jovanović, Milan, Batut. 1927. *Život i zdravlje, bolest i smrt u Kura’nu*. Sarajevo: Higijenski zavod.
- Karić, Enes. 1988. *Hermenetički problemi prevođenja Kur’ana na srpskohrvatski jezik*. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Karić, Enes. 2005. *Kako tumačiti Kur’an*. Sarajevo: Tugra.
- Maksimović, Miodrag. 1967. *Iz Kur’ana časnog. Svetu celom opomene*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Muftić, Teufik. 1997. *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem
- Nasr, Sejid, Husein. 1986. „Kur’an-Božija riječ, izvor znanja i djela“. *Glasnik VIS* XLIX (3): 198–216.
- Nöldeke, Theodor. 1919. *Geschichte des Qorāns*. Leipzig: Weicher.
- Oraovac, P. Tomo. 1908. *Tri znamenita Hercegovca*. Beograd: Štampa Savić i komp.
- Partridž, Kristofer. 2009. *Religije sveta*. Prev. Macura Lazar. Beograd: Mladinska knjiga.
- Ramić, Jusuf. 1976. „Prijevodi Kur’ana na srpskohrvatskom jeziku“. *Takvim*: 20–25.
- Ramić, Jusuf. 2007. *Kako prevoditi Kur’an*. Bihać: F.F. Bihać.

- Ridā', Rašīd. 1926. *Tarjama al-Kur'ān wa mā fihā min al-mafāsīd wa munāfāt al-islām*. Kairo.
- Ristić, Stana & Milana Radić-Dugonjić. 1999. *Reč. Smisao. Saznanje. Studija iz leksičke semantike*. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Sapir, Edward. 1983. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*. David G. Mandelbaum (ed.). University of California Press.
- Smailagić, Nerkez. 1975. *Uvod u Kur'an*. Zagreb: Medicinska naklada.
- Smailagić, Nerkez. 1990. *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- Sprenger, Alois. 1869. *Das Leben und die Lehre des Mohammad*. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
- Šāhin, 'Abduṣṣabūr. 2008. *Tārīh al-Qur'ān*. Kairo: Nahda Miṣr.
- Šimel, Annemarie. 2001. *Odgonetanje Božijih znakova*. Prev. Pašanović Fikret. Sarajevo: El-Kalem.
- Tanasković, Darko. 1979. „Kur'an“. *Mogućnosti* 8–9: 882.
- Tanasković, Darko. 2008. *Islam, dogma i život*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Traljić, Mahmud. 1971. „Dvije značajne godišnjice“. *Takvim*: 87–97.
- Tupja, Edmond. 2000. *Këshilla një përkthyesi të ri*. Tirana.
- Vajzović, Hanka. 2003. „Sociolingvistički aspekti alhamijado književnosti u nas“. *Književni jezik* 21 (2): 14–26.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Fuad Bačićanin

Muzej „Ras“ Novi Pazar
fuad.bacicanin@gmail.com

Historijski pregled razvoja mevluda, najpopularnije poeme u alhamijado književnosti

Mevlud je poema o rođenju poslanika Muhammeda. Prvi mevludski spjev napisao je Sulejman Čelebi 1409. godine u Bursi pod naslovom „Vesiletu'n Nedžat“ što znači „Sredstvo (put) spasa“. Riječ *mevlud* (ar. *mawlid*) označava ‘mjesto ili vrijeme nečijeg rođenja’. Ovaj je izraz vremenom poprimio značenje rođendana poslanika Muhammeda i svečanosti koja se priređuje tim povodom ili prilikom bitnijih događaja u životu jednog muslimana i njegove porodice. Mevludska svečanost, odnosno mevludska poema kao njen centralni dio, može se posmatrati i kao kulturološka pojava koja čuva tradiciju ljubavi prema poslaniku Muhammedu, ljubavi prema Bogu, ali i tradiciju međusobne ljubavi među ljudima. Ovim radom želimo predstaviti najljepše mevludske poeme na našem jeziku i njihov značaj u životu i kulturi balkanskih muslimana. Rad je interdisciplinaran i pratit će historijski razvoj mevluda, njegovu književno-historijsku poziciju u okviru alhamijado književnosti i običajnu praksu mevluda kao svečanosti sa njegovim etnološkim značajem.

Ključne riječi: mevlud, poslanik Muhammed, muslimani, alhamijado književnost, arebica

A Historical Review of Mevlud, the Most Popular Poem of Alhamiado Literature

Mevlud is a poem on the birth of Muhammed, the Prophet. The first Mevlud poem was written by Sulejman Čelebi, in 1409, under the title “Vesiletu'n Nedžat” in Bursa, meaning the “The Means of Salvation”. The word *mevlud* (Ar. *mawlid*) means ‘a place or time of someone’s birth’. This expression has acquired different meanings in time, as ‘the birth of the Prophet Muhammed’ and ‘the celebration organised on this occasion’, or during more significant events in life of the Muslims and their families. The Mevlud celebration i.e. the Mevlud poem as its central part, can be considered as a cultural form preserving the tradition of love towards the Prophet Muhammed, love towards God, and certainly, the tradition of mutual love among people. With this paper, we want to present the most beautiful Mevlud poems in our language and their significance in the life and culture of the Balkan Muslims. The paper is interdisciplinary and it shall follow the historical development of Mevlud, its literature-historical position within the Alhamiado literature, and the custom practice of Mevlud, as a celebration with its ethnological significance.

Key words: Mevlud, Prophet Muhammed, Muslims, alhamiado literature, Arebica

Uvod

Pjevati i obilježavati rođendan poslanika Muhemmeda *s.a.w.s.*¹ je tradicija muslimana, koja je nastala dosta nakon Poslanikove smrti. Godinama se to smatralo novotarijom, unošenjem u život i vjerovanje nečega što nije bila praksa prvih generacija – drugova poslanika Muhammeda, ali je obilježavanje započelo svoj život i trajanje do današnjih dana. Dok su jedni smatrali da je poslanik Muhammed samo običan čovjek koji je ljudima poslat da ih poduči vjeri, drugi su pak stava da je njegovo rođenje blagodat za čovječanstvo i da se iz tog razloga ono treba i mora obilježavati. Među historičarima i u naučnoj javnosti ne postoje velika razmimoilaženja oko dana i datuma rođenja poslanika Muhammeda. Ponedjeljak, 12. *rebiulevvel*,² prihvaćen je od gotovo svih, pa je ovaj dan u mnogim muslimanskim zajednicama, kao dan rođenja Poslanika, uvršten u odabrane dane. Pretpostavlja se da taj dan odgovara 20. aprilu 571. godine. Sam čin obilježavanja dana rođenja Poslanika polako je i postepeno ulazio u vjerski život muslimanske zajednice. Najprije se obilježavao samo sjećanjem na taj dan, kazivanjem riječi *salavata*,³ iščitavanjem kur'anskog teksta, kasnije pripremanjem i služenjem lijepih jela, udjeljivanjem milostinje siromašnima, a vremenom se počeo u pojedinim zajednicama obilježavati ozbiljnije, organizovanjem zajedničkih i velikih godišnjih svečanosti. Sve što su ljudi na dan rođenja Poslanika radili, pravdali su velikom i neizmjernom ljubavi prema čovjeku koji je od Boga *dž.š.*⁴ poslat da unese mir i ljubav među ljudima i da upotpuni vjerovanje u Boga. „Danas sam vam vjeru vašu usavršio i blagodat Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera“ (Kur'an V, 3). Čitanje i razgovor o životu poslanika Muhammeda ubraja se u dobra djela, pa su mnogi ljudi od pera počeli pisati Poslanikove životopise. U novijoj historiji bilo je i organizovanja takmičenja o Poslanikovom životopisu. Svaki od životopisa je imao veću vrijednost, ili je zapravo uopšte imao vrijednost, ukoliko je bio potkrijepljen hadisima, vjerodostojnim predajama Božijeg poslanika za koje je poznat tačan lanac povjerljivih prenosilaca, kao i kur'anskim ajetima koji potkrijepljuju pojedine događaje iz života Poslanika.

Kako je kod Arapa, i prije i nakon poslanika Muhammeda, ali i kod drugih muslimanskih zajednica, pjesništvo bilo istaknuta i veoma cijenjena umjetnička grana, oni koji su bili nadareni, počeli su u stihu kazivati o Poslaniku, njegovim osobinama, dobroti, njegovom poslanstvu, rođenju, noćnom putovanju. Iz nekoliko

¹ Donošenje blagoslova – *salavata* poslaniku Muhammedu je obaveza vjernika koja je na više mjesta naznačena u kur'anskom tekstu. Donošenje blagoslova podrazumjeva kazivanje riječi *salavata* uvijek nakon spominjanja imena poslanika Muhammeda. Kod nas je ustaljeno mišljenje da je prilikom pisanja dovoljno nakon imena poslanika Muhammeda napisati *a.s.* 'neka je blagosloven' ili *s.a.w.s.* 'neka je mir i spas Božiji nad njim', što smo i mi uradili kod prvog spominjanja imena Poslanika u ovom radu.

² *Rebiulevvel* (ar. *rabī'u al-'awwal*) je treći od dvanaest mjeseci u muslimanskom kalendaru.

³ *Salavat* (ar. *šalawāt*) – posebna dova, obično na arapskom jeziku, kojom se poziva Božiji blagoslov poslanika Muhammeda.

⁴ *Džellešanuhu* (ar. *ğalla ša'nuhu*) 'neka je uzvišeno Njegovo biće'. Ova skraćenica izraza veličanja Boga se piše nakon spominjanja Božijeg imena.

stihova su nastajale poeme, a one koje su pjevale o rođenju poslanika Muhammeda vremenom su nazvane mevludima.⁵

Za vrijeme prve četvorice halifa⁶ nije zabilježeno ni sačuvano nikakvo obilježavanje dana ili mjesta rođenja Poslanika. Najranije obilježavanje rođenja poslanika Muhammeda „nalazimo u vrijeme Haruna el Rašida. Poznato je da je njegova majka prva obnovila kuću Poslanikovog rođenja“ (Filipović 2000, 14) i na taj dan se obilazila ova kuća, kao i druga mjesta koja su bila od značaja za život Poslanika. „Andaluzijski putopisac Ibn Džubejir (1183) zabilježio je da je na dan rođenja Poslanika Muhammeda njegova kuća bila otvorena za posjete“ (Özel 2004, 475).

Pretpostavlja se da su dan rođenja Poslanika prvi počeli proslavljati „Fatimovići u Egiptu (vladali od 909. do 1171. godine u sjevernoj Africi, osvojili Egipat 914. godine). To je bilo u IV stoljeću po Hidžri, X stoljeće naše ere“ (Mulahalilović 1987, 588). Oni su pored rođendana Poslanika obilježavali i rođendane Fatime, ćerke Poslanikove, Alije Poslanikovog zeta, Hasana i Huseina, Poslanikovih unuka. Obilježavali su i početke mjeseca u islamskom kalendaru, Redžeba, Ša’bana i Ramazan, ali i Ramazanski i Kurban bajram. Za vrijeme Ejubidske dinastije obilježavanje mevluda se uvelo u domove, ali je šurak Salahudina Ejubija⁷ svečanost mevluda ponovo vratio u javni život – pripremala se ogromna količina hrane i dijelila narodu na ulicama (Özel 2004, 475). Memluci su također nastavili organizovati mevludske svečanosti koje su trajale jedan, tri ili čak sedam dana. Mevludske svečanosti su se organizovale za godišnjice rođenja velikana, ali i za godišnjice njihove smrti. Na ove su svečanosti dolazili ljudi iz svih okolnih krajeva. Evlije Čelebi u svom *Putopisu* govori o ovim mevludskim svečanostima koje su organizovane u čast islamskih velikana (Čelebi 1938, 463–476).

Obilježavanje datuma rođenja poslanika Muhammeda se sve više širilo i zauzimalo značajno mjesto u kulturi i tradiciji brojnih muslimanskih zajednica. Radilo se o svečanostima koje su najčešće obilježavane kazivanjem stihova, pripremi i posluženju jela i velikim, takozvanim, narodnim radostima. Vladari su u tom danu udjeljivali poklone, bili zajedno sa narodom i radovali se danu kada je poslanik Muhammed rođen.

Svečanost mevluda na dan rođenja poslanika Muhammeda u Osmanskom carstvu je 1588. godine uveo sultan Murat III,⁸ što ne znači da se na prostoru

⁵ Riječ *mevlud* dolazi od ar. *mawlid* mn. *mawālid* – „mjesto rođenja; rođenje; rođendan; mevlud/proslava Muhammedova rođendana“ (Muftić 2004, 1669).

⁶ Nakon smrti Božijeg poslanika, na čelo Islamske države su se nalazili vladari – halife. Prvi četvorica halifa, drugova Poslanika, bili su Abu Bekr, Omer, Osman i Alija, i oni se od islamskih učenjaka smatraju pravednim vladarima (Smailović 1990, 10–12, 32–34, 462–467).

⁷ Salahudin Ejubi (1138–1193) je u zapadnim izvorima poznat kao Saladin. Osnivač je Ejubidske dinastije, kojoj je dao ime po svome ocu (Smailović 1990, 523–526).

⁸ Sultan Murat III (1546–1595) je unuk Sultana Sulejmana Veličanstvenog. Na čelo Osmanske države je došao 1574. godine (Kazici 2015, 211–222).

carevine mevlud i ranije nije obilježavao, ali je od ove godine mevlud zauzeo mjesto u zvaničnom državnom protokolu. Još za vrijeme sultana Sulejmana⁹ mevlud se počeo obilježavati na dvoru organizacijom mevludskih svečanosti. „Po naredbi sultana Murata III 10. februara 1588. godine, 12. rebiulevvel 996. godine po islamskom računanju vremena, na svim džamijama i mesdžidima su gorjeli kandilji¹⁰ i učeni su mevludi. Ovaj se dan uzima kao dan zvaničnog obilježavanja mevluda u Osmanskom carstvu“ (Şeker 2004, 479). Svečanosti koja se organizovala u Sultan Ahmed džamiji prisustvovali su sultan, veliki vezir, ali i svi drugi vjerski i državni velikodostojnici. Osmanskim osvajanjem Balkana, mevludska se svečanost počela širiti i na evropskom tlu, pa se i u oblasti Sandžaka počeo obilježavati dan mevluda. Primjer je Gazi Husrev-begova džamija u čijoj je zadužbinskoj povelji – *vakufnami* – 1531. godine naznačeno da se godišnje za svečanost mevluda u mjesecu rebiulevvelu izdvaja 300 dirhema. I kod drugih džamija je bilo ovakvih naznaka u zadužbinskim poveljama ili su za organizaciju mevluda i izdvajanje sredstava ostavljane zasebne oporuke (Özel 2004, 477). Zaista je karakteristična činjenica da je mevlud u Osmanskom carstvu postao zvanična ceremonijalna svečanost 1588. godine, a u Sarajevu je pedeset sedam godina ranije u vakufnami Gazi Husrev-begove džamije naznačeno da se mevludska svečanost organizuje svake godine na dan rođenja poslanika Muhammeda i za tu svečanost su definisana sredstva. Ovo je pokazatelj da se mevlud u Osmanskom carstvu obilježavao dosta prije nego je uveden u zavničnu ceremoniju i da je bio rasprostranjen na prostoru cijele Carevine. Ako danas posmatramo stanje u muslimanskom svijetu, možemo reći da je mevlud, odnosno dan rođenja poslanika Muhammeda, u gotovo svim zemljama zvanični ili nezvanični blagdan i da se obilježava različitim mevludskim svečanostima, čiji je sastavni dio kazivanje stihova mevludske poeme.

Mevludska poema

Mevludi su najpopularnija i najrasprostranjenija pjesnička ostvarenja, koja kod nas, najčešće, posebno oni koji su nastali ranije, pripadaju korpusu alhamijado književnosti. Mevlud označava rođendan, odnosno mjesto ili vrijeme nečijeg rođenja. Ova riječ ima široko značenje i ne odnosi se samo na rođendan jedne osobe, međutim, kako se dan rođenja Poslanika počeo obilježavati, kako su nastajale najljepše poeme o njegovom rođenju, tako je i ovaj izraz vremenom poprimio značenje rođendana poslanika Muhammeda.

„Mevlud znači rođenje, uspomena je i sjećanje na noć kada se rodio Muhammed pejgamber, sin Abdullahov, unuk Abdul Mutallibov, a

⁹ Sultan Sulejman (1494–1566), u zapadnoj civilizaciji poznat kao Veličanstveni, a u istočnoj kao Zakonodovac, došao je na čelo Osmanske imperije 1520. godine, sa 26 godina, i bio na njenom čelu narednih 46 godina (Kazici 2015, 175–199).

¹⁰ Svećtiljke na munarama džamija čije paljenje označava da se radi o nekom dobrom danu, dobroj noći ili drugom muslimanskom blagdanu. Kandilji se pale i za vrijeme Ramazana, mjeseca posta, s večernjom molitvom, koja ujedno označava i završetak dnevnog posta.

praunuk Hašimov. On potječe od plemenitog roda Kurejš, a rodio se u Meki, u ponedjeljak 12. rebiulevvela“ (Bačićanin 2018, 53).

Dakle, *mevlud* ima značenje rođenja, može značiti mjesto rođenja, može imati značenje rođendana poslanika Muhammeda, koji pada na 12. rebiulevvel po hidžretskom računanju vremena, ali je ova riječ zaista širokog značenja i označava i pjesničku formu u kojoj se opisuje i pjeva o Poslaniku i njegovom rođenju. I Abdulah Škaljić u svom *Rječniku turcizama* navodi da riječ *mevlud* može označavati „hvalospjev Muhammedu u čast njegova rođendana, koji se recituje (pjeva) na mevludu u džamijama i vjerskim školama. Običaj je da se mevlud recituje (uči) i po privatnim kućama tokom cijele godine i to se kod muslimana smatra kao kućna vjerska svečanost“ (Škaljić 1973, 462). Mevlud ima široko značenje i može se posmatrati najprije kao dan rođenja poslanika Muhammeda, zatim kao svečanost koja se tim povodom organizira, kao svečanost uopšte koja se na našim prostorima organizira i svakom drugom značajnom prigodom u životu jedne porodice, ali neizostavno, i možda kod nas najčešće, značenje koja riječ *mevlud* označava jeste poema o rađanju i životu poslanika Muhammeda.

„Bilo da se radi o obilježavanju mevluda, u značenju rođendana poslanika Muhammeda s.a.w.s., ili organizovanju mevluda u značenju mevludske svečanosti bilo koje vrste, kazivanje odnosno učenje mevluda, kao pobožnog spjeva o životu poslanika Muhammeda s.a.w.s., jeste glavni i neizostavni ritual. Sve ovo upućuje na činjenicu da zapravo *mevlud* u kulturi, ali i u cjelokupnom životu Bošnjaka i ostalih balkanskih muslimana, zauzima značajno mjesto i predstavlja širok spektar društvenih institucija, folklornih i običajnih izraza, ali i veličanstvenih izliva ljubavi prema Pejgamberu, s.a.w.s.“ (Bačićanin 2018, 55).

Mevludska svečanost, odnosno mevludska poema kao njen centralni dio, kulturološka je pojava koja čuva i njeguje tradiciju ljubavi muslimana prema Božijem poslaniku Muhammedu, kao i ljubavi prema Bogu. S obzirom na to da balkanski muslimani mevludsku svečanost organiziraju prilikom svih bitnijih događaja u životu jedne porodice, od rođenja do smrti, te da njoj najčešće prisustvuje porodica, prijatelji, komšije i rođaci, ova kulturološka pojava se održala do današnjih dana i doživljava se kao čuvar tradicije ljubavi među ljudima.

Vijekovima se u našim muslimanskim zajednicama mevlud *učio*¹¹ na turskom jeziku. U osmanskoj historiji je napisan veliki broj mevluda, a po Aksoyu „u osmanskoj književnosti postoji preko dvije stotine mevludskih poema“ (Aksoy 2004, 482). Najpoznatiji i najpopularniji je Mevlud Sulejmana Čelebije (1351–1422), a neki od ovih dvije stotine koji se navode gotovo su identični prijepisi Čelebijinog mevluda, jedan dio su mevludske poeme kod kojih su neki dijelovi identični, veći dio se razlikuje, a ostali se u potpunosti razlikuju od Čelebijinog mevluda.

¹¹ Stihovi mevludske poeme se na mevludskim svečanostima pjevuše. Imaju svoj ritam. Ovo kazivanje stihova, po određenom, utvrđenom ritmu naziva se *učenje mevluda*.

Jedan događaj iz centralne Ulu džamije u Bursi, prvoj prijestonici Osmanskog carstva, promijenio je tok obilježavanja, pisanja i prevođenja mevluda. U ovom je gradu i u ovoj džamiji nastala najčitanija, najslušanija, ali i najomiljenija muslimanska poema. Sulejman Čelebi je bio imam u Ulu džamiji u Bursi od njenog otvaranja 1400. godine. Prenosi se da je jedan predavač porijeklom iz Perzije održavao predavanje u džamiji i u svom je izlaganju, pojašnjavajući 285. ajet¹² drugog poglavlja u Kur'anu – koji glasi: „Poslanik vjeruje u ono što mu se objavljuje od Gospodara njegovog, i vjernici – svaki vjeruje u Allaha, i meleke Njegove, i knjige Njegove, i poslanike Njegove: ‘Mi ne izdvajamo ni jednog od poslanika Njegovih.’ I oni govore: ‘Čujemo i pokoravamo se; oprosti nam, Gospodaru naš, tebi ćemo se vratiti“ (Kur'an II, 285) – rekao da su svi Božiji poslanici kod Allaha na istom stupnju i da nijedan nije ispred ostalih poslanika, pa tako ne postoji nikakva razlika između poslanika Muhammeda i Isaa. Među prisutnima se, nakon ovakvog pojašnjenja kur'anskog teksta od strane predavača, javila zabuna i počeli su se raspravljati sa njim. Javio se jedan i citirao je tekst 253. ajeta istog poglavlja u kom se kaže: „Neke od tih poslanika odlikovali smo više nego druge. S nekima od njih je Allah govorio, a neke je za viši stepen izdigao. A Isau, sinu Merjeminu, jasne smo dokaze dali i Džebrailom ga podržali“ (Kur'an II, 253). Ovime je želio da opovrgne tvrdnju predavača i naglasi da je poslanik Muhmmmed na uzvišenijem mjestu od svih ostalih poslanika. Sulejman Čelebi je razmišljao o onome što se dogodilo u džamiji. Volio je poslanika Muhammeda i iz te velike i beskrajne ljubavi, i tuge zbog događaja u džamiji, izrekao je jedan bejt – distih (Akdağ 2008, 88):¹³

„Ölmeyub İsa göke buldiği yol,
Ümmetinden olmak için idi ol“ (Çelebi 1909, 5).

Što bi značilo:

„Nije umro Isa u nebo je otiš'o,
Da bi tvome ummetu pripadao.“¹⁴

Iz ovog bejta su najprije nastala još četiri, a nakon njih i djelo ljubavi prema poslaniku Muhammedu pod naslovom „Vesiletu'n Nedžat“, u značenju „Sredstvo (put) spasa“. Međutim, kako ovo djelo kazuje o rađanju Poslanika te o najbitnijim događajima iz njegovog života, tako je ono u narodu dobilo naziv *mevlud*, koji nosi do današnjih dana. Iz stihova djela možemo saznati da je Sulejman Čelebi pisanje mevluda završio 1409. godine u Bursi, odnosno 812. godine prema muslimanskom kalendaru. Ovo navođenje u stihu datuma i mjesta pisanja nekog djela je bilo uobičajeno kod divanskih pjesnika.¹⁵

¹² *Ajet* (ar. *āya*) 'kur'anska rečenica, stih, odlomak iz Kur'ana.

¹³ Svi prevodi s turskog jezika su djelo autora rada.

¹⁴ Prema kur'anskom tumačenju, Isa, odnosno Isus, nije umro, već ga je Bog uzdigao u nebesa. Biće vraćen i pripadaće ummetu, potomcima i sljedbenicima poslanika Muhammeda.

¹⁵ Divanska književnost je književnost pisana na arapskom, turskom i perzijskom jeziku (Bačićanin & Šemsović 2011, 26–27).

„Hem sekiz yüz on ikide târîhi,
Bursa'da oldi tamâm bu ey ahîr“ (Çelebi 1909, 4).

A prevod ovog distiha je:

„Desilo se osamsto dvanaeste,
U Bursi je ovo bilo, ej, brate.“

Čelebijin Mevlud ima vrhunsku umjetničku vrijednost. Preveden je na brojne jezike, turski, arapski, perzijski, albanski, grčki, bosanski, a primjerci rukopisnih ostvarenja ovih prijevoda čuvaju se u mnogim bibliotekama u Istanbulu (Akdağ 2008, 82), ali i u brojnim drugim bibliotekama i arhivima na prostoru nekadašnjeg Osmanskog carstva. Ovo prevođenje na razne svjetske jezike, ali i njegovo trajanje u samoj Turskoj do današnjih dana, dokaz su vrijednosti i kvaliteta ovog literarnog djela.

„S obzirom na prijem na koji je Sulejman Čelebin Mevlud naišao kod turskih kritičara i književnih historičara, a naročito obzirom na popularnost koju je on uživao u čitavom Osmanskom carstvu, nije nikakvo čudo što su ga pojedini narodi te države prevodili na svoj jezik. Još pre nekih dvadeset godina je Bursali Mehmed Tahir u svojim *Osmanskim piscima* (knj. II, str. 222) pomenuo pet raznih prevoda, i to jedan naš, jedan grčki, dva arbanaska i jedan čerkeski“ (Bajraktarević 1937, 26).

Ovaj se mevlud vijekovima koristio, učio i proučavao širom muslimanskog svijeta. „Stoljećima se na temu ovog mevluda pišu mnogobrojne teorije, međutim, jednostavnost izražavanja, iskrenost i prirodnost u inspiraciji pjesnika, vijekovima ovo djelo svrstavaju u remek-djela turske književnosti“ (Köprülü 2003, 372). Vjekovima se Čelebijin Mevlud uči u muslimanskom svijetu, i još uvijek je inspiracija organizovanju naučnih skupova. Svojim stilom pisanja, rječnikom, sastavom, nadnaravnostima koje se navode u tekstu stalna je tema daljih pisanja i proučavanja. Iako je autor ovog mevluda poznat, djelo je zbog svoje velike popularnosti, prepisivanja, štampanja i učenja prihvaćeno kao narodno djelo, a u historiji turske književnosti svrstava se u sam vrh umjetničkih i književnih ostvarenja.

Mevlud Sulejmana Čelebije prikazuje nam rađanje, život, poslanstvo i smrt.

„Ovo vrijedno djelo ima 730 bejtova. Međutim, u dugom vremenskom periodu od nastanka do današnjih dana, i pri brojnim prepisivanjima ovo je djelo mijenjalo broj bejtova. Neki su dijelovi vremenom iščezli, a neke su bejtove pojedini prepisivači unosili u ovaj mevlud“ (Bačićanin 2018, 66).

Mevlud u okviru alhamijado književnosti

Na našem govornom području vijekovima se kazivao osmanski *Mevlud* Sulejmana Čelebije. Mnogi prisutni na mevludskim svečanostima nisu poznavali osmanski jezik i nisu mogli razumjeti šta mevludski stihovi znače, pa se javila želja

za mevludom na maternjem jeziku. Počeli su nastajati mevludi na bosanskom jeziku, najprije kao prevodi ili prepjevi mevluda Sulejmana Čelebije, a kasnije i kao autorska književna ostvarenja. Najpoznatije mevlude kod nas su ispjevali Salih Gašević, Arif Sarajlija, Seid Zenunović, Safvet-beg Bašagić, Rešad Kadić, Vehbija Hodžić, Musa Ćazim Ćatić, Ešref Kovačević i Nazif Šušević. Neki od ovih mevluda pripadaju korpusu alhamijado literature, pisani su na našem jeziku arapskim pismom, o čemu će više biti riječi u nastavku teksta. Oni koji su nastajali kasnije pisani su najčešće latiničnim pismom.

Mevludi Saliha Gašević i Arifa Sarajlije su dva najpopularnija mevluda kod nas. Njih i dalje uči većina Bošnjaka na prostoru bivše Jugoslavije. Svoj značaj imaju i ostali mevludi napisani na našem jeziku. Neki imaju veoma izraženu književnu vrijednost, neki su karakteristični po svojoj dužini i sadržajnosti, neki su, kao i Gašević i Sarajlijin, napisani arebicom i pripadaju alhamijado književnosti, ali smo ova dva izdvojili kao dva najstarija koja su napisana sa osnovnim razlogom da slušaoci mevluda na mevludskim svečanostima razumiju stihove koji se kazuju. Možemo reći da su oni dokinuli učenje mevluda na osmanskome jeziku. Međutim, iako su objavljeni na bosanskom jeziku, oni se nisu odmah počeli učiti na mevludskim svečanostima. Ne želeći da odustanu od tradicije, još dugi niz godina se kod nas učio mevlud Sulejamna Čelebije na osmanskome jeziku, a vremenom je najprije Gašević i kasnije Sarajlijin mevlud počeo ulaziti u mevludsku svečanost. Posebno kada je prostor Novopazarskog sandžaka u pitanju, ovi mevludi čak do polovine dvadesetog vijeka nisu u potpunosti prevladali, već se uvijek jedan dio mevluda i dalje učio na osmanskome jeziku. Prema usmenom predanju Sabahudina Višegrađanina, dugogodišnjeg imama, vjerskog službenika islamske zajednice u Novom Pazaru, možemo reći da je tek nakon Drugog svjetskog rata učenje kompletnog mevluda na bosanskom jeziku potpuno prihvaćeno u narodu.

Ono što karakteriše oba ova mevluda jeste njihova pripadnost alhamijado literaturi koja predstavlja pisanje na maternjem jeziku arapskim pismom.

„Iako islamska kultura *harf*, kao grafem kur'anskog pisma doživljava kao neupitnu sakralnost, prilagođavanje postojećih harfova španskom, odnosno bosanskom jeziku nije ni u kom slučaju doživljeno bogohulnim niti kod muslimana Andaluzi niti kod Bošnjaka“ (Bačićanin i Šemsović 2011, 24).

Ovo prilagođavanje arapskog pisma glasovnom sistemu nekog drugog jezika najprije se javilo u Španiji, gdje je ova književnost i dobila svoje ime. O tome nas prvi obavještava Fehim Bajraktarević koji, pojašnjavajući kako je ovaj naziv nastao u Španiji, kaže: „Kao ovi španski Mavri, tako su se i neki muslimani iz naših krajeva služili našim jezikom, ali arapskim slovima“ (Bajraktarević 1927, 189). U našem jeziku prilagođavanje je išlo postepeno i trajalo je veoma dugo, kroz neke tri faze. Prva, odmah nakon dolaska Osmanlija, podrazumjevala je upotrebu arapskog pisma u administrativnim tekstovima na osmanskome jeziku i za pisanje naziva naših toponima ili nekih vlastitih imena koja bi se našla u tekstu. Ovdje je svaki pisar za sebe, na svoj način, kako bi čuo izgovor riječi, upisivao nazive arapskim pismom, a to bi najčešće bilo kako se arapsko pismo koristilo u osmanskome jeziku. Druga faza podrazumjeva pisanje književnih tekstova arapskim pismom, ali je svaki autor za

sebe prilagođavao grafeme našim glasovima koji ne postoje u arapskom jeziku. Arebica je bila pod uticajem osmanskog načina pisanja, jer su arapsko pismo usvojili Perzijanci i Turci „koje treba istaknuti zato što je perzijski sistem arapskog pisma uticao na turski, a pod uticajem, opet, turskog pravopisa, razvilo se pisanje srpskohrvatskog jezika arapskim slovima ili tzv. arebica“ (Muftić 1969, 101). Treća i posljednja faza podrazumjeva postavljanje određenih normi pisanja našeg jezika arapskim pismom. I ovo normiranje nije urađeno odjednom, već je bilo više pokušaja prije konačnog uspostavljanja pravopisnih normi upotrebe arebice u našem jeziku. Arapsko pismo sa svoja tri jezika koja su ga koristila, arapskim, perzijskim i osmanskim, kod nas je došlo sa Osmanlijama. Kako je mektebsko osnovno obrazovanje u vrijeme osmanske uprave u muslimanskoj zajednici bilo prihvaćeno kao obavezno, i kako je veliki dio stanovništva znao čitati kur'anski tekst, veoma je logično bilo da se stečeno znanje arapskog pisma upotrijebi i za pisanje na maternjem jeziku. „U osnovnoj školi – mektebu – čiji je broj zavisio od veličine naselja, učilo se arapsko pismo i čitanje tekstova iz Kur'ana“ (Zirojević 2007, 79).

Tako su najprije nastajali obični kratki tekstovi, da bi se kasnije počela pisati mnoga vrijedna i značajna književna djela na maternjem jeziku i arapskim pismom.

„Iako adaptirano i prilagođeno drugom jeziku, arapsko pismo je sačuvalo svoj izgled jer su sva nova slova, za glasove koje ne poznaje arapski jezik, u osnovi imala grafiju nekog od arapskih slova na koja su dodati različiti dijakritički znaci, tačke ili crtice“ (Bačićanin 2018, 47).

Ovo prilagođavanje je u početku svaki autor teksta radio za sebe, a pojedini autori, među kojima je i Arif Sarajlija, uspostavili se neka pisana pravila modifikacije arapskog pisma i prilagođavanja našem glasovnom sistemu. Autori su davali uputstva čitaocima, najčešće u okviru svojih književnih tekstova, kojim grafemom je označen neki glas našeg jezika. „Posljednji koji je postavio normu koja je bila opšte prihvaćena je Mehmed Džemaludin Čaušević, profesor arapskog jezika. Arebica koju je on uredio nazivana je *matufovica*, *matufovača* ili *mektebica*“ (Bačićanin 2018, 49). Međutim, malo nakon ove reforme je započinjala zabrana upotrebe arebice na našim prostorima. Ipak, veliki broj knjiga na bosanskom jeziku je napisan i štampan upravo ovom reformiranom arebicom. Pravopis koji je postavio Džemaludin Čaušević je bio odmah prihvaćen, pa je arebica upotrebljavana sve do 1941. godine, kada je iz štampe izašla posljednja knjiga štampana ovim alfabetom *Fikhul-ibadāt*¹⁶ Muhameda Seida Serdarevića (Nametak 1981, 8).

„Arebicom je izlazilo nekoliko listova ('Muallim', 'Tarik' i 'Misbah') i kalendar 'Mekteb' zahvaljujući Islamskoj dioničkoj stampariji u Sarajevu, koja je nabavila slova pa je arebicom izašlo oko 40 knjiga u tiražu od preko pola milijuna primjeraka“ (Huković 1986, 20). I Fehim Bajraktarević u svom radu pod naslovom

¹⁶ Zbirka šerijatsko-pravnih normi.

„Arabica kao treći alfabet naše pismenosti“, na samom početku navodi da je arebica bila pismo koje se kod nas dosta koristilo. „Arabica (arapska slova) sve do pre nekoliko decenija upotrebljavala se za pisanje i štampanje časopisa i knjiga na našem jeziku. Tako pisani tekstovi zovu se u nauci aljamiado (čita se alhamiado)“ (Bajraktarević 1967, 149). Arebica se i nakon 1941. godine koristila, naročito su je koristili vjerski službenici koji svoja predavanja nisu htjeli pisati drugim pismom.

U vrijeme pisanja prvih mevluda kod nas, arebica je bila u širokoj upotrebi, ali još nije imala tačno definisane grafeme za pojedine glasove našeg jezika. Gašević je to uradio na jedan način, koji nije pojasnio u sklopu svog djela, a Sarajlija je na početku mevluda opisao i pojasnio kako će se pisati neki glasovi našeg jezika za koje ne postoje odgovarajući grafemi u arapskom pismu.

Alhamijado književnost koja se piše arebicom obuhvata i poetske i prozne tekstove i ne može se jasno podijeliti u žanrove. U poeziji su to ljubavne lirske ili lirsko-epske pjesme, zatim didaktička poezija, ali i pobožna odnosno vjerska poezija, kakvi su mevludi, nasihat i sl. U prozi imamo rječnike, koji se, doduše, javljaju i kao poetska ostvarenja, kratke priče, udžbenike, literaturu vjerske pouke, ali i časopise koji se javljaju na samom kraju upotrebe arebice kod nas. Ovo je najopštija podjela, jer, kako kaže Emina Memija, „mnoge alhamijado vrste nemoguće je strogo klasificirati“ (Memija 1996, 268). Neki od ovih tekstova ne sadrže puno turcizama, što je karakteristika prvih književnih alhamijado ostvarenja na južnoslovenskom prostoru, kakva je ljubavna poezija, koja je prva pisana arebicom (Bačićanin 2016, 31–38). Ovo se može objasniti činjenicom da u tom početnom periodu osmanski jezik još nije u velikoj mjeri ušao u naš jezik. Neki alhamijado tekstovi obiluju turcizmima. To se posebno odnosi na pobožnu poeziju, u koju spadaju i mevludi. Turcizmi i, uopšte, riječi orijentalnog porijekla, uobičajeni su u ovim pobožnim poemama.

Autori mevluda su koristili narodni govor, pa su im djela bila potpuno razumljiva širokim narodnim masama. Zbog toga je njihova vrijednost velika, jer se na osnovu njih može proučavati i historija naših jezika. Ovo se, doduše, ne odnosi samo na mevlude, već na svu alhamijado literaturu. Ona je pisana čistim narodnim jezikom, pa ako u ranijem periodu u jeziku nije bilo turcizama – nije ih bilo ni u alhamijado literaturi, a ako je u kasnijem periodu bilo dosta turcizama u našem jeziku, bilo ih je i u alhamijado literaturi. Alhamijado književnost je bitan kulturološki fenomen. Ona je oličenje dodira i preplitanja kultura, spoja jezika jednog i pisma drugog naroda.

Prvi naši mevludi

Prvi mevlud na našem jeziku napisao je hafiz Salih Gašević u Kolašinu. O Salihu Gaševiću je zapisano veoma malo podataka. Znamo ono što je on napisao u svom Mevludu, a nešto informacija dobijamo i iz djela *Opsada Nikšića* autora Bekice Šobajića (1912). Gašević je prepjevao *Mevlud* Sulejmana Čelebije, ali *Mevlud* ima uvodni tekst koji je Gaševićev autorski rad. Sam prepjev ima veliku književno-umjetničku vrijednost, koja se također može analizirati i kao njegov uspješni autorski rad. Ovo djelo ima 398 stihova, 199 bejtova, i pisano je u

jedanaestercu. Prvo izdanje *Mevluda* Saliha Gaševića štampano je u Skoplju 1296. godine prema muslimanskom kalendaru, što odgovara 1878/79. godini. Gaševićev prepjev mevluda je, kada je alhamijado književnost u pitanju, imao najviše izdanja, što upućuje na njegovu popularnost u narodu. Gašević je prije prelaska na prepjev Čelebijinog mevludskog teksta ispjevao dijalog koji je vodio sa prvacima Kolašina, gdje je bio na službi kajmekama.¹⁷ On je u tom dijalogu pojasnio i razloge prihvatanja da napiše mevlud i na čiju je molbu to učinio. Iz uvodnog teksta saznajemo i datum pisanja, odnosno vrijeme Gaševićevog razgovora s kolašinskim prvacima. On u mevludskom tekstu kaže:

„Kad se nađoh u Kolašin kajmekam,
Znadem da sam puno nakis u kelam.

Moliše me kolašinski prviši,
‘Nama mevlud na bosanski napiši.

Sad je tarih kad me oni moliše:
Dan deseti od Redžeba bijaše.

‘Mi smo žudni znati mevlud šta kaže,
Pejgamberu svi smo ašik odviše!

Drugi jezik mi lijepo ne znamo,
Allah jedan, hak Pejgamber – svi znamo.

U Kur’anu na sve iman imamo,
Bosanski nam mevlud gradi, molimo“ (Gašević 1935/36, 3).¹⁸

Tridesetak godina kasnije, u Novom Pazaru nastaje drugi mevlud, koji je također napisan arapskim pismom prilagođenim našem glasovnom sistemu. Arif Brkanić, u Novom Pazaru zbog svog sarajevskog porijekla prozvan Sarajlija, 1910. godine je napisao *Mevlud* koji se štampao u Istanbulu 1911. godine. Puni naslov *Mevluda* Arifa Sarajlije, koji je u štampanom izdanju naveden na arapskom jeziku, jeste *Ovo je prijevod mevluda plemenitog Vjerovjesnika na jezik lijepi bosanski*, a skraćeni naslov koji je napisan na bosanskom jeziku arabicom *Terđžuman mevludski na jezik bosanski*. I ovaj mevlud, po riječima autora, predstavlja prijevod mevluda Sulejmana Čelebije. Sarajlijin mevlud ima prozni i poetski dio. Prozni dio mevluda sadrži nekoliko tekstova u kojima se daju upute kako se treba ponašati tokom učenja mevluda, kakvim jezikom je mevlud ispjevan, kojim će se arapskim slovima označavati neki glasovi našeg jezika, sa čime će se čitalac ili slušalac mevluda u nastavku sresti i uputstvo kako se obnavlja i potvrđuje vjera u Boga. Poetski dio je, kao i Gaševićev *Mevlud*, pisan u jedanaestercu i ima 502 stiha, odnosno 251 bejt. I Sarajlija u svojoj mevludskoj poemi na samom početku navodi

¹⁷ *Kajmekām* ili *kajmakām* je zastupnik vezira ili valije u jednom upravnom području (Škaljić 1973, 384).

¹⁸ Za pisanje transliteriranih mevludskih stihova *Mevluda* Saliha Gaševića korišteno je izdanje koje je uradio Džemaludin Čaušević 1354. godine po muslimanskom kalendaru, odnosno 1935/36. godine u štampi Islamske dioničarske štamparije u Sarajevu (Gašević 1935/36). Transliteracija svih alhamijado tekstova u radu djelo su autora rada.

osnovni razlog sastavljanja i slušanja mevluda na maternjem jeziku. On kaže da je potreba svakog čovjeka da upozna život poslanika Muhammeda da bi učvrstio svoje vjerovanje, da mevludskom tekstu razumije sadržinu, jer slušanje glasa – *avaza*, bez razumjevanja teksta ne donosi nikakvu korist.

„Mevlud učit i salevat hajemo,
Za našeg Pejgambera da čujemo.

Nama treba da ga znamo kako je,
Ko ga ne zna pravo brez imana je.

Nije fajda smo slušat sam avaz,
A šta mevlud kaže ne znat mu dokaz“ (Sarajlija 1911, 6).¹⁹

Oba navedena mevluda imala su mnogo prijepisa i na desetine štampanih izdanja. Neki od prijepisa se čuvaju u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu, Sarajevskom arhivu, a veliki broj prijepisa ili prvih štampanih izdanja se čuva i u privatnim bibliotekama.²⁰ U nešto kasnijem periodu, oba ova mevluda su imala više ćiriličnih i latiničnih izdanja.

Autorizacija književnih radova u samom tekstu bila je odlika alhamijado književnosti. Ovo je, moglo bi se tako reći, naslijeđeno iz divanske književnosti, u kojoj je također bilo uobičajeno da autor u tekstu navede svoje ime i osnovne podatke o mjestu i vremenu nastanka djela. Gašević je to naveo u dvanaestom bejtu predgovora svog mevluda, gdje kaže:

„Muhadžir sam, vatan mi bio Nikšić,
Ime mi je hafiz Salih Gašević“ (Gašević 1935/36, 3).

Arif Sarajlija je to uradio na malo drugačiji način. Na kraju mevludske poeme je napisao:

„Završen uz pomoć Allaha Predobroga prepjev Poslanikova mevluda (rođenja) rukom slabašnog roba Arifa, sina Mustafina, sina hadži Muhammedova, sina Salihova, rođenjem Bosanac, Sarajlija, a boravkom Novopazarac, 1329. godine poslije Poslanikove hidžre“ (Sarajlija 1911, 20).

Kako je osnovno značenje mevluda rođenje odnosno rođendan Poslanika Muhammeda, i kod Gaševića i kod Sarajlije ovo je središnja tema i najvažniji dio poeme. Ovaj dio mevluda napisan je iz perspektive Amine, majke poslanika Muhammeda.

„A kad dođe vakat da se porodim,

¹⁹ Za pisanje transliteriranih mevludskih stihova Mevluda Arifa Sarajlije korišteno je prvo štampano izdanje ovog mevluda u Istanbulu, 1329. godine po muslimanskom kalendaru, odnosno 1911. godine (Sarajlija 1911).

²⁰ Autor ovog rada u svojoj biblioteci ima primjerak štampanog *Mevluda* Arifa Sarajlije iz 1911. godine i jedan primjerak ovog *Mevluda* u rukopisu na kome ne postoji podatak mjesta i vremena nastanka.

Ono dobro što će doći da vidim.

Bješe žeđa meni došla do duše,
Jedan bardak šerbeta mi dadoše.

Studenije od snijega i bjelje,
Slade bješe od šećera i ljepše.

I to šerbe što dadoše kad popih,
Cijela se ja u nuru utopih.

Utopih se ja u nuru svakako,
A za sebe ja ne znadoh nikako.

Prifati me jedna 'tica bijela,
Opet meni dođe snaga cijela.

I rodi se car od dina oni čas,
A u nuru utopi se svijet vas“ (Gašević 1935, 6).

I Sarajlija je ovu sliku rađanja ispjevao na sličan način, što upućuje da su za prepjev ili, kako i Gašević i Sarajlija kažu, prevod mevluda koristili isti mevludski tekst od Sulejmana Čelebije na osmanskome jeziku.

„Amina kaže: „Kada bi sve 'vako,
I da rodim vakat mi se primako.

Vel'ki hararet mi i žeđ bijaše,
Hurije me šerbetom napojiše.

Studeno, od snijega bijelije,
Od meda i od šećera slađe je.

Pošto popih zapadoh ja sva u nur,
Ne vidim se kol'ko mi sjajaše nur.

Dođe jedna bijela 'tica s krilima,
Dobro me pomilova po leđima.

Rodi mi se odma' toga časa sin,
Nur se učini nebesa i zemina“ (Sarajlija 1911, 12).

Mevlud Sulejmana Čelebije, ali i njegovi prepjevi od Gaševića i Sarajlije, osnovu za pisanje i svaki opis su tražili i Kur'anu i predajama poslanika Muhammeda. Ipak, neki bejtovi naših mevluda, posebno u opisu rađanja Poslanika ili događaja koji su pratili rađanje, a u pjesničkoj želji da izvanrednim kazivanjem prikažu ove trenutke, približili su se liniji nadrealnog i odvojili su se od ostalog mevludskog teksta. Zbog ovakvih opisa mevludi su često bili na udaru onih koji su mevlud smatrali novotarijom, iako i za njih važi osnovno pravilo mevluda da se ne odstupa od istine, kur'anskih i hadiskih činjenica. Neki od takvih bejtova su:

„Na hevaji melek dušek prostrije,
Iz Dženneta po imenu Sundus je.

...

Kad je majka Muhammeda rodila,
Pozdravu je Kaba sedždu činila.

Od veselja do zemlje se sagnula,
I natrag se bez zijana vratila“ (Gašević 1935, 6–7).

I kod Arifa Sarajlije postoje ovakvi opisi. Prenijet ćemo one koje opisuju iste motive.

„I na havi prostiraše se dušek,
Dibom i svilom ga prostire melek.

...

Kad se Pejgamber rodio onu noć,
Oko Kabe što su bili hodajuć.

Oni kažu Kaba na sedžde pade,
Pa se diže ni kamen joj ne spade“ (Sarajlija 1911, 11, 14).

Ove i još neke nadrealne slike postoje i u Mevludu Sulejmana Čelebija, pa su se one prepjevima prenosile i na naš jezik.

Iako je mevlud poema o rođendanu poslanika Muhammeda, i kod Gaševića i kod Sarajlije, a i kod Sulejmana Čelebije, veliki i možda najljepši dio, sa najljepšim opisima, čini noćno putovanje – *mi'radž*. Ove su slike očaravajuće jer je i sama tema nadrealna, a predstavlja noćno putovanje poslanika Muhammeda od Meke do Jerusalema,²¹ zatim od džamije al-Aksa u Jerusalemu do najviših nebeskih uzvišenja i razgovor poslanika Muhammeda s Bogom Uzvišenim, te povratak iz nebeskih svodova nazad u kuću supruge Umihane. Kod ovih opisa se ostaje bez daha, a zbog više poetskih ostvarenja na ovu temu u alhamijado književnosti postoji *miradžija* kao zasebna pjesnička forma.

U toku historije postojao je stalan otpor obilježavanju mevluda koji je dolazio od jednog dijela muslimanskog stanovništva (Karić 2000, 18–22). Međutim, organizacija mevludskih svečanosti se, uprkos ovom otporu, toliko proširila da ju je bilo nemoguće zaustaviti. Taj otpor i danas postoji, a na balkanskom se prostoru, na kojem je zastupljen tradicionalni pristup islamu, počeo osjećati krajem XX vijeka. Mevludi su se nekada organizovali u džamijama, u kućama, a centralne mevludske svečanosti su se nerijetko održavale i na gradskim trgovima ili svečanim halama. Danas je mevlud, osim njegove organizacije na dan rođenja poslanika Muhammeda, prvenstveno kućni i porodični obred koji se i dalje organizuje prilikom svih bitnijih događaja u porodici, od sklapanja braka, preko rođenja djeteta, sunneta,²² useljenja u kuću, tokom svetog mjeseca ramazana, ali i prilikom smrti člana uže porodice. Ono što karakteriše mevludske svečanosti Bošnjaka i drugih balkanskih muslimana jeste to da postoje muški i ženski mevludi. Doduše, ženskim mevludima prisustvuju isključivo žene, dok su prilikom muških

²¹ Jerusalem (ar. *Al-Quds*) – sveti grad kod muslimana (Smailagić 1990, 294–299).

²² *Sunnet*, odnosno obrezivanje muške djece, jeste vjerska dužnost muslimana (Škaljić 1973, 504, 574).

mevluda veoma često, u zasebnim prostorijama, prisutne i žene. Sve mevludske svečanosti koje se pripremaju u kućama gotovo su identične. Njima prisustvuje porodica, komšije, rođaci, prijatelji. Uči se mevlud, odlomci kur'anskog teksta i donose se blagoslovi poslaniku Muhammedu. Kada se uče stihovi koji kazuju o samom činu rođenja Poslanika, svi prisutni ustaju na noge i kazivanjem riječi veličanja Allaha Uzvišenog i blagoslova Poslanika, na još jedan način, odaju zahvalnost Bogu i počast poslaniku Muhammedu. Na kraju se uči zajednička molitva – *dova*, a posluženje, koje je u tradiciji još od organizacije prvih mevludskih svečanosti, i danas je neizostavni dio svakog mevluda.

Izvori

Çelebi, Suleyman. 1909 (1327). *Musahhah Mevlidiş-şerif*. Istanbul: Mahmud Bey matbaası.

Gašević, Salih. 1935/36 (1354). *Mevlud*. Sarajevo: Islamska dioničarska štamparija. *Kur'an s prevodom*. 1977. Prev. Besim Korkut. Sarajevo: Orijentalni institut.

Sarajlija, Arif. [s.a.]. *Terdžuman mevludski na jezik bosanski. Kako se naš Pejgamber rodio i na Mi'radž izhodio*. Rukopis. Novi Pazar.

Sarajlija, Arif. 1911 (1329). *Terdžuman mevludski na jezik bosanski*. Istanbul: Mahmud Bey matbaası.

Sarajlija, Arif. 1976. *Mevlud*. Novi Pazar, Beograd: Ejub Sandžaklija.

Literatura

Akdağ, Soner. 2008. „Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i üzerine“. *Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (36): 81–98.

Aksoy, Hasan. 2004. „Türk edebiyatı“. U *Islam ansiklopedisi* (29), 482–484. Ankara: Türkiye diyanet vakfı.

Bačićanin, Fuad & Sead Šemsović. 2011. *Rukopisna ostavština Nazifa Šuševića (1860–1923)*. Novi Pazar: Narodna biblioteka „Dositej Obradović“.

Bačićanin, Fuad. 2018. *Bijela ptica: Rukopisna ostavština Arifa Sarajlije (1861–1916)*. Novi Pazar: Muzej „Ras“.

Bačićanin, Fuad A. 2016. „Preplitanje kultura na tlu Srbije u osmansko doba – na primeru alhamijado književnosti“. Doktorska disertacija, Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.

Bajraktarević, Fehim. 1927. „Srpska pesma o Muhamedovu rođenju“. *Glasnik Skopskog naučnog društva* III: 189–202.

Bajraktarević, Fehim. 1937. „O našim mevludima i o mevludu uopšte“. *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* XVII (1): 1–37.

Bajraktarević, Fehim. 1967. „Arabica kao treći alfabet naše pismenosti“. *Anali Filološkog fakulteta u Beogradu* VII: 149–151.

- Çelebi, Evliya. 1938. *Seyahatname* X. Istanbul: Ikdam matbaası.
- Filipović, Muhamed. 2000. „Mevlud kao vjerski i narodni događaj i kao pjesnička forma u duhovnom i kulturnom životu bošnjačkog naroda“. U *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, ur. Džafer Obradović, 13–17. Sarajevo: Bošnjačka zajednica kulture „Preporod“.
- Huković, Muhamed. 1986. *Alhamijado književnost i njeni stvaraoci*. Sarajevo: Svjetlost.
- Karić, Enes. 2000. „Mevlud između zabrane i odobravanja“. U *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, ur. Džafer Obradović, 18–22. Sarajevo: Bošnjačka zajednica kulture „Preporod“.
- Kazıcı, Ziya. 2015. *Osmanlı Devleti Tarihi*. Istanbul: Kayihan matbaası.
- Köprülü, Muhmed Fuad. 2003. *Türk edebiyatı tarihi*. Ankara: Akçağ yayınevi.
- Memija, Minka. 1996. „Pojam mudrosti i slika mudraca u alhamijado književnosti“. *Anali Gazi Husrevbegove biblioteke u Sarajevu XVII–XVIII*: 267–272.
- Muftić, Teufik. 1969. „O arebici i njenom pravopisu“. *Prilozi za orijentalnu filologiju XIV–XV*: 101–121.
- Muftić, Teufik. 2004. *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Mulahalilović, Enver. 1987. „Mevludski običaji“. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva* L (5): 588–590.
- Nametak, Abdurahman. 1981. *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti*. Sarajevo: Svjetlost.
- Özel, Ahmet. 2004. „Mevlid“. U *Islam ansiklopedisi* (29), 475–479. Ankara: Türkiye diyanet vakfı.
- Smailović, Nerkez. 1990. *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- Şeker, Mehmet. 2004. „Osmanlı’da mevlid törenleri“. U *Islam ansiklopedisi* (29), 479–480. Ankara: Türkiye diyanet vakfı.
- Škaljić, Abdulah. 1973. *Turcizmi u srpskohrvatskom-hrvatskosrpskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Šobajić, Bekica. 1912. *Opsada Nikšića: drama u pet činova sa predigrom*. Dubrovnik: Srpska dubrovačka štamparija.
- Zirojević, Olga. 2007. *Srbija pod turskom vlašću 1459–1804*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Нина Аксић

Етнографски институт САНУ, Београд
nina.aksic@ei.sanu.ac.rs

Прослава исламских празника у верској пракси Бошњака у Новом Пазару – етно-антрополошки контекст*

У раду ће бити представљено прослављање верских празника код Бошњака с територије Новог Пазара, уз давање увида у њихов садржај, првенствено у периоду социјализма, па све до данашњих дана. Истраживања начина прослављања верских празника у новопазарском крају заснована су на исказима саговорника родом с овога терена, потом на архивској грађи и на литератури која се бави овом тематиком. Циљ рада је да се представи трансформација прослављања верских празника код Бошњака у области Новог Пазара, сагледана у контексту разумевања друштвено-политичких промена, као и да се анализирају промене у начину њиховог прослављања током протеклих деценија.

Кључне речи: верски празници, друштвено-политички контекст, ислам, Бошњаци, Нови Пазар

Celebration of Islamic Holidays in the Religious Practice of Bosniaks in Novi Pazar – Ethno-anthropological Context

The paper presents the celebration of religious holidays in the Bosniak community on the territory of Novi Pazar, by giving an insight into their meanings, as well as by giving a brief presentation of the celebrations primarily from the period of socialism, up to the present days. Research on the celebrations of religious holidays in the region of Novi Pazar is based on utterances of interlocutors from this area, then on archival material and literature dealing with this subject. The aim of this paper is to present the genesis of religious holidays in the Bosniak community in Novi Pazar, viewed in the context of understanding the relationship between secular laws and religious issues, and to analyze changes in the ways they are celebrated over the past decades.

Key words: religious holidays, socio-political context, Islam, Bosniaks, Novi Pazar

* Овај текст је резултат рада у оквиру Етнографског института САНУ, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Уводне напомене

Нови Пазар представља занимљив терен посматрано како културолошки, тако и историјски, археолошки, језички. „Нови Пазар и његово становништво требало би да пре свега представљају изазов етнолозима и антрополозима, који су се, очигледно, овим тереном најмање бавили у односу на истраживаче из других научних области (историчари, археолози, историчари уметности, политиколози, филолози и др.)“ (Aksić 2017, 231–232).¹ Будући да целовитих ни прегледних студија на тему прослављања верских празника на датом терену нема, одлучили смо да своја истраживања проширимо и као њихов резултат овде сведено представимо садржај и начин прослављања најзначајнијих верских празника код новопазарских Бошњака² – Рамазански бајрам с рамазанским постом који му претходи, Курбан-бајрам, Мевлудске свечаности и др. – сагледаних у контексту опште друштвено-политичке слике у Србији током протеклих седам и по деценија, у периоду који се протеже од првих послератних година, па све до данас. Примарни циљ рада јесте да се укаже на трансформације у начину њиховог обележавања, које су управо и бивале условљене друштвено-политичким дешавањима.

Подаци за овај рад сакупљени су током теренског истраживања које је подразумевало примену анкете и слободни разговор са саговорницима, углавном са Новопазарцима старије, средње и млађе узрасне доби који су рођени и који живе у овом граду.³ Теренско истраживање обављено је у другој половини 2019. и почетком 2020. године, али се до бројних сазнања везаних за ову тему дошло и током година истраживања аутора текста на овом терену (од 2013. године). Мали број наших саговорника рођен је на селу, али је већи део свог живота провео у граду, па смо тако успели добити и понеки податак од значаја за будућа поређења празновања у градској и сеоској средини. Од десет саговорника, њих девет биле су жене и само један мушкарац. Дакле, прослављања верских празника Бошњака у Новом Пазару представимо пре свега на основу сопствених теренских података,⁴ на основу архивских извора и литературе аутора са истраживаног подручја. Као илустративни материјал за анализу издвојени су сегменти из транскрипата и анкета који су најсадржајнији у погледу података неопходних за анализу у овом раду. Циљ је да укажемо на значај верске праксе за заједницу и начине њеног практиковања код Бошњака на новопазарској територији.

¹ У цитирном раду наведени су аутори који су се бавили новопазарским крајем из угла различитих научних дисциплина (в. нпр. Gavrilović 2013).

² Термин *Бошњак* биће коришћен у овом раду када се говори о муслиманском становништву с територије Новог Пазара и околине као уставно признат назив ове националне групације.

³ Велику захвалност на свесредној помоћи због датих нам информација од значаја за тему и техничке помоћи у раду на терену дугујемо саговорницима из Новог Пазара.

⁴ У раду ће делови транскрипата бити представљени издвојено и уз посебну назнаку да је у питању цитат саговорника – (С).

У раду ће бити речи о прослави верских празника у приватној пракси и у приватним просторима Бошњака. Трансформација празника биће праћена сагледавањем обредне праксе и њеног премештања из оквира приватног у јавни простор, при чему ће се указати на формирања нових, јавних и/или колективних начина прослављања у протекле две деценије.

Општи осврт на културни и верски идентитет у доба социјализма

Досадашња лична теренска и архивска истраживања су показала да се културни идентитет у доба социјализма, како на државном тако и на локалном нивоу, стварао на потискивању наслеђене традиције и обликовању сасвим новог културног идентитета – социјалистичког. Верска пракса становника Новог Пазара била је у периоду после Другог светског рата делом потиснута и санкционисана на различите начине.⁵ Елементи традиционалне културе (оне која је „живела“ до Другог светског рата), као што су нпр. одевање, игра, музика и друго, били су сачувани, али притом истргнути из контекста живота, друштвене и културне праксе становништва, те уклопљени у нови културни образац, онај који их је подразумевао претежно као сегменте аматерске културне делатности (секције КУД-ова). Дакле, у питању су били процеси фолклоризовања традицијске културе у социјализму, тј. начини на које је држава практично креирала „прихватљиву форму“ традицијске културе.⁶

Поред празника који су се, до половине XX века, углавном прослављали на селу, у другој половини XX века установљени су нови – државни празници, који су представљали значајан део друштвеног живота. „За разлику од пређашње, новоуспостављена култура била је ‘очишћена’, како се мислило, од магијских и религијских елемената“ (Ivanović-Barišić 2008, 262–263). Дакле, место традиционалних, народних и верских празника постепено заузимају социјалистички празници, који не потискују у потпуности традиционалне, али их засењују, пре свега својом масовношћу и начинима празновања (реч је о празновању у јавним просторима – манифестацијама).⁷ Дакле, процеси секуларизације у социјализму били су присутни и у области прослављања верских празника.

Важно је имати на уму да се Уставима из 1946, 1963. и 1974. године дозвољавало верско празновање свих празника у приватној сфери, али је, ипак, „потајном“ цензуром и оно било „регулисано“ у складу с државном социјалистичком идеологијом. Питања која се тичу вере у Уству из 1963. и

⁵ Више о овоме видети у: Radić 2002a.

⁶ „Фолклороманија“ – треба разликовати фолклор као врсту народне уметности и фолклор као израз који се употребљава за све оно што представља примену те уметности, односно њено коришћење за сцену у културно-уметничкој активности“ (АЈ, 318, 196, 279, 1953–1967).

⁷ О томе да јавно честитање верских празника, чак и пред распад социјалистичке Југославије, није било пожељно видети више у: Rihtman-Augustin 1990b.

1974. године једнако су третирана, док је разлика у односу на Устав из 1946. године у избацивању реченице у којој стоји да су верске школе за свештенике под надзором државе, иако су слободне.⁸ Дакле, делимична либерализација од стране државе приметна је у Уставу 1963. године. Крајем четрдесетих година XX века био је све оштрији приступ власти у односу на прослављање и помињање верских празника у јавности.⁹ Тако су педесетих и шездесетих година XX века у неким местима забрањиване литије, хапшени су свештеници, па је чак забрањивано и „одржавање седница црквених одбора“ (Radić 2002a, 230), а највећу улогу у забрани јавног прослављања имале су локалне власти.¹⁰ Да су локалне власти имале велику моћ и утицај на верске заједнице на локалу сведочи и чињеница да је у Новом Пазару, педесетих година, било осуђено десет младића на казну затвора због афере „Млади муслиман“.¹¹ У Републици Србији донесен је и Закон о забрани ношења зара и фереце 1951. године.¹² Тако у свест људи полако улази уверење да су елементи традиције нешто заостало из прошлих времена и тиме превазиђено, с чиме онда иде и верска традиција, па је стога потребно реформисати „народну културу“.¹³ Дакле, процес који је везан за уклањање верских традиција – декристијанизација и деисламизација, што се општије назива процесом секуларизације, био је део ширег процеса потирања и трансформације различитих традиција које вуку корене из претходног друштвено-политичког уређења државе,¹⁴ што је тема за неко од будућих истраживања.

О претходно поменутој „индиректној“ забрани практиковања вере сведочи, између осталог, пример рушења минарета Коло цамије у Новом Пазару 1959. године, учињеног под урбанистичким изговором.¹⁵ Цамија Коло срушена је још 1944. године у савезничком бомбардовању Новог Пазара. Сходно владајућој идеологији, природно је уследило питање грађана да ли се радило о урбанистичком проблему / решењу или атеизационој културној политици у оквиру које се вршило и – како сматра Ферид Мухић – „уклањање феудалних симбола османлијског културног наслеђа“ (Muhić 2010, 8). Ово није једини пример рушења верских објеката или њихових делова на територији Санцака,¹⁶ већ се истиче:

⁸ Више о званичном третирању вере и верских заједница видети у: Устав из 1946. године, Устав из 1963. године и Устав из 1974. године.

⁹ Више о овоме видети у: Radić 2002a.

¹⁰ Више о овоме видети у: Radić 2002b.

¹¹ Више о овоме видети у: Radić 2002b.

¹² Више о овоме видети у: Đurović 2015. и Radić 2002a.

¹³ Више о овоме видети у: Rihtman-Auguštin 1990b.

¹⁴ Више о овоме видети у: Rihtman-Auguštin 1990b.

¹⁵ Ова констатација проистиче из полемике о рушењу минарета цамије Коло о чему се може више видети у: Muhić 2010.

¹⁶ У раду ће географска одредница Санцак бити употребљавана за представљање области Новог Пазара и околине, пре свега због тога што је користе наши саговорници с терена, а и

„(...) у периоду послје II свјетског рата у више градова на подручју Санцака порушено је или покушано да се сруши више исламских богомоља (џамија, месцида (‘муслиманска богомоља’, Н. А.) и турбета (‘врста надгробног споменика са извесном културолошком вредношћу’, Н. А.), што се са аспекта чувања бошњачке културне баштине може сматрати најнегативнијим догађајима. Упркос свему урбана политика нове Југославије оставила је препознатљиве духовне оживљке у сјећању савременика“ (Мућић 2010, 8).

Један од начина на који су Бошњаци штитили своју веру од потирања и младе нараштаје од утицаја комунистичке идеологије, а што је била пракса и пре Другог светског рата, јесте недавање деце у световне школе, па су муслиманска деца махом уписивана у мектебе (верске основне школе) и медресе (верске средње школе).¹⁷ Овоме је допринео и јак патријархални систем, у оквиру кога се сматрало да пре свега женска деца немају потребе за школовањем, већ су неопходнија у домаћинству.¹⁸ Можда се и из овог разлога јаче одржала свест о потреби и опстајању вере и током социјалистичког периода.

Општи осврт на верску праксу код Бошњака у Новом Пазару

На територији Новог Пазара муслиманско становништво чине Бошњаци, Горанци и Роми, с тим што су Бошњаци већинско становништво у читавом Новом Пазару (в. Đurić et al. 2014, 81, 198), па су стога нама најзначајнији за спровођење истраживања и анализу начина практиковања религијских пракси. Верски празници Бошњака, тј. њихови обичаји и веровања који се практикују током празновања, „базирају се на исламу као вјери и своје извориште налазе у Кур’ану, Суннету (раду, пракси, обичајима и понашању Посланика Мухаммеда а.с.), богатој хадиској традицији и учењима улема“ (Džudžević 2012, 156). За верске обичаје Бошњака се може рећи да су најзначајнији обичаји „како у приватном животу, тако и у животу шире друштвене заједнице“ (Džudžević 2012, 156).

Можда би се могло рећи да је утицај културних особености из периода владавине Османског царства на Новопазарце муслиманске вероисповести најјачи био у верском смислу. Верски исламски обичаји на новопазарској територији „током времена су се развијали и дограђивали,

због тога што и сама географска одредница спада у елементе националног идентитета Бошњака у Србији.

¹⁷ Постоји документовано да је на територији Зетске бановине (којој је припадао и Нови Пазар) „од укупног становништва бановине старијег од 10 година било (...) писмено 51,2% мушке и 17,1% женске популације (34,0% у просеку)“ (Đimić 1997, 87). Школске 1935/36. године налазимо да је православних ученика било 67,41%, а муслиманских 22,49% (Đimić 1997).

¹⁸ О образовању муслиманки на новопазарској територији више видети у: Aksić 2019, 57–61.

задржавајући своја основна обиљежја све до данашњих дана“ (Džudžević 2012, 156). Један од најважних елемената верских обичаја Бошњака јесу друштвени обичаји који „прокламују правду, халал зараду, забрану харама и наношења штете другима, обавезу удјелјивања садаке, добротинство (мерхамет), добросусједство, гостопримство, чување својих и поштовање туђих обичаја, културе и традиције и др.“ (Džudžević 2012, 157).¹⁹

Верске празнике Бошњака – Рамазански бајрам, Курбан-бајрам и рамазански пост, као и мевлудске свечаности – који су тема овога рада – свакако треба разликовати од „националних благодана“, који нису у фокусу садашњег истрживања и који су новијег датума, установљени „одлуком Бошњачког националног вијећа у Новом Пазару, од 11. маја 2004. године, и који се, од тада, обележавају сваке године. Ти празници су: Дан бошњачке националне заставе, Дан Санџака и Дан сјећања“ (Aksić 2016, 44). Овде скрећемо пажњу и на чињеницу да су Бошњаци, поготово они из сеоских средина који су у окружењу имали српске породице и углавном у периоду до деведесетих година, често прослављали и православне верске празнике (нпр. Ђурђевдан, Илиндан и др.), али само као неку врсту упражњавања одређених обредних радњи које би требало да допринесу бољитку породице, стоке и летине. Ови се обичаји свакако не убрајају у верске празнике, јер нису део Куранских закона (више: Selimović 2002; Hadžić 2015).

Прослава верских празника у периоду од 50-их до 80-их година XX века

Због помињаних разлика у култури почетком XX века, а након Другог светског рата због друштвено-политичких (не)прилика, Бошњаци су своју веру највише одржавали, прослављајући два велика исламска празника – Рамазански бајрам и Курбан-бајрам, поред Мевлуда, а такође и постећи рамазански пост.

Како би се могао сагледати развој прославе верских празника Бошњака данас у новопазарској области, морају се узети у обзир друштвене и културне околности, тј. општа културолошка слика која се везује, како за период пре, али и током социјализма. Наиме, низак праг образованости, па чак и писмености када је у питању пре свега матерњи језик,²⁰ а свакако и арапски, утицали су на потребу прилагођавања арапског писма језичком идиому Бошњака. Тако је настала *аребица*²¹ како би се омогућило лакше

¹⁹ Појашњење мање познатих термина: *садака* је милостиња, посебно добровољна; *халал зарада* је зарада на ваљан начин и на ваљаном месту, тј. *халал* представља све оно што вера дозвољава, док је *харам* супротно халалу – оно што вера забрањује.

²⁰ Више о овоме видети у: Dimić 1997.

²¹ Више о аребици и алхамијато књижевности видети у: Ваčićanin 2013; Huković 1986; Huković 1997.

учење куранског текста,²² затим писање уџбеника из веронауке, али и „учење“ књижевне форме зване Мевлуд.²³

Мевлудске свечаности

На простору Балкана, а пре свега на територији Санџака, учио се Мевлуд Сулејмана Челебија, на османском језику и језичком идиому Бошњака, а са тематиком везаном за рођење посланика Мухамеда. Међутим, како би се подигла свест о моралу у временима ратова и социјалне беде на овим просторима, домаћи аутори су текстове о рођењу и животу посланика проширивали у смислу одређених моралних порука које су у вези с куранским законима.²⁴ Дакле, тај посебан, образовни значај Мевлуда био је у томе што су

„(...) муслимани на овим просторима на оваквим и сличним свечаностима и црпили основна знања у вјери; јасна порука која би се слала учењем Мевлуда била је да је Аллах (Бог) један и да је створитељ свега, да постоје мелеки (...) и џини и шејтани (...) затим да постоји Џеннет и Џехеннем (рај и пакао) (...) Такођер, пуно тога из живота Мухаммедовог смо дознали управо путем самог Мевлуда“ (Ziljkić 2008a, 23).

Ови текстови читани су у различитим приликама, те су временом прерасли у обичајну праксу, тј. у неку врсту верско-народне праксе. Текстова са оваквом формом нема у исламским канонима, те се многи Бошњаци и, шире, муслимани на Балкану споре око упражњавања ове праксе.²⁵ Дакле, преплитање верске и народне праксе очитује се и у формирању нове врсте мевлуда који од књижевне форме постаје вид обичајне праксе, чему сведочи и следећи цитат:

„Иако се не налази међу шест темељних постулата исламског вјеровања, нити спада у пет задатих исламских дужности (шартове), постао је дио бошњачке духовне традиције више снагом народне праксе него императивом унутарњег вјерског потицаја“ (Ziljkić 2008b, 29–30).

И теренски подаци показују да је ова верска пракса често била спровођена, поготово у сеоским срединама, и да је радо прихватана. О томе сведочи и следећи исказ нашег саговорника:

²² „Треба напоменути да је аребица као писмо и схваћена од њених заговорника само као прелазни облик или боље рећи као мост на пријелазу са турског и арапског језика на народни језик“ (Нукović 1996, 248).

²³ Важно је истаћи да постоје три различита значења Мевлуда код Бошњака: 1. као спев, најчешће о рођењу и животу посланика Мухамеда; 2. као свечаност везана за обележавање рођендана посланика Мухамеда; 3. као свечаност поводом обележавања неког важног догађаја у животу муслимана (женидба, испраћај у војску, усељење и др.). Више о овоме видети у: Ziljkić 2008b.

²⁴ О Мевлуду као књижевној форми видети у: Šemsović 2019, 42–43.

²⁵ Више о Мевлуду као књижевној врсти, променама, изучавању и спровођењу у историји и пракси на територији Санџака видети у зборнику Ziljkić 2019.

„Раније су били организовани мевљуди и често би жене то организовале у својим кућама. На мевљудима су се учили одломци из Курана и дове, у којима се говорило о рођењу Посланика а. с. Већина жена је знала добро да изговара дове на арапском језику и познавала арапско писмо, али је учење на арапском предводила хоциница.“ (С)

Дакле, примећујемо да је било и тзв. девојачких Мевлуда, тј. женских, који су се обично вршили унутар мектеба, а где су се окупљале жене и училе мевлудске текстове напамет и тако упознавале и арапско писмо, што је почетком XX века за њих била једина могућност да се описмене и уче о верској традицији, али и различитим моралним поукама. Хоциница је била вероучитељица, али и учитељица која је пружала основе описмењавања. Овде би требало поменути и текстове илахија и касида (побожне песме),²⁶ које су на свечаностима Мевлуда такође често *училе* (певале) жене.

Важно је истаћи чињеницу да је феномен Мевлуда био једна од верских пракси која се примењивала и током периода социјализма, а која је одиграла „кључну улогу у очувању вјере и вјерског идентитета Бошњака“ (Salković 2017, 130). У овом периоду, мевлудске свечаности одвијале су се у оквирима приватне праксе.²⁷

Рамазански пост

Исламском празнику Рамазанском бајраму претходи рамазански пост, познат и као месец *раммазан*. Због тога што лунарни календар „клизире“ према соларним датумима за око 10 или 11 дана на годишњем нивоу“ (Salković 2017, 133) рамазански пост почиње сваке године десет или једанаест (у преступној години) дана раније у односу на претходну годину. Током рамазана, у часовима од изласка до заласка сунца не сме се ни јести, ни пити, ни пушити, односно – треба се одрећи било каквог телесног уживања у знак потпуне оданости и покорности Алаху. У часовима када сунца нема дозвољено је јести, а ти тренуци називају се *ифтар* и *суфур*.²⁸ Важно је да се увек „прије поста занијети, довољан је и нијет срцем, али се може занијетити и ријечима: Ја одлучих да сутра у име Аллаха џ.ш, постим рамазански пост“.²⁹ Поста је дужан да се придржава свако, изузев болесника, путника, трудница и дојиља. Како се сматра, „Рамазан је мјесец ИБАДЕТА, ДОБРОЧИНСТВА И

²⁶ Више о илахијама у бошњачкој традицији видети у: Šemsović 2019, 12–13.

²⁷ У раду су наведена она сећања на одржавање мевлуда, до којих се дошло у истраживању на терену, а она су врло ограничена.

²⁸ Следећи описи термина *ифтар* и *суфур* преузети су и препричани из разговора са саговорницима. *Ифтар* је завршетак поста у току дана, тј. обредна вечера, али пошто се ради о верском обреду, онда се овај оброк не назива вечером већ ифтаром. *Суфур* је обредни доручак који се завршава у тачно прописано време, те се након тог obroка муслимани *занијете*, тј. одлуче да ће постити наредног дана.

²⁹ *Muslimanski bilten* 1 (1979).

ВЈЕРСКОГ ПРЕПОРОДА“,³⁰ за време кога се у џамијама учи и тумачи Куран, али и помаже сиромашнима и дружи се с рођацима, комшијама и пријатељима, што посебно истичу и саговорници са терена.

Рамазански бајрам

Празник Рамазански бајрам, или само Бајрам, наступа по завршетку поста рамазана „као весеље последије испуњених вјерских дужности“.³¹ Из поста рамазана произилази и веровање везано за први дан празника Бајрама. Наиме, „у исламској традицији се верује да се првог дана Бајрама спуштају Божански дарови као награда за све постаче, за све вернике који су рамазан провели у складу са прописима своје вјере“.³² С тим у вези је и обавезно даривање сиротиње током рамазанских и бајрамских празничних дана. Дељење милостиње, тј. *садаке* – новчаног прилога, представља куранску одредбу. Тако би требало да се та новчана милостиња, како каже један од наших саговорника: „(витар) уручи прије Бајрама, да би им се тако на вријеме омогућила набавка намирница за бајрамски ручак“ (С). У друштвене обичаје који се тичу Бошњака, а који су такође „дубоко укоријењени у основним исламским начелима“ (Džudžević 2012, 157), спада и обавеза удељивања *садаке* и добротинство (*мерхамет*).

Овај празник, према речима саговорника, представља највеселији празник за Бошњаке у новопазарском крају, те из тог разлога, чак и у периоду социјализма, налазимо да се у овој области, али и међу Бошњацима у иностранству прослављало тако што су се правила „најбоља јела, облачила најљепша одјећа“ и „гдје се за сво вријеме Бајрама посјећују своји најдражи почев од родитеља, рођака, комшија, пријатеља и уопште све своје познанике“.³³ Бајрам отпочиње молитвом у џамији, тзв. бајрам-намазом који се обавља 45 минута након изласка сунца,³⁴ а затим се уз загрљаје, љубљење и праштање честита празник традиционалним поздравом „Бајрам Шериф мубарек олсун“ („Нека је племенити Бајрам благословљен“). Након завршене молитве и честитања следи *бајрамска софра*, те се тако свечано улази у слављеничку атмосферу. Ипак, није једино важно светковање, већ се тог првог дана Бајрама, како се сматра, ваља сетити и умрлих:

„Да би се направила једна животна равнотежа у овој нашој празничној атмосфери, један од обичаја муслимана наших крајева јесте да првог дана након обавеза које заврше у џамији, да обиђе

³⁰ *Muslimanski bilten* 1 (1979).

³¹ *Muslimanski bilten* 1 (1979).

³² Gostovanje reisa Srbije u emisiji *Jutro sa Jovanom i Srđanom*, <https://www.prva.rs/web-tv/emisija/jutro/83514/jutro-sa-jovanom-i-srdjanom-04062019/302607/4-deo>; приступљено 26. 11. 2020.

³³ *Muslimanski bilten* 1 (1979).

³⁴ Пре изласка сунца клања се сабах-намаз, а у паузи између сабах-намаза и бајрам-намаза држи се предавање и учење илахија и касида у џамији. Бајрам-намаз се клања за оба Бајрама, и то само првог дана ових празника, како сазнајемо од саговорника.

гробља својих умрлих. И управо сјећајући се својих умрлих, сјећајући се рамазана који је прошло, Бајрам отприлике буде једна слика нашег живота и о пролазности и о вјечности“.³⁵

Дакле, први дан је у свакоме смислу посвећен породици, те се читав дан проводи са члановима породице и припрема се породични ручак. Другог дана отпочињу и обиласци комшија, пријатеља, друштва. Вечерњи сати се махом користе за дружење с пријатељима. Важно је да су сви сати испуњени сусретима с различитим људима, јер се у исламској традицији сматра да човек не може бити срећан сам. Бајрам траје три дана, а трећег дана се упражњавају углавном исти обичаји као и другог дана. Описани општи начини прослављања Бајрама важе за период пре и током социјализма, али се ни данас нису знатније променили.

Подаци с терена потврђују општу слику прославе Бајрама и употпуњују је детаљима везаним за прославу овог празника. Наиме, када се говори о периоду до деведесетих година, било је важно, како каже један наш саговорник, „да се прије Бајрама свака кућа и двориште очисте, беспријекорно среде и уљепшају“ (С). Дакле, задатак жена био је, поред спремања куће и окућнице, и тај да спреме традиционална јела и колаче. Након јутарње молитве, тзв. бајрам-намаза, према исказу нашег саговорника, „мушкарци обилазе мезарја (гробове) својих родитеља и умрлих рођака“ (С). Такође, углавном мушкарци, носе и милостињу. Богата бајрамска трпеза била је и остала одлика прослављања Бајрама и завршетка поста, о чему сведочи и следећи исказ:

„У бајрамском јутру спрема се мало богатији доручак који се сервира у једном свечаном амбијенту (нов столњак, есцајг, сервис за ручавање и наравно цвијеће на столу). Ручак се обавља у кругу уже породице и тада могу доћи само они који су позвани“ (С).

Поред разлике у празничним пословима, мушкарци и жене разликују се и у одевању, тако што се „за разлику од мушкараца, који су од раног јутра свечано одјевени, жене (...) пресвлаче у бајрамску одјећу тек после ручка и обављених кућних послова“ (С). Још један податак с терена сведочи да су до деведесетих година „старији мушкарци за Бајрам, поред свечаног одијела, на главу стављали нов фес, а жене одјевале нови кат димија са блузом и на глави имале шамију са ојицама“ (С). Свакако, било је уобичајено да се носи нова и свечана одећа, јер је најважније било да се испоштује верско правило по ком „одећа треба бити нова и чиста“ (С). Још један бајрамски обичај везан је за децу, која су, према исказу саговорника, „одмах после ручка излазила на улицу у новим одијелима и омјеравали једни друге ко је боље одјевен“ (С). Деца је требало да буду „весници среће. За вријеме Бајрама ори се њихова пјесма ‘Од Бајрама до Бајрама’ и тако прикупљају бомбоне“ (С). Уз овај

³⁵ Gostovanje reisa Srbije u emisiji *Jutro sa Jovanom i Srđanom*, <https://www.prva.rs/web-tv/emisija/jutro/83514/jutro-sa-jovanom-i-srdjanom-04062019/302607/4-deo>; приступљено 26. 11. 2020.

обичај се некада деци давао и ситан новац, тзв. „бајрамлук“ или „бајрам банка“. Деца су ту, како саопштава један саговорник: „да прискоче у помоћ ако нешто треба, а главни задатак им је да још више уљепшају празничну атмосферу“ (С). Није ретко било ни да су „тзв. 'Черкези' – Роми, пропраћени буљуком дјеце, ишли од једне до друге муслиманске куће и, свирајући на виолини и ударајући у гоч, домаћинима честитали Бајрам, за шта су добијали ситан новац“ (С).

Као што смо већ помињали, период социјализма у СФР Југославији био је обележен „забраном“ упражњавања верских обреда са идејом опште атеизације, започете од стране комунистичких власти. Након Другог светског рата, ова идеја се све више шири и захвата све слојеве друштва. С овим у вези је последња јавна прослава Бајрама 1945. године, која је имала и хуманитарни карактер, тј. била је одржана акција прикупљања „добровољних прилога за оправак Дома културе у Новом Пазару“ (Atlagić 2000, 265). Ову акцију организовале су жене Новог Пазара, а за неколико дана су „омладинке сакупиле 9.000 динара“ (Atlagić 2000, 265). Видимо да је прослава Бајрама имала добротворни карактер, који је иначе у суштини овог празника, али су занимљива и два детаља која се уочавају, а који су тековина социјализма: акцију су организовале жене – омладинке које су се већ првих година након рата организовале у Антифашистички фронт жена (АФЖ), а прикупљени прилог дат је за обнову Дома културе. Дакле, из овог примера се јасно читује покушај постепеног одстрањивања основне функције верског празника већ у првој години након рата и његовог преобличавања у манифестацију са елементима социјалистичке идеологије. И наши теренски подаци потврђују одређене врсте забране исповедања вере, иако то у законима није било експлицитно наглашено, а посебно када су у питању манифестације јавног карактера:

„Јавне прославе за националне празнике биле су прећутно забрањене (посебно за чланове КП). Такви случајеви су имали за последицу искључења из чланства КП,³⁶ пословним деградираним и многим другим казнама које су имале тешке последице. Чак је било случајева за вријеме рамазанског поста, у основним школама, ђацима присилно прекидали пост“ (С).

Ипак, мора се напоменути да у породицама „у којима није имало чланова КП или личности јавног живота није било никаквих проблема да се у кућама бајрамски празници прослављају на било који начин. Јавне прославе се нису одржавале за празнике ни једне националности“ (С). Празници су се, дакле, ипак несметано обележавали у кругу породице и сопственог дома, али знатно скромније, што због страха што због економског стања, поготово по селима: „Обележавали смо, али пуно скромније, све у некој нормали у односу на садашње време, када је све помпезно“ (С).

³⁶ Скраћеница КП представља Комунистичку партију.

Курбан-бајрам

Други велики празник – Курбан-бајрам³⁷ – не разликује се много по својој суштини од Рамазанског бајрама и прославља се на готово идентичан начин. Према подацима са терена, оно што их међусобно разликује јесте већа пажња која се придаје „жртви“, као и термин празновања и само значење празника. Курбан-бајрам се слави у другом делу године, термин је такође „клизни“, а сам празник траје четири дана.³⁸ Овај празник се прославља као знак подсећања на љубав и оданост према Алаху, а повезује се са Ибрахимовом жртвом (тј. са жртвовањем сопственог детета) коју је он био спреман да поднесе за вољу и љубав Алахову. С тим у вези, за време Курбан-бајрама требало би да сваки муслиман који је у могућности закоље неку домаћу животињу (овна, овцу и др.) – *курбан*.³⁹ Велика пажња поклањала се, а и данас се поклања, одабиру курбана – то мора бити здраво и одрасло „бравче: овца, ован, коза или јарац, а и говече које може служити као Курбан за једну па до седам особа, под условом да се сви одлуче за тај Курбан. Курбан се коље првог дана Бајрама, и то после бајрам-намаза, а може се у неком случају то учинити и другог, па и трећег дана Бајрама, све до икиндије“ (трећа од пет дневних молитви, намаза).⁴⁰ Месо које се спреми као курбан дели се на три дела. Уколико је породица велика, читав курбан се може задржати за њу, док се у супротном један део даје сиротињи као *садака* (када се за умрле коље уочи Бајрама), други део пријатељима као *хедија* (’поклон’), а трећи се део оставља за породицу.⁴¹ Као и када је у питању Рамазански бајрам, и ови општи описи односе се и на прошлост и на садашњост, јер основни елементи начина прослављања ових празника представљају константу.

Прослава верских празника у периоду од 80-их година XX века до данас

Криза у југословенском друштву, осамдесетих година XX века, пре свега економске природе, поред осталог, условила је и раскид с претходним традицијама и постепено гашење сећања на дотадашње социјалистичке идеале, па с њима и на државне празнике. Према теренским подацима и архивским изворима који се односе на територију Новог Пазара, постепено се у друштвени живот враћају или, боље је рећи, излазе из некадашње маргинализације традиционални народни и верски празници. С верским

³⁷ Курбан-бајрам је и дан обављања хаџа у Меки и обилазак Посланиковог мезара у Медини. Како сазнајемо из извора, овај празник назива се и Хаџи Бајрам, али овај термин у пракси Новопазараца скоро и не користе.

³⁸ Временски размак између два Бајрама је два месеца и десет дана.

³⁹ Курбану су посвећени тематски зборници *Курбан на Балкану* (в. Sikimić & Hristov 2007) и *Крвна жртва – трансформације једног ритуала* (в. Sikimić 2008).

⁴⁰ *Muslimanski bilten* 2 (25.10.79).

⁴¹ Више о значењу и општим начинима прослављања Курбан-бајрама код свих Бошњака са бакланских простора видети у: *Muslimanski bilten* 2 (25.10.79).

празницима, ипак, ситуација је и даље била унеколико сложенија. Наиме, са слабљењем утицаја и контроле Партије слабе и стеге које су се тилале верског живота, па тако и прослављања ових празника. Ипак, на јавно празновање или јавно иступање везано за ову врсту празника и даље, са позиције партије, није било гледано благонаклоно (уп. Malešević 2006, 99–121; Ivanović-Barišić 2006, 123–134).

На покушаје непрестане контроле верских заједница од стране представника социјалистичке власти на територији Новог Пазара, чији је утицај све више слабио, указују два чланка у новопазарском листу *Братство* из 1984. године. Занимљив је цитат у коме се очитује „забринутост“ владајућих структура (на локалном нивоу), која је посебно усмерена на Исламску заједницу, јер су њени верници многобројнији, а и зато што бројна деца одлазе у верске школе при џамијама:

„Друштвено-политичке организације у општини Нови Пазар посебну пажњу (забринутост) обраћају активностима Исламске верске заједнице на организовању верске поуке за младе. Такве поуке се организују у 11 џамија у граду и две на селу, са око 300 обухваћене деце. За време рамазана тај број се повећава јер се верске поуке организују и по мектебима и приватним кућама на селу“.⁴²

Како је Социјалистички савез на локалном нивоу схватио да све више губи утицај, али и контролу над верницима, будући да није спречио сакупљање новца на појединим местима и обнову делова џамија, дат је следећи предлог:

„С тим у вези је неопходно изнаћи одговарајуће форме друштвено-политичке активности у којима ће удружења верника деловати као чланови Социјалистичког савеза и извршавају задатке програма ОК ССРН, да општинске организације ССРН и ССО правовремено,⁴³ организовано и ефикасно предузимају одговарајуће акције којима би се сузбијали узроци верских заједница и удружења које су у супротности са законским регулативама (у смислу злоупотребе вере и др. што је представљено у Уставу). Такође, неопходна је већа и непрестана активност удружења друштва младих, Савеза пионира и Савеза социјалистичке омладине у васпитно-образовном и идејном раду са младима“.⁴⁴

Наиме, верске слободе су сада биле јавно прокламоване, али и даље нису имале потпуну слободу, јер су биле под будном управом Социјалистичког савеза и Партије, што се може закључити на основу већ

⁴² „Положај и активности верских заједница (II)“, *Братство*, XXIV, 682 (13.07.1984).

⁴³ ОК ССРН – Општински комитет/конференција Социјалистичког савеза радног народа и ССО – Савез социјалистичке омладине.

⁴⁴ „Положај и активност верских заједница (II)“, *Братство*, XXIV, 682 (13.07.1984).

поменутих текстова, али и чињенице да је ово први пут да се у листу *Братство* уопште говори о верским заједницама, верницима итд.

Деведесете године XX века доносе и промену државне заједнице, односа међу југословенским народима и ратне сукобе, као и све јаче буђење националних струја, како на државним нивоима, тако и на локалном нивоу. Уз све речено, становници новопазарског краја се, тражећи помоћ и спас у тешкој социјално-економској ситуацији у којој су се нашли, окрећу све више својој вери. То потврђује и један од сегмената те ревитализације религије, нпр. „ревитализација исламског одијевања“ (Ђurović 2015, 825), у смислу појаве све већег броја девојака са хиџабима.⁴⁵ Ипак, све протекле године донеле су постепено нестајање одређених обичаја, као и замирање верске традиције, којој је требало времена да се ревитализује (смањене посете верским објектима, упражњавање верске праксе и сл.). Овакав „развој“ верске праксе, поготово када је у питању начин прославе верских празника Бошњака у новопазарском крају, потврђују и наши саговорници:

„Све до недавно, у бајрамским свечаностима је било много разлика. Данас, људи све више настоје да врате старо вријеме и да старе обичаје оживе, тако да данас у прослави бајрамских празника готова да нема неких битнијих разлика“ (С).

Треба напоменути да се закључак ове констатације односи на опште карактеристике прославе Бајрама у градској средини, јер су се одређени елементи обичајне верске праксе свакако изменили у односу на пређашњи период. У даљем тексту ће детаљније бити наведене и анализиране те промене.

Највећи број саговорника рекао нам је да и даље прославља бајрамске празнике и пости рамазански пост. Неки испитаници, углавном они млађе старосне доби – око двадесет година, као и они који су завршили верске школе, данас поред Бајрама и рамазана празнују и „ноћи Лејлетул-Бедр Нова хиџретска година“ (С).

Мушкарцима се обавезе током бајрамских празника нису нарочито промениле, те тако наш једини мушки саговорник наводи следеће:

„Прославу започињем обављањем бајрамског намаза у џамији. Потом на мезарју проучим дову за душе умрлих. Бајрамске празнике прослављам у кругу породице – традиционално уз бајрамску трпезу, а потом следи обилазак родбине и пријатеља, уз даривање, дијељење милостиње“ (С).

И женама су обавезе остале исте, с тим што им се придодало спремање бројних јела⁴⁶ и напитака (нпр. цеђени сокови), односно – припрема

⁴⁵ Више о овоме видети у: Ђurović 2015, 821–838.

⁴⁶ Према једном од казивања, за ручак се спрема чорба, затим пуњене паприке са месом, сарма у купусу или виновој лози (тзв. јапрак), црни лук пуњен месом и пиринчем (тзв. соган долма), биријан са кокошијим или са телећим месом са коском, ђувеч, ђуфте, јахнија

разноврснијих јела и напитака него раније. Поред ових трпеза, и за време рамазана, када је дозвољено јести, као и за време Бајрама, оброци се често организују у ресторанима, с мањим или већим бројем гостију. Овим се долази и до значајне промене у смислу измештања обичајне праксе из приватног у јавни простор. Као један од учесника ифтара у ресторану, аутор овога текста долази до закључка да се суштина ифтара – као обредног obroка коме претходи кратка молитва и који се започиње у тачно одређено време – није променила, изузев што је премештен у јавну сферу. Ова пракса је почела да се практикује, оквирно, почетком двадесет првог века, а највероватније је била подстакнута постепеним изласком из економске кризе, тј. већом економском моћи појединца, али и општдруштвеним променама, које су подразумевале већу доступност информација и све већи утицај трендова потрошачког друштва, чији је стални пратилац постала потреба за такмичењем у величини иметка. Конзумеризам, настао, између осталог, услед потребе за остављањем утиска на социјалну средину у којој се живи, огледа се, пре свега, у прославама бајрамских празника у ресторанима, где се колективно окупљају сви чланови породице и ближих сродника и резервишу се столови неколико дана унапред, што доводи до губљења једног од важних елемената обичајне праксе прослављања ових празника, а то је посета родбине и пријатеља у оквиру домова.

Поред претходно поменутог, такмичење у смислу потрошачког начина понашања огледа се и у још једном елементу празничних прослава, оном који је и данас задржан, али и трансформисан, а то је одевање – у складу с могућностима. Поједине жене, углавном старије, како су саговорници истакли, задржале су обичај ношења традиционалне одеће: „С обзиром да имам 58 година, водим рачуна да облачим традиционалну одећу – димије, тумажлије, јелеке, шамије итд.“ (С). Људи средњих година се, и то посебно они млађи, ипак воде модернијим кодексима у облачењу: „Данас се фесови не носе, изузев имама (свјештених лица), а жене се одјевају у дуге свечане хаљине“ (С). Потврду наведених промена налазимо и у следећој изјави саговорника:

„Променило се доста тога, данас су Рамазаном пуне трпезе, облачи се скупочена одећа, масовно и јавно народ слави на трговима, уз концерте Илахија, организују се јавни ифатри... Ипак, суштина је остала иста – срећа, мир и развијање осећаја захвалности за благодети у којима живимо“ (С).

Иако смо рекли да ћемо се у раду бавити превасходно прослављањем у оквирима приватне праксе, није могуће не истаћи и одржавање јавних

преко које се стави печено месо прекривено трбушном марамицом, пита, мантије и кисело млеко и др. Поред ових јела спремају се и бројна слатка јела, као што су „сул пита, заливена реванија или кадаиф. Бајрамски ручак се завршава са сутлијашем (у млијеку кухан пиринач) или пељте (бобичасто воће боровница, малина, купина укухано са шећером и нишестом). После ручка, придошлим гостима, послужује се: баклава, `убијени` или `сукани` дудови (хурмашице), суха или заливена реванија, кадаиф, назли фате, ружице, хамајлице, татлија, сутлијаш, пељте, хошаф (компот од куханог воћа)“ (С).

верских прослава/манifestација у Новом Пазару, што представља још једну новину у односу на период социјализма. Деведесетих година прошлог века почели су се обележавати бајрамски празници и почетак рамазана пригодним свечаностима, али у оквиру џамија, а организатор је била Исламска заједница. Јавне манифестације које посети велики број припадника исламске заједнице или грађана Новог Пазара за верске празнике почињу учесталије да се организују тек са знатнијим функционисањем Бошњачког националног вијећа и његовом сарадњом с Културним центром „Нови Пазар“, почев од 2006. године. У овим прославама учествују познатији појединци из Новог Пазара и околине, али и хорови, културно-уметничка друштва и чланови појединих удружења и организација. Појединачне манифестације углавном немају континуитет, и то из различитих разлога (финансијских, политичких, организационих и сл.), али се свакако бајрамске и рамазанске манифестације одржавају сваке године, само у другачијем облику, у другом простору и с бројним различитим организаторима.⁴⁷ Најразвијеније и с највише одјека манифестације јесу следеће: рамазански концерт, на коме се афирмишу илахије и касиде, затим рамазански програм (тј. *рамазанска сијела*), који је имао за циљ да се разговара/полемише о исламској етици и традицији Бошњака/муслимана у Санџаку и шире,⁴⁸ Курбан-бајрамски концерт, на коме се афирмише севдалинка,⁴⁹ као и Свечаност Мевлуда, с великом манифестацијом „Свјетлост уммета“. Манифестација под називом „Свјетлост уммета“ била је једна од првих ове врсте у Новом Пазару и одржана је 2008. године, на дан рођења посланика Мухамеда. Наиме, ова манифестација представља новију форму прославе верског празника, чије се обележавање измешта у јавни простор, омасовљава, добија и културно-забавни карактер у најширем смислу, јер се у Хали спортова изводе верске песме, тј. учења са великим вокално-инструменталним саставом. У изведби Градског хора и ансамбла Ашик Јунуза изведено је двадесет илахија и касида, а организатори су били Ријасет Исламске заједнице Србије, Дом културе „Ослобођење“, уз подршку Бошњачког националног вијећа. Ова манифестација покушала је да оживи мевлудске свечаности, које су временом маргинализоване како се „писменост повећавала код нашег народа, те се и на наш језик почела преводити исламска литература са арапског, која је отворила пут ка многим тајнама вјере“ (Ziljkić 2008a, 23). Неки други програми реализовани су у сарадњи са Исламском заједницом и Националним савјетом бошњачке националне мањине у Србији; наиме, са све већим отварањем Исламске

⁴⁷ Организаторе, као и простор у коме ће се одржати манифестација, одређују финансијери (Министарство културе Републике Србије, локална самоуправа и др.), а затим и оне институције или удружења која конкуришу за пројекте у вези са одржавањем одређене манифестације.

⁴⁸ Једно од рамазанских сијела под називом „Рамазаном моја чаршија мирише“ одржано је 2011. године у Башти Културног центра Нови Пазар. Тема ове манифестације била је „Љепоте разумна инсана“, а учесници су изводили илахије уз хор „Булистан“ и коментарисали на дату тему, као и на теме материјалног у исламу и положаја муслимана и шеријатског права у секуларној држави.

⁴⁹ Више о овоме видети у: Aksić 2016.

заједнице, јављају се и нови програми које она организује на сцени Културног центра „Нови Пазар“, као што су вечери илахија и касида, учење Курана и др. Поред Исламске заједнице, своје активности у овоме смислу спроводи и организација „Светионик“, чија је најзначајнија манифестација „Посланик у мом срцу“, која се годинама успешно организује, те је и потиснула поменути манифестацију „Свјетлост уммета“.⁵⁰ Током године постоје и бројне друге манифестације у Новом Пазару, чији су организатори различити. Наши саговорници углавном су се изјаснили да нису чести посетиоци оваквих јавних манифестација, које имају и културни, као и друштвено-образовни карактер, али има и оних који прате ове манифестације преко медија: „Више сам гледалац испред малих екрана, јер таквих ‘весела’ има доста у државама гдје живи наш народ, па се организују теферичи за народ из дијаспоре“ (С).

Поред ових манифестација, има и оних које се организују на отвореним просторима, где се може окупити већи број људи, дакле – које су још масовније, а којима могу присуствовати и суграђани друге вероисповести. Карактер ових манифестација није само строго верски, већ се посредством њих промовише целокупна култура и традиција Бошњака. Манифестација „Бајрамска софра“, први пут је одржана у Новом Пазару 2018. године, а њен организатор је Градска управа Новог Пазара. Сви угоститељски објекти одазивају се на позив и доносе послужење које се може дегустирати у пешачкој зони.⁵¹ Још једна манифестација је и Рамазански турнир у малом фудбалу, који је изузетно популаран код мушког дела становништва.⁵²

Дакле, на основу тема које се обрађују на овим манифестацијама (моралне поуке, идентитетска питања, историјска питања и др.), као и начина на које се оне представљају (разговори публице с интелектуалцима на одређене теме, размене мишљења), приметно је да овакве манифестације не служе само у строго верске сврхе, односно да нису искључиво молитвеног карактера, већ су неке имале и имају и општедруштвени, тј. морални и образовни карактер. Друге, пак, имају донекле и промотивни и забавни карактер, што се очитује у начину и садржају њихове организације (такмичење у малом фудбалу, промоција традиционалних јела Новог Пазара у центру града и др.), а с циљем привлачења већег броја људи – што становника Новог Пазара, што туриста. Ипак, оно најзначајније што треба истаћи јесте да се суштина куранских закона провлачи кроз све јавне верске манифестације, те тако оне никако не губе свој верски карактер, иако је у неким он мање видљив, тамо где преовлађују промотивни, забавни и образовни карактер

⁵⁰ Више о манифестацији Посланик у мом срцу видети на веб страници: <http://www.svetionik.rs/>.

⁵¹ Више о манифестацији Бајрамска софра видети на Фејсбук страници Grad Novi Pazar <https://www.facebook.com/GUNoviPazar/>; приступљено 26.11.2020.

⁵² Више о рамазанском турниру у малом фудбалу видети на Фејсбук страници Sportski savez Novi Pazar <https://www.facebook.com/sportskisavez.novipazar/>; приступљено 26.11.2020.

дешавања. Дакле, када су у питању ове манифестације, оне се никако не могу повезати нити поредити с приватним/колективним начинима прослављања верских празника, а као што је истакнуто, наши саговорници веома ретко и посећују овакве манифестације, док се неки чак и противе њиховом организовању.

Закључне напомене

Практиковање вере имало је, а и данас има, за Бошњаке у новопазарском крају значајно место у свакодневном животу. Градско становништво старало се да и у политички и економски тешким временима одржи верску праксу на нивоу породице, тј. у приватном окружењу. Ипак, ни промене, као ни разлике у прослављању празника у различитим историјским и политичким временима, не утичу знатно на суштину верских празника, која се састоји у љубави, пожртвовању, добротинству и скромности (овај сегмент је понајвише измењен), када је у питању приватна сфера прослављања. Све ове суштинске вредности огледају се и у институцији породице, која представља језгро празновања, а затим и у значајним састајањима и дружењима с родбином и пријатељима. Породица у којој су у ранијем времену преовладавали патријархални односи, у току прослављања празника имала је јасно подељене улоге жена, мушкараца и деце, па иако се ови односи у данашњим временима мењају, услед промена у друштву, шире посматрано (економија, образовање итд.), када је у питању верска пракса они остају готово непромењени, како су показала наша истраживања.

Неке од најзначајнијих новина данас јесу оне које су резултат друштвено-економских промена на глобалном нивоу, а чија је једна од последица – раст потрошачког друштва. Овакве промене са глобалног нивоа преносе се и на локални (конкретно, Нови Пазар), а у оквиру прослављања празника, промене се очитују на плану обимније трпезе, скупље гардеробе, која често није у вези с верском и народном праксом, затим организовања прослава у ресторанима (ове прославе веома често организују имућнији људи и гастарбајтери). Поред овога, значајну улогу у окупљању великог броја људи, иако тај циљ није достигнут на свим манифестацијама, имају и јавне манифестације које се одржавају поводом верских празника, а које добијају и забавни, културни, образовни, па и туристички и економски карактер.

Будућа истраживања би требало, између осталог, усмерити и тако да се оцртају могуће специфичности у начину обележавања верских празника код бошњачког становништва новопазарске области, у односу на прослављање верских празника у другим областима са знатнијим бројем становништва муслиманске вероисповести. Такође, било би значајно урадити и компаративно истраживање и анализу прославе верских празника код Бошњака и Срба на територији новопазарске општине и представити заједничке елементе у празновању верских празника, а под утицајем друштвено-политичких околности.

Прилози



Слика 1. Плакат манифестације Рамазанско сјело „Рамазаном моја чаршија мирише“



Слика 2. Позив на прославу Рамазанског бајрама из *Муслиманског билтена*, 1979, број 1.

Извори

AJ, Arhiv Jugoslavije, Fond 318 – Savezni sekretarijat za obrazovanje i kulturu, 1954–1967.

Bratstvo, nedeljni list (1945–1991), Novi Pazar.

Grad Novi Pazar. Fejsbuk stranica: <https://www.facebook.com/GUNoviPazar/> (pristupljeno 26.11.2020)

Muslimanski bilten. 1979. Izdaje i štampa muslimanska bratska zajednica za Viktoriju.

Sportski savez „Novi Pazar“. Fejsbuk stranica: <https://www.facebook.com/sportskisavez.novipazar/> (pristupljeno 26.11.2020)

Svetionik, Udruženje za obrazovanje mladih i veb-portal: <http://www.svetionik.rs/> (pristupljeno 20.04.2020)

TV „Prva“. *Jutro sa Jovanom i Srđanom*; <https://www.prva.rs/web-tv/emisija/jutro/83514/jutro-sa-jovanom-i-srdjanom-04062019/302607/4-deo> (pristupljeno 26.11.2020)

Ustav iz 1946. godine
file:///C:/Users/Nina/Downloads/aj_10_02_10_txt_ustav1946.pdf
(pristupljeno 27.07.2020)

Ustav iz 1963. godine: <http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-SFRJ-iz-1963.pdf> (pristupljeno 27.07.2020)

Ustav iz 1974. godine:
[https://hr.wikisource.org/wiki/Ustav_Socijalisti%C4%8Dke_Federativne_Republike_Jugoslavije_\(1974.\)#Glava_III_SLOBODE,_PR%D0%90V%D0%90_I_DU%C5%BDNOSTI_%C4%8COVJEK%D0%90_I_GR%D0%90%C4%90%D0%90NIN%D0%90](https://hr.wikisource.org/wiki/Ustav_Socijalisti%C4%8Dke_Federativne_Republike_Jugoslavije_(1974.)#Glava_III_SLOBODE,_PR%D0%90V%D0%90_I_DU%C5%BDNOSTI_%C4%8COVJEK%D0%90_I_GR%D0%90%C4%90%D0%90NIN%D0%90) (pristupljeno 27.07.2020)

Литература

- Aksić, Nina. 2016. „Institucije kulture i kulturne manifestacije u Novom Pazaru u drugoj polovini XX i početkom XXI veka“. *Etnološko-antropološke sveske* 27 (16): 33–48.
- Aksić, Nina. 2017. „Istraživanja Novog Pazara i okoline – nekadašnji i savremeni izazovi“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVI (1): 228–234.
- Aksić, Nina. 2019. „Pismenost i obrazovanje žena u Novom Pazaru od 1945. do 1991. godine“. U *Alhamijado književnost i okrugli sto Svečanost mevluda*, prir. Hasna Ziljkić, 57–61. Novi Pazar: Kulturni centar Novi Pazar.
- Atlagić, Marko. 2000. „AFŽ novopazarskog okruga u obnovi i izgradnji od 1945. do 1950“. *Novopazarski zbornik* 24: 263–283.
- Baćićanin, Fuad. 2013. „Ahamijado književnost opšti pogled“. *Philologia mediana* 5: 253–266.
- Dimić, Ljubodrag. 1997. *Kulturna politika u Kraljevini Jugoslaviji 1918–1941. Drugi deo, Škola i crkva*. Beograd: Stubovi kulture.
- Đurić, Vladimir, Darko Tanasković, Dragan Vukmirović & Petar Lađević. 2014. *Etnokonfesionalni i jezički mozaik Srbije*. Beograd: Republički zavod za statistiku.
- Đurović, Miloš. 2015. „Hidžab kao fenomen konstruisanja i osporavanja identiteta: primjer savremenog Novog Pazara“. *Etnoantropološki problemi* 10 (4): 821–838.
- Džudžević, Esad (za izdavača). 2012. *Bošnjački identitet*. Tutin: Centar za bošnjačke studije.

- Gavrilović, Ljiljana. 2013. *Pazarsko-sjенички kvartet*. Novi Pazar: Muzej „Ras“ Novi Pazar.
- Hadžić, Rifo Rika. 2015. „Stari narodni običaji rožajskih muslimanskih porodica u toku hrišćanskih vjerskih praznika“. *Novopazarski zbornik* 38: 185–194.
- Huković, Muhamed. 1986. *Alhamijado književnost i njeni stvaraoci*. Sarajevo: Svjetlost.
- Huković, Muhamed. 1996. „Naponi za uvođenje narodnog jezika u početne vjerske škole muslimana“. *Anali GHB biblioteke* 10 (17–18): 241–251.
- Huković, Muhamed, prir. 1997. *Zbornik alhamijado književnosti*. Sarajevo: Preporod.
- Ivanović-Barišić, Milina. 2006. „Tradicionalna religijska praksa u svetlu revitalizacije pravoslavlja devedesetih godina 20. veka“. U *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom period u Srbiji i Bugarskoj – Balkanska transformacija i evropska integracija*, ur. Zorica Divac, 123–134, Zbornik 22. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Ivanović-Barišić, Milina. 2008. „Vreme praznika“. U *Slike kulture nekad i sad. 60 godina Etnografskog instituta SANU*, ur. Zorica Divac, 257–268, Zbornik 24. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Malešević, Miroslava. 2006. „Pravoslavlje kao srž ‘nacionalnog bića’ postkomunističke Srbije“. U *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom period u Srbiji i Bugarskoj – Balkanska transformacija i evropska integracija*, ur. Zorica Divac, 99–121, Zbornik 22. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Muhić, Ferid. 2010. „Svjedočanstvo vremena“. *Bošnjačka riječ* V (17–18): 6–8.
- Radić, Radmila. 2002a. *Država i verske zajednice 1945–1970. Prvi deo: 1945–1953*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Radić, Radmila. 2002b. *Država i verske zajednice 1945–1970. Drugi deo: 1954–1970*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1990a. „Metamorfoza socijalističkih praznika“. *Narodna umjetnost* 27: 21–32.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1990b. „O dekristijanizaciji narodne kulture“. *Etnološka tribina* 13: 7–14.
- Salković, Avdija. 2017. „Učajluci u islamskoj tradiciji i kulturi Bošnjaka novopazarskog Sandžaka“. *Novopazarski zbornik* 40: 129–141.
- Selimović, Salih. 2002. „Hrišćanske tradicije kod muslimana na sjениčko-peštarskoj visoravni“. *Novopazarski zbornik* 26: 135–147.
- Sikimić, Biljana & Petko Hristov, eds. 2007. *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA.

⇐ Н. Аксић, Прослава исламских празника у верској пракси Бошњака у Новом Пазару... ⇐

Sikimić, Biljana, ur. 2008. *Krvna žrtva – transformacije jednog rituala*. Beograd: Balkanološki institut SANU.

Šemsović, Sead. 2019. „Alhamijado tekijska ilahija u bošnjačkoj tradiciji“. U *Alhamijado književnost i okrugli sto Svečanost mevluda*, prir. Hasna Ziljkić: 12–13. Novi Pazar: Kulturni centar Novi Pazar.

Ziljkić, Hasna. 2008a. „Veče ilahija i kasida u Novom Pazaru 'Svjetlost ummeta'. Tradicija obilježavanja 12. Rebiu-l-evvela se nastavlja“. *Bošnjačka riječ* III (9): 22–24.

Ziljkić, Hasna. 2008b. „Mevlud u tradiciji Bošnjaka“. *Bošnjačka riječ* III (9): 27–30.

Ziljkić, Hasna. 2019. „Mehmed Džemaludin Čaušević – kao reformator“. U *Alhamijado književnost i okrugli sto Svečanost mevluda*, prir. Hasna Ziljkić, 62–65. Novi Pazar: Kulturni centar Novi Pazar.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Сања Ранковић

Факултет музичке уметности у Београду
sanjaetno@gmail.com

Читање музичких искустава жена из Горе*

Етнички идентитет становника Горе формиран је у вишевековном временском континууму, у оквиру кога је дошло до верске конверзије (са православља на ислам). На тај начин је створена специфична културна матрица базирана на континуираном прожимању различитих утицаја и дубоко омеђена патријархалним вредностима и верским регулама у којима је улога жене везана за кућу и рађање деце. У том смислу је и „музичко понашање“ жена усклађено са општеприхваћеним нормама које су пожељне у горанској средини. Етномузиколошка проучавања музичкофолклорног наслеђа Горе, од средине прошлог века до данас, откривају улогу жена у процесу успостављања континуитета раритетних форми традиционалног певања у приватном, полуприватном (локално детерминисаном) и јавном простору. Сагледавањем резултата теренских испитивања у матичном подручју и у Београду, дефинишу се она музичка искуства која су окренута не само ка сопственој заједници, већ представљају промоцију горанске културе у ширим оквирима. Компарацијом позиције казивачица у различитим временским и просторним перспективама сагледава се њихов значај у процесу очувања и популарисања традиционалног певања које је, уједно, спона са Другима и „материјализација“ идентитета ове етничке групе.

Кључне речи: жене, Гора, Горанци, музичка искуства, приватни, полу-приватни и јавни простор

Interpreting the Musical Experiences of Women from Gora

The ethnic identity of the inhabitants of Gora was formed over the course of many centuries during which time religious conversion took place (from Orthodox Christianity to Islam). This gave rise to a particular cultural matrix based on the continuous movement of various influences, deeply limited by patriarchal values and faith-based rules which dictated that woman's role be tied to the home and the birthing of children. In this sense the "musical behavior" of women is in accordance with the generally accepted norms deemed desirable by the Gorani environment. Starting in the mid-twentieth century up to today, the ethnomusicological study of the musical and folkloric heritage of Gora has uncovered the role of women in the process of establishing continuity of the rare forms of traditional singing in private, semi-private and public spaces. Analyzing the results of in-field research carried out not only in their traditional homeland but in Belgrade, the musical experiences of

* Истраживање спроведено уз подршку Фонда за науку Републике Србије ПРОМИС, 6066876, FLIM.

the women can be defined as being aimed not only towards their own community, but also representing the promotion of Gorani culture in a wider framework. By comparing the position of the female narrator using chronological and spatial perspectives, their significance is perceived in the process of preserving and popularizing traditional singing, which is concurrently the link with the Others and the “materialization” of this ethnic group’s identity.

Key words: women, Gora, Gorani, musical experience, private, semi-private and public spaces

1. Увод

Како би се адекватно сагледала музичка пракса жена из Горе важно је просторно одредити територију истраживања и указати на неке од карактеристика житеља овог подручја. Гора представља планинску котлину на самом југу Косова и Метохије и позиционирана је на обронцима Шарпланине, Коритника и Кораба (Lutovac 1955, 5). Читаву област насељава становништво чије се порекло тумачи на различите начине у научном дискурсу (Derans & Žeslen 2011, 6; Schmidinger 2013, 13–20),¹ мада се у највећем броју случајева повезује са словенском основом (Jastrebov 1995, 135; Tomašević 1987, 51–55; Vukanović 1986, 208–211; Radovanović 1995, 47; Hasani 2003, 16, 28; Tončeva 2012, 86; Schmidinger 2013, 13–20). Оно је у временском периоду од 16. до 19. века напустило православну вероисповест прихвативши ислам,² што се одrazilo на стварање специфичне културне матрице (Jastrebov 1995, 136; Hasani 2003, 66–67; Tončeva 2012, 86–130; Ranković 2018, 119–140) и усвајање музичких елемената источњачке провенијенције (Ranković 2016, 101–132).³ Етничко одређење житеља Горе етимолошки је повезано са матичним ареалом и огледа се у називима Горанаци или Горани (Reljić 2011,

¹ У оквиру научног дискурса српских, бугарских, македонских, бошњачких и албанских аутора постоје разлике у тумачењу горанског порекла и повезивања ове заједнице са другим народима на Балкану (Schmidinger 2013, 13–20).

² Постоје тумачења да је прва дамија у Гори саграђена у 13. веку (Schmidinger 2013, 18). Међутим, из пописа становништва који су спровеле Османлије на подручју Горе током 1452/1453. године нису забележене муслиманске породице на овој територији (Katić 2010, 39–74). Исламизовани житељи појединих села помињу се у различитим документима и пописима из 16. века, када је процес верске конверзије још увек био у раној фази (Aljabak & Aljabak 2020, 340–342). Процес исламизације је текао у више стапа и, према наводима из 19. века, које је записао руски конзул Иван Јастребов, завршен је смрћу последње хришћанке из села Брод 1856. године (Jastrebov 1995, 136). Занимљиво је да су крајем прошлог и почетком овог века забележена усмена сведочанства о окончању верске конверзије у назначеном времену, као и сећања на светковине из претхришћанског и хришћанског периода (Stanković 1993, 13–23; Antonijević 1995, 76–88; Hasani 2003, 45–50; Tončeva 2012, 86–130).

³ Продором Османлија на Балканско полуострво дошло је до прихватања инструментаријума који се углавном везује за турско-орјентални културни корпус а кога чине: зурле, тамбуре, кавал, деф, даире и дарабука (Vasiljević 1950, 345; Petrović 1974, 157; Petan 2010, 52; Ranković 2016, 119).

165–173), док се нешто ређе користи појам „нашинци“, посебно у локалном говору (Aljabak & Aljabak 2020, 407). Будући да је етничка самоидентификација везана за етноним Горанци, назначена одредница ће бити уважена и у оквиру овог рада.⁴ Сходно томе, емско означавање матерњег говора исказује се терминима: *горански*, *нашински*, *нашенски* или *нашки* (Aljabak & Aljabak 2020, 407). Он се у лингвистичким оквирима дефинише као прелазни, због утицаја суседних словенских говора, као што су западномакедонски и метохијски српски, уз примесе влашког, турског и албанског језика (Mladenović 1995, 110–112).

Полазну основу за реализацију овог рада чине лична истраживања музичке праксе Горанаца која су подразумевала прикупљање емпиријских података на два локалитета и током два временска раздобља (Stanković 1993, 1995; Ranković 2013, 2016, 2018). Први темпорални оквир обухватио је период током 1992. и 1993. године, у оквиру пројекта „ГОС“ Географског института „Јован Цвијић“ САНУ,⁵ када сам посетила дванаест насеља у косовскометохијском делу области.⁶ Резултати ових теренских проучавања до сада су презентовани у оквиру више научних радова (Stanković 1993, 1995; Ranković: 2016, 2018), као и на једном аудио издању с теренском грађом (Ranković 2013). Будући да се велики део горанске популације налази ван матичне територије (Zejneli 2015), посебно у Београду (Hasani 1995, 158; Hasani 2003, 21), уследила су испитивања и на овој локацији у периоду од

⁴ Наводи француских новинара Жан Анро-Деранса и Лорана Жеслена упућују на то да се горански идентитет непрестано редефинише „у складу са политичким превирањима и интеракцијама“ и да су честа „присвајања“ ове заједнице од стране већих народа на Балкану (Derans & Žeslen 2011, 6–7). Међутим, прилагођавање Другима не нарушава њихову самоидентификацију за коју је етноним Горанци „примарна идентификациона семантика и етностатистичка категорија која обједињује све културно-историјске процесе кроз које је ова етничка група прошла“ (Radovanović 1995, 29).

⁵ Почетна истраживања спровела сам 1992. године ради прикупљања података за израду дипломског рада на Катедри за етномузикологију ФМУ у Београду, под менторством професора Драгослава Девића (Stanković 1993). На препоруку својих професора с Катедре за етномузикологију, исте године сам се прикључила истраживачком тиму Географског института САНУ који је реализовао пројекат „ГОС“ („Развојно-програмске и фундаментално-апликативне научне основе убрзаног развоја шарпланинских жупа Гора, Ополје и Средска). Ради се о свеобухватним и интердисциплинарним испитивањима реализованим од маја 1991. до маја 1994. године на простору Горе, Средске и Ополја. Циљ овог пројекта био је усмерен ка утврђивању развојних потенцијала датих територија и успостављања технолошког, привредног и друштвеног напретка (Antonijević & Radovanović 1995, 1–2).

⁶ Важно је назначити да је географска и етничка целовитост ове области нарушена после Првог светског рата, када је 19 села припало Краљевини СХС, а 9 Албанији (Lutovac 1955, 5; Hasani 2003, 9). Данас је територија Горе раздвојена трима граничним линијама између: Републике Србије (17 насеља), Албаније (9 насеља) и Северне Македоније (2 насеља). Имајући у виду ову чињеницу, моје теренско истраживање током 1992. и 1993. године обухватило је следећа насеља у Републици Србији: Враниште, Глобочица, Рапча, Брод, Рестелица, Љубовиште, Млике, Орћуша, Радеша, Баћка, Лештане и Драгаш.

2005. године до данас (Ђорђевић Срnobrnja 2020).⁷ Подаци добијени истраживањем у Београду до сада нису приказани, тако да ће у овом раду бити дат један део прикупљених информација. Током оба периода истраживања (током 1992. и 1993. године, као и 2005. године до данас) и у оквиру двају локалитета (Гора и Београд), спроведен је квантитативни и квалитативни истраживачки поступак током кога је вршено статистичко бележење хетерогене грађе, као и сагледавање њеног значења у одређеним конситуацијама.⁸ У том смислу, укупни материјал који је снимљен садржи преко 200 примера вокалне, вокално-инструменталне и инструменталне праксе.⁹ Када је у питању певачко наслеђе, оно обухвата бројне жанрове, међу којима доминирају ђурђевданске, свадбене и љубавне песме. До сада је за потребе етномузиколошких студија, предавања и семинара од укупног материјала транскрибовано око 130 различитих вокалних и вокално-инструменталних примера.

Након почетног упознавања с горанском музичком праксом запазила сам да жене имају истакнуту улогу у динамичном процесу успостављања континуитета раритетних певачких форми и очувања локалног репертоара различитим извођачким активностима.¹⁰ Управо ово сазнање по први пут је усмерило мој истраживачки фокус на жене из Горе, на шта су обратили пажњу и други истраживачи, испитујући одевање (Ђорђевић Срnobrnja 2015). Бављење Горанкама као носиоцима традиционалне музичке праксе¹¹ додатно интригира, будући да долазе из „затворене“ заједнице (Petovar 1995, 429)¹²

⁷ Узрок исељавања Горанаца из матичне области до 1999. године јесу економски разлози, због којих се део ове популације определио за одлазак у печалбу – *гурбет* (Hasani 1995, 158; Hasani 2003, 18). Међутим, након НАТО бомбардовања Републике Србије, економски и политички фактори деловали су симултано и појачали процес исељавања (Ђорђевић Срnobrnja 2014, 43), као и потпуног исељења (Hasani 2003, 21).

⁸ Ново сагледавање контекста посредством појма *конситуација* део је руске, а однедавно и српске етномузиколошке школе. „У том смислу термин контекст подразумевао би културно окружење музичког текста, а термин конситуација – конкретну ситуацију, место и време извођења музичког текста“ (Zakić 2008, 218–219).

⁹ Вокално-инструментална музика представља певање уз даире или уз мањи музички састав (даире, тамбура и кавал), док је инструментална традиција заступљена снимцима кавала, усне хармоне, шупељке и сурли (зурли) и тупана.

¹⁰ Поред тога, испоставило се да је позиција жене–истраживача, у односу на мушкарца–истраживача, у овом случају повољнија за остваривање контакта с Горанкама. Приликом првог одласка у Гору са мном је кренуо и професор Драгослав Девећ, као ментор. Током иницијалног снимања музичког материјала наши казивачи – мушкарци су на све могуће начине одбијали да пред професора Девећа доведу жене које би певале. Тек када је професор Девећ одучио да ме остави саму у Гори и врати се за Београд, успела сам да забележим бројне женске интерпретације.

¹¹ Музичка традиција одређеног друштва се тумачи као скуп његових музичких знања и обликује колективну личност са „заједничким памћењем“ (Ober 2007, 44).

¹² Социолошкиња Ксенија Петовар горанско друштво дефинише као затворено, наглашавајући да затвореност заједнице одређује „степен толерантности средине за друкчије вредности, норме понашања, спремност за усвајање нових начина привређивања, мењање међугенерациских односа и односа међу половима и сл.“ (Petovar 1995, 429).

коју карактерише патријархални поредак (Nikolić 1995, 167–185; Divac 1995, 186–201; Hasani 2003)¹³ и јасно профилисане сфере родног деловања, чија је изнијансираност додатно обликована утицајем исламске вероисповести (Aksić 2019, 57).¹⁴ На први поглед, жене су у оваквом друштву мање истакнуте што не минимализује њихов допринос породичној и социјалној динамици (Aksić 2019, 57), као и практиковању многоструких музичких искустава.

Током личног теренског рада 90-их година прошлог века, саговорнице су долазиле из различитих старосних и друштвених категорија.¹⁵ Ради се о узорку од 50 певачица које је локална средина означила као изузетне интерпретаторке. Поред извођача, испитаници су били и њихови најближи сродници, као и други чланови заједнице чија су казивања употпунила етнографски део грађе.¹⁶ Међутим, у Београду узорак чини 12 жена средње и старије генерације које су рођене у родном крају, али су због економских разлога, заједно са својим породицама, напустиле матично подручје.¹⁷ При испитивању горанског певања након 2005. године, нарочита пажња је посвећена двома саговорницама које су у оквиру горанске, али и шире јавности, препознате као изузетни извођачи и чије је деловање највидљивије у јавном простору. Током вишегодишњег праћења певачице су посматране у различитим контекстима и с њима је обављено више поновљених интервјуа.

¹³ Принципи на којима се базирају овакве заједнице умногоме одређују положај жене које су субординиране мушком полу. Мирослава Малешевић истиче да је полна и добна припадност основа патријархалних друштава у којима су улоге „утврђене на основу ова два параметра. Жена је подређена ауторитету одраслих мушких чланова породице, без обзира на њихову старост, и ауторитету старијих жена, док су мушкарци подређени ауторитету старијих мушкараца“ (Malešević 1986, 25).

¹⁴ Према наводима Нине Аксић, која се бавила писменошћу жена у Новом Пазару после Другог светског рата, права и обавезе жена исламске вероисповести потпуно су одређена верским канонима (Aksić 2019, 57).

¹⁵ Занимљиво је да је током истраживања најмлађа казивачица имала само 14 година, а најстарије преко 80. Већина њих су биле удате жене и девојке, једна разведена млада жена и једна „недефинисаног“ брачног статуса, будући да се сама није прецизно изјашњавала по том питању.

¹⁶ Због велике економске кризе која је у то време потресала Србију, било је немогуће набавити магнетофонске траке за снимање, тако да већина разговора није звучно забележена, јер је примат дат музичким интерпретацијама. Током 1992. и 1993. године, када је трајао грађански рат у бившој СФРЈ, просечна плата је износила 5 ондашњих немачких марака, а једна магнетофонска трака (коју је било тешко набавити због несташнице робе) коштала је 20 марака. Из овог разлога је било потребно штедети материјал тако да, нажалост, бројна казивања саговорница из тог времена недостају, јер нису снимљена.

¹⁷ Интересантно је да је у Београду било теже успоставити контакт с певачицама него у Гори, јер већина жена ради и нема много слободног времена због пословних и породичних обавеза. Поред тога, оне током слободних дана често одлазе у Гору, где проводе своје годишње одморе и све мање практикују горанско певање услед, како саме кажу „недостатка времена и прилика“. Неке од њих нису биле спремне да певају, јер су доживеле различите породичне трагедије, тако да су с њима обављени разговори, као и са члановима њихових породица.

Оне не представљају „само“ испитанике, већ активне субјекте, консултанте и креаторе наратива о сопственом музичком знању (Pavlović 2008, 220; Titon 2008, 30). Тако је један део података прикупљен путем полуструктурираних интервјуа, а други снимањем музичког материјала методом учесничког посматрања одређених обредних активности као што су свадба и *поклон*.¹⁸ Један од циљева испитивања био је усмерен на утврђивање репертоара и конситуација женских интерпретација, као и основних закономерности музичких и поетских текстова. У том смислу, у прилогу овог рада налазе се три примера забележена у Гори 90-их година прошлог века, која илуструју два различита начина вокалне интерпретације (видети Примере бр. 1, 2 и 3) и један записан у Београду (Пример бр. 3).

У оквиру савременог етномузиколошког дискурса, методологија базирана на концепту искуства подразумева интерпретације музичког деловања јединки уз уважавање корелације динамичности извођачких трансформација и друштвене реалности (Rice 2003, 15; Hofman 2012, 27). Полазну основу за разматрање искуства жена из Горе у интерпретацији традиционалних форми представља теорија родне перформативности Џудит Батлер,¹⁹ уз етномузиколошку надградњу Иве Ненић, која је овај научни концепт применила при проучавању позиције свирачица на традиционалним инструментима у Србији (Nenić 2014). Исписујући наратив о идентификацији посредством музике, интерпелацији, перформативности рода и другим концептима, Ненић је поставила низ интригантних платформи на којима се могу градити нови погледи на родно музичко искуство. Једна од њих се односи на чињеницу како се музика „може разумети као мрежа перформативних чинова преко којег се доминантно изводи родни идентитет, али и као експресивни знак у култури у којем се зрцале и друге идентификације (класне, родне, етничке итд)“ (Nenić 2014, 82). У том смислу, неопходно је потцртати улогу жена у остваривању видљивости горанске заједнице „опредмећивањем“ етничког бића музичким интерпретацијама у приватном, полуприватном (друштвено детерминисаном) и јавном простору (Traerup 1972, 1974, 1980; Ranković 2016; Tončeva 2012, 86–130). Назначене одреднице су конструисане на основу терминологије која је део досадашњих постигнућа друштвених наука у оквиру којих је исказан концепт „приватна и јавна сфера“ (Rihtman-Auguštin 1982, 38; Stolić 2006, 89–111; Burdije 1999, 39–62). Он је заснован на претпостављеној дихотомији женских и мушких друштвених позиција

¹⁸ Током вишедневних теренских истраживања у Гори живела сам код породице Камбери у селу Враниште. Током стационарног боравка на терену имала сам прилику да своју „инсајдерску“ позицију временом преусмерим на поглед „изнутра“, јер су се домаћини самоиницијативно трудили да ме интегришу у горанску заједницу. Тако сам имала прилику да присуствујем *поклону* и свадби коју је организовала породица која се бринула о мени. *Поклон* представља низ обредних радњи у којима учествују само жене. Током ове прославе младожењине рођаке неколико месеци пред свадбу носе дарове невести у чијој се кући одвија ручак (Stanković 1993, 14; Aljabak & Aljabak 2020, 263–264).

¹⁹ Џудит Батлер инсистира на дистинкцији пол/род која је заснована на односу биолошког, односно друштвеног аспекта ових појмова. Батлер заступа тезу да родни идентитет не постоји као чињеница већ се „перформативно успоставља“ (Batler 2001, 89).

(Radulović 2002, 170), које се не посматрају у оштрој супротстављености, те су у овом раду проширене увођењем одреднице полуприватни простор. Зато је важно назначити да тријада: приватно, полуприватно (друштвено детерминисано) и јавно, успоставља релације између простора (локација) у којима се испољава било која врста женског музичког искуства, контекста и аудиторијума. У првом случају, реч је о женском извођењу у приватном, кућном окружењу, уз присуство породице или жена из локалног миљеа. У другом се ради о амбијентима у којима се одвија обредна или друга пракса пред припадницима читаве горанске заједнице. Последњи упућује на локације које су доступне свима – Другима, то јест онима који нису Горанци (концертне сале, учионице, интернет, ТВ програм, аудио издања и друго). Границе међу овим просторима нису окамењене, већ порозне и успостављене су ради сврсисходније интерпретације постављене теме.

2. Жене као казивачи у етномузиколошким истраживањима Горе: у приватном и полу-приватном (друштвено детерминисаном) простору

Како би се разумела музичка искустава Горанки, разматрана у личним проучавањима, неопходно је контекстуализовати их дијахронијски у односу на етномузиколошке наративе других аутора (Vasiljević 1950; Traerup 1972, 1974, 1980; Bicevski 2001; Tončeva 2012). Наиме, проучавањем традиционалног певачког и свирачког опуса Горанаца, од првих истраживања средином прошлог века до данас, запажа се недовољно бављење женским интерпретацијама, као и родна дистинкција у практиковању појединих форми музичког изражавања.

Етномузиколошка испитивања која су вршена на подручју Горе започета су после Другог светског рата, када је Миодраг Васиљевић забележио четрдесет шест једногласних песама у свега четири насеља: Брод, Драгаш, Крстец и Злипоток (Vasiljević 1950, 12–13). Примере горанског певања објавио је у обимној студији која није била фокусирана на регионалне карактеристике појединих предела, већ на приказивање певачког материјала читавог простора Косова и Метохије, уз теоријски део рада који се односи на тоналне основе. У том смислу, Васиљевићева грађа из Горе не пружа потпуни увид у музичку традицију датог ареала, већ само један издвојен сегмент укупног музичког знања. Интересантно је да су његови саговорници углавном били мушкарци, што се ишчитава из списка казивача у оквиру публиковане студије (Vasiljević 1950, 12–13). Примећује се да је међу испитаницима само једна особа женског пола – дванаестогодишња девојчица Енива Селим из села Брод (Vasiljević 1950, 12–13). Она је отпевала песму љубавног садржаја коју карактерише метричка основа исказана тактом шест осмина и узани тонски опсег са извиком на крају (Vasiljević 1950, 113, 258).²⁰ Васиљевић у својој

²⁰ Једногласно извођење Ениве Селими не делује као самостална мелодијска структура, већ као деоница једног гласа која је „истргнута“ из двогласа.

студији није посебно тумачио женске интерпретације косовскометохијских песама, па је, самим тим, изостао и осврт на певање горанске девојчице.

Након Васиљевића, музичку праксу Горе истраживала је Данкиња Бирте Треруп (Birthe Traerup), која је у периоду од 1959. до 1966. године више пута боравила на овом подручју, посебно у селима Брод и Враниште (Traerup 1972, 1974, 1980). Иако Бирте није потцртала улогу жена у неговању традиционалне музике, она се ишчитава из коментара који се односе на карактеристике вокалног наслеђа. Очито је да су жене успеле да очувају специфично двогласно хетерофоно певање, које је у мушкој извођачкој пракси нестало и могло се наслутити у својеврсним „реминисценцама двогласја“ (Traerup 1972, 345). Треруп је указала на оригиналност певачке традиције жена, истакавши да „овај облик живи потпуно недирнут од инструменталне праксе, која се оснива на принципу лежећег тона или унисонности (кавали, зурле)“ и била је део интерпретације мушких чланова заједнице (Traerup 1972, 345).

Током 60-их и 70-их година прошлог века, горанску вокалну праксу бележили су истраживачи института „Марко Цепенков“ из Скопља (Vicevski 2001, 5–11). Плод документовања македонских сакупљача представља обимна студија од 400 песама која је публикована тек почетком овог века (Vicevski 2001, 5–11). Увидом у листе казивача, запажа се да су певачи биле углавном девојке и деца, а у нешто мањој мери жене и мушкарци. У Уводу ове збирке, етномузиколог Трпко Бицевски је истакао основне карактеристике музичких и поетских текстова, без детаљнијег осврта на носиоце праксе и контекст извођења. Попут Бирте Треруп, и Бицевски се осврнуо на специфично двогласно певање жена у коме преовладава „секундни паралелизам“ (Vicevski 2001, 5, 11). Особеност женског певања у Гори повезао је са „усамљеничким“ животом који води читав горански народ услед удаљености од главних саобраћајних комуникација (Vicevski 2001, 6).

На рад македонских етномузиколога надовезује се моје теренско искуство у Гори које је, као што је речено, уследило у последњој деценији прошлог века. Током двогодишње опсервације, запажен је специфичан начин родног учешћа у одбретном контексту (Stanković 1993), верским обичајима (Aljabak & Aljabak 2020, 290), као и извођачкој пракси различитих облика традиционалне музике (Stanković 1993). Оваква сеграгација условљена је ограничењима које жене имају у исламској култури и патријархалном систему, у оквиру којих се, пре свега, очекује остваривање обавеза као што је брига о деци, домаћинству, испуњавање супружничких обавеза и, у сеоским срединама, обављање послова у оквиру домаћинства, око стоке и имања (Malešević 2007, 32; Aksić 2019, 57). У горанском друштвеном миљеу влада „замишљени ред“ (Rihtman-Auruštin 1982, 35), у коме мушкарци имају више слободе на основу „успостављеног друштвеног и културног поретка и односа моћи“, у којој женско тело представља „легитимизацију неједнакости“ (Ivanović 2003, 11, 15; Malešević 2007, 83). Позиционирање жена у овој заједници ишчитава се из социолошких испитивања 90-их година 20. века, која су указала на родну неравноправност изражену у различитим принудама,

економској зависности и недовољном школовању женске деце, које се најчешће завршавало основношколским образовањем.²¹

Родна субординираност жена у Гори запажена је и током моје теренске опсервације, при чему су идентификоване локалне разлике у спровођењу строгих патријархалних и конфесионалних канона. Наиме, током 90-их година прошлог века, начин одевања је представљао специфичан културни знак који је женску популацију обележавао у односу на место живљења и генерацијску припадност. У појединим сеоским срединама које се могу окарактерисати као „либералније“, *дејке* (девојке) и жене су носиле димије дужине до испод колена, док су у онима које су важиле за „строжа“ окружења, димије покривале читаву дужину ноге. Модерно одевање и ношење панталона, сукњи или фармерица било је мање испољено у свакодневном животу. Током свечаних прилика, посебно на свадбама и при прослављању Ђурђевдана, читава женска популација је облачила народну ношњу која се разликовала у зависности од друштвеног статуса (Nikolić 1995, 171–172). Поред тога, особе женског пола никада нису улазиле у чајџијнице и кафане, као и друга јавна места, на којима су се окупљали искључиво мушкарци. Од Горанки се очекивала висока морална етика, одржавање породичног континуитета и невиност при уласку у брак. Уколико би до развода брака дошло услед жениног неверства, према речима једне од мојих саговорница: „Муж отера жену, без обзира колко деце има. Он јој не да ни децу, ништа. Обично раније жене по селу нису радиле, немају од чега да живе.“

Сходно различитим облицима прихватљивог друштвеног понашања мушкараца и жена у горанској култури, може се говорити и о специфичним активностима у оквиру музичке праксе која указују на перформативност рода (Batler 2001, 89). То се посебно односи на инструменталну традицију у којој се аерофони инструменти (зурле, кавал, полукавали, шупељка) и солистичко певање уз пратњу тамбуре сматрају „мушким послом“. Занимљиво је да употреба назначеног инструментаријума није забележена у извођачкој активности Горанки, како у матичном простору тако и ван њега. Музицирање на *сврли* (зурли) везује се за професионално свирање и јавно извођење у функцији забаве, посебно у појединим ситуацијама током свадбе (дочекивање тупана или *нибета*), када публику чине мушкарци (Traerup 1980, 486; Aljabak & Aljabak 2020, 269). Евентуално наступање свирачица у оваквим приликама било би схваћено као „потенцијално грешно“ (Nenić 2014, 120) и, према речима саговорника, не би било примерено горанској заједници. Зато у

²¹ Према навођењима социолошкиње Ксеније Петовар, 90-их година 20. века једини средњошколски центар у Гори био је у Драгашу, до кога није постојао локални превоз, што је отежавало школовање сеоске омладине. На основу анкете коју је обавила, у овој образовној установи, средњу школу је похађало 60% младића и 40% девојака, што говори о запостављености женске омладине на пољу едукације (Petovar 1995, 437). Захваљујући личним контактима с горанском омладином добијене су информације које указују да је непосредно пред распад Југославије број девојчица у средњој школи био много мањи (око 5%).

досадашњим етномузиколошким наративима није забележен чак ни помен жена које свирају зурле.

У горанској традицији у „мушке инструменте“ спадају кавал и *шупелка*, јер су на њима свирали чобани чувајући стоку, што је био део послова које су обављали мушкарци (Aljabak & Aljabak 2020, 269). Назначени аерофони инструменти повезују се с фалусном симболиком (Gojković 1994, 102) и, самим тим, постају непожељни у женској извођачкој пракси.²² Поред тога, они су део јавних простора (трг, улица, кафана итд.), у оквиру којих би женско свирање означавало „путеност и грешност“ (Nenić 2020, 142, 145, 151) и улазак жена у сегменте друштвеног живота који су традиционално припадали мушкарцима (Malešević 2007, 32).

За разлику од мушкараца, Горанке су исказивале своје музичко искуство једногласним и двогласним вокалним изражавањем и свирањем на даирама и усној хармоници – *м`зике* (Stanković 1995, 206).²³ Даире представљају родно предиспониран инструмент (Nenić 2014, 170), кога су у Гори девојчице добијале као играчку још у најранијем детињству, тако да су у породичном окружењу вежбале вештину певања уз симултано свирање. Усна хармоника спада у инструмент западноевропске провенијенције и фабричке израде, који је у 20. веку стекао велику популарност у оквиру женске популације на Балкану (Nenić 2014, 170). Вероватно су га у Гору донели печалбари током својих путовања, о чему говоре речи једне од казивачица: „То није могао свако да свира, то је доношено од некуд, јер су Горанци свуда ишли“ (теренски запис ауторке). Веште самоуке свирачице обично су исказивале своје умеће пред другим женама и интерпретирале популарне игре и песме из локалног репертоара у условима интимних дружења и светковина.²⁴ То су тренуци везани за приватне, кућне просторе и поједине свечаности, као што су *поклон*, делови свадбеног обреда (девојачко вече – *к`на*), и окупљања оним данима када се из верских разлога забрањује израда ручних радова. Тако су Горанке уочи сваког петка, као и другим данима кад се не ради, организовале седељке на којима се „прво направи да се нешто подели (храна) и то вече свако обиђе своје пријатељице, па мало певају, па причају, размењују, шта ко ради, шта ко тка“ (теренски запис ауторке).

Будући да је већи део мушкараца током године одлазио у печалбу, женама је додатно наметнута улога која је захтевала успостављање и одржавање „етно-културног идентитета локалне заједнице“ (Petovar 1995, 433). Брига о породици донела им је старање о локалним светковинама, а самим тим и неговање музичких форми које репрезентују горански културни идиом. Ради се о два специфична начина вокалног и вокално-

²² Бавећи се свирачицама у Србији, Ива Ненић је назначила да је свирање на фрули било дозвољено девојчицама све до уласка у пубертет (Nenić 2014, 144).

²³ Примери женског певања уз пратњу тамбуре на којој свира мушкарац били су реткост.

²⁴ Током истраживања 90-их година прошлог века имала сам прилику да присуствујем оваквом извођењу које, нажалост, није документовано у аудио и видео формату.

инструменталног извођења, при чему се први именује као певање „на глас“ (примери бр. 1 и 2) и представља вид старије сеоске праксе која кореспондира са различитим облицима српског вокалног корпуса (Golemović 1996, 11–22; Ranković 2016, 115).²⁵ Најчешће се може чути у обредном контексту (*Ђурен, поклон, свадба, сунет*), изводе га две жене у високој интонацији, при чему се кретање њихових гласова одвија у паралелним секундама на основи уског тонског потенцијала у оквиру кога други глас (певачица која *тера по на*) пева вишу деоницу од оне која *води* (видети примере бр. 1 и 2). Поетски текст је заснован на осмерачкој основи и импровизује се тако да песма настаје у тренутку интерпретације и прати процесуалност одређеног обреда. Занимљиво је да „жанровску ознаку на поетском плану чине први чланак стиха и екскламација“ који представљају рефренске синтагме (Ranković 2016, 115). Веште певачице креирају садржај текста уз коришћење општих места, устаљених атрибута, рефрена²⁶ и других кодираних обележја поетске равни.

Крајем прошлог века *на глас* су певале све генерације испитаница, али су удате жене током конкретних обредних чинова у полуприватним (друштвено детерминисаним) ситуацијама имале примат. То су амбијенти у природи и на отвореном када се пева у оквиру обредних конситуација (свадбе, сунета или *Ђурена*) пред припадницима горанске заједнице. Тада су жене смишљале пригодне речи којима су коментарисале дати тренутак, што је једна од мојих саговорница коментарисала „то обично раде жене и то мало старије, знале су да погоде тему, да сложе причу“. Иако се у горанској култури било какав облик јавног наступања жена не сматра прикладним, постоје прилике када се вокалне интерпретације не доживљавају као „искакање“ из задате „женске улоге“, која подразумева понашање лишено афективног. Жене из Горе у таквим ситуацијама имају својеврсну моћ, јер је њихова песма у функцији одређеног обредног чина битног за читаву горанску заједницу. Зато Горанке за песме које се изводе *на глас*, посебно за време Ђурђевдана, кажу: „то није песма, то је бојодала“ (Ranković 2018, 119–140).²⁷ Ова констатација говори о специфичном односу према обредном певању, које се не сматра забавном музичком категоријом (Hofman 2012, 132), већ елементом важним за дату конситуацију. Поред тога, извођачи су удате жене у „зрелим“ годинама, што се очитује и у облачењу беле мараме и *телика* – мантила црне боје, који представља важан елемент у конструкцији горанског етничког идентитета (Nikolić 1995, 171–172; Đorđević Crnobrnja 2015, 306). Тако одевене Горанке у датим конситуацијама могу наступити пред другим члановима друштва, јер више нису у репродуктивном периоду и у патријархалној култури су

²⁵ Старије сеоско певање у етномузикологији представља вокално изражавање везано за извођење два или три певача истог пола, чију интерпретацију карактерише секундни сазвук (у оквиру хетерофоног, хетерофоно-бордунског или бордунског тока), с утврђеном функцијом гласова и, у неким случајевима, извикивањем (Golemović 1996, 11–22).

²⁶ У оквиру ђурђевданских песама типичан рефрен и екскламација представљају речи „ја, а, бојодала“ (пример бр. 1), а у свадбеним „ја, а, млајнесто“ (Пример бр. 2).

²⁷ Реч *бојодала* често се јавља у ђурђевданским песмама, али њено значење није откривено. Према тумечењу казивачица, ради се о својеврсној објави певања као активности.

„препознате“ као „бесполне“ (Malešević 2007, 84), лишене телесног и сексуалног. Оваква „друштвена мимикрија“ среће се и у другим културама, у којима музика појачава слободно родно наступање и оповргава правило (Nenić 2014, 88–89).

Други вид вокалног испољавања млађих Горанки подразумева ритмичку пратњу даира, јер се ради о примерима који се „тупају со даире“ при различитим окупљањима, најчешће у интимним приватним круговима. Овакав начин извођења често је везан за плесну праксу и обухвата двогласне примере базиране на хетерофонији или једногласу ширег тонског амбитуса са фиксираним поетским текстом и одређеним метром (видети пример бр. 3). За разлику од примера *на глас*, који су део обредног оквира и у мањој мери трансформисани, пракса певања уз даире, коју изводе припаднице млађе генерације, пружала је различите иновације, нарочито у обогаћивању репертора који је понекад обухватао и новокомпоноване песме (Stanković 1995, 206).

Поредећи сопствене записе горанских песама с адекватним примерима из раније објављене литературе (Гагепур 1972; Vicevski 2000), запажа се потпуно сагласје у погледу конситуација, жанрова и музичких закономерности. Овај податак указује на чињеницу да су жене у временској процесуалности успеле да очувају локални музички језик и парадигме културне особености заједнице.

Последња публикована етномузиколошка истраживања Горе спровела је бугарска етномузиколошкиња Веселка Тончева у два горанска села на подручју Албаније (Борје и Шиштевац) у периоду од 2008 до 2012. године (Топчева 2012). Увидима у њену грађу испоставља се да су и у овом делу котлине жене носиоци вокалне традиције, која је у оквиру дате студије везана за обредне конситуације (Топчева 2012, 86–130). Међутим, музички материјал који прати рад Тончеве приказан је једногласним извођењем (Топчева 2012, 257–287), што је контрадикторно у односу на текст студије у коме се говори о присуству двогласа (Топчева 2012, 135).²⁸ Иако се Тончева експлицитно не бави женским музичким искуством, из њеног текста се јасно ишчитава подела на, како ауторка наводи, „мушке“ и „женске“ песме, која је исказана на основу разматрања музичке праксе (Топчева 2012, 135). Као основне карактеристике „мушких“ извођења, она наводи шири амбитус мелодије и богату орнаментуку, док се у „женским“ интерпретацијама потцртава двоглас у ужем тонском опсегу (Топчева 2012, 135).

Систематизујући податке из етномузиколошких студија насталих у протеклих седам деценија, евидентно је да су женска музичка искуства била окосница већине испитивања. Не ради се увек о теренским опсервацијама које су у фокус стављале жене, већ је женско умеће родно обележило прикупљене материјале. Сопствена истраживања су, у том смислу, доминантно била

²⁸ О традиционалној музичкој пракси Горанаца у селима која су у Северној Македонији (Урвич и Јеловјане) за сада нема података.

усмерена на специфичне двогласне интерпретације жена. Његовим аналитичким сагледавањем, уочава се да подручје Горе одликује особен начин двогласа (у односу на друге делове Балкана), кога карактерише фреквенција секундног сазвука, уски тонски амбитус, висока интонација при певању, секундно извикивање на крају мелострофе, тембр, „замагљивање“ вокала, специфичност обредних поетских текстова базираних на осмерачкој версификацији и њихова импровизација (Ranković 2016, 101–132).

3. Горанке у јавном простору

Исељавање Горанаца из родног краја и њихово настањивање у новим срединама, посебно након бомбардовања Републике Србије 1999. године (Hasani 2011, 311–322; Đorđević Crnobrnja 2014, 35–46), донело је промене на различитим пољима. Живот у окружењима која се културно и конфесионално разликују од горанске заједнице посебно је утицао на положај жена. То је видљиво у променама начина одевања и у прихватању модерних одевних предмета (Đorđević Crnobrnja 2015), као и у преобликовању обредних конситуација у новим животним условима.²⁹ Суживот с Другима допринео је отварању горанске заједнице за новине које доноси модерна цивилизација, али и мањој заинтересованости припадница млађе генерације за очување традиционалног певања. Моје саговорнице из Београда говориле су о овом проблему истичући да млади „доста живе ван села, немају прилику да се то чешће чује и, некако, заинтересованости нема. Кад ми певамо то – бојодала, она (снаха – прим. аутор.) каже: ‘Нешто разумем, нешто не разумем, завлачите, не могу да спојим речи’“ или, по речима друге моје саговорнице: „Деца живиље во град и ништа не знаје и за Гора слабо зају. Ја ше имам унука ваке кад говориме мие ил` на телефон он се замара ... неће да те слуша, дете се замара младо. Омладина то не воли“. Из ових речи се види да су припаднице генерације која је рођена у Гори још увек привржене горанској култури. Међутим, младе жене и девојке рођене у Београду данас су мање економски зависне, образују се и удаљавају од културне матрице својих родитеља. Оне нису мотивисане да следе утврђене моделе понашања и нису заинтересоване ни за популарисање горанског музичког идиома, тако да ову активност спроводе жене средње и старије генерације, како у Гори тако и у Београду.

Интересантно је да крајем 20. и почетком 21. века горанска етничка група бива препозната посредством „музичких материјализација“ које су доступне у јавном простору. Као што је речено, под јавним просторима подразумевају се окружења у којима се горански етнички идентитет може представити Другима и у коме се стичу сазнања о овој заједници: Јутјуб (Youtube) платформа, ТВ програми, аудио издања, образовни систем, семинари, предавања и концерти. У њима се појављују жене које су

²⁹ У различитим градовима Балкана и Европе у којима живе Горанци, савремене свадбе се одржавају у ресторанима и умногоме се разликују од оних које су крајем прошлог века практиковане у родном крају.

захваљујући различитим облицима друштвеног искуства начиниле искорак из својих традиционалних улога и постале „видљиве“ широј јавности, демонстратори горанског певања на семинарима, предавањима и консултанти у презентовању горанске музике и културе уопште. Како би се што адекватније илустровала оваква пракса, биће наведена два парадигматска примера која представљају ангажовање Горанки средње и старије генерације: Арзе Рецеplари и Шејзаде Исмаиљи, које тренутно не живе у Гори.³⁰

Интернет окружење, посебно Јутјуб платформа, од свог оснивања 2005. године до данас, представља популарну друштвену мрежу и моћно средство масовне „партиципаторне културе“ (Perković, Ranković & Jović 2019, 56). Кроз Јутјуб приказивање видео садржаји су доступни бројном аудиторијуму и могу се прегледати у више наврата (Perković, Ranković & Jović 2019, 56). Путем овог сегмента, медијске панораме савременог доба доступни су материјали који пружају основна сазнања о Горанкама чије су вокалне интерпретације запажене у различитим временским оквирима. Једна од њих је Арза Рецеplари из Злипотока у Гори, која је 1974. године снимила прву плочу горанских песама уз инструменталну пратњу ансамбла „Пеливан“ за издавачку кућу ПГП РТБ.³¹ Три од четири песме које је том приликом отпевала данас су доступне на Јутјубу, што читав подухват чини видљивим деценијама након обављеног снимања.³² Својеврсни куриозитет представља чињеница да је Арза као девојка из затворене и патријархалне средине начинила овакав корак и да су након ње, све до 90-их година 20. века, искључиво мушки гласови доминирали на аудио издањима горанске музике.³³ Она је волела да пева и у томе је имала изузетну подршку родитеља који су животом у Београду прихватили савременије погледе на јавне наступе своје ћерке. Поред тога, у време СФРЈ, девојка која долази из руралне средине и појављује се у медијском простору представља идеалан пример жељене родне

³⁰ Имена саговорница су наведена уз њихову личну сагласност.

³¹ Арза је рођена 1960. године у селу Злипоток, а своју младост је провела у Београду, у коме су њени родитељи држали посластичарску радњу у улици Краља Петра. Имала је подршку читаве породице, чији су чланови били музички надарени, те су често певали и свирали „за своју душу“. Њихов таленат није остао незапажен, будући да их је „открио неко од одговорних лица“ из ПГП-а. Ова случајност је допринела да се публикују први снимци некомерцијалне горанске музике, са Арзом као централним носиоцем читавог пројекта (серијски број плоче: EP 16239).

³² Ради се о песмама које се налазе на Јутјуб профилу UNIVERSUM 454: “Врбице, врбо зељена“ (<https://www.youtube.com/watch?v=6mPBe38sBwY>; приступљено 28. маја 2020), „Упали го Бахто, ћеро, кандилчето“ (<https://tr-cam.com/video/lmE34a-C-VA/arza-redzeplarI-upali-go-bahto-cero-kandilceto.html>; приступљено 28. маја 2020), „Налбатинче којна кује“ (https://tr-cam.com/video/XI3kOf-_lWY/arza-redzeplarI-nalbatince-konja-kuje.html; приступљено 28. маја 2020) и „Врњачица ситно врне“ (која није пронађена на интернету).

³³ Годину дана након Арзе, горанске песме је снимео Илијаз Амада за загребачки „Југотон“, а 1978. појављује се плоча Арифа Рецеplарија. Следе издања Хасана Мазламија, Веби Исмаиљија, Хасана Мушке, Зејбедина Хоце, Акија Мандака и других (доступно на каналу Радио Горе: <https://www.youtube.com/watch?v=2MLlTRuxkBW&t=67s>; приступљено 29. маја 2020).

равноправности, коју је промовисало тадашње социјалистичко друштво. Није познато како је ЛП с горанским песмама одјекнуо у ширим друштвеним круговима, посебно зато што је Арза након удаје престала са певањем. Чини се да је ова одлука била у великој мери њена, јер, како је сама тврдила, супруг је није спутавао у певачкој амбицији. Упркос подршци свог брачног партнера, Арзу је спутала аутоцензура и, како сама каже, бојазан од осуде локалне горанске заједнице. Десетак година после смрти супруга, Арза је поново почела да се бави певањем и данас у горанској средини важи за истакнуту певачицу горанских песама. Њена извођења су усмерена на јавне или полујавне просторе, као што су промоције културних тековина бошњачке и исламске заједнице³⁴ и прославе сунета и других породичних светковина. У оквиру датих консиитуација, Арза пева уз пратњу даира (на којима сама свира), тамбуре или синтисајзер, на којима свирају мушкарци. Такво извођење припада новијем вокалном стилу кога краси богата мелизматика и назално певање,³⁵ што је потпуно различито у односу на певање старије сеоске праксе – *на глас*. Овакав начин интерпретације раније је био карактеристичан за мушко извођење уз тамбуру, и мање је био присутан у женским вокалним наступима. Мелизматични таласи и китњасти украси који обигравају око упоришних тонова везују се за мелодику оријенталне провинијенције на коју је утицала инструментална пракса свирања на зурлама (Ranković 2016, 118).

Изузетно значајна личност која има важно место у промоцији горанске традиције у Београду и Србији јесте Шејзада Исмаиљи, из села Орђуша, која већ деценијама живи у Београду.³⁶ Њено иницијално музичко искуство везано је за Гору и породицу, у оквиру које је као девојчица стекла прва музичка знања. За разлику од Арзе, Шејзада одлично влада песмама старије сеоске праксе – *на глас* и има богатији репертоар. Поред тога, она изводи и једногласне песме новијег певачког слоја и ширег тонског опсега (пример бр. 4) без примеса назалног тембра. Током читавог живота њено певање било је окренуто горанској заједници и везано за приредбе у школи и породична окупљања, о чему сведоче и њене речи, које сам забележила током наших разговора:

„Ја певам одмалена, још у школи. У моје време организовале су се приредбе школске. Ја сам наступала на разноразним приредбама ... Певање ми је одувек у души и овако двојке наше, имамо ми певамо, није песма него тренутна ситуација. Две жене и договарамо се шта ћемо да отпевамо. Ток тренутка, било да је нека свадба, било да смо изашле да се прошетамо, па тог момент

³⁴ Ради се о манифестацијама које се организују у Призрену, Новом Пазару и другим градовима у оквиру којих се исказује исламска култура (<https://www.youtube.com/watch?v=RoGIGtx2mFY&t=84s>; <https://www.youtube.com/watch?v=xnermWKhTCM>; приступљено 29. маја 2020).

³⁵ Овакав начин извођења карактеристичан је за мушко певање уз тамбуру и представља новији вокални стил у односу на певање *на глас*, које је забележено у етномузиколошким записима из друге половине 20. века.

³⁶ Шејзада Исмаиљи рођ. Алимани рођена је у селу Орђуша у Гори 1956. године.

певамо што нам је лепо. Слажемо, то није песма, него је то наше певање, ми то зовемо бојодала. То је најстарији облик певања. Млади то сада не знају да певају, ми тако неке жене у овим годинама још то мало певамо, иначе то ће временом да нестане, јер неће нико од младих да пева“.

Свесна чињенице о нестајању горанске вокалне праксе Шејзада је након 50-те године живота почела да промовише горанску заједницу у Београду. Наше познанство датира од пре десетак година, када сам је интервјуисала у више наврата. Будући да је Шејзада певачица раскошног талента, убрзо је прихватила понуду да се као демонстраторка горанског традиционалног певања појави пред студентима Катедре за етномузикологију Факултета музичке уметности у Београду, као и на семинару традиционалног певања Косова и Метохије у организацији ЦИОТИС-а (Центра за истраживање и проучавање традиционалних игара Србије), који је одржан 2014. године у Ковачици. Уз моја стручна усмеравања, Шејзада је приказивала парадигматске вокалне примере који илуструју различите жанрове горанског певачког наслеђа. Она је током заједничких сусрета и интервјуа схватила колико доприноси популарисању горанског идентитета и имала је изузетно важну улогу као консултант при постављању горанских игара и песама на програм Ансамбла народних игара и песама Србије „Коло“.³⁷ Шејзадина мотивација да промовише горанску културу концертним презентацијама Ансамбла „Коло“ била је толико изражена да је овој фолклорној трупи поклонила неколико народних ношњи и помогла при набавци горанских традиционалних костима. Њена извођења горанских песама део су наставног плана и програма Катедре за етномузикологију ФМУ, као и репертоара професионалних Ансамбала „Коло“ из Београда и „Венац“ из Грачанице.³⁸

4. Закључак: простори женске моћи

Увидом у музичка искуства Горанки, у оквиру различитих просторних и временских перспектива, долази до изражаја њихов допринос презентацији горанске заједнице. Оне су одиграле кључну улогу у очувању и успостављању континуитета традиционалних форми певања као протагонисткиње обредне

³⁷ Шејзада је имала важну улогу као консултанткиња, када сам у програму Ансамбла „Коло“ сценски адаптирала извођење горанских песама и игара у оквиру програма „Сведочанства са Косова и Метохије“, који је изведен 2011. у Народном позоришту у Београду, на сцени „Раша Плавовић“.

³⁸ У оквиру Јутјуб платформе налази се снимак песме „Не ли си се наспало“ (пример бр. 3 у прилогу), коју Ансамбл „Коло“ изводи према запису начињеном на основу Шејзадине интерпретације (<https://www.youtube.com/watch?v=igCjMjWxoLI>; приступљено 30. маја 2020).

праксе у приватним и полуприватним (друштвено детерминисаним) просторима, о чему говоре вишедеценијска етномузиколошка истраживања.

Видљивост жена у различитим сферама у којима се горанска култура представља локалној заједници и Другима, одвијала се углавном током периода девојаштва и у зрелом животном периоду, при чему је јасно дефинисана музичка активност неударних и ударних чланица заједнице. Ступањем у брак, у време када наступа репродуктивни период, женска слобода музичког изражавања знатно се смањује у оквиру јавних простора (Hofman 2012, 56). Може се рећи да су, како приватни и полуприватни (друштвено детерминисани), тако и јавни простори сфере у којима је материјализација женског музичког искуства, уједно и одраз женске моћи испољене у знању и чињењу (посебно у обредима). Кроз звучну „опипљивост“ музичких пракси укрштају се различити идентитетски маркери и отвара се простор за исказивање женске иницијативе. Међу њима су и интерпретаторке које наступају као вокални солисти уз тамбуру (у оквиру јавних простора), што представља типично „сценско представљање“ родних односа (Olson 2004, 54). Горанке су на овај начин прекорачиле традицијом успостављена музичка понашања, јер је певање уз тамбуру у горанској традицији својственије мушкарцима. Поред тога, репертоар песама уз тамбуру, које су широког амбитуса и љубавног садржаја, могао је да се „прелива“ из мушког у женско извођачко поље и обратно.

Разматрањем женских музичких искустава ишчитава се, додуше ретка, појава својеврсног „женског лидерства“ (Snaebjornsson et al. 2015, 1–8) које се очитује у активностима Шејзаде Исмаиљи, која надилази улогу жене-певачице, у локалним, горанским условима, и постаје особа која доприноси да се Други упознају са горанским културним и етничким идентитетом. Међутим, такву атрибуцију могу имати и све оне жене које су мање запажене у јавности, а биле су сараднице бројних етномузиколошких испитивања (Ranković 2013). Самим тим што се издваја њихова вештина и знање, Горанке чија имена овде нису поменута, постале су видљиве интерпретаторке захваљујући трајно уписаним извођењима у оквиру научних наратива. Оне су у одређеним тренуцима свог живота допринеле промоцији горанске заједнице посредством забележених музичких примера који представљају „материјалне перформативности различитих идентитета“ (Nenić 2014, 5). Доступност ових извођења посредством азличитих медија доприноси појави бројних реинтерпретација и популаризацији горанске музике у ширим оквирима.

Извори

<https://www.youtube.com/watch?v=6mPBe38sBwY> (pristupljeno 28. maja 2020)

<https://tr-cam.com/video/lmE34a-C-VA/arza-redzeplarI-upali-go-bahto-cero-kandilceto.html> (pristupljeno 28. maja 2020)

https://tr-cam.com/video/XI3kOf-_IWY/arza-redzeplarI-nalbatince-konja-kuje.html, (pristupljeno 28. maja 2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=2MLITRuxkBw&t=67s>, (pristupljeno 29. maja 2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=RoGIgtx2mFY&t=84s>, (pristupljeno 29. maja 2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=xnermWKhTCM>, (pristupljeno 29. maja 2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=2MLITRuxkBw&t=67s>, (pristupljeno 29. maja 2020)

<https://www.youtube.com/watch?v=igCjMjWxoLI>, (pristupljeno 30. maja 2020)

Литература

Aksić, Nina. 2019. „Pismenost i obrazovanje žena u Novom Pazaru od 1945. do 1991. godine“. U *Zbornik radova sa okruglih stolova Alhamijado književnost i Svečanost mevluda*, ur. Hasna Ziljkić, 57–61. Novi Pazar: Kulturni centar Novi Pazar.

Aljabak, Idrizi, Sadik & Admir Idrizi Aljabak. 2020. *Kruševo (Gora)*. Prizren: Utilis.

Antonijević, Dragoslav & Milovan Radovanović. 1995. „Predgovor“. U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, 1–10. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU.

Antonijević, Dragoslav. 1995. „Etnički identitet Goranaca“. U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, 76–108. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU.

Batler, Džudit. 2001. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*. Beograd: Samizdat B92.

Bicevski, Trpko. 2001. *Narodnata pesna na Goranite*. Skopje: Institut za folklor „Marko Cepenkov“.

Burdije, Pjer. 1999. *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Derans, Žan-Arno & Loran Žeslen. 2011. *Putovanje u zemlju Goranaca. Balkan, početak XXI veka*. Beograd: Medijska knjižara Krug.

Divac, Zorica. 1995. „Svadbene običaji u Sredačkoj župi i Gori“. U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, 186–201. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU.

- Dorđević Crnobrnja, Jadranka. 2014. „Migracije iz Gore krajem dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 62 (2): 35–46.
- Dorđević Crnobrnja, Jadranka. 2015. „Svakodnevno odevanje Goranki u Beogradu – između tradicijskih i savremenih kulturnih praksi“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 63 (2): 303–316.
- Dorđević Crnobrnja, Jadranka. 2020. *Nismo prekidali sa Gorom. Etnicitet, zajednica i transmigracije Goranaca u Beogradu*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Gojković, Andrijana. 1994. *Muzički instrumenti: mitovi, legende, simbolika i funkcija*. Beograd: Cicero.
- Golemović, Dimitrije. 1996. „Srpsko dvoglasno pevanje I: oblici, poreklo, razvoj“. *Internacionalni časopis za muziku Novi zvuk* 8: 11–22.
- Hasani, Harun. 1995. „Migracije stanovništva Gore“. U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, 149–166. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU.
- Hasani, Harun. 2011. “Goranes: A Respected Minority in Serbia, A Persecuted Minority in Present-day Kosovo”. In *Minorities in the Balkans. State Policy and Interethnic Relations*, ed. Dušan Bataković, 311–322. Belgrade: Institute for Balkan Studies of the Serbian Academy of Science and Arts.
- Hasani, Suzana. 2003. „Etnološke karakteristike Šarplaninske Župe Gora“. Diplomski rad, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Hofman, Ana. 2012. *Socijalistička ženskost na sceni: rodne politike u muzičkim praksama jugoistočne Srbije*. Beograd: Evoluta.
- Ivanović, Zorica. 2003. „Pogovor: Antropologija žene i pitanje rodni odnosa u izmenjenom diskursu antropologije“. U *Antropologija žene*, prir. Žarana Papić & Lydia Sklevicky, 381–435. Beograd: Prosveta.
- Jastrebov, Stepanović, Ivan. 1995. *Stara Srbija*. Prevod, predgovor i komentari Dragan Čombar. Beograd: NIP „Novi svet“, Narodna i univerzitetska biblioteka.
- Katić, Tatjana. 2010. Vilajet Pastric (Paštrik) 1452/53. godine. *Mešovita građa*, XXXI: 39–74.
- Lutovac, Milisav. 1955. „Gora i Opolje“. *SEZb* XIX. I odeljenje: Naselja i poreklo stanovništva, 35.
- Malešević, Miroslava. 1986. „Ritualizacija socijalnog razvoja žene – tradicionalno selo zapadne Srbije“. U *Zbornik radova Etnografskog instituta*, ur. Dušan Bandić, 9–120. Beograd: Etnografski institut SANU.

- Malešević, Miroslava. 2007. *Žensko. Etnografski aspekti društvenog položaja žene u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Mladenović, Radivoje. 1995. „Goranski govor“. U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, posebna izdanja, knjiga 40/II, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, 109–148. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU.
- Mokranjac, Stevan, St. 1996. *Etnomuzikološki zapisi*, tom 9. prir. Dragoslav Dević. Knjaževac-Beograd: Muzičko-izdavačko preduzeće „Nota“, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Nenić, Iva. 2014. „Deregulacija kanona: identiteti, prakse i ideologije ženskog sviranja na tradicionalnim instrumentima u Srbiji“. Doktorska disertacija, Fakultet muzičke umetnosti u Beogradu.
- Nikolić, Desanka 1995. „Etnokulturni stereotipi stanovnika Gore i Sredačke župe.“ U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, 167–185. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU.
- Ober, Loren. 2007. *Muzika drugih*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Pavlović, Jelena. 2008. „Istraživač kao sagovornik: uvažavanjem priča do transformacije praksi“. U *Metateorijske osnove kvalitativnih istraživanja*, ur. Dušan Stojnov, 219–236. Beograd: Zepter Book World.
- Petan, Svanibor. 2010. *Lambada na Kosovu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Petrović, Radmila. 1974. „Narodna muzika istočne Jugoslavije – proces akulturacije“. *Zvuk 2*: 155–160.
- Petovar, Ksenija. 1995. „Osobnosti socijalnog prostora Gore i Sredske“. U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, posebna izdanja, knjiga 40/II, 427–457. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU.
- Radovanović, Milovan 1995. „Antropogeografske i etnodemografske osobnosti šarplaninskih župa Gore, Opolja i Sredske“. U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, 10–75. Beograd: Geografski institut SANU.
- Radulović, Lidija. 2000. „Nečista i neformalno moćna: Sakralni aspekti ambivalentnog odnosa prema ženi u tradicijskoj kulturi Srba“. U *Mapiranje mizogije u Srbiji: diskursi i prakse*, ur. Marina Blagojević Hughson, 169–203. Beograd: Asocijacija za žensku inicijativu.

- Ranković Sanja. 2013. *Vrbice, vrbo zelena (tradicionalno muzičko nasleđe Prizrenske Gore)*. CD sa programskom knjižicom. ur. Aleksandra Pavićević. Beograd: Srpsko etnološko i antropološko društvo.
- Ranković, Sanja. 2016. „Tradicionalna muzika Prizrenske Gore u senci Otomanske imperije“. *Muzikologija* 20: 101–132.
- Ranković, Sanja. 2018. “St. George’s Day Songs in Prizrenka Gora”. In *The Feast of Saint George: Different Cultural Contexts and Traditions*, ed. Gordana Blagojević, 119–140. Beograd: Etnološko-antropološko društvo Srbije i Etnografski institut SANU.
- Reljić, Mitra. 2011. „Goranci – od geografske odrednice do etnonima“. *Oktoih: Časopis Odjeljenja za srpski jezik i književnost Matice srpske – Društva članova u Crnoj Gori* 1 (1–2): 165–173.
- Rice, Timothy. 2003. “Time, Place and Metaphor in Musical Experience and Ethnography”. *Ethnomusicology* 47 (2): 151–167.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1982. „O ženskoj subkulturi u slavonskoj zadruzi“. U *Žena u seoskoj kulturi Panonije* (posebno izdanje), ur. Vlasta Domaćinović, 33–38. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo.
- Schmidinger, Thomas. 2013. *Gora: Slawischsprachige Muslime zwischen Kosovo, Albanien, Mazedonien und Diaspora*. Wien.
- Snaebjornsson, Minelgaite, Ingi, Runar Edvardsson, Vilma Zydziunaite & Vlad Vaiman. 2015. “Cross-Cultural Leadership: Expectations on Gendered Leaders’ Behavior”. *Sage journal*, April-June: 1–8.
- Stanković (Ranković), Sanja B. 1993. „Individualno i kolektivno u orskoj i vokalnoj tradiciji žena u Gori“. Diplomski rad, Fakultet muzičke umetnosti u Beogradu.
- Stanković (Ranković), Sanja. 1995. „Osnovne muzičko-igračke karakteristike Gore“. U *Šarplaninske župe Gora, Sredska i Opolje (antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike)*, posebna izdanja, knjiga 40/II, ur. Dragoslav Antonijević & Milovan Radovanović, 202–213. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU.
- Stolić, Ana. 2006. „Rodni odnosi u carstvu podeljenih sfera“. U *Privatni život kod Srba u devetnaestom veku*, prir. Ana Stolić & Nenad Makuljević, 90–94. Beograd: Clio.
- Titon, Jeff, Tood. 2008. “Knowing Fieldwork”. In *Shadows in the Field (New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology)*, Second Edition, eds. Gregory Barz and Timothy J. Cooley, 25–41. Oxford University Press.
- Tomašević, Radovan. 1989. „Šarplaninski našinci’ (uticaj političkih, administrativnih i ideoloških faktora na etničke procese“. *Etnološke sveske* X: 47–57.
- Tončeva, Veselka. 2012. *Nepoznata Gora*. Sofija: Izdavačka kuća „Rod“.

- Traerup, Birthe. 1972. „Dvoglasno pjevanje u Prizrenskoj Gori“. *RAD XVII Kongresa SUFJ* održanog u Poreču 1970. godine: 345–347.
- Traerup, Birthe. 1980. „Tupan i svirala u svdbenim obredima u selu Brodu, Prizrenska Gora“. *XXV Kongres SUFJ* održan 1978. godine u Berovu: 483–488.
- Trerup Birte. 1974. „Narodna muzika Prizrenske Gore“. *RAD XIV Kongresa SUFJ* održanog u Prizrenu 1967: 211–223.
- Vasiljević, A. Miodrag. 1950. *Jugoslavenski muzički folklor I*. Beograd: Prosveta.
- Vukanović, Tatomir. 1986. *Srbi na Kosovu I*. Vranje: Nova Jugoslavija.
- Zakić, Mirjana. 2008. „Kontekst-konsituacija-tekst“. U *Zbornik radova sa međunarodnog skupa „Dani Vlade S. Miloševića“*, ur. Dimitrije Golemović, 215–227. Banja Luka: Akademija umjetosti u Banja Luci, Muzikološko društvo Republike Srpske.
- Zejneli, Zejnol. 2015. *Goranci – svačiji i ničiji (a ipak svoji)*. Subotica: Grafoprodukt.

Нотни примери

Пример бр. 1

Ће 'де да шета Зејнепа

(ћурћевданска песма "на глас")

Рефија Ризвани рођ. Аљили (1951) и
Љифа Ризвани рођ. Билали (1940)
село Млике

The musical score is written in a 2-staff system (treble and bass clefs) with a key signature of two flats (B-flat and E-flat) and a tempo marking of quarter note = 71. The melody is primarily in the treble clef, with accompaniment in the bass clef. The lyrics are written below the notes. The score consists of three systems of music. The first system contains the first two lines of the song. The second system contains the next two lines. The third system contains the final two lines, ending with a double bar line. There are several triplet markings (indicated by a '3' over a group of notes) throughout the piece. The lyrics are: И, ја - а, бо - јо - да - ла, ће 'де да ше - та; Зеј - не - па, И, ја - а, ће'де да; ше - та Зеј - не - па, И!

И, ја, бојодала, ће 'де да шета Зејнепа,
и, ја, ће 'де да шета Зејнепа, И!

Ће 'де да шета Зејнепа
за овја међа Ћурћевден,
да берем травке зељене,
воде да деца ок'пем,
за овја међа Ћурћевден,
сме го сва зема чекале

Транскрипција: Сања Ранковић

Пример бр. 2

Машала, шо си пристала?

(песма "на глас" која се изводи на свадби)

Мирзада Абдула (1971) са мајком Атемом
село Љубовиште

♩ = 80

Ја - а, мла - јај - не - сто, ма - ша - ла, шо си
при - ста - ла, ја - а, ма - ша - ла,
шо си при - ста - ло - а, И!

Ја, млајанесто, машала шо си пристала,
ја, машала, шо си пристало(а), И!

Машала, шо си пристала,
од очи да ти не биде.
Спрати нашега јунака,
ти ниси тембен каранфил,
да ги је алаф материн
шо те голема порасла.

Транскрипција: Сања Ранковић

Пример бр. 3

Ја сом се напроменило

(хурђевданска песма уз игру)

Силвија Јакупи рођ. Дестани (1956) и
Вахида Максуди рођ. Скендери (1945), село Враништ

$\text{♩} = 353$

Дaирe
сoлo

sempre simile

Ја сом се на - про - ме - ни -
- ло, ја сом се на - про - ме - ни - ло,
а не - мам кој да ме гље - да, а не -
- ма кој да ме гље - да, о, а, и!

*Ја сом се напроменило,
ја сом се напроменило,
а нема кој да ме гљеда,
а нема кој да ме гљеда, о, а, и!*

Ја сом се напроменило,
а нема кој да ме гљеда,
Лудо ми аскер отишло,
каплара се разљутило,
на сиља не ми го пушта
да дојде да ме рашета,
на таја чешма шарена,
да јадем љеб и сирене,

да пијем вода студена.
Да дојде да ме рашета
кроз тија поље широко,
да берем цвеће шарено.

Транскрипција: Сања Ранковић

Пример бр. 4

Не ли си се наспало?

Шејзада Исмаиљи рођ. Алимани (1956)
Орхуша

♩ = cca 86

Не ли си се нас - па - ло? Не ли си се нас - па - ло?
Ку-зум бе - ла Е - ди - је, три ве - че - ри без ме - не,
Еј, Е - ду - ле, на чет - вр - ти ја дој - до.

о.ф.

*Не ли си се наспало?
Не ли си се наспало?
Кузум бела Едије,
Три вечери без мене,
Еј, Едуле,
на четврти ја дојдо.*

*На четврти ја дојдо,
на четврти ја дојдо,
Кузум бела Едије,
тебе дома не те најде,
Е, Едуле,
тебе дома не најде.*

*Ја те најде зад врата,
ја те најде зад врата,
Кузум бела Едије,
со другог збореше,
еј, Едуле,
мој муабет тераше.*

*Не ми фрљај ифтире,
Ћазим, главо пијана,
ја сом била во мајке,
Еј, Ћазиме,
снаха дете ми родила.*

*Снаха дете родила,
Ћазим, главо пијана,
име му сом ставала,
Е, Ћазиме,
беле руке сом шарила.*

*Беле руке сом шарила,
Ћазим, главо пијана,
и тебе сом чекала,
Еј, Ћазиме,
и тебе сом чекала*

Напомена: Исписан је целокупан певани текст услед недоследности при понављању и реализацији рефрена.

Транскрипција: Сања Ранковић

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Ирена Шентевска

независна истраживачица
irenasentevska@gmail.com

Сав тај турбан-фолк: оријентализам и фолк музика у Србији

Овај рад се бави „оријенталном контроверзом“ у неофолк музици Србије, с фокусом на промене у рецепцији дуговечног српско-босанског састава Јужни ветар у академским круговима, у медијима и међу актерима различитих сегмената музичке индустрије. Ова анализа указује да у *великом* делу српске јавности преовладава тенденција да се одијум према „турбан-фолку“ (новокомпонованој народној музици с наглашеним утицајима Блиског истока) користи као средство аутолегитимације у различитим сегментима националне културе. С друге стране, афирмативни однос према извођачима и музичкој заоставштини Јужног ветра, који у последњим годинама из алтернативних (некомерцијалних) музичких и уметничких кругова постепено прелази у медије, може да се тумачи као покушај аутолегитимације на савременој музичкој сцени, на којој се у глобалном контексту оријенталистичке поделе на „Запад“ и „Исток“ непрестано оспоравају и доводе у питање. Кључни обрт до којег је дошло у овом процесу је становиште према коме Јужни ветар и „турбан-фолк“ треба посматрати као део културног наслеђа Србије. Уз анализу одабраних академских и медијских коментара, пре свега, указујем на преокрете у рецепцији Јужног ветра, што може бити индикатор ширих промена у рецепцији османског наслеђа и савремених утицаја „Оријента“ у српској култури, али и на ширем подручју Балкана.

Кључне речи: оријентализам, фолк музика, Јужни ветар, Србија, Југославија

All that Turban-folk: Orientalism and Neo-folk music in Serbia

In this paper I look at the ‘oriental controversy’ of the neo-folk music in Serbia, focusing on the changes in the perception of the longstanding Serbian-Bosnian ensemble Južni vetar (Southern Wind) in the academic circles, media and various segments of the music industry. The affirmative attitude towards the performers and music legacy of Južni vetar, which has in recent years gradually entered the media from the alternative (non-commercial) music and art circles, may be observed in the context of the contemporary globalized music industry which constantly challenges orientalist assumptions and divisions between East and West. The key turning point in this process is the newly-embraced understanding of Južni vetar (and „turban-folk“ in general) as part of Serbia’s cultural heritage. Using a representative sample of academic and media comments, in this paper I shed some light on the shifts in the reception of Južni vetar primarily as an indication of the wider changes in the reception of the Ottoman legacy and contemporary influences of the „Orient“ in the contemporary Serbian culture, not excluding the wider context of Southeastern Europe.

Key words: orientalism, neo-folk music, Južni vetar, Serbia, Yugoslavia

*Знаш шта је највећи апсурд онога рата?
Што имаш ровове и с једне стране су Срби,
а с друге Муслимани и исту песму певају
– јужноветровску песму.
То је трагедија живота. То је тужно.*

Миодраг Илић „Миле Бас“ (Пић 2018)

Уводне напомене

Рад се бави „оријенталном контроверзом“ у фолк музици Србије и Југославије, академским и медијским наративима идентитетских подела по оси Исток–Запад, као основној имагинарној вододелници која дели „заостали“, „сиромашни“, „аутократски“ Балкан од „прогресивне“, „имућне“ и „демократске“ Европе. Оријенталистички и егзотизацијски механизми конструкције идентитетских подела на „нас“ и „њих“ на ширем простору Блиског истока и Југоисточне Европе теоријски су добро истражена тема у оквиру антропологије и сродних хуманистичких дисциплина (Said 2008; Todogova 2006; Bakić-Hayden & Hayden 1992; Bakić-Hayden 1998; Žižek 1992; Jansen 2001; Vjelić i Savić 2002; Fleming 2001; Georgiev 2012; Archer 2012; Čvoro 2012; Dumnić 2012; Pišev 2011), али у оквиру студија медија и популарне културе ови концепти не губе на актуелности када се транспонују у конкретне ситуације и контексте савремене медијске културе. Ова студија то демонстрира на случају академске и медијске рецепције дуговечног фолк састава и музичке издавачке куће Јужни ветар, настале у Београду 1980. године, а која је активна и данас. Под вођством Миодрага Илића, оснивача састава, „радикална комерцијална редефиниција“ домаћег фолк идиома уз наглашену инкорпорацију блискоисточних утицаја првобитно је наишла на широк фронт неодобравања и оптужбе за „денационализацију југословенске музике“ (Vidić-Rasmussen 1995, 249). За музички опус Јужног ветра карактеристична је и фузија елемената рок и фолк музике, за коју су били заслужни некадашњи рок музичари Сава Бојић (Поп машина, Тако), Јосип Бочек (Динамити, Корни група) и сам Миодраг Илић „Миле Бас“. Иако су се музичке позајмице са „Запада“ у југословенском контексту ретко доводиле у питање, управо је отвореност Јужног ветра ка „Оријенту“ у доминантном делу медијске јавности посматрана као својеврстан друштвени проблем, па и нека врста културне субверзије. Оваква рецепција може се приписати негативним стереотипима повезаним с османским културним наслеђем у југоисточној Европи (уп. Todogova 2006). Тако, у случају Јужног ветра, третман у медијима и промене у рецепцији његовог музичког деловања и кључних експонената могу да укажу и на промене у рецепцији османског наслеђа и савремених утицаја „Оријента“ на просторима некадашње Југославије.

У овом раду акценат је на преокретима у медијској рецепцији Јужног ветра и њеним оријенталистичким аспектима, а не на музичком опусу и дометима ове изузетно плодне музичке продукције, која броји више стотина издања. Термин *фолк музика* овде обухвата кровни термин за сродне синтагме (*нова народна музика, новокомпонована народна музика, неофолк, турбо-фолк*), које у српском и југословенском контексту означавају спој народног музичког израза и савремених популарних „условно речено – западних“ музичких стилова „који су у свакој варијанти комерцијално продуцирани и дистрибуирани“. У питању је, дакле, „прилично широко поље музичких форми насталих у различитим периодима и у различитим културним и политичким оквирима“, али превасходно као „комерцијални музички галиматијас базиран на народним музичким основама“ (Radović 2010, 124). *Турбан-фолк* је колоквијални термин који користим као одредницу за фолк музику Србије и Југославије с наглашеним блискоисточним утицајима (који се манифестују богато орнаментисаним мелодијама, декоративним трилерима и мелизмама, назалним певањем, прекомерном секундом, карактеристичном ритмичком структуром, попут 7/8 или 11/8 итд.). Изведен је из, не мање колоквијалног, термина *турбо-фолк*, који је из опуса авангардног поп музичара Антонија Пушића – Рамба Амадеуса прешао у медијски и академски дискурс, а који се може дефинисати као фолк музика Србије и Југославије с наглашеним утицајима електронске денс музике (EDM) и других музичких жанрова преузетих од глобалне музичке индустрије.

Постојање и деловање Јужног ветра, као и његова огромна популарност, подударају се с периодом великих друштвених промена, као што су економска транзиција и формирање нових националних држава на југословенском простору. Мултиетнички (српски, бошњачки и ромски) састав ансамбла, професионална и животна искуства његових чланова и највећих певачких звезда током акутне друштвене кризе и оружаних сукоба у „региону“, чине овај медијски и културни феномен додатно занимљивијим за анализу која описује начин на који се фолк музика – у својим различитим појавним облицима у савременој медијској култури – користи као оружје у симболичким ратовима око османског наслеђа у Србији и на ширем подручју Балкана (уп. Šentevska 2013).

„Турбан-фолк“ као авет прошлости и као друштвени проблем

У складу са запажањем Марине Симић да при анализи савремених музичких феномена у Србији појам *оријентализма* ређе фигурира у експлицитној употреби, „а чешће као несвесна потка на којој се анализа заснива“ (Simić 2006, 99), на овом месту изложићу један илустративан историјски преглед проблематичних оријенталистичких аргумената који се репродукују у расправама о музици, како у академским и професионалним круговима, тако и у широј јавности коју обликују медијски наративи. При овоме вреди имати на уму упозорење Саре Грин (Green 2005) да појам оријентализма није идеална аналитичка категорија када је у питању Балкан,

јер његова некритичка употреба може да доведе до нове репродукције стереотипа, уместо до њихове продуктивне анализе.

У прве две деценије XX века оријентални елементи у музичком наслеђу постали су предмет музиколошких расправа које су се посебно интензивирале након формирања заједничке државе Срба, Хрвата и Словенаца. Премда су поједини музиколози, попут Владимира Ђорђевића, сматрали да је народна музика која се развијала под утицајем турске музике сложенија и „напреднија“ од оне која се очувала од турског утицаја, превладало је мишљење стручњака попут композитора Петра Коњовића, Милоја Милојевића и Косте Манојловића да оријентална декоративност у музици представља нешто „ненационално“ (Ђурковић 2004, 275). Сузбијање оријенталних музичких утицаја – посебно севдалинке, механске и кафанске музике – има дугу историју, која сеже до самих почетака Радио Београда (Vidić-Rasmussen 2002, 20–24; Prica 1988, 85–87; Dumnić 2013, 15). Премда су у Радио Београду социјалистичке Југославије (као и у прератном периоду) чињени упорни покушаји да се ублажи талас ширења босанске севдалинке, за коју се сматрало да повлађује масовном музичком (не)укусу, босанска песма је брзо освајала програм ове радио-станице. Сви певачи научили су ову технику певања, а њен карактер „унет је у српску народну песму у толикој мери да су народне емисије радио-станице Републике Србије изгубиле српски карактер“,¹ што се препознаје као својеврсни проблем националне културе. Како је то формулисао Живојин Здравковић² у свом есеју, прочитаном на београдском радију 17. децембра 1957, лепота чисте, изворне народне песме је „у једноставности и монументалности, а не у баласту компликованог и конфузног муслиманског света, језика и израза, и менталитета који није наш“ (Prica 1988, 86).

У музиколошкој литератури присутан је наратив према којем је у епохи Немањића Србија „била моћна и богата држава која је с правом сматрана једним од европских центара духовности и културе“ (Vasiljević 2000, 12). То су била срећна времена „пре доласка Турака и пре почетака утицаја са Запада“ (Vasiljević 2000, 14). Након што је Србија пала под власт Османлија, народ је одлазио калуђерима на својеврсно музичко описмењавање: људи су слухом памтили њихово појање „да би одагнали из свести звуке са минарета и муслиманских украшаваних (мелизмираних) мелодија, чувајући на тај начин национални идентитет и континуитет српског постојања“ (Vasiljević 2000, 12).

Од самих зачетака медијског система у Југославији, новокомпонована народна музика налазила се на удару критике због тога што је њен хибридни карактер сматран одговорним за кварење „аутентичне“ националне културе. Инкорпорирање оријенталних утицаја, у овом смислу, сматрало се посебно проблематичним, а медијске полемике о овом питању вођене су деценијама.

¹ Миодраг А. Васиљевић, „Народна музика на програму Радио Београда“, *НИИ*, 8. фебруар. 1953, стр. 8. (према: Prica 1988, 86).

² Диригент Београдске филхармоније и професор Музичке академије у Београду.

Оне могу да послуже као добра илустрација проблематичности самог концепта „аутентичне“ музичке културе и инструментализације традиције у политичке сврхе (Naumović 1996). Будући да критеријуми „аутентичности“ нису јасно одредиви, они „лако могу да постану идеолошко оруђе“ (Ristivojević 2009, 122), па у овим полемикама кључно питање постаје ко и како поставља критеријуме „аутентичности“ (Moore 2002). Према запажању израелског социолога културе Мотија Регева „аутентичност“ није „природно својство музике“, већ значење које одређеној музици приписују тумачи који и сами верују у реалност тог значења (Regev 1992, 1). Другим речима, „говорити о музици заправо значи говорити о томе шта музика за некога представља“ (Ristivojević 2014, 73; Cook 2000).

Тако је, према једној изјави Драгоша Калајића из осамдесетих година, новокомпонована народна музика с утицајима Блиског истока „(под)културни израз генетског наслеђа петстогодишње присутности османлијске солдатеке и администрације у овим деловима Европе“, чији садржаји одају „исконске слојеве меморије потлачене раје“.³ С распадом социјалистичке Југославије и избијањем оружаних сукоба дилем њене некадашње територије, дискурс „новокомпонованог загађења“ задобио је у Србији нови политички контекст, углавном задржавши пређашњу реторику. „То значи да звуке Тигра и Еуфрата треба хитно заменити звуцима фрула и хармоника са шумадијских пропланака и моравско-ибарских долина“.⁴ „Ја сам и даље онај исти певач народних песама који никад није залазио у туђе поље, исламско понајмање. Ништа није лепше од Мораве и Шумадије“, изјављује тада Мирослав Илић.⁵ „Поражавајуће је за мене, убитачно, кад видим да клинци с асфалта, урбани клинци који су се родили у велеграду, п(ј)евају народњаке и припадају примитивној, оријенталној музици које сам се годинама ужасавао“,⁶ жали се Ђорђе Балашевић. У истом интервјуу у хрватској штампи, угледни поп музичар каже: „Ја долазим из Новог Сада, који је с друге стране границе која је д(и)јелила Османлијско царство од Аустроугарске. Петсто година на мојој је страни“ (Jansen 2005, 137). У истом периоду фронтмен Рибље чорбе Бора Ђорђевић гостовао је на Бајонеовом⁷ албуму *Упркос времену*, где су заједнички отпевали нумеру „Боли ме мрак“, у којој се с мраком – уз остале „будалаштине у време немаштине“ – поистовећује новокомпоновано „пусто турско“.

³ Драгош Калајић, „Народност? Квазиарапска, бре!“ *Вјесник*, Загреб, 21. јануар 1987. (Priga 1988, 87).

⁴ А. М., „Јордан Николић, певач: Ми нисмо новокомпоновани“, *Вечерње новости*, 8. мај 1995, стр 21. (Gordi 2001, 163).

⁵ „Мирослав Илић: Русија па – Америка“, *Вечерње новости*, 22. јануар 1994, стр 21. (Gordi 2001, 163).

⁶ Интервју у загребачком *Глобусу*, 15. јануар 1993, стр 21. (Jansen 2005, 127).

⁷ Ненад Бајић Бајоне, поп-певач и забављач деце, који се у свом опусу често бавио патриотским темама и друштвеним проблемима, као што је пад наталитета.

Поједини медијски посленици непосредно преводе оваква убеђења у програмску политику. То има за последицу да, речима Зорана Ђокића, директора патриотске станице Радио Понос:⁸ „На таласима Радио Поноса нема места за музичаре који нису Срби и мелодије које нису српске ... Ето, ова Бранка [Соврлић] није Муслиманка, али јој песме звуче исламски, и њу не пуштамо. Драгану Мирковић пуштамо јер је јако популарна, мада јој песме личе на забавне и не звуче много српски“ (Gordi 2001, 32).

„Како би рекао Дедијер, ми Срби се некада понашамо као да су нас правили пијани Турци“, изјавио је у јулу 1994. Павле Аксентијевић, певач духовне музике и посланик ДЕПОС-а у Народној скупштини Србије, поткрепивши тај закључак (скоро истоветним) снимцима с касетофона савремене иранске популарне песме и нумере коју изводи Драгана Мирковић (Živković 2012, 151). За Аксентијевића турбо-фолк „није наша музика“, већ „звук агресивне, туђе, азијатске музике“, компонован „за народ ометен у развоју, тачније за народ обамрле свести“.⁹

Да овакав музички укус има далекосежне политичке импликације указали су и добитници награде *Free Your Mind* (MTV Europe Music Awards) за 2000. годину – чланови организације Отпор! У фебруару исте године, они су испред тврђаве у Нишу извели акцију под називом „Истрага потурица“. Требало је да се грађани изјасне „јесу ли за азијатску Србију, по угледу на Турску, Ирак и Либан, коју нам власт нуди, или за европску демократску Србију, по угледу на западне напредне државе, за коју ћемо морати да се изборимо“. На крају акције наведен је резултат: „Око 500 људи се изјаснило за Србију у Европи, а само једна особа за азијатску Србију“ (Marković 2006).

На неуспехе покушаја деоријентализације домаћег фолка и након што је Милошевић отишао с власти, пожалио се у једној ТВ-изјави композитор Зоран Христић: „Начин певања је ... као са џамије ... ко лепше уме да завија ... тај је ... главни певач. Усред Шумадије народ не игра коло, него врти куковима и рукама [показује гестом] као да су у харему ... Ниједанпут се није огласио ни Музиколошки институт, ни Академија наука, ни, на пример, Музичка академија. Њих то као да се није уопште тицало – они су се само зграњавали“ („Sav taj folk“, Епизода 4). У истом програму се фолк певач Џеј Рамадановски, коментаришући политику корпоративне (глобалне) музичке индустрије, пожалио на ускогрудост домаће средине: „Узеше све турско, све арапско, све снимеше индијско, гдегод који муслиман има, они све то покупише. И сад то ваља, а ми кад покупимо нешто од Турака ... то не ваља, то је ислам“.

⁸ Радио Понос огласио се 19. децембра 1992. „о Светом Николи“. Апсолутна музичка звезда овог радија био је Баја Мали Книнца.

⁹ Дијана Максимовић, „Павле Аксентијевић: једноставност и лепота појања“, *Балканмедиа*, 24. октобар 2009. Сада доступно на: <http://www.riznicasrpska.net/muzika/index.php?topic=830.0> (приступљено 19. маја 2020).

У том смислу, и Саша Поповић, некадашњи вођа Слатког греха, директор Гранд продукције и једна од најутицајнијих особа у српском шоу-бизнису, за себе тврди да је пуно учинио „да се избаци турцизам и остала музика која нема везе са нашом народном“. Он појашњава:

„Када је наша продукција ‘98. почела да ради, затекли смо музичку сцену с пуно турцизама, пуно арапских мелодија, индијских, обрада, крађа, свега ... И тако је било све док нисмо 2003. створили Звезде Гранда. Када смо направили уговор са том децом и када смо могли да контролишемо шта ће они певати, како ће певати и које ће песме снимати, све је кренуло другим током. Очистити музику од свега што смо затекли био је један далекосежан, одговоран и пре свега тежак посао. То је процес који још траје“ (Popović 2013).

Јужни ветар између критике и тржишта

Историју новокомпоноване народне музике у Југославији осамдесетих година свакако је обележио метеорски успех Лепе Брене, али и талас оријентализације тј. апропријације савремене блискоисточне – турске, арапске и иранске – популарне музике. Главни експонент овог тренда била је, уз босанске певаче Халида Муслимовића и Халида Бешлића – сврставане у ‘нови вал новокомпоноване народне музике’¹⁰ – ‘ударна петорка’ ансамбла Јужни ветар: Драгана Мирковић, Шемса Суљаковић, Синан Сакић, Миле Китић и Кемал Маловчић.

О популарности Јужног ветра, односно перцепцији сопствених успеха и препрека на путу до успеха, сведочи једна изјава Миодрага Илића, оснивача и ‘руководиоца’ групе:

„Направио сам највећу каријеру икада на балканским просторима, кад се узме све што је везано за дискографију и естраду. Највећи тираж, најпопуларнији певачи, највеће посете на концертима ... Све то припада мени! Нико никада, ни пре мене, ни после мене није то направио. Ево један класичан пример: Бреговић је са Бијелим дугметом сваких две-три године снимао по једну плочу, која би се продавала у тиражу од око 200-300 хиљада примерака. А ја сам сваке године избацивао 4-5 плоча од којих се свака продавала у 400 хиљада. Притом, Бреговић је тада био најпопуларнији, свуда га је било, медији су га волели, док су мене свуда забрањивали“ (Nikolić 2008).

¹⁰ Кључну улогу у њему је имао сарајевски певач и композитор Назиф Гљива, коме су Рамбо Амадеус и Елвис Ј. Куртовић 1998. посветили песму „Назиф (Предизборна пјесма о Назифу Гљиви)“, у којој се обраћају мултиетничком становништву Босне и Херцеговине: *Немој слушати што ти кажу лидери и вође, / немој слушати што ти кажу попови и хоџе, / само ‘Бердан’ на радију ти одврни јаче / и послушај Гљивине тиражне пјеваче.*

У скорашњем интервјуу за *Недељник*, Илић истиче да негативна рецепција у медијима није у коначном исходу утицала на популарност Јужног ветра: „Што су ме више пљували, продавао сам све више плоча и касета. Зато сам понекад и чашћавао новинаре да пишу лоше о мени. То је био прави маркетинг“. Илић је оптуживан да је „покварио укус народа“, а испоставило се да се његов пословни успех заснива на способности да препозна „шта исти тај народ жели“. Илић не крије да је комерцијални успех био важна мотивација у оснивању Јужног ветра: „Током 1978. и 1979. добијам плакету као најслушанији млади композитор на Радио Београду, а буквално нисам имао шта да једем.“ Астрономски тиражи Јужног ветра преведени су у податак да је током осамдесетих Илић седам година плаћао „највећи порез у бившој Југославији. Пренесено у реалан живот, било је то годишње у противвредности три трособна стана на Врачару“. На овоме се не заустављају вртоглави преокрети у каријери Јужног ветра. Илић сведочи:

„Прва плоча коју сам радио са Драганом Мирковић била је плоча са највише хитова у домаћој дискографији. Али, кад је изашла, била је забрањена на РТС-у и Радио Београду јер је проглашена ‘турцизмом’. Турцизам, иако ће, касније, песма са овог албума *Кад би знао како чезнем* бити проглашена најбољом песмом у историји новокомпоноване музике“ (Илић 2018).

О ненаклоњености званичних медија члановима Јужног ветра на почетку, па и на врхунцу каријере, у једном од својих ретких интервјуа, говорила је 2009. Шемса Суљаковић у емисији „Сервис Карамела“ на бијељинској телевизији БН. Она је подсетила гледаоце да су чланови Јужног ветра били „медијски шиканирани тотално“ и оптуживани за ширење исламизације. „Ми смо били нови ... и нико нас није прихватао апсолутно. Ми смо били, као, најгори“. Звезда Јужног ветра описује како је Миодраг Илић члановима састава у неким периодима и забрањивао комуникацију с новинарима, „да нас не би вријеђали и понижавали (већ свакако су нас називали), али с друге стране – забрањено воће је најслађе. Зато смо ми пунили стадионе.“

Током осамдесетих година, у деценији највеће популарности Јужног ветра, велика (видљива) моћ потрошње у Југославији појавила се у рукама повратничког, „гастарбајтерског“ социо-културног слоја (Daniel 2007; Antonijević 2011; Antonijević 2012; Rašić 2016). Званичан став према гастарбајтерима темељно се мења у односу на период непосредно након Другог светског рата, када су илегални емигранти напуштали земљу без докумената и били осуђивани као отпадници од новог друштвеног система. „Повећана економска снага и престиж су коначно дали шансу гастарбајтерима да узврате за деценије елитистичког презира и ниподаштавања њиховог начина живота, погледа, естетских начела“ (Marković 2007, 125). Међу онима који су препознавали гастарбајтере као главне преноснике оријенталних музичких утицаја у новокомпоновану народну музику налазио се и популарни певач народне музике Предраг Цуне Гојковић: будући да су Југословени у Немачкој после Турака били најбројнија гастарбајтерска група, прихватили су турски

мелос, који је раније имао утицаја на фолклор у источним деловима Југославије, као заједнички музички именитељ. Гастарбајтери су лети долазили у завичај, а током године су певачи из Југославије ишли на ‘тезге’ у иностранство: захваљујући томе је и Јужни ветар остварио огроман финансијски успех не само код куће, већ и у Немачкој и Турској. Гојковић тврди:

„Могу вам рећи да те јаничарске, хомеинијевске плоче које код нас прави Миодраг Илић, у СР Немачкој далеко боље иду код Турака него код наших радника! И сви ти наши певачи који ту музику певају, Синан Сакић, Шемса Суљаковић, Китић, они су у Истанбулу много популарнији него код нас!“ (Luković 1989, 75).

Када је у питању популарност овог музичког тренда у Југославији „свој допринос су вероватно дали и добри односи СФРЈ са земљама арапског света, а требало би испитати и евентуалну улогу југословенских (најчешће грађевинских) радника који су за своја предузећа изводили радове у земљама Блиског истока“ (Janjetović 2011, 98–99).

Музиколог Љерка Видић-Расмусен расправљала је о начину на који Јужни ветар успоставља специфичан стилски модел оријентализације домаћег фолка (Vidić-Rasmussen 1996, 105–108). У последњим годинама федеративне Југославије, упоредо с урушавањем њених институција, оријентални аспект ове музике идентификован је с другошћу, као претња за различите етничке и друштвене групације унутар сложене југословенске заједнице народа и народности. Иако су звезде Јужног ветра уживале масовну популарност, медији и ‘стручна јавност’ су их маргинализовали и често ниподаштавали. Ова ауторка повлачи паралеле са ситуацијом у Турској и Израелу. У Турској је популарни *арабеск*, историјски повезан с египатском филмском музиком и арапским културним утицајима, дуго био потискиван у медијима, док је израелски радио маргинализовао оријенталну *мизрахи* музику у корист уметничког, поп и националног (*ерец*) репертоара.

„Из перспективе општег економског опадања и нејасног политичког усмерења (у осамдесетим годинама), ‘оријентална контроверза’ била је само површинска манифестација онога што се сматрало и еуфемистички називало ‘политичком кризом’“ (Vidić-Rasmussen 1996, 99; превод с енглеског И. Ш.)

Видић-Расмусен у њој препознаје метафору за саму Југославију која је, по свему судећи, постала „жртва сопствене стратегије“, јер је себе политички и културно позиционирала између Запада и Истока, а да није успела да унутар себе разреши противречности које проистичу из такве позиције (Vidić-Rasmussen 1996, 116).

Човек са синтисајзером у грлу

„Поучен искуством са прошлогодишњег концерта [Синана Сакића – прим. ауторке], очекивао сам тучу, и нисам се преварио; видео сам заправо не једну већ три, а ко зна колико их је још било око стадиона, пре и после концерта. То много квари утисак. Петнаест, можда и двадесет клинаца, добрано пијаних, прво се поливају пивом, затим крећу да се шутирају, ударају, оборе једног на под па га ударају до бесвести, док инертни локални пандур половину туче посматра са безбедне удаљености. По обичају, они тек накнадно реагују и та закасна реакција је најчешће неоправдано брутална. Стварно ружно. Нико не каже да свугде мора бити присутан фазон ‘Peace, brother’, али концерти алтернативних извођача новокомпоноване музике не би требало да служе за избацивање агресије у седамнаестогодишњака“ (Vojinović 2008).

„Једва пунолетни отпадници из мрака Калуђерице, Борче, и ко зна одакле, до Сава центра су се ускобељали распаднутим ‘југом’ или ‘кецом’, по њих шест-седам у ауту, молећи бога да их полиција не заустави тако натрпане. За њих чујете тек кад у некој кафани на магистралном путу севну варнице, потегну се флаше и ножеви, па у новинама пише да је тај и тај ‘подлегао повредама’. Они нису из провинције, него са обода, из још већег мрака, надамак јаким светала великих градова, а никад стварно у њима, рођени и остали у лимбу између два света. Они су пали у транс кад се на сцени појавио Синан“ (Gligoriјевић 2012).

Цитирани извештаји са концерата Синана Сакића у недељнику *Време* добар су пример из рок музике транспонованог дискурса о „алтернативном извођачу“ – маргиналцу/антихероју који опева *blues* себи сличних, „свет тешких текстова, виртуозних солажа, маргиналних друштвено-економских група и њихове супкултуре; свет одбачених и презрених“ (Vojinović 2008). Оваква интерпретација у медијима, уз животни стил самог певача, учврстила је током последњих деценија имиџ Синана Сакића као „највећег рокера међу народњацима“ (Milovanović 2017). Ово може да послужи и као добра илустрација запажања Бојана Жикића да „музичко жанровско разграничавање није сврха, само по себи, већ средство за изражавање нечег другог“. То је, у овом случају, замишљени вредносни систем који Жикић назива „социокултурном идеологијом“ (Žikić 2009, 349), а коју одликује партикуларизација социокултурног светоназора у чијој позадини стоји борба за хегемонију (али и аутономију) супротстављених вредности, норми, ставова, понашања.

Након заједничког солистичког концерта Синана Сакића и Бранке Соврлић, другог по величини концертног догађаја у постдејтонском Сарајеву (први је био концерт групе U2 на стадиону Кошево), босански писац Емир Имамовић Пирке указао је на културни значај „феномена Синан Сакић“, препознајући у овом певачу и неку врсту „рецидива ‘црног таласа’, филмског

правца насталог крајем шездесетих, утемељеног на искреном отпору Нечему не толико сјајном какво је било његово име: ‘самоуправни социјализам’“ (Imamović & Burić 1999). Френетичан пријем певача из Србије на концерту на којем је међу 12.000 посетилаца било и много ратних инвалида наишао је тада на својеврсни зид ћутње босанско-херцеговачких медија.

„Није тајна да код највећег броја наших ‘еминентних интелектуалаца’ помен Синана Сакића ... изазива гримасе, згражавање и гнусне презриве уздахе. Осим очигледног одсуства смисла за забаву, није наодмет рећи да већина њих, све и да је хтела, није ни могла да се упозна са разнородним видовима алтернативне културе у нас ... Социолозима културе као да је ‘промакао’ читав један паралелни андерграунд супкултурни миље који постоји на овим просторима још од бивше СФРЈ. Лоше за њих“, писао је извештач *Времена* (Vojinović 2008) с концерта на коме је присуствовало 8.000 посетилаца и који се одвијао у истом простору стадиона Ташмајдан, где је три године раније наступала, рецимо, немачка група Kraftwerk на спектакуларној турнеји *Minimum-Maximum*. Према социологу културе Сари Торнтон, један од начина дефинисања андерграунда уопште, а андерграунд идентитета и идеологије посебно, јесте супротстављање масовним медијима (Thornton 1995).

„Ако масовни медији објаве поткултурно знање другима, на првом месту музику – звук који више неће остати непознат, затим клубове у којима заједништво почива на ‘заједништву одабраних’, одевне стилове на основу којих се припадници распознају и истичу, структуру догађаја (интеракцију извођач – публика) и све друге моменте обавијене велом тајни на којима почива њихов андерграунд кредибилитет, поткопаће се основе поткултуре“ (Ognjanović 2006, 180).

Једино што, према овим критеријумима, сврстава Синана Сакића у „андерграунд супкултурни миље“ био би медијски „ембарго“ на музичке производе Јужног ветра, који је, додуше, укинут већ са распадом СФРЈ и њеног медијског система, и са дерегулацијом медија у Србији.

Десетак година касније веб портал Before After, који „лоцира квалитетне и релевантне садржаје у савременом друштву“, сврстава и Јужни ветар међу овакве садржаје. У тексту „Јужни ветар – највећи југословенски бенд“, аутори се осврћу на први албум који је Синан Сакић снимео за Јужни ветар (*Мико друже мој*, 1982):

„Пре свега ту је анђеоски глас Синана Сакића, који у много чему дефинише цео жанр. Синану је ово била друга или трећа плоча и фасцинантно је колико је продукција Јужног ветра од њега направила биће полубожанског карактера ... Ту је севдах достојан Химза Половине, затим сјајна обрада ‘Јаничара’ која нам је одувек више пријала од помало уштогљене Џунетове верзије. Док Синан пева чини нам се да јаничар лично пева о поновном сусрету са мајком“ (Korać & Lorušina 2015).

„Саткан од патње и емоције“, у тексту је Сакић представљен као „божији посланик на земљи“: „Видите, не постоји за џабе она крилатица – Бог на небу, Синан на земљи“, који „са беневољентним изразом једног Дев Патела¹¹ ... сам пролази кроз Рамајане и Махабхарате свог живота“, више „налик Кебри¹² него Шабану Бајрамовићу.“ Аргументујући своју тезу да је Јужни ветар највећи југословенски бенд, аутори овог текста позивају се на „аутентични ауторски израз и исконски таленат за стварање музике“, који је изнедрио „тај препознатљиви Јуве звук“, настао у споју „симфо-рока и народњака, ритам машина и Османског царства“ (Korać & Lorušina 2015). Јужном ветру и овде се приписује карактеристична и „помало чудна DIY [уради сам – прим. ауторке] продукција“; плоче, иако продаване у стотинама хиљада примерака, које „увек звуче као тотални андерграунд у поређењу са албумима других колега са естраде“ и видео-касете које су настајале у „невероватном споју аматеризма и професионализма“. Попут бескомпромисних рокера, „ни на једном пољу свог деловања ЈВ се није бавио шминком и улепшавањем стварности – чини се да им је било најбитније да своје идеје што брже и што искреније пренесу публици“ (Korać & Lorušina 2015). Аутори овог текста подсећају да „има доста стручњака који теми [Јужног ветра – прим. ауторке] воле да приступе хладно, безмудо научнички“, и у очигледном настојању да се дистанцирају од оваквог приступа, културну вредност Јужног ветра додатно аргументују референцама на светску музичку сцену и њене актере који модернизују музичко наслеђе Медитерана и Блиског Истока, као нпр. Holger Czukay, Dalida, Ofra Haza, Sezen Aksu, алжирски *pau*, грчки *лаико*, румунски *манеле*, па чак и Buena Vista Social Club (Korać & Lorušina 2015).¹³ У закључку, аутори приписују ново, афирмативно читање Јужног ветра „авангардним круговима нашег друштва“.

„Пуно љубави стиже и од дежурних прегалаца из off off сектора (Матријаршија, Мангулица ФМ, Бенседин итд.), анонимних YouTube хероја, губитника транзиције али и даље слабо или никако са позиција елитне културе.¹⁴ Тако је то са аутентичним панком“ (Korać & Lorušina 2015).

И *lifestyle* портал Noizz, увидео је и карактеристичним језиком указао на растућу популарност Синана Сакића међу људима који су „лепи, урбани, кул грађани света“ и „који већ на први поглед изгледају потпуно другачије од типичног Сакићевог ‘die hard’ фана“ (Pandurević 2017), посветивши овом

¹¹ Дев Пател (Dev Patel) је енглески глумац индијског порекла, звезда филма *Милионер из блата* (*Slumdog Millionaire*).

¹² Бранислав Бабић Кебра је фронтмен рок групе Обојени програм из Новог Сада.

¹³ Читање турбо-фолка с позиција постколонијалне теорије и његово ситуирање у контекст глобалне музичке индустрије иницирао је у нашој средини Зоран Ђирјаковић (2004, 2013). Опширније о вези турбо-фолка с појмовима крипто-колонијализма, аутоколонијације и „трећесветизације“ Источне Европе видети у: Šentevska 2014, 426–434.

¹⁴ О историјској и друштвеној динамици односа новокомпоноване народне / турбо-фолк музике и елитне културе у Србији, Југославији и на ширем подручју Балкана опширно сам расправљала у: Šentevska 2020, 2015 и 2013.

певачу серију написа који (без много успеха) настоје да проникну у мистерију овог културног парадокса. Прерана смрт Синана Сакића, 1. јуна 2018, навела је једног од ових коментатора на закључак да

„(...) његову музику и генерално читав тај жанр можете да волите или да је не подносите, али не можете да порекнете да смо данас остали без фаце која је знала како да споји рокере, хипстере, урбане ликове и хард-кор народњачке фанове на истом месту, и натера их да сви заједно лудују до зоре“ (Milenković 2018).

Турботроник и нова читања Јужног ветра

„Турботроник представља релативно нови музички правац на српској сцени. Окупља десетак извођача¹⁵ или група чија је заједничка карактеристика то што у својим композицијама често користе већ постојеће турбофолк песме“ (Rašić 2018, 952). У оквиру овог алтернативног (некомерцијалног) музичког правца, извођачи користе електронске битове и семпловање да би комбиновали турбо-фолк с експерименталним музичким формама. Турботроник је заједнички назив за веома хетерогену групу извођача, преузет из истоименог документарног филма продукције VICE, у режији Стевана Спасића. Извођачи са турботроник сцене углавном тврде да их не повезује одређена идеологија или политички став, већ превасходно љубав према „народњацима“. У турбо-фолку они препознају уметничку слободу спајања наизглед неспојивих елемената, али за разлику од постмодернистичке генерације уметника из осамдесетих година, они то чине „без блама“, односно есенцијалистичких предрасуда о легитимном музичком укусу који искључује сферу локалне музике „за народ“ и подразумева искључиву окренутост музичким утицајима са Запада. Тако филмски редитељ Стефан Малешевић (Ђани Друид), у филму *Турботроник* наводи да воли зен будизам и Синана Сакића, и да их доживљава као блиске. Немачки краут-рок, турска психоделија и Јужни ветар су „стубови носачи“ његове колекције плоча. Такође одаје да му је жеља да сними филм о групи Јужни ветар, због значаја који је она имала у његовом музичком формирању. „Ми сами се тога стидимо и убијамо то, сви бисмо да будемо Запад, а Запад све више хоће да буде Исток. Ако би постојала некаква политичка компонента пројекта Ђани Друид то би било то – да се скине табу са нашег културног наслеђа.“ Чини се да овај актер турботроник сцене под културним наслеђем подразумева „изабране и позитивно вредноване сегменте објективног укупног културног наслеђа и народне културе који се користе у симболизацији идентитета“ и чији садржај, у складу са запажањем Младене Прелић, „није једном заувек дефинисан. У различитим периодима и сплетовима друштвених и историјских околности тај избор може да се преиспитује, проблематизује и превреднује, зависно од историјског и друштвеног контекста“ (Prelić 2008, 281).

¹⁵ Lenhart Tapes, Мангулица ФМ, Стефан Малешевић (Ђани Друид), Бомбе деведесетих, Пржено, Скреч Мастер Љубан итд.

Актери турботроник сцене „настоје да расплету мрежу асоцијација која рок повезује са Западом, урбаним, напредним, цивилизованим, културним, а турбо-фолк са Истоком/Балканом, руралним, назадним, примитивним, некултурним, и да покажу да су пречице заправо пут клизавог камења који води у слепу улицу есенцијализација које немају упориште у емпиријској стварности“ (Kulenović & Banić Grubišić 2019, 63). Они у свим жанровима популарне музике, без обзира на њихово географско порекло, препознају суштински хибридан карактер и увиђају да се они непрекидно преплићу и утичу једни на друге. У савременој глобализованој култури, музички жанрови се могу раздвајати само у ригидној идеолошкој имагинацији претендената на статус бранилаца легитимне културе и њених вредности од оних који јој не припадају. Притом се „турботроничари“ залажу за еманципацију сфере производње и потрошње „народњака“, као културног наслеђа коме треба приступати без предрасуда и у коме је такође потребно успоставити интерну хијерархију „истинских вредности“. Тако Владимир Ленхарт (Lenhart Tapes), „који у својим нумерама користи народњаке, традиционалну музику, илахије, многе мелодије и звукове оријенталног призвука, али и ‘чудне’ звукове попут вриштања или исечака из филмова“, у опусу Јужног ветра препознаје више „компоновања, више зајезаних ритмова, него оно што панкери праве“. Стога тврди: „Не можеш ти то да стрпаш у исти кош са Харисом Џиновићем ... Мени је Харис Џиновић комплетно срање, а Синан Сакић ми је комплетан геније“ (Rašić 2018, 964).

Закључак

Одијум према новокомпонованој народној музици с оријенталним призвуком био је традиционално – уз то, прилично ретко и јединствено – место консензуса који у домаћем контексту деценијама није довољен у питање. У осамдесетим годинама XX века енормна популарност ансамбла Јужни ветар допринела је готово апсолутној идентификацији овог састава са „контаминацијом“ народне музике у Србији непожељним музичким утицајима Блиског истока. Професионални музиколози, музички уредници на радију и телевизији, новинари и критичари, као и извођачи најширег спектра музичких жанрова препознавали су и нештедимице критиковали оријентализовани фолк и Јужни ветар као саучеснике у општем културном суноврату српског друштва.

На другом месту расправљала сам о концентричном моделу оријентализма, насупрот изворном Саидовом линеарном моделу који инфериорност пројектује увек на „друге“ и увек на „Исток“ (или „Југ“). Овај модел се на примеру рецепције „народне музике“ може успоставити у оквиру националне, у овом случају српске, културе. У овом случају инфериорни нису „други“, већ они „међу нама“ који не могу или не желе да препознају и цене „аутентичне“ вредности националне културе. Тако се у полемикама о аутентичности српске народне музике успоставља својеврсна хијерархија вредности у чијем су средишту и на врху они који најбоље познају и могу да

се најдаље загледају у националну прошлост и њену музичку културу, или то могу за себе да тврде са ауторитетом. Затим редом: познаваоци и љубитељи староградске музике, „стари народњака“, Мирослава Илића и Мериме Његомир, Лепе Брене, Рокера с Мораву, Цеце и осталих „класика“ турбо-фолка, и тако даље (Šentevska 2013, 64–65). Периферне зоне овог оријенталистичког модела припадају „однарођеним“ хибридним облицима глобализованог турбо-фолка, који губи везу с локалном музичком културом и – Јужном ветру. Према оваквој вредносној хијерархији, нова народна музика с оријенталним утицајима налази се на самој периферији, односно на дну, јер је, речима Шемсе Суљаковић, изводе, производе и конзумирају они који се перципирају као „најгори“.

Иако је већ с распадом СФРЈ и њеног медијског система дерегулација медија у Србији омогућила Јужном ветру – тј. ономе што је од мултиетничког састава преостало током рата на подручју бивше Југославије – „равноправну“ медијску заступљеност, па и активан утицај на медијски систем, изјава Саше Поповића о „чишћењу музике од турцизма“ као далекосежном, одговорном и тешком послу који још увек траје, сведочи о континуитету потребе да се одијум према „турбан-фолку“ користи као средство аутолегитимације у најразличитијим сегментима националне културе. Опет, може да се тврди да афирмативан, чак идолопоклонички, однос према извођачима и музичкој заоставштини Јужног ветра у алтернативним, некомерцијалним, музичким и уметничким круговима у Србији представља покушај аутолегитимације на савременој музичкој сцени, на којој се у глобалном контексту оријенталистичке поделе на Запад и Исток непрестано оспоравају и доводе у питање. Кључни обрт до кога је дошло у овом процесу јесте становиште припадника турботроник сцене да Јужни ветар и „турбан-фолк“ уопште треба посматрати као део „нашег културног наслеђа“.

Однос према османском наслеђу у „народној музици“, чак и ако се сведе на домен савремене популарне медијске културе, велика је тема чији значај и сложеност превазилазе обим овог чланка. Уз коришћење ограниченог узорка академских и медијских коментара о оријентализованој народној музици, Јужном ветру и Синану Сакићу као парадигматичном извођачу „турбан-фолка“, овде превасходно указујем на промене и преокрете у рецепцији Јужног ветра као потенцијалну индицију ширих промена у схватању османског наслеђа и савремених утицаја „Оријента“ у српској култури, али и на ширем подручју Балкана.

Извори

Телевизија

„Sav taj folk“, Epizoda 4: Prođi sa mnom kroz crveno. Autor: Radovan Kupres. TV B92, 2004.

https://www.youtube.com/watch?v=f-wf_-tGAkQ (pristupljeno: 10. juna 2020.)

„Servis Karamela“ (gost: Šemsa Suljaković). BN TV 2009.
<https://www.youtube.com/watch?v=XdHu7sQdc4I> (pristupljeno: 10. juna 2020.)

ФИЛМ

Turbotronic, 2017. Reditelj: Stevan Spasić. Produkcija: VICE Media, LLC
<https://video.vice.com/rs/video/turbotronik/5878b400c929d68b4e6bd1e5>
(pristupljeno: 10. juna 2020.)

Литература

- Anastasijević, Bratislav. 1988. „O zloupotrebi narodne muzike“. *Kultura* 80/81: 147–156.
- Antoniјеvić, Dragana. 2012. „Faktori izgradnje kulturnog identiteta radnih migranata iz Srbije“. *Etnološko-antropološke sveske* 20 (9): 21–34.
- Antoniјеvić, Dragana. 2011. „Gastarbajter kao liminalno biće: konceptualizacija kulturnog identiteta“. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 1013–1033.
- Archer, Rory. 2012. “Assessing Turbofolk Controversies: Popular Music between the Nation and the Balkans”. *Southeastern Europe* 36: 178–207.
- Bakić-Hayden, Milica. 1998. „Reprodukcija orijentalizma: primer bivše Jugoslavije“. *Filozofija i društvo* 14: 101–118
- Bakić-Hayden Milica & Robert Hayden. 1992. “Orientalist Variations on the Theme ‘Balkans’: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics”. *Slavic Review* 51 (1): 1–15.
- Bjelić, Dušan & Obrad Savić, eds. 2002. *Balkan as Metaphor: Between Globalization and Fragmentation*. Cambridge, MA and London: The MIT Press.
- Cook, Nicholas. 2000. *Music. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Čvoro, Uroš. 2012. “Remember the Nineties? Turbo-folk as the Vanishing Mediator of Nationalism”. *Cultural Politics* 8 (1): 121–137.
- Ćirjaković, Zoran. 2013. „Muški snovi, neoliberalne fantazije i zvuk oklevetane modernosti“. *Sarajevske sveske* 39–40. <http://sveske.ba/en/content/muski-snovi-neoliberalne-fantazije-i-zvuk-oklevetane-modernosti> (pristupljeno: 29. maja 2020).
- Ćirjaković, Zoran. 2004. „Turbofolk kao brend“. *NIN*. 21, oktobar 2004, 34–38.
- Daniel, Ondřej. 2007. “Gastarbajteri: Rethinking Yugoslav Economic Migrations towards the European North-West through Transnationalism and Popular Culture”. In *Imagining Frontiers, Contesting Identities*, eds. Steven G. El-

- lis & Lud'a Klusáková, 277–302. Pisa: Edizioni Plus, Pisa University Press.
- Dumnić, Marija. 2013. "The Creation of Folk Music Program on Radio Belgrade before World War Two: Editorial Policies and Performing Ensembles". *Muzikologija* 14: 9–29.
- Dumnić, Marija. 2012. "This Is the Balkans: Constructing Positive Stereotypes about the Balkans and Autobalkanism". In *Musical Practices in the Balkans: Ethnomusicological Perspectives – Proceedings of the International Conference Held from November 23 to 25, 2011*, eds. Dejan Despić, Jelena Jovanović, Danka Lajić-Mihajlović, 345–356. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts: Institute of Musicology – Department of Fine Arts and Music.
- Đurković, Miša. 2004. „Ideološki i politički sukobi oko popularne muzike u Srbiji“. *Filozofija i društvo* 25: 271–284.
- Fleming, Ketrin E. 2001. „Orientalizam, Balkan i balkanska historiografija“. *Filozofija i društvo* 18: 11–32.
- Georgiev, Plamen K. 2012. *Self-Orientalization in South East Europe*. Wiesbaden: Springer VS.
- Gligorijević, Jovana. 2012. „Otkrivanje mraka“. *Vreme* 1102, 14. februar. <http://vreme.rs/cms/view.php?id=1035235> (pristupljeno: 23. maja 2020).
- Gordi, Erik. 2001. *Kultura vlasti u Srbiji*. Beograd: Samizdat B92.
- Green, Sarah. 2005. *Notes from the Balkans: Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Ilić, Miodrag. 2018. (intervju) „Mile Bas, čovek koji je stvorio Južni vetar: Što su me više pljuvali, prodavao sam sve više ploča i kasete“. *Nedeljnik*, 27. jul. <https://arhiva.nedeljnik.rs/velike-price/portalnews/mile-bas-covek-koji-je-stvorio-juzni-vetar-sto-su-me-vise-pljuvali-prodavao-sam-sve-vise-ploca-i-kaseta/> (pristupljeno 28. maja 2020).
- Imamović, Emir & Ahmed Burić. 1999. „Princ(ipi) ćirilice“. *Dani*, 1. mart. <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/96/tekst196.htm> (pristupljeno: 28. maja 2020).
- Jansen, Stef. 2005. *Antinacionalizam: etnografija otpora u Beogradu i Zagrebu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Jansen, Stef. 2001. „Svakodnevni orijentalizam: Doživljaj 'Balkana'/'Evrope' u Beogradu i Zagrebu“. *Filozofija i društvo* XVIII: 33–71.
- Janjetović, Zoran. 2011. *Od 'Internacionale' do komercijale: popularna kultura u Jugoslaviji 1945–1991*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.

- Korać, Nikola & Ognjen Lopusina. 2015. „Južni vetar – najveći jugoslovenski bend“. *Before After*, 27. maj. <https://www.beforeafter.rs/muzika/juzni-vetar-najveci-jugoslovenski-bend/> (pristupljeno: 28. maja 2020).
- Kulenović, Nina & Ana Banić Grubišić. 2019. „‘Cepaće se neki narodnjaci!’: nova čitanja turbo-folka“. *Etnoantropološki problemi* 14 (1): 47–78.
- Luković, Petar. 1989. *Bolja prošlost: prizori iz muzičkog života Jugoslavije 1940–1989*. Beograd: NIRO „Mladost“.
- Marković, Vladimir. 2006. „Od Ljotića dva puta: analiza ideologije pokreta *Otpor!*“. *Anarho-sindikalistička inicijativa*, 14. februar. http://inicijativa.org/tiki/tiki-read_article.php?articleId=600 (pristupljeno: 21. maja 2020).
- Milenković, Stefan. 2018. „Dan kada je jedan od najvećih svetskih festivala ludovao uz pesmu Sinana Sakića“. *Noizz*, 1. jun. <https://noizz.rs/noizz-news/dan-kada-je-jedan-od-najvecih-svetskih-festivala-ludovao-uz-pesmu-sinana-sakica/we6mm6b> (pristupljeno: 2. juna 2020).
- Milovanović, Margita. 2017. „Zašto je Sinan Sakić najveći roker među narodnjacima“. *Nedeljnik*, 28. maj. <http://admin.nedeljnik.rs/magazin/portalnews/zasto-je-sinan-sakic-najveci-roker-medu-narodnjacima/> (pristupljeno: 28. maja 2020).
- Moore, Allan. 2002. “Authenticity as Authentication”. *Popular Music* 21 (2): 209–223.
- Naumović, Slobodan. 1996. „Od ideje obnove do prakse upotrebe: ogled o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije“. U *Od mita do folka*, ur. Mirjana Detelić. *Liceum* 2: 109–145.
- Nikolić, Bratislav. 2008. „Južni vetar – muzika naroda – Intervju: Mile Bas“. B92 Blog (Radovan Nastić), 23. decembar. <http://blog.b92.net/text/6337/JUZNI-VETAR---muzika-narodaMile-Bas-intervju/> (pristupljeno: 17. maja 2020).
- Ognjanović, Mirjana. 2006. „Korak dalje od Burdijea: pojam potkulturnog kapitala i proučavanje potkultura“. U *Nasleđe Pjera Burdijea: pouke i nadahnuća*, ur. Miloš Nemanjić & Ivana Spasić, 173–198. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju / Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.
- Pandurević, Dragana. 2017. „Sinan Sakić uzvraća udarac elektronskoj muzici“. *Noizz*, 12. septembar. <https://noizz.rs/noizz-fun/sinan-sakic-uzvraca-udarac-elektronskoj-muzici/5f35gg6> (pristupljeno: 2. juna 2020.)
- Pišev, Marko. 2011. „Balkanizam i osmansko kulturno nasleđe u savremenoj Srbiji: između negacije i autoegzotizacije“. U *Kulturno nasleđe: zbornik radova sa naučnog skupa Kulturni identiteti u XXI veku*, ur. Bojan Žikić, 73–92. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.

- Prelić, Mladena. 2008. *(N)i ovde, (n)i tamo: etnički identitet Srba u Mađarskoj na kraju XX veka*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Prica, Ines. 1988. „Mitsko poimanje naroda u kritici novokomponovane narodne muzike“. *Kultura* 80/81: 80–93.
- Popović, Saša. 2013. (intervju) „Nije Grand upropastio muziku u Srbiji“. *Blic*. 4. januar. <http://www.vesti-online.com/Scena/Estrada/282054/Nije-Grand-upropastio-muziku-u-Srbiji> (pristupljeno: 21. maja 2020).
- Regev, Motti. 1992. “Israeli Rock, or a Study in the Politics of ‘Local Authenticity’”. *Popular Music* 11 (1): 1–14.
- Rašić, Miloš. 2018. „Turbotronik: studija slučaja Lenharta Tapesa i Mirjane Raić“. *Etnoantropološki problemi* 13 (4): 951–969.
- Rašić, Miloš. 2016. „‘Praznovanje sopstva’: Evropska smotra srpskog folklora kao mesto konstrukcije i komoditizacije identiteta“. *Etnoantropološki problemi* 11 (4): 1005–1026.
- Ristivojević, Marija. 2009. „Uloga muzike u konstrukciji etničkog identiteta“. *Etnološko-antropološke sveske* 13 (2): 117–130.
- Ristivojević, Marija. 2014. „(Re)definisavanje tradicije na primeru *world music* fenomena“. *Etnoantropološki problemi* 9 (1): 69–82.
- Said, Edward W. 2008. *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Simić, Marina. 2006. „EXIT u Evropu: popularna muzika i politike identiteta u savremenoj Srbiji“. *Kultura* 116/117: 98–122.
- Šentevska, Irena. 2013. “‘Anything but turban-folk’: the ‘oriental controversy’ and identity makeovers in the Balkans”. In *Us and Them – symbolic divisions in Western Balkan societies*, eds. Ivana Spasić & Predrag Cvetičanin, 51–70. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory / Niš: Centre for Empirical Cultural Studies of South-East Europe.
- Šentevska, Irena. 2014. “Turbo-Folk as the Agent of Empire: On Discourses of Identity and Difference in Popular Culture”. *The Journal of Narrative Theory* 44 (3): 413–441.
- Šentevska, Irena. 2015. “‘Turbo folk rules!’: Turbo-Folk, Chalga and the New Elites of the Post-socialist Balkans”. *Mediální studia / Media Studies* 02: 152–171. (Special Issue on Popular Culture and Post-Socialist Societies in East-Central and South Eastern Europe)
- Šentevska, Irena. 2020. “The Long March to the Top of the Social Ladder: Neo-Folk Music in Socialist Yugoslavia and Post-Socialist Serbia”. In *The Bloomsbury Handbook of Popular Music and Social Class*, ed. Ian Peddie, 387–407. New York and London: Bloomsbury Academic.
- Thornton, Sarah. 1995. *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*. Cambridge: Polity Press.

- Todorova, Marija. 2006. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Vasiljević, Zorislava M. 2000. *Rat za srpsku muzičku pismenost: Od Milovuka do Mokranjca*. Beograd: Prosveta.
- Vidić-Rasmussen, Ljerka. 2002. *Newly Composed Folk Music of Yugoslavia*. New York and London: Routledge.
- Vidić-Rasmussen, Ljerka. 1996. “Southern Wind of Change: Style and the Politics of Identity in Prewar Yugoslavia”. In *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, ed. Mark Slobin, 99–116. Durham / London: Duke University Press.
- Vojinović, Marko. 2008. „Sve je postalo pepeo i dim: Sinan Sakić na Tašmajdanu“. *Vreme* 922, 4. septembar.
<http://www.vreme.com/cms/view.php?id=701809> (pristupljeno: 23. maja 2020).
- Žikić, Bojan. 2009. „Za šta su dobri žanrovi? Deljenje, razgraničavanje i razvrstavanje u strukturalnoj i kognitivnoj antropologiji na primeru muzičke kulture“. U *Strukturalna antropologija danas: tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, ur. Dragana Antonijević, 326–361. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Živković, Marko. 2012. *Srpski sanovnik: Nacionalni imaginarijum u vreme Miloševića*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Žižek, Slavoj. 1992. “Ethnic Dance Macabre”. *The Guardian Manchester*, 28. avgust. <https://www.lacan.com/zizek-ethnic.htm> (pristupljeno: 29. maja 2020).

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Мирослав Павловић

Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду
miroslav.pavlovic@ff.uns.ac.rs

Османска владајућа елита у Смедеревском санџаку у 18. веку

Транзициони период Османског царства (17–18. век) условио је промене организације власти, које су се најснажније осетиле на периферији империје. Процес децентрализације, на простору османског Балкана, био је најснажнији током 18. века. Традиционалне надлежности политичких и друштвених актера у градовима мењане су и прилагођаване новој реалности, изнедривши нову локалну елиту, руковођену сопственим интересима. Владајућа, муслиманска елита, постепено се удруживала, формирајући политичке савезе ради стицања моћи и новца, а политички сукоби су постајали обележје ових промена. Припадност старој повлашћеној класи стицањем статуса аскера – било доласком на јаничарске спискове било добијањем тимара и остваривањем статуса спахија – више није представљало гаранцију елитног статуса. Нова елита је своје позиције стицала захваљујући политичким везама с локалном или централном влашћу. Статус јој је све више током 18. века обезбеђивала финансијска моћ, која је остваривана захваљујући трговини, новчаним позајмицама или прикупљању пореза и није зависила од легалности самих економских подухвата. Такође, блиски односи с носиоцима власти представљали су сигуран пут ка статусу елите. Појава нове владајуће елите и начин њене социјалне и политичке промоције нису истоветни процеси, чак ни у околним провинцијама. Улога муселима, капетана или војвода зависила је од карактера османске управе у провинцији (санџаку), због чега студије случаја доприносе сагледавању укупне организације османске локалне власти.

Кључне речи: Османско царство, Смедеревски санџак, 18. век, доба транзиције, елите, ајани, муселими, војводе, мухафиза, кадије

Ottoman Ruling Elite in the Sanjak of Semendire during the Eighteenth Century

The Transitional period in the Ottoman Empire (17th-18th century) brought about changes in the organization of government that were felt deeply at the imperial periphery. The process of decentralization in the Ottoman Balkans was most prominent during the 18th century. Traditional roles of political and social agents in towns became ever more unstable and the shifts of ruling elites were ever more pronounced. The ruling, Muslim elite had gradually joined together by forming political alliances in order to gain influence and money. Political struggles became constant. Belonging to the elite through acquiring the status of asker – either by enlisting into janissaries or by getting a *timar* and the status of *spahi* – did not

guarantee a political influence or wealth. The new elite got their positions thanks to the political connections with either local or central government. The financial power was a factor that mostly determined a person's status in the 18th century, and it did not depend on the legitimacy of economic undertakings. The capital was accumulated through trade, tax farming and tax collecting. The close relations with the representatives of government secured path towards an elite status. The rise of the new local governing elite and the ways of its social and political promotion were not identical processes even in the neighboring provinces. The role of *mütesellim*, *voivoda* or *kapudan*, depended on the character of the Ottoman administration in the province (sanjak), which is why case studies contribute to the overall knowledge about the organization of Ottoman local authorities.

Key words: Ottoman Empire, The Sanjak of Semendire, 18th Century, transitional period, elites, a'yan, mütesellim, voivoda, muhafiz, kadi

Владајућа елита или владајуће елите

Историографска подела становништва Османског царства на вишу класу – *аскер*, којој приходе обезбеђује држава и обично опорезовано становништво – *рају*,¹ односи се пре свега на класични период османске историје. Османски управни систем, током доба транзиције – 17–18. век – претрпео је промене које су значиле прелазак са строго централизоване управе на децентрализацију покрајинске и локалне власти. Установе класичног доба нису укидане, већ се успостављао својеврсни провизоријум паралелних институција и утицаја неформалне моћи, доводећи до наизглед хаотичног унутрашњег уређења на периферији империје (‘Ali Abou-el-Haj 2005; Tezcan 2010). За савремене истраживаче хаотичност се, у османским приликама, огледала у преплитању надлежности и делегирању моћи, којима је империја утицала на политичке токове у провинцији. Упркос значајним покушајима промене владајућег поретка, иницираним из околине самог султана, било је немогуће укинути једном остварене привилегије османској владајућој класи.² Сваки покушај рушења старог режима доводио је до политичких и војних сукоба у виду побуна јаничара и резултирао веома често сменом и убиством султана. Османске хронике ову својеврсну османску трагедију бележиле су као опадање моћи царства (Piterberg 2003). Свака побуна против „неправде“ султана, представљала је резултат борби за моћ у центру власти. Османско царство је у овом периоду – крај 16. и почетак 17. века – ушло у једну изузетну динамику промена, чији је резултат појава нових елита и порозност друштвених статуса. Припадници аскера формално нису изгубили своје привилегије, подела на аскер и рају никада формално није укинута, али припадност елити и дефиниција елите више није била ни приближно иста као раније. У средишту овог истраживања биће елита на

¹ Нису сви припадници аскера били финансирани од стране државе, један део локалне улеме сматран је припадницима раје, док је део обичног становништва, на основу султанских привилегија, био ослобођен пореза (Üzünçarşılı 1988; Fotić 2017, 57).

² Ово запажање имао је још седамнаестовековни османски хроничар Кочи-бег (Коџи Веу 1972, 7).

периферији царства, која је све већом децентрализацијом и процесом бирократизације отпочетим почетком 18. века, добијала значајније полуге моћи и контроле политичког и јавног живота у османској провинцији.

Одабир Смедеревског санцака, садржи још једну истраживачки важну компоненту, а то је чинилац границе, односно *серхата*, како је ово подручје називано у класичном периоду.³ Погранична провинција није се много разликовала својим унутрашњим уређењем од суседних периферних делова империје, али је одликује снажније војно присуство и јача улога локалне војне елите (Pavlović 2016, 117–125). Разлике између централне и локалне елите биле су изузетно изражене, али су им контакти били прилично интензивни. Ова два потпуно различита света повезивао је и сам везир. Његове чврсте везе са централном влашћу, коју је представљао на локалу и чији је експонент био, дуго су биле гарант супремације престоничке елите над политичким приликама у провинцијама.

Елита у провинцији је у 18. веку била препуштена себи самој, уз појачане механизме контроле у измењеним околностима односа центар – периферија. Најснажнији су били представници централне власти, везир и његова свита, односно центар моћи који је био смештен у Београду, као седишту санцака. Представници власти на локалу, цивилни и војни, били су под условном контролом везира или су бар свој легитимитет заснивали наступајући у његово име. Под владајућом елитом подразумевамо управо ове службенике мухафиза (везира),⁴ како их извори називају. Ово истраживање неће обухватити трговачко-занатску елиту, остајући ограничено на формалне представнике власти на нивоу провинције и у њеној унутрашњости. У питању су номинални припадници аскера (спахије, јаничари, јерлије) и нова елита у успону, која – иако и сама већином из исте класе – своје нове привилегије заснива на блиским односима са самим везиром, концентрисана око позиција мухафиза, муселима, кадије односно ајана.

Границе међу друштвеним групама су, у 18. веку, постале значајно порозније, статус више није представљао трајну категорију. Припадност елити могла је бити привремена, а неприкосновени локални моћници могли су преко ноћи изгубити статус, привилегије и живот. Османска владајућа класа никада није била монолитна, чиниле су је различите скупине са сопственим поткултурама и више или мање привремено окупљене интересне организације

³ Београдском везиру су биле подређене војне јединице на простору знатно ширем него што је то Смедеревски санцак, обухватајући делове Зворничког санцака из Босанског ејалета, затим Крушевачки санцак и делове Паша-санцака из Румелијског ејалета. Услед тога ће и посматрани територијални оквир бити често знатно шири у односу на Смедеревски санцак.

⁴ Београдски паша формално је и даље имао титулу смедеревског санцакбега. Како је током транзиционог доба било неуобичајено пашу називати бегом, титула санцакбега се губи у изворима, а титула везира постаје значајно фреквентнија. Мухафиз је титула команданта посаде тврђаве. Знатно је распрострањенија у ословљавању београдског везира, вероватно зато што је тиме и сама администрација Порте наглашавала његов несумњиво већи значај као заповедника другим мухафизима у тврђавама три суседна санцака.

пирамидалне структуре – *интисапи*⁵ (Faroqhi 2009, 26). Између скупине и интисапа постоји значајна разлика. Класично устројство је препознавало значајне разлике између илија (верско-правна скупина) или калемија (бирократе), али су се постепено виши слојеви ових различитих скупина приближавали и повезивали заједничким, често привременим интересима ради политичког деловања (Zilfi 2008, 28–70). Борбе за власт у Истанбулу, престоници царства, које су се одигравале иза кулиса званичне политике и неретко кулминирале у праве уличне сукобе, представљале су модел за организацију власти на периферији (Dankoff 1991; Laiou 2014, 414–415). Супротстављени интереси владајуће класе представљају почетак протополитичких сукоба и борби за власт у центру империје, чије последице су се осећале и на локалном подручју. Снага појединих престоничких политичких или економских интересних структура осећала се у провинцији, иако није могуће реконструисати ниво утицаја моћнијих чланова на своје експоненте на периферији.

Сјај и беда београдских везира

Власт у провинцији је опстајала у сталној равнотежи утицаја локалних достојанственика и припадника везирове пратње. При томе су санџаци на граници привлачили способније и значајније везире, чији је углед и лично присуство требало да представља гарант одбране Царства. Њихова пратња (осм. *капи халки*), осим војне заштите, састојала се и од људи од поверења на које су се у својој управи могли ослањати. Одатле су регрутовани чланови канцеларија, путем којих је функционисала локална управа, односно Београдски диван, као најзначајнија управно-судска институција Смедеревског санџака. Извори често наводе да је везирова пратња бројала две стотине људи, али овај податак треба узети као оквирни, јер је број био подложен сталним променама (Pavlović 2017, 312). Битно је напоменути да сами везири нису били представници локалне елите – све до последње деценије 18. века – већ оне престоничке, која им је, својом тренутном политичком снагом, омогућавала важне државне положаје. То можемо закључити и на основу случајева када је неког снажног противника требало одстранити из политичког живота слањем у удаљене крајеве Османског царства. Просечно трајање функције није било дуже од годину-две дана. Неколицина се на овој функцији налазила два или више пута. Било је оних који нису стигли да преузму функцију пре именованја на другу дужност, али и оних који су се задржавали и нешто дуже од три године. Такви случајеви су до реформи Селима III ипак били изузеци. Паша са својом свитом није

⁵ Термин *интисан* (осм. *intisap, intisab*) у основном значењу означава однос лојалности или потчињености према владару односно владајућим структурама у исламским државама. У Османском царству су овим појмом означаване интересне групације, често привременог карактера, окупљене око одређених друштвено-политичких циљева. Њихово постојање и реалан значај у политичким сукобима највиших припадника османске владајуће елите остаје спорно питање у савременој историографији (Hathaway 1997, 52–87).

успевао да се трајније позиционира на овом положају, а они који су покушавали да наметну своју визију управе суочавали су се са жестоким отпором. Посматрано из саме провинције они су били дошљаци, којима је положај у владајућој хијерархији био значајнији од места службе. Београд је представљао успутну станицу, чак и онима који су ту, сплетом околности, налазили своје последње уточиште.

Погранична провинција захтевала је посебну пажњу централне власти, те се *кајмакам* – представник везира појављивао веома ретко, а сама Порта је захтевала од паша да службу врше лично. Многима је служба на граници представљала важну прекретницу у даљем напредовању, где су се истицали у борбама током ратова, или је била утешна награда, после свргавања с положаја великог везира. Само из чувене породице Копрулу су четворица паша везировали у Београду. Међу њима најпознатији је Нуман-паша, најстарији син Фазил Мустафа-паше, који је као београдски везир преузео положај великог везира 1710. године.⁶ Положај везира у Београду, осим стратегијског значаја за Порту, привлачио је високе достојанственике османске владајуће елите и својим финансијским значајем. Под његовом контролом налазила су се војна утврђења из суседних санцака, те је прилив финансијских средстава био значајно већи у односу на санцаке у унутрашњости империје. Често су на службу у Смедеревски санцак долазили синови везира. Али-паша – везир београдски 1739–1740. – син је Абди-паше Арнаута – везира 1711–1712. Исти пример следио је и Хафиз Ахмед-паша – везир 1740–1741. – син Нуман-паше Копрулуа. Занимљиво је да је Мехмед-паша Мухсинзаде – везир 1742, син пређашњег великог везира Абдулах-паше, касније и сам велики везир, добио у *арпалук*⁷ Смедеревски санцак, пет година након службе свог оца као првог везира. Претходни примери најсликовитије указују на значај личних и породичних веза припадника престоничке елите у османском политичком животу. Животни пут Јахја-паше Хатибзадеа је, у том смислу, заиста индикативан. Син хатиба џамије на Ејупу, каријеру је почео у служби Али-паше Хекимоглуа, чији је био зет и *hexaja*. У Истанбулу је остао све док му таст није изгубио положај великог везира (1732–1735), када је упућен на службу у провинцију. Мењао је одредиште, шетајући османском периферијом наредних двадесет година, до своје смрти. Служба у провинцији могла је бити утешна награда за све оне чији би заштитници изгубили своје позиције. Повратак у центар власти био је могућ само новим политичким погодбама, односно стављањем у службу новом моћном заштитнику. Деловање везира у провинцији било је усмерено ка јачању сопственог

⁶ Нуман-паша Копрулузаде заправо никада није стигао до Београда. Само месец дана после именовања за београдског везира, постављен је на положај великог везира. (Özcan 2002, 265–267).

⁷ *Арпалук* (осм. *arpalık*) – принцип доделе провинције на управу везирима који су већ управљали једном провинцијом, најчешће ради допуњавања финансијских недостатака. Овом провинцијом је управљано путем представника везира, називаног *hexaja*, *кајмакам* или *vehil*, што је, у суштини, био муселим. Када им и та средства нису била довољна, везири су почели да намећу ванредне порезе.

политичког положаја међу централном елитом којој је припадао и мало је везира који су се озбиљније мешали у политички живот провинције. Остало је забележено да је Хафиз Ахмед-паша Копрулу, дошао у отворен сукоб с јаничарима, чију је побуну угушио у пролеће 1751, али је већ почетком следеће године молио Порту за премештај. Нејасно је зашто је Ахмед-паша и по трећи пут послат у Београд 1754, одакле је средином наредне године побегао под притиском јаничара, спахијама у Миријево (Trčković 1971a, 297–328). Подела на спахије и јаничаре може представљати једино две политички сукобљене стране, где се везир сврставао на једну, вероватно је активно подупирући ради заштите сопствених интереса. Архивски подаци указују да су се „спахије“ појављивале у пословима пореске администрације, а сам везир је додељивао и одузимао тимаре по сопственом нахођењу (Pavlović 2017, 344–346, 351, 360–361). Политички сукоби на периферији често су прерастали у отворене побуне. „Побуна јаничара“ заправо је синоним за организовану политичку акцију противничке странке. Везир је битно утицао на политичке прилике у провинцији, али није успевао да се афирмише као представник локалне елите, која се од њега разликовала својим статусом, друштвеним положајем и пореклом.

У историографији и популарној култури преовладава гледиште о везиру као господару живота и смрти у повереној му области. Османски извори често указују да је везир имао изузетно широка овлашћења, али је у реалности његова способност да контролише простор била ограничена. Кратак период везировања није стварао услове за стабилизацију власти, око које су тињали сукоби супротстављених локалних представника. Паше су налазиле своје присталице, којима би додељивале привилегије, у замену за подршку у борби за опстанак, што је изазивало револт и покретање акције незадовољних. Временом је положај до те мере ослабио да је централна власт изгубила све начине комуникације с провинцијом. Овај сигнал за отворене сукобе око власти изнедрио је појаву локалних моћника, од којих су многи напредовање отпочињали преко институције ајана⁸, окупљајући своје локалне војне снаге (Aksan 1999, 21–39). Крајем 18. века везирова моћ је у провинцији искључиво зависила од способности да финансира најамничке трупе. Мустафа-паша Шиникзаде, последњи је београдски везир, легитимни представник власти у том веку. Његов муњевит успон последица је политичких договора локалне елите и сопствене економске моћи да финансира своју личну гарду (Zens 2012, 129–146). Недостатак новца и

⁸ *Ајан* (осм. *a'yan*), у основном значењу локални угледник, представник муслиманског становништва, посредник у односима са властима у градовима и касабама. *Вилајетски ајани* (осм. *a'yan-ı vilayet*), неформални статус локалних угледника, истицан од стране представника локалне администрације или виших органа власти, ради посредовања у односима са локалним муслиманским становништвом. Често су им додељиване додатне ингеренције, посебно око финансијских послова после 1695, односно регрутација за ратове у 18. веку. Од средине 18. века у европском делу Царства моћне породице ајана завладале су самостално многим провинцијама. У историографији се често називају обласним господарима. Значај и функција ајана разликовали су се и зависили од стања у провинцијама у различитом временском раздобљу (Sućeska 1965).

немогућност централних власти да пружи значајнију подршку довели су до политичких сукоба локалних елита, у којима су они финансијски најмоћнији – окупљени изван санцака, око видинског ајана и све више обласног господара Османа Пазваноглуа – успевали да прикупе најзначајнију војну силу и тиме се наметну као нови господари (Gradeva 2006, 115–173). Крајем 18. века постало је јасно да је положај везира зависио од ширине подршке коју је уживао на локалу и да његова власт није била неприкосновена. Утицај локалне елите, сакривене иза толико широког термина аскер, свакако је значајнији него што су то извори до сада приказивали.

Службеници мухафиза

У документима османске провенијенције београдски паша, везир Смедеревског санцака, најчешће се титулише као мухафиз, војни заповедник, а они под његовом јурисдикцијом као службеници мухафиза. У питању су припадници локалне елите, распоређени у градовима и паланкама у унутрашњости санцака. Османско царство није имало органе територијалне управе на нивоу нижем од санцака. Нахије су административне али не и управне области. Границе нахија у Смедеревском санцаку биле су ограничене феноменима дугог трајања, природним препрекама, рекама и планинама. Војна утврђења, тврђаве и паланке су представљале гравитациона средишта нахија дуж фреквентних путних праваца, у долинама река и котлинама у којима су се налазили органи локалне управе, представници београдског паше (Pavlović 2017, 117–143). Утврђења су имала војног заповедника – мухафиза и представника цивилних органа власти, муселима (*мутеселима*).⁹ С њима су у унутрашњост долазили други високи војни дужносници и представници управног бирократског апарата. Пошто су *казе* у Смедеревском санцаку имале исте границе као и нахије, кадија, као представник судске власти, односно његов помоћник *наиб*, представљали су трећу групу високих достојанственика у свакој већој паланци/касаби. Локална градска елита је имала свог заступника у виду *градског ћехаче*¹⁰ (осм. *şehir kethüdası*), институције која је била најпре неформалног карактера, а затим озакоњена крајем 18. века. На овај положај су најчешће долазили ајани. Важну улогу у локалној сеоској средини имали су и представници раје, хришћанског становништва – кнезови (Ђурђев 1949, 132–166; Војанић & Ђорђевић 1984, 59–84). У складу с класичним уређењем, кадије су биле независне од локалних власти и у односу на самог везира, али је у 18. веку степен њихове независности био веома упитан. У

⁹ Османски градови су били подељени на војни (тврђава, кале) и цивилни део (варош). Мања места су називана паланкама, односно касабама (Todorov 1972, 22–23). У Смедеревском санцаку је војни део мањих насеобина био доминантнији и значајнији. Око утврђења на палисадама формирано је својеврсно цивилно подграђе, због чега је термин *паланка* био преовлађујућ у односу на *касабу*.

¹⁰ *Ћехача* (осм. *kethüda*) помоћник, повереник, надзорник. 1. Термин употребљаван да означи помоћника, првог сарадника, заменика разних органа власти; 2. Титула старешина неких еснафа и посебних друштвених редова.

складу с очекивањима, мухафиз, муселим и кадија, као три најзначајнија достојанственика на локалу, требало је да буду подређени везиру, односно да спроводе његове суверене одлуке. У реалности често није било тако.

Османска локална управа била је у значајној мери копија бирократског система у центру власти. Провинцијом је управљао локални диван, у овом случају Београдски диван, којим је везир председавао. Није нам познат однос припадника локалне елите и везирове свите у овој институцији (Šabanović 1968–1969, 9–45; Korić 2012, 351–368). Током 18. века, везири у провинцију испрва нису доводили већи број својих пратилаца. Ранија пракса је била да везир са собом доводи представнике своје личне канцеларије, док су канцеларије Дивана заузимали представници локалне елите. Касније, посебно током последње деценије 18. века, било је потребно обезбедити све значајнију војну пратњу. Док су везири средином века могли долазити са две стотине пратилаца, а онда регрутовати присталице међу локалном елитом, они крајем века нису могли рачунати на безбедност свог положаја без хиљаду и по до две хиљаде најамника (Šabanović 1956, 200, 309). Значај локалне елите у самом управном апарату није био мали и она је била на различите начине повезана с престоничком елитом. Београдски муслимани нису били бројни и њихова везаност за овај град, услед ратова и демографских промена које су они са собом носили, није била велика. По подацима из пописног дефтера из 1741. у Београду је било 2083 мушких становника муслимана. Елита се овде формирала приливом становништва из околних санцака, а често и удаљених делова империје (Pavlović & Krešić 2019, 19–25). Не може се сматрати да је краткотрајност везирове службе пресудно утицала на рад локалних канцеларија. Способност прилагођавања локалне елите новом везиру и његовој пратњи чинила је специфичну симбиозу владајућег управног поретка у провинцији. Бирократизација османске управе узела је маха у 18. веку и снажно се осећала и на периферији, где је дошло до формирања снажно бирократизованих, додуше крхких институција. Само је канцеларија београдског дефтердара имала 70 службеника.¹¹ Од њеног успеха у администрирању финансијама директно је зависио положај самог везира. Замена свих ових бирократа, по смени везира, није била могућа, што сведочи о томе да су се и сами везири морали прилагођавати локалним приликама и проналазити компромис с представницима бар дела локалне елите.

У том контексту није сасвим јасна улога још једне институције – диздара. Однос мухафиза (команданта војних јединица) и диздара (команданта тврђаве), морао је бити збуњујући. У ранијем раздобљу, диздару

¹¹ Дефтердар се током класичног периода налазио на челу финансијске канцеларије санцака – дефтерхане, док је хазина била лична ризница везира. Током транзиционог периода дошло је до промена, када хазина преузима руковођење финансијским приливом унутар провинције, док дефтерхана бива задужена за прилив споља. Београдска хазина је у многим питањима преузимала значајно веће ингеренције него што то литература сугерише. Занимљиво је да је Нишка нахија, територијално одвојена од Смедеревског санцака коме је припадала, имала своју хазину. По свим архивским подацима, ова нахија се држала чврсто уз београдског везира (Pavlović 2017, 312; Kütükoğlu 1994, 94–96).

је била поверена и регрутација трупа, али је ова институција постепено укидана у највећем делу државе, јер је мухафиз преузимао и надлежности диздара. Многобројне јединице јерлија формиране су доласком неформалних војних групација – називаних левенде или, често, разбојници: ешкије – са стране, а затим регрутованих у формалну војну службу под управом везира. Ове јединице на челу су имале мухафиза и свој командни официрски кадар – ага, диздар, алемдар, чауш, хџаја (Pavlović 2017, 310). Диздар се најдуже задржавао у пограничном подручју и, у складу са архивским подацима, у Београду и градовима Смедеревског санцака био је доста значајан. У овом периоду можемо закључити да је његова дужност била старање о тврђавама и организација неопходних поправки, за шта су регрутовани јаничари и спахије. По једном податку из Палежа (Палеш, данашњи Обреновац), сазнајемо да је тамошња канцеларија диздара имала 10 службеника.¹² Нажалост, за Београд и друга места немамо података. Положај мухафиза био је значајнији у односу на диздара. Под његовом контролом су се налазиле ефективне војне снаге – јединице јерлија. Мухафиза су имали реалну војну силу, потребну за заштиту легитимног поретка на локалу, док су муселими преузимали цивилне послове, имајући иза себе подршку самог везира.

Подела власти у микроокружењу – неколицини тврђава и паланки, односно касаба с веома малим бројем становника, а још мањим бројем муслиманског живља¹³ – узроковала је поделу на присталице и противнике везира и његовог владајућег поретка. Успешност администрирања зависила је од брзине којом је везир могао да регрутује своје присталице, гарантујући им додатне привилегије. У таквом окружењу, успон једних подразумевао је обесправљивање и кршења права других, остављајући им једино борбу против ове неправде. Најпоузданији везиров ослонац у провинцији биле су јерлије, војна организација локалне управе, која своју трансформацију и успон доживљава посебно током друге половине 18. века. Без обзира на све варијације њиховог назива и упркос њиховом институционализованом статусу, у складу с архивским подацима, не можемо закључити да су јединице јерлија биле редовне јединице у пуном смислу тог појма. Поставља се и питање да ли јерлије уопште можемо сврстати у нову елиту. Припадници јерлија јесу имали статус аскера, и на основу њиховог укључивања у формалну и једину борбено ефективну војну организацију на простору санцака и под контролом везира, заслужују статус елите. Требало би напоменути да сам појам јерлија обухвата изузетно широк спектар јединица, од којих су неке биле високо професионализоване, док се у унутрашњости провинције могу срести припадници који војни позив доживљавају као додатни извор прихода и споредну професионалну делатност. Тако извори бележе јерлије у паланкама као притежаваоце винограда и њива, окупљене у

¹² ВОА. D.BŞM.BLH, 6/66; 6/82. Упореди са: (Oğuzoğlu 1994, 480–481).

¹³ Муслиманско становништво је после 1741. бележено углавном у градовима. Осим Београда, највише их је било у Ужицу (није обухваћено пописом), Ваљево (80 одраслих мушкараца), Руднику (60) и паланкама према Босни, а најмање источно од Велике Мораве, где су од муслимана забележене само војне посаде (Pavlović 2017, 152–190).

махали с осталим друговима и окружени својим породицама. Ових 20–90 добровољаца постајали би војници у случају потребе и невоље која је могла доћи до њихове средине.¹⁴ Не постоји бољи пример порозности друштвеног статуса током 18. века у османској провинцији од ових сељака, који постају привилеговани припадници аскера и везирове свите. Они најспособнији од њих схватали су преимућства свог изненадног статуса, упуштајући се у политичку борбу за неки од важнијих положаја међу елитом, од команданата јединица све до градског хеџаје, ајана или муселима.

Многобројни добровољци, *левенди*, како их извори називају, долазили су из околних провинција и ступали са својим дружинама у везирову службу. Првобитно је награда за њихову оданост био статус међу новом елитом, да би касније, када су односи моћи у провинцији постали проблематични, овај однос све више прерастао у искључиво финансијски. Други пут уласка у везирову свиту није био толико драматичан. Привилеговани припадници аскера ступали су у јединице јерлија, чиме су се отворено сврставали на страну везира. Основни мотив који их је покретао биле су привилегије и могућност за додатну социјалну промоцију, која је доносила и више финансијске користи. Статус је веома често у османској провинцији био само предуслов за упуштање у уносне послове контроле финансијских токова, најчешће путем илтизам система,¹⁵ контроле трговине или држања кафана, што је у значајној мери био посао јаничара. При томе не би требало заборавити и на све учесталије чифтличење, односно преотимање права на притежавање земље сељацима или другим припадницима аскера, било да је у питању државни (осм. *miri*) или приватни посед (осм. *mülk*). О овом процесу најнепобитније сведочи присуство јединица спахија међу јерлијским јединицама у тврђавама.

Везир је успевао да окупи елиту провинције гарантујући јој привилегије, а оне су подразумевале новац. Да би овај систем могао да функционише, било је потребно извршити редистрибуцију капитала. Прво за чим су везири посегнули, били су тимари и право њиховог додељивања, које је централна администрација препуштала локалној (Pavlović 2017, 337–352). Везирово насилно отимање тимара, развлашћивање спахија и додељивање привилегија својим присталицама, није могло остати без последица. Политички сукоби отпочињали су борбом развлашћених за своја легитимна права. Она је најпре била правно-институционална, путем апелације вишим судским инстанцама, али остаје сасвим јасно да је апелација била вид истицања политичке репрезентације, видљивости једне интересне групе у

¹⁴ У већим утврђењима (тврђавама) уз јерлије су биле присутне и јаничарске јединице, док су у мањим (паланкама) јерлије биле једина ефективна војна снага. Тако их је у Шапцу било 300, у Ужицу и Лесковцу 100, Хасан-пашиној (данас Смедеревској) Паланци 94, Карановцу (Краљеву) 20, Коларима 45–70, Јагодини 60–70, Крагујевцу 30–45, Баточини 40–80, Ваљевоу 40 итд. (Pavlović 2017, 286–292).

¹⁵ Систем пореских закупа, организован у виду пирамидалне структуре, где су права на сакупљање пореза бивала уступљена путем привремених (муката), односно доживотних (маликана) закупа (Çakır 2003).

настајању. Борба између спахија и јаничара, о којој говоре многи извори, заправо репрезентује поделу на присталице и противнике режима. Службеници мухафиза добијали су од везира привилегован статус, постајали су нова владајућа елита, али је новчани део награде био скроман. Плате јерлија и приходи са тимара, обезвређени инфлаторним кретањима, омогућавали су мали новчани прилив. Дневна плата јерлије била је једва нешто већа од плате надничара. У новоуспостављеним односима моћи на локалу, везиру је, под све чешћим притиском противника, била потребна физичка заштита, док је привилегована елита око њега, покушавала да уновчи новопостигнути статус. Присталице и противници режима проналазили су једну додирну тачку, која је осим такмаца међу онима који би дошли до скромног капитала, све више стварала и сараднике и заједничке улагаче. Послови новчаних позајмица и даљих улагања у илтизам систем почели су да се шире. Склапањем уговора о јемству настајала су прва корпоративна удруживања османске елите (Krešić & Pavlović 2020, 167–183). Осим припадника владајуће елите, ту се срећу трговци, занатлије, јаничари, јерлије, спахије, али и све више имућне жене османског Балкана (Amedoski 2019, 325–338). У једном тренутку постало је немогуће успоставити границу између владајуће елите и везирових противника. Честе смене везира доводиле су и до промена владајућих елита. У самим архивским изворима може се пратити, готово у наговештајима, међусобан однос припадника елите и начин њихове организације у унутрашњости провинције.

Микросвет османске провинције

Османски владајући поредак подразумевао је јасно дефинисане статусне улоге и поделу надлежности у идеално дефинисаним условима. Од средине 18. века, везирима на европској периферији Царства било је изузетно тешко да контролишу прилике чак и у центрима санцака. Стање у унутрашњости провинције било је далеко изазовније. Већ је истакнуто да су службеници у паланкама/касабама сматрани за представнике везира. У складу с тим, требало би очекивати да је његов заменик – у изворима: *vehil*, *hexaja*, *кајмакам* – а заправо муселим, био и најмоћнија политичка личност. Муселими, војводе и мухафиза требало је да спроводе одлуке Београдског дивана, односно везира. Како би се ови потенцијални странци боље сналазили и разумели локалне прилике, представник муслиманског становништва, локални угледник – ајан или градски хџаја, ако је његов статус био формализован и овом титулом – требало је да асистира локалним властима (Војанић & Ђорђевић 1984, 59–84). Често су се у већим касабама и, посебно, градовима налазиле и јаничарске аге, посебно ако су у тој локалној средини имали чифтлик, односно спахије или субаше, као њихови представници и други официри забити.¹⁶ Било је ту и учених правника у потрази за послом,

¹⁶ Термин *zabum* (осм. *zabit*) означава 1. командни кадар разних родова османске војске, од јаничара, спахија до јерлија; 2. посебне војне јединице задужене за безбедност; 3. током транзиционог периода значење појма је у неким крајевима Османског царства сужено, када

мола и наиба, али и имама, мудериса, мујезина, хатиба у џамијама и медресама.

Контролна и независна улога кадије изгледа да више није могла опстати. Однос између представника владајућег режима и кадије није сасвим јасан. За сада само наративни извори сведоче о томе да је кадија, попут муселима, везиру плаћао своје именовање.¹⁷ Судаћи према наглој експанзији институције апелације, кадије и други правници имали су све више посла у арбитражу у силним споровима у несигурним приликама. Кадије су имале и низ других дужности у управи, финансијама и локалним пословима, те их поједини историчари сматрају и највишом управном институцијом у градовима (Ortaylı 2010, 281–282). Осим тога, један значајан број кадија није одолео могућностима за даљу друштвену промоцију, упуштајући се у финансијске послове, овог пута не у својству арбитра, што им је био посао, већ зајмодаваца или закупаца пореских муката. Уколико су за своје постављење везиру договали новчану награду, морали су установити механизам стицања додатног капитала. Престанак кадијске функције остављао је ову османску господу на милост дојучерашњим пословним партнерима, који су им отимали инвестиције, остављајући им да још једном ураде оно што најбоље умеју, напишу жалбу Царском дивану, али овај пут у своје лично име. Из жалби самих кадија сазнајемо да је бивши пожаревачки кадија Мехмед Сејид био у блиским пословним везама са алемдарима из Пожаревца, са којима је делио и заједничку имовину. Проблема је имао и бивши београдски кадија, мевлана Мехмед, који се жалио на дуг зимија.¹⁸ Београдски муфтија Мехмед Саид удружио се с јаничарима, што му је омогућило стварање чифтлика од тринаест села. Када је прогнан након слома ове моћне дружине, установљено је да је капитал поседовао дуже од десет година, а да је део добио и наслеђем (Триčković 1970, 545). Појављивање бивших кадија у финансијским пословима сведочи да је кадијска дужност представљала само један у низу пословних подухвата, за који су највероватније била потребна значајна финансијска улагања. Наметање ванредних дажбина није било могуће без одобрења кадија, задужених за чување пореских дефтера. Ово је често доводило до блиске сарадње с представницима локалне администрације. Сарадња кадије и муселима омогућавала је разне неправде, судаћи по жалбама локалног становништва, односно прилику за брзо богаћење ових високих дужносника. О томе сведоче и наративни извори, из којих сазнајемо да је Хасан-ага, брат Осман-паше из Сребренице закупио муселимлук, а његов брат кадилук у Ваљеву, на основу чега су ставили у значајној мери под своју контролу ову локалну средину. Кадијске дужности према широј заједници, од регистрације пореских дефтера

означава официре задужене за безбедност. У појединим документима јављају се забити села (Özcan 2013, 60–61; BOA. A. DVNS. ANKR. d. 20/791, 40/343).

¹⁷ Новчани допринос за именовање на функцију не подразумева и гарантовану самосталност у обављању исте и представља део уобичајене бирократске праксе (Nenadović 2005, 54).

¹⁸ BOA. A. DVNS. ANKR. d. 41/230; 50/736.

и колективног јемства до регрутације за ратне походе, везивале су кадије и ајане, омогућавајући ајанима посредничку улогу између кадија и локалног муслиманског становништва (Nenadović 2005, 54; Gradeva 1999, 179–180).

Није била велика разлика ни у односима муселима и ајана. Бројне су жалбе становништва на неправде ајана и муселима.¹⁹ Често су оне потекле од представника градских угледника, улеме, нефера (војника), раје. Ова формулација сведочи о побуни градског становништва различитог статуса и конфесије против моћних појединаца, незајаљивих у пљачки, коју би покретали приликом ступања на уносан положај. Муселими су често оптуживани за наметање незаконитих терета – *текјалифа* – локалном становништву. У једном, доста индикативном документу из 1797. године, против прилично озлоглашеног крушевачког муселима Мехмеда, на Порти се закључује да дотични наставља да врши насиље према становништву, иако против тога већ постоје две судске одлуке и две жалбе становништва, од којих је једна колективна представка (*махзар*). Мехмед је, користећи се титулом муселима, направио породични посао, именујући своју браћу Омера и Османа, бар судећи према жалби становника, за одговорне за сакупљање текјалифа. Ова мала дружина угњетавала је становништво све до Ниша, где су против њих донесене четири судске пресуде и послат један махзар.²⁰

Прилике из последње деценије 18. века сведоче о хаотичности ситуације и несигурности, узрокованој урушавањем легитимног поретка и не би их требало повезивати са стањем током претходних деценија, када је власт ипак била консолидованија. Становништво Крушевца жалило се и неколико деценија раније, 1744. године на ајана, узурпаторе и злочинце (осм. *mütegallib ve cinayet*), који су наметали превише увећане текјалифе (осм. *imdad-ı seferiyye ve hazariyye* и друге обавезе, укључујући и *tekalif-i şakka*),²¹ прописане и за расељено становништво (осм. *perakende*). Тада је Порта тражила од београдског везира да интервенише и забранила незаконито понашање.²²

¹⁹ Најчешће употребљаван појам јесте *зулум* (осм. *zûlm*), који је општеприхваћен у историографији без превода. Треба напоменути да је *зулум* правни термин, којим се означава повреда права.

²⁰ BOA. A. DVNS. ANKR. d. 42/668. Упореди са: 42/438.

²¹ Све наведене дажбине служиле су за издржавање локалне администрације и прикупљане су за самог везира. Порта је најпре дозволила прикупљање *хазарије* (тзв. мирнодопска помоћ), прогласивши текјалифе незаконитим, да би касније дозволила и текјалифе. Пресуде које потврђују незаконитост текјалифа нису биле ништа више од прокламација које нису поштоване. Спорови су настајали искључиво око висине дажбина. Све дажбине су пописиване код кадије, који је сачињавао тзв. *тевзи дефтер* (дефтер о расподели пореских оптерећења). Многи закупци пореза су, у договорима с кадијама, одређивали значајно веће суме дажбина, најчешће тако што су две пореске рате (*таксум*) најпре спајали у једну, а онда тражили касније и другу. Улога војвода је била да преузму сакупљену суму (за чије су сакупљање од муслиманског становништва били одговорни ајани) у име везира, а муселима да цео поступак контролишу. Сви локални функционери су узимали део за сопствено издржавање (Sućeska 1960–1961, 75–112).

²² Крушевац је био део посебног Крушевачког санџака, али је крушевачки мухафиз био подређен београдском. Овај документ потврђује да је мешање београдског везира у

Муселими и ајани се, попут претходног случаја, често у жалбама називају злочинцима. То је случај и у посланици ужичког шејха београдском везиру, који већиле и муселиме оптужује, називајући их насилницима који праве неред (Мушић 1951, 192). Омрзнутост муселима и других високих војних и цивилних представника османског владајућег поретка узрокована је дажбинама којима су се издржавали и прикупљали их у име везира. Честе жалбе против овог незаконитог поступка углавном су део једне игре равнотеже моћи. Упркос томе што су порези били незаконити, они су били општеприхваћени. Није увек јасно када је сама Порта, декларативно исказивала своје противљење, пружајући подршку снагама које су се супротстављале везиру ради успостављања равнотеже моћи на локалу, а када су ови угледници заиста претеривали, попут већ поменутог крушевачког ајана Мехмеда. Потребно је успоставити разлику између прикупљања незаконитих дажбина и прекомерног опорезивања, које је осиромашивало локално становништво и доводило до напуштања земље у циљу чифтличења. У самим жалбама се зато често може наћи и конкретна сума коју су прекршиоци тражили, упоредо са стањем записаним у тевзи дефтерима, чије је изводе Порта неретко тражила на увид. Требало би сагледати и све тананости жалбе, да ли се жале становници, њихови представници или и улема и нефери.

Представници везира у провинцији су могли доста блиско сарађивати, посебно у време када је и власт самог везира била консолидована. У једној жалби трговаца, очигледно Грка, на незаконито опорезивање приликом продаје животиња, као оптужени побројани су војводе, муселими, субаше и други забити. Ово занимљиво набрајање „криваца“ сведочи о начинима консолидације везирове управе.²³ Војводе су током транзиционог периода преузимале послове око сакупљања пореза. Првобитно су биле задужене за везирове хасове, али су им надлежности стално прошириване, па су брзо прешли и на прикупљање дажбина намењених за издржавање локалне администрације, прибављајући финансије путем хазарије односно текјалифа. Њихов статус се разликовао у појединим провинцијама. До средине 18. века, ова важна функција је у неким областима готово изједначена по свом утицају са муселимом, и њу су преузимали припадници угледнијих породица.²⁴ Још

суседном санџаку често обухватало и цивилне послове, уз сагласност саме Порте. У овом случају су употребљени термини *ahaliler ve fukara*, али је чест и термин *re'ayya*. BOA. A. DVNS. ANKR. d. 3/820.

²³ BOA. A. DVNS. ANKR. d. 20/791.

²⁴ Титула је словенског, српског порекла. Првобитно се односила на средњовековне локалне господаре, што се задржало у традицији османске управе у Влашкој и Молдавији. У Османском царству је дошло до промене значења. Ову позицију, која има све значајнију улогу у османском финансијском систему, попуњавају припадници аскера. Првобитно су војводе биле задужене за прикупљање спахијских пореза, а касније оних за издржавање локалне бирократије, најпре на везировом хасу. Од средине 17. века ова институција све више јача унутар институција валије, односно везира. У неким крајевима има и управне надлежности, изједначавајући се у ингеренцијама с муселимом. У једном документу из наших крајева (Срем), забележено је да је 1575. позицију војводе заузимао један заим (МСПЦ, ТД. 8378; Pakalin 1993, 598; Adanir 2002, 215).

увек није довољно јасна граница надлежности између ове две институције. У историографији је, на основу усмене традиције, превладало мишљење да су имали исте надлежности, и да су војводе постављане тамо где није било муселима (Sućeska 1959, 295–315; Gara 2005, 135–147). Ситуација је у многоме зависила од локалних прилика. Ограничавање надлежности војводе искључиво на пореске послове, како то сугерише савремена литература, изгледа да не подразумева и одсуство муселима. Муселими су током 18. века досегли статус који раније нису имали, као представници везира у цивилним, али у многим провинцијама и у војним питањима, потискујући утицај војвода. Њихов интерес, као везирових ђехаја, протезао се и на контролу пореске политике, самим тим што је изванредан део дажбина био одређен и за њих. У Смедеревском санцаку муселими су имали далеко значајнију улогу у односу на војводе.

Преузимање највиших функција могло је бити и део договорног подухвата. Крушевац је у том погледу био погодан терен. Тамо су се аге из ширег подручја изгледа веома добро заједно позиционирале. О целом подухвату сазнајемо на основу жалбе Јусуф-аге Новопазарца, из 1796. године, који спомиње бившег ајана, муселима, спахије и друге припаднике војних редова, који су били међусобно јемци за дуг узет од градских ђехаја (двојице ага).²⁵ Остаје нејасно о каквом је финансијском подухвату реч, који је могао окупити сву локалну елиту. Посебно се намеће и питање односа ајана и градских ђехаја, јер су, супротно очекивањима, овде ове позиције биле одвојене, али изгледа и не сасвим без утицаја. У једној жалби Ајше, супруге преминулог нишког муселима Османоглу-аге, с ђерком Афиле-хатуном, из 1786. године, поводом преотимања имовине преминулог од стране његовог брата, јасно се помиње институција ђехаје (осм. *kethüdalik*), за коју је поменути био заинтересован.²⁶ Свакако да је у питању позиција муселима. Слично се у документима наводи и институција ајана (осм. *a'yanlık*), уз још једну доста интересантну одредницу, претензије (осм. *iddi'a*) на функцију. Ајани се у османским документима помињу као локални угледници, својеврсни неформални центри моћи, који би требало да припомогну локалној администрацији својим угледом у локалној средини.²⁷ Њихова првобитна улога била је слична кнезовима у хришћанским срединама. Као представници муслиманског становништва, били су задужени за сва питања од интереса за заједницу којој су припадали и коју су као угледници представљали, од посредничке улоге према државној администрацији у свим цивилним пословима до прикупљања свих врста пореза (Ivanova 2005, 227–240). Наравно да се већ од средине, а посебно током последње деценије 18. века, поједини ајани осећају довољно моћнима да формирају свој паралелни систем

²⁵ BOA. A. DVNS. ANKR. d. 50/278.

²⁶ Ibid.d. 41/66

²⁷ Ајани су преузимали одређене управне надлежности, које су раније сматране дужношћу кадије, попут бриге о безбедности, сакупљању пореза, снабдевању града и сл. (Sadat 1972, 351; Sućeska 1965; Sućeska 1962, 167–198).

власти, прераставши у обласне господаре. Двојица претендата на позицију ајана, чија имена нису сачувана, претварали су земљу у лесковачким селима у чифтликe и наметали порезе супротне заповестима и тевзи дефтерима, 1744. године. Иако су дотични остали у тами архива, познато је да је лесковачки ајан Хумбараџи Мехмед-бег са сином Хасаном, током више деценија формирао чифтликe и тиме увећавао своје богатство (Тричкович 1971б, 16–21). Колико је моћ оваквих ајана временом порасла сведочи жалба извесног Хусејина на претендента Мехмеда-черибашу, који му није вратио дугове, које он сада потражује од његових јемаца, кнезова Крагујевачке нахије (формално Лепеница) Милутина, Рада и Томаша, и Рудничке нахије, Ранка и Комн(ен)ића(?).²⁸ Није јасно зашто су кнезови пристали на овакву врсту јемства, осим ако претендент није био закупац пореске мукате, те је јемство кнезова покушано да буде злоупотребљено, јер и сама жалба истиче да су дотични чинили разне изговоре.

Нису ајани увек наведени у негативном контексту. Изгледа да је то зависило од самих локалних прилика. У једном спору око дугова тражено је да пиротски ајан буде именован за мубашира.²⁹ Превише често се у Смедеревском санџаку за ајане наводи да потичу од представника војних редова, било да су то јаничари, спахије или јерлије. Тако се у Београду на овој позицији 1759. помиње Топал Ахмед-ага, а нешто касније 1782. Исмаил-бег. Ајан Осман-ефенди се дуги низ година задржао на позицији београдског дефтердара (Pavlović & Krešić 2019, 33; Pavlović 2017, 302). Сарадња везира и локалне елите, којој је било омогућено попуњавање позиције ајана, сведочи о карактеру муслиманског насељавања на погранично подручје империје после 1739. године. Војна елита је вишеструко остављала у сенци малобројно цивилно становништво (Pavlović 2017, 152–190).

Контрола новчаних токова често је била у рукама муселима и ајана. Они су овај посао првобитно обављали у име везира и администрације, којој су и сами припадали. Везири су све више препуштали локалне прилике амбициозним, и што је још важније, платежно способним појединцима. Висина дажбина прикупљаних за локалну администрацију изгледа да је била предмет договора с везиром, који је о томе обавештавао локалног кадију бујурудлијом (Anastasopoulos 2019, 97; Nenadović 2005, 55, 59–60). Првобитна акумулација капитала настајала је из контроле илтизам система, али се од закупа пореза веома брзо прелазило на стварање малих корпоративних организација, регистрованих путем институције јемства и пред кадијским судовима, које су акумулирани капитал пласирале у даље позајмице. Многи су заобилазили ове колективне иницијативе и кретали путем претварања миријске земље у чифтликe. Многобројне су жалбе разних групација становништва, од обичне раје до високих припадника аскера, на појединце који су преузимали њихову имовину простим навођењем да је у питању

²⁸ BOA. A. DVNS. ANKR. d. 3/890, 41/355.

²⁹ Мубашир је особа именована од стране суда да испита неки случај и поднесе извештај. BOA. A. DVNS. ANKR. d. 45/325.

опустело место.³⁰ Прикупљање капитала неретко је било праћено нелегалним поступцима. Нимало не чуди жалба извесног Мустафе на крушевачког ајана и муселима да су потрошили његове паре и да нису хтели да му их врате, или жалба трговаца Јевреја на алемдара, сличним поводом.³¹ Дешавало се и да Порта пошаље званично обавештење муселимима о задужењима пореске администрације, које је регистровано и у кадијским протоколима, попут случаја нишког муселима Хаџи Мустафе, ради избегавања прекомерног опорезивања.³² Појединци, попут Мустафе, дужносника-емина београдског бродоградилишта, досетили су се да покушају да дођу на позицију муселима мимо везира, тражећи именоване директно од Порте, која је ипак потврдила ово суверено право везиру.³³ Интервенцијом Порте, а на подстицај самог султана, 1793. је, за београдског везира именован капиџабаша³⁴, у том тренутку локални порески закупник, добро познати Хаџи Мустафа-паша Шиникзаде (Šabanović 1956, 189–190).

Разлика између формалних надлежности муселима и локалних мухафиза јаснија је него њихов суштински однос. Изгледа да је моћ мухафиза зависила од војних ефектива коју су сами били у стању да држе на окупу. Све до последњих деценија 18. века, јединице јерлија су задржале војни поредак. Још од 60-их година уочава се њихово све веће присуство у пословима око пореских закупа, што сугерише постепену дезинтеграцију ових јединица, а самим тим и слом моћи локалних мухафиза. Ситуација се разликовала на самом терену. Шабачки мухафиз је имао војну пратњу од 30 плаћених војника, док се нишки мухафиз жалио Царском дивану на закупце пореза – аге, чауше, заиме, ефендије и моле – да не може да дође до новца од пореског закупа (маликане), за плате својих јерлија. Занимљиво је да се у овој жалби помиње и муселим који није учинио ништа да заштити мухафиза, што можда може најбоље да посведочи колико је сваки функционер локалне управе био ограничен искључиво на сопствене интересе (Pavlović 2017, 312–315, 347). Све док су успевали да преусмеравањем средстава од самог везира финансирају војну пратњу, мухафиза су имали контролу над својим јединицама. Како је овај систем престајао да функционише, остајали би усамљени, неми посматрачи политичких сукоба, при чему им је преостајала још једино титула. Опстанак муселима гарантовале су две привилегије које им је доделио везир, право прикупљања текјалифа у његово име³⁵ и прерасподела

³⁰ Ibid. d. 39/323, 38/639, 25/1193, 25/196, 50/328, 50/664.

³¹ Ibid. d. 40/693, 42/416.

³² Ibid. d. 53/385.

³³ Ibid. d. 26/32.

³⁴ *Капиџабаша* (осм. *kapıcıbaşı*) означава главног чувара Главне капије на улазу у Друго дворште Топкапи Сараја и титула је почасног карактера.

³⁵ Муселими су се често мешали у распоређивање новца добијеног од пореских закупа. Кнезови су прикупљали новац од хришћанског становништва и предавали га порезницима, као представницима закупаца муката/маликана (*тахсилдарима/мултезимима*). Муселими су могли да промене својим одлукама корисника ових средстава, којима су порески

тимара. Оба права је муселим само контролисао у име везира, кога је и заступао, али је тиме дуго успевао да задржи контролу над локалним приликама. Муселими су по правилу излазили као победници у локалним сукобима, попут оног са ужичким шејхом, кога је ужички муселим успео да протера уз помоћ везира (Hadžijahić 1952–1953, 215; Sućeska 1959, 295–315).

* * *

Током транзиционог доба Османско царство је прошло кроз системске промене унутрашњег уређења, које су преобликовале начин управљања империјом и видове контролисања простора. Све већа децентрализација условила је постепено слабљење позиције везира и јачање органа локалне управе. Сукоб спахија и јаничара не може се посматрати као обрачун непослушних војних јединица, већ као борба политичких дружина ради консолидације власти или покушаја рушења владајућег режима. Политичко тежиште се све више померало ка унутрашњости провинције, селима и малобројним градовима у настајању, привременим војним утврђењима на палисадама с подграђем.

Улога муселима, војвода и мухафиза још увек није у задовољавајућој мери расветљена у савременој историографији. Томе доприноси и чињеница да се организација власти у унутрашњости санцака разликовала чак и у суседним провинцијама. Формирање локалних структура власти у Смедеревском санцаку, после повратка под османску власт 1739, обављано је под притиском закаснелих промена, које су до тада већ захватиле околне провинције, попут чифтличења или прерастања ајана у обласне господаре. То је условило слабију позицију ајана и значајнију улогу муселима. Наративи о омрзнутим кадијама, репрезентују стање с краја 18. века, што потврђују и сами извори. Процес чифтличења је условио покретање ове елите из градова према селима, где су преотимањем земље од сељака отпочели још један процес акумулације капитала. То је, како запажа Радмила Тричковић, довело до настанка ханова, а све ради боље контроле сеоскихседа ове нове елите (Tričković 1979, 149–150). Све док су опстајали политички сукоби око редистрибуције новца акумулираног посредством пореске администрације, локално хришћанско становништво је остајало изван политичких процеса. Продор из градова ка селима, условио је отпор кнезова, њихово самоорганизовање и спремност да капитал, настао преузетим вишковима из пореске администрације и инвестиран у пограничну трговину, сада реинвестирају у своју политичку репрезентацију. Борба привилеговане елите за позиције муселима, кадија, ајана и сл. постепено је завршена мешањем страног фактора, плаћеника околних обласних господара, превасходно Османа Пазваноглуа, чији експоненти су последњих година 18. века успели да сломе легитимни поредак београдског везира и његових службеника.

закупци били дужни да уплате унапред одређену суму. Остаје извесно да су ове промене морале пратити и одговарајуће буџурлдије самих везира (Pavlović 2017, 358–360).

Извори

- Osmanski arhiv Predsedništva vlade. Istanbul (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BOA):
- Bab-1 Asafî, Divan-i Hümayun Sicilleri, Rumeli Ahkam Defterleri (BOA. A. DVNS. AHKR. d. No/Hüküm No.): 3/820, 3/890, 20/791, 25/196, 25/1193, 26/32, 38/639, 39/323, 40/343, 40/693, 41/66, 41/230, 41/355, 42/416, 42/438, 42/668, 45/325, 50/278, 50/328, 50/664, 50/736, 53/385.
- Bab-1 Defteri, Başmuhasebe, Belgrad Hazinesi (BOA. D. BŞM. BLH. Dosya/Gömlek Sıra No.): 6/66; 6/82.
- Muzej Srpske Pravoslavne Crkve Beograd. Turska dokumenta (МСПЦ, ТД.) br. 8378.

Литература

- Adanir, Fikret. 2002. "Woywoda". In *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, eds. P. Bearman & T. Bianquis & C. Bosworth & E. Donzel & W. van Heinrichs. Vol. XI: W–Z. Leiden: Brill.
- Aksan, Virginia H. 1999. "Ottoman Military Recruitment Strategies in the Late Eighteenth Century". In *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia 1775–1925*, ed. Erik Zürcher, 21–39. London: I. B. Taurus & Palgrave Macmillan.
- 'Ali Abou-el-Haj, Rifa'at. 2005. *Formation of The Modern State. The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. New York: Syracuse University Press.
- Amedoski, Dragana. 2019. „Žena u ulozi naslednice u osmansko doba: primer žene muslimanke na Centralnom Balkanu (17–18. vek)“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 67 (2): 325–338.
- Anastasopoulos, Antonis, Stefanos Poullos & Yannis Spyropoulos. 2019. "The Spread of Çiftliks (Large Estates) in the Eighteenth-Century Ottoman Balkans: The Case of the District of Veroia". In *History, Culture and Research*, eds. Dumitru Cătălin Rogoianu & Gherghina Boda. Vol. III, 90–109. Târgoviște: Cetatea de Scaun.
- Bojanić Lukač, Dušanka & Suzana Đorđević. 1984. „Razvoj lokalne gradske uprave na Balkanu od XV do XIX veka“. U *Gradska kultura na Balkanu (XV–XIX vek)*, prir. Radovan Samardžić, 59–84. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Çakır, Baki. 2003. *Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI–XVIII. Yüzyıl)*. İstanbul: Kitabevi.
- Dankoff, Robert. 1991. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588–1662)*. New York: State University of New York Press.

- Đurđev, Branislav. 1949. „O knezovima pod turskom upravom“. *Istorijski časopis* 1: 132–166.
- Faroqhi, Suraiya. 2009. *Sultanovi podanici. Kultura i svakodnevnica u Osmanskom carstvu*. Zagreb: Golden marketing & Tehnička knjiga.
- Fotić, Aleksandar. 2017. “Tracing the Origin of a New Meaning of the Term *Re’āyā* in the Eighteenth Century Ottoman Balkans”. *Balkanica. Annuaire de l’Institut des Études Balkaniques* XLVIII: 55–66.
- Gara, Eleni. 2005. “Moneylanders and Landowners: In Search of Urban Muslim Elites in the Early Modern Balkans”. In *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, ed. Antonis Anastasopoulos, 135–147. Rethymno: Crete University Press.
- Gradeva, Rossitsa. 1999. “The Activities of a Kadi Court in Eighteenth Century Rumeli: The Case of Hacıoğlu Pazarcık”. *Oriente Moderno. Nuova Serie, Anno 18. 79* (1): 177–190.
- Gradeva, Rossitsa. 2006. “Osman Pazvantoglu of Vidin: Between Old and New”. In *The Ottoman Balkans, 1750–1830*, ed. Frederick Anscombe, 115–173. Princeton: Markus Wiener.
- Hadžijahić, Muhamed. 1952–1953. „Hamzevije u svjetlu poslanice užičkog šejha“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* 3–4: 215–229.
- Hathaway, Jane. 1997. *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of Qazdağlis*. Cambridge: University Press.
- Ivanova, Svetlana. 2005. “Varoş: The Elites of the Reaya in the Towns of Rumeli, Seventeenth-Eighteenth Centuries”. In *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, ed. Antonis Anastasopoulos, 227–240. Rethymno: Crete University Press.
- Koçi Bey. 1972. *Koçi Bey Risalesi*. Hrz. Zuhuri Danişman. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı.
- Korić, Elma. 2012. „Pratnja bosanskog sandžakbega Ferhad-bega Sokolovića“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* 61: 351–368.
- Krešić, Ognjen & Miroslav Pavlović. 2020. „Institucija kolektivnog jemstva (kefalet) u osmanskoj pravnoj teoriji i praksi tokom tranzicionog doba“. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 174: 167–183.
- Kütükoğlu, Mübahat S. 1994. “Defterdar”. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9, eds. Tayyar Altıkulaç İsmail Erünsal, Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğlu & M. Saim Yeprem, 94–96. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Laiou, Sophia. 2014. “Patronage Networks in The Aegean Sea: and of the 18th – beginning of the 19th Century”. In *New Trends in Ottoman Studies*, ed. Marinos Sariyannis, 413–423. Rethimno: University of Crete.

- Mušić, Omer. 1951. „Poslanica šejha Muhameda Užičanina beogradskom valiji Muhamed-paši“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* 2: 185–194.
- Nenadović, Prota Mateja. 2005. *Memoari*. Beograd: Narodna knjiga & Politika.
- Oğuzoğlu, Yusuf. 1994. “Dizdar”. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9, eds. Tayyar Altıkulaç İsmail Erünsal, Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğlu & M. Saim Yeprem, 480–481. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ortaylı, İlber. 2010. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedid Neşriyat.
- Özcan, Abdülkadir. 2002. “Köprülüzade Numan Paşa”. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26, eds. Tayyar Altıkulaç İsmail Erünsal, Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğlu & M. Saim Yeprem, 265–267. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, Abdülkadir. 2013. “Zabit”. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44, eds. Tayyar Altıkulaç İsmail Erünsal, Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğlu & M. Saim Yeprem, 60–61. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pakalın, Mehmet Zeki. 1993. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Pavlović, Miroslav. 2017. *Smederevski sandžak 1739–1788. Vojno-administrativno uređenje*. Novi Sad: Matica srpska.
- Pavlović, Miroslav & Ognjen Krešić. 2019. „Muslimansko stanovništvo Beograda u 18. veku“. *Antropologija* 19 (3): 15–38.
- Piterberg, Gabriel. 2003. *An Ottoman Tragedy. History and Historiography at Play*. Berkeley & Los Angeles & London: California University Press.
- Sadat, Deena R. Sept. 1972. “Rumeli Ayanlari: The Eighteenth Century”. *The Journal of Modern History* 44 (3): 346–363.
- Sućeska, Avdo. 1959. „Mjesto muteselima u lokalnoj upravi do tanzimata (Prilog izučavanju lokalne uprave u našim zemljama za vrijeme Turaka)“. *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu* 7: 295–315.
- Sućeska, Avdo. 1960–1961. „Promjene u sistemu izvanrednog oporezivanja u Turskoj u XVII vijeku i pojava nameta tekalif-i şakka“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* X–XI: 75–112.
- Sućeska, Avdo. 1962. „Vilajetski ajani (prilog izučavanju organizacije turske vlasti u našim zemljama)“. *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine* XIII: 167–198.
- Sućeska, Avdo. 1965. *Ajani: Prilog izučavanju lokalne vlasti u našim zemljama za vrijeme Turaka*. Sarajevo: Naučno društvo SR Bosne i Hercegovine.
- Šabanović, Hazim. 1956. *Turski izvori o Srpskoj revoluciji 1804. Knjiga 1, Spisi Carske kancelarije 1789–1804*. Beograd: Istorijsko društvo N. R. Srbije.

- Šabanović, Hazim. 1968–1969. „Bosanski divan. Organizacija i uređenje centralne zemaljske uprave u Bosni pod turskom vlašću do kraja XVII stoljeća“. *Prilozi za orijentalnu filologiju XVIII–XIX*: 9–45.
- Tezcan, Baki. 2020. *The Second Ottoman Empire. Political and Social Transformation in the Early Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todorov, Nikolay. 1972. *Balkanskiyat grad XV-XIX vek. Socio-ikonomičesko i demografsko razvitie*. Sofia: Nauka i izkustvo.
- Tričković, Radmila. 1970. „Čitlučenje u Beogradskom pašaluku u XVIII veku“. *Zbornik Filozofskog fakulteta XI* (1): 525–549.
- Tričković, Radmila. 1971a. „Spisak muhafiza Beograda od 1690. do 1789. godine“. *Istorijski časopis XVIII*: 297–328.
- Tričković, Radmila. 1971b. „Leskovac i okolina u XVIII veku (1683–1804)“. *Leskovački zbornik XI*: 5–23.
- Tričković, Radmila. 1979. „Ćuprija i Srednje Pomoravlje do Prvog srpskog ustanka“. U *Boj na Ivankovcu 1805. godine*, prir. Vaso Čubrilović, 85–169. Ćuprija & Beograd: SIZ kulture Skupštine opštine Ćuprija & SANU.
- Üzünçarşılı, İsmail Hakkı. 1988. *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapukulu Ocakları. Cilt 1–2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Zens, Robert. 2012. “In the Name of the Sultan: Hacı Mustafa Pasha of Belgrade and the Ottoman Provincial Rule in the Late 18th Century”. *International Journal of Middle East Studies* 44 (1): 129–146.
- Zilfi, Madeline C. 2008. *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması: Klasik Dönem Sonrası 1600–1800*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Александар М. Савић

Филозофски факултет Универзитета у Београду
acosavic1@gmail.com

Марашли Али-паша, београдски мухафиз и мутесариф Смедеревског санџака (1815–1821)*

Румелијски валија Марашли Али-паша именован је за београдског мухафиза и мутесарифа Смедеревског санџака у години у којој је завршен Други српски устанак (1815). На почетку његове управе успостављена је двојна српско-османска власт у Смедеревском санџаку, који је познатији као Београдски пашалук. Успостављање двојне власти био је почетни корак у борби за аутономију српског народа (1815–1833). Коришћењем необјављених и објављених историјских извора и релевантне литературе, у раду је представљена политичка улога Марашли Али-паше, као мухафиза Београда и мутесарифа Смедеревског санџака. У обзир су узете и међународне околности.

Кључне речи: Марашли Али-паша, Милош Обреновић, фермани, Османско царство, Русија

Marashli Ali Pasha, the Muhafiz of Belgrade and the Mutesarrif of Smederevo Sanjak (1815–1821)

The vali of Rumelia Marashli Ali Pasha was named the muhafiz of Belgrade and the mutesararif of Smederevo Sanjak in the year in which the Second Serbian Uprising (1815) ended. At the beginning of his administration, a dual Serbian-Ottoman rule was established in the Sanjak of Smederevo, better known as the Belgrade Pashalik. The establishment of dual rule was the initial step in the struggle for the autonomy of the Serbian people (1815–1833). Using unpublished and published historical sources and relevant literature the paper presents the political role of Marashli Ali Pasha as the muhafiz of Belgrade and the mutesararif of Smederevo Sanjak. International circumstances were also taken into account.

Key words: Marashli Ali Pasha, Miloš Obrenović, Firmans, Ottoman Empire, Russia

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту *Српска нација – интегративни и дезинтегративни фактори* (ев. бр. 177014), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја.

Увод

Мухафиз Београда или београдски мухафиз (*Belgrad muhafizi*) био је званичан назив османских команданта Београда у периоду од 1690. до 1867. године.¹ Будући да су београдски мухафизии најчешће имали ранг највишег административног достојанственика, тј. паше од три туга – везира (*vezir*), у српским изворима и литератури најчешће се називају београдским пашама или везирима. Од краја XVII па све до 30-их година XIX столећа, београдски мухафиз истовремено је био и управник, тј. мутесариф Смедеревског санцака (*Semendire Sancağı mutasarrıfı*), познатијег као Београдски пашалук (*Belgrad Paşalık*).² С обзиром на то да је дужност мухафиза Београда одговарала дужностима управника пограничне области, која је представљала одбрамбени бедем Османског царства према Хабзбуршкој монархији, територија под контролом београдског мухафиза била је знатно шира. Мухафиз Београда имао је ингеренције над тврђавама и паланкама које су административно припадале околним санцацима (Зворничком, Крушевачком, Софијском и Видинском санцаку). После Свиштовског мира (4. август 1791), надлежност београдског мухафиза, углавном је сведена само на Смедеревски санцак (Tričković 1971, 297–300; Pavlović 2017, 117–118). Кажемо углавном, због тога што су два београдска мухафиза, Хаџи Мустафа-паша Шиникоглу³ и Марашли Али-паша, извесно време, истовремено били и валије Румелијског ејалета (*Rumeli valisi*), у саставу којег се налазио и Смедеревски санцак (Georgieva 2009, 53).

Марашли Али-паша није до сада био предмет посебне критичке обраде у историографији. О његовој личности узгредно је писано у делима чији су предмет критичке обраде били догађаји у Београдском пашалуку за време Другог српског устанка (1815) и првих година владавине кнеза Милоша Обреновића (1815–1839, 1858–1860) (Karadžić 1828; Milutinović 1837; Gavrilović 1908; 1909; Jakšić 1933; Stojančević 1990; Börekçi 2001; Aslantaş 2007; Ljušić 2008; Doğan 2019; Duran 2019). М. Суреја (1996, 277), В. Ђорговић (2001, 672), М. Маринковић (2004, 127–128) и Р. Ј. Поповић (2008, 616) написали су сажете енциклопедијске одреднице са непотпуним биографским подацима о Марашли Али-паши, док је Г. Елезовић објавио кратак чланак о њему у

¹ Подразумева се да у Београду није било мухафиза у периоду када се град налазио под влашћу Хабзбурга (1717–1739, 1789–1791) и српских устаника (1807–1813).

² Београдски пашалук је незванични назив Смедеревског санцака. Будући да појам Београдски пашалук има своје утемељење у изворима српског порекла и да је прихваћен у историографији, биће чешће коришћен у овом раду од појма Смедеревски санцак. Стварањем аутономне Кнежевине Србије хатишерифима из 1830. и 1833. године нестало је Београдског пашалука, тј. Смедеревског санцака. После 1833. године у званичним актима Османског царства територија српске Кнежевине називана је Српски ејалет или ејалет Србија, док се територија под контролом београдског мухафиза називала Београдски ејалет (Rizaj 1970, 329–331; Arhiv Srpske akademije nauka i umetnosti (= ASANU), Istorijska zbirka (= IZ), 1402).

³ Хаџи Мустафа-паша Шиникоглу био је мухафиз Београда од 1793. до 1801, а румелијски валија у периоду 1797–1798. године (опширније: Zens 2012, 129–140).

Политици (1930б). Код М. Суреје има извесних грешака и нетачности, док је чланак Г. Елезовића преваходно заснован на делу Михаила Гавриловића о кнезу Милошу Обреновићу (1908; 1909).

На основу необјављене грађе из српских архива⁴ и Архива Председништва владе у Истанбулу,⁵ те на основу објављених извора српске, османске, руске и британске провенијенције и штампе, настојало се, у мери, у којој то омогућују наведени извори, да се расветли личност Марашли Али-паше. Поред тога, коришћена је и домаћа и страна релевантна литература. Треба нагласити да резултати турске историографије који су унети у овај рад до сада нису били коришћени у српској историографији која се бави овим периодом. Истражујући Марашлијин живот успело се: да се утврди приближно време рођења и прикаже рана каријера, укаже на чињеницу да је већ од 1814. године намеравао да преузме дужност београдског мухафиза, утврђен је тачан датум именовања за београдског мухафиза (1815), прецизирани су приходи које је уживао као мухафиз Београда, истакнута је чињеница да је његово држање у Београдском пашалуку било усмерено ка сузбијању руског мешања у српско питање. Једноставно речено, расветљени су сви важни моменти у његовој каријери.

Каријера у успону

Али-паша је рођен око 1750. године у малоазијском граду Марашу (*Maraş*) који је припадао Алепском ејалету (*Halep Eyaleti*), те је због тога и назван Марашлија.⁶ Током своје дугогодишње каријере стекао је разне титуле и звања. Најпре је 1808. добио титулу капици-баше⁷ и мирмирана (*mirmiran*), тј. паше од два туга, а 1814. године је уздигнут на ранг везира (Süreyya 1996, 277; Şânîzâde 2008, 162, 658). На основу извора који су нам били доступни, може се утврдити да је међу првим звањима која је добио на самом почетку XIX века било звање мухафиза Текирдага (*Tekirdağ muhafızı*), града смештеног на обалама Мраморног мора.⁸ У периоду од 1803. до 1808. године био је мухафиз Исмаила (*Ismail muhafızı*) и мутесариф Чорумског санцака

⁴ Архив Србије (= AS) и ASANU.

⁵ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (= BOA). Велику захвалност дугујемо колегици Ирени Колај Ристановић, која нам је помогла приликом превођење докумената са османског језика.

⁶ Град Мараш од 1973. године носи назив Кахраманмараш (*Kahramanmaraş*). Оквирна година рођења наведена је на основу процене да је Марашли Али-паша имао 70 година када је преминуо у Београду 1821. године (Kunibert 1988, 157). Погрешно протумачивши податак да је Марашли Али-паша имао 70 година када је дошао у Србију, а не да је у тим годинама умро, Поповић је навео као годину рођења 1745. (2008, 616). Суреја (1996, 277), Ђоровић (2001, 672) и Маринковић (2004, 127) уопште не наводе ни један податак о времену Марашлијиног рођења.

⁷ Капици-баша (*kapıcı başı*), старшина капиција (*kapıcı*), чувара капије султанове палате.

⁸ BOA, Cevdet Dahiliye (= C.DH), 155/7726.

(*Çorum Sancağı mutasarrıfı*) у Анадолији.⁹ Током 1808. и 1809. године био је мухафиз Канеје (*Hanya muhafızı*) и Ретимна (*Resmo muhafızı*) на Криту (*Girit*). Од 1809. до 1814. године био је мутесариф анадолског санџака Кајсери (*Kayseri Sancağı mutasarrıfı*). Са позиције мутесарифа Кајсерија именован је за румелијског валију у другој половини 1814. године (Şânîzâde 2008, 162, 658).¹⁰ Као румелијски валија Марашли Али-паша је обавестио Високу Порту¹¹ о злоупотребама београдског мухафиза Сулејман-паше Скопљака, тражио да се Скопљак смени и да он преузме његову дужност до именовања новог мухафиза (Duran 2019, 119). Захтев румелијског валије биће испуњен 1815. године, али у другачијим околностима.

Вешт преговарач

Прекомерно пореско оптерећење и зулуми над српским народом у Београдском пашалуку довели су до побуне против османске власти, познатије као Други српски устанак (1815). Народни збор који се састао код цркве у Такову, на Цвети, 23. априла 1815. године,¹² изабрао је за војда Другог српског устанка Милоша Обреновића (1783–1860), обор-кнеза Крагујевачке, Рудничке и Чачанске нахије Београдског пашалука. После неколико узастопних победа над војском Сулејман-паше Скопљака, српски устаници су одлучили да ступе у преговоре са османским војним заповедницима који су се налазили на граници Београдског пашалука (Karadžić 1828, 67–118; Petrović 1884, 96–101; Gavrilović 1908, 147–178; Aslantaş 2007, 154–157).

Када је у Цариград стигла вест о српском устанку, султан Махмуд II (1808–1839), користећи заузетост Русије и осталих великих европских сила догађајима у Француској,¹³ издао је 25. маја 1815. године ферман (*ferman*), који је Глиша Елезовић назвао „катил-ферманом“, тј. „крвничком наредбом“. Ферманом је било наређено босанском валији (*Bosna valisi*) Хуршид Ахмед-паши и румелијском валији Марашли Али-паши да крену са војском на устанике и да их „из корена истребе и [...] натерају на покорност“ (Elezović 1930a; Duran 2019, 124). Прикупљање османске војске се одужило, тако да су

⁹ BOA, Cevdet Askeriye (= C.AS), 1000/43725; C.DH, 180/8974; Ali Emiri, Sultan Selim III (= AE.SSLIII), 255/14752, 14767.

¹⁰ BOA, Hattı-ı Hümayun (= HAT), 475/23263; *Österreichischer Beobachter*, 31. December 1812. М. Суреја погрешно наводи да је Марашли Али-паша постао румелијски валија 1812. године (1996, 277).

¹¹ Висока Порта или Порта (*Bâb-ı Âli*, „*Yüce kapı*“) је термин који је током XVII и већег дела XVIII века означавао канцеларију великог везира. Од краја XVIII века, у дипломатском језику, овај термин је постао синоним за владу Османског царства, те је као такав коришћен у овом раду.

¹² Сви датуми у основном тексту дати су по новом календару, а у напоменама упоредо по старом и новом, или само по новом.

¹³ Промене у Француској биле су изазване бекством бившег цара Наполеона Бонапарте са острва Елбе и његовим повратком у Париз (опширније: Schroeder 1994, 548–551).

трупe из Босанског и Румелијског ејалета стигле на границу Београдског пашалука тек у јулу. У међувремену је дошло до битке код Ватерлоа (18. јун), у којој је Наполеон Бонапарта доживео пораз, тако да се међународна ситуација променила. Валије које су кренуле ка Београдском пашалуку добиле су налог да устанике примире мирним путем. Милош Обреновић је искористио овај преломни тренутак и ушао у преговоре, најпре са Хуршид Ахмед-пашом, а потом са Марашли Али-пашом (Elezović 1930b; Kudrjavceva i dr. 1997, 106–109; Ćorović 2001, 672).

Преговори између Хуршид Ахмед-паше и кнеза Милоша Обреновића¹⁴ на Орловом пољу код Јање, трајали су од 21. до 25. августа 1815. године. Захтев босанског валије да Срби предају оружје као знак покорности, кнез Милош није хтео да прихвати. Пошто је једва извукао живу главу из логора босанског валије, кнез је похитао ка Ћуприји, где се налазио логор румелијске војске. За разлику од босанског валије, Марашли Али-паша се показао као много вештији преговарач, а све у циљу да заслуге за умирење устанка припадну њему. Најпре је, по његовој заповести, нишки митрополит Мелентије упутио писмо српском кнезу да пошаље преговараче, а затим је 20. августа сам паша упутио бујурулдију¹⁵ српским старешинама који су се улогорили у долини реке Белице (Јован Обреновић, Вујица Вулићевић и Аксентије Миладиновић). Паша их је позвао да преговарају, обећавајући им да ће бити кажњени сви „зулумћари народни“ и да ће он по султановој заповести завести ред и мир: „Цар кабули [прихвата – прим. аутора] шчо ја начиним или развалим“ (Srećković 1892, 135; Vukićević 1900, 147; Gavrilović 1908, 196–200). Главни посредник Марашли Али-паше у преговарању са Србима био је његов ћурчибаша¹⁶ Јордан Хаџи Ђорђевић, Јерменин родом из Кајсерија у Анадолији.¹⁷

Српске старешине су послале на преговоре јагодинског кнеза Милоја Тодоровића и калуђера Неофита из манастира Никоље. У договору са Марашли Али-пашом, њих двојица су 24. августа 1815. године саставили арзухал, тј. тужбу против насиља Сулејман-паше Скопљака. У тужби је наведено да српски народ очекује од Марашли Али-паше да га избави од насиља. Пошто је ћурчибаша превео тужбу на османски језик, Милоје и Неофит су истог дана однели тужбу у Цариград, праћени Марашлијиним харем-ћехајом¹⁸ (Milutinović 1837, 375–376; Petrović 1884, 106–109, 126;

¹⁴ Милош Обреновић је после окончања ратних дејстава битком на Дубљу, 26. јула 1815. године, све чешће користио титулу кнеза. Кнез је била владарска титула у Србији све до 1882. године.

¹⁵ *Бујурулдија* (*buyuruldu/buyuruldu*) је писмена заповест, наредба, коју су издавали велики везири, валије и мутесарифи.

¹⁶ *Ћурчибаша* (*kürkçü başı*), старешина ћурчија (крзнара), лице које се званично бринуло о везировим ћурковима (крзним халинама), али је често обављало и друге дужности.

¹⁷ AS, Zbirka Mite Petrovića (= ZMP), 299.

¹⁸ *Харем-ћехаја* (*kyâhya/kethüdâ haremi*) је титуларни назив за особу која се званично бринула о везировом харему.

Șânîzâde 2008, 708). Да би омогућио леп пријем српских депутата, Марашлија је послао извештај у Цариград како је одржао победу над српским устаницима,¹⁹ који су након тога изразили жељу да се покоре и упуте депутацију султану како би молили за милост (Kudrjavceva i dr. 1997, 106). Двадесет и шестог августа, по договору са српским старешинама, улогореним у долини Белице, пропуштено је једно одељење османске војске за Београд, предвођено пашиним хеџајом.²⁰ Војска је стигла пред Београд 30. августа.²¹ Пропуштање једног одељења османске војске било је јасан показатељ да је Марашли Али-паши стекао предност над Хуршид Ахмед-пашом, који је хтео да заслуге за умирење Срба по други пут припадну њему.²²

Марашли Али-паша више пута је тражио да се састане са српским кнезом. Тим поводом послао је свог ћурчибашу да поздрави кнеза Милоша Обреновића и преда му као залог његову бројаницу увијену у убрс: „Ово ти је послао везир; ово је његов поздрав и заклетва, која вреди више нежели два или три од најбољег реда Турчина“. До сусрета између Марашли Али-паше и кнеза Милоша дошло је у Ћуприји 28. августа.²³ Изашавши пред везира, кнез Милош је истакао да се Срби нису побунили против султана, већ против зулума Сулејман-паше Скопљака. Српски кнез је показао спремност да се поведу преговори о миру, позивао се на Ичков мир,²⁴ али није хтео никако пристати да Срби предају оружје: „Да се годимо за све друго, али ако тражите да народ положи оружје, онда од мира нема ни разговора!“. Марашлија је одговорио да се од Срба тражи само да буду покорни султану, а „сваки Србин,

¹⁹ Реч је о једном незнатном сукобу Марашлијине претходнице и српских устаника у долини Јужне Мораве, који је Марашли Али-паша ради остваривања својих циљева представио као велику победу (Karadžić 1828, 122–123; Srećković 1892, 132–136).

²⁰ *Hexaja* (*kyâhya/kethüdâ*), везиров заступник и помоћник, први сарадник.

²¹ AS, ZMP, 130; ASANU, IZ, 618; *Le Moniteur Universel*, 5. Octobre 1815; *Le Moniteur Universel*, 17. Octobre 1815.

²² Хуршид Ахмед-паша је у периоду од 5. септембра 1812. до 1. априла 1815. године био велики везир, а 1813. године био је сераскер османске војске која је угушила Први српски устанак (1804–1813). Будући да је 1. априла 1815. именован за босанског валију, док је нови велики везир постао Мехмед Емин Рауф-паша, Хуршид Ахмед-паша је хтео да искористи ситуацију, тј. да њему припадну заслуге за умирење српских устаника, како би поново задобио стари положај (Küçük 1998, 395–396).

²³ Када је 28. августа 1835. године кнез Милош био примљен у аудијенцију код султана Махмуда II, сетно се да се истог дана 1815. године састао са Марашли Али-пашом у Ћуприји (Ljušić 1986, 280–281).

²⁴ У време најжешћих устаничких борби на Мишару и Делиграду 1806. године, у Цариград је послат Петар Ичко, трговачки конзул, да у име српских устаника преговара о миру. У Цариграду су Србима обећане опширне привилегије, а све у циљу да се умире српски устаници уочи предстојећег руско-османског рата (1806–1812). Ичко се вратио у Србију са портиним писменим предлозима. На основу тог документа види се, између осталог, да би Смедеревски санџак постао аутономна област Османског царства са наследним кнезом. Све финансијске обавезе српског народа према султану и спахијима плаћале би се одсеком. Почетком 1807. Ичко је потписао мировну конвенцију са Портом, али су Срби, под руским утицајем, одбили тзв. Ичков мир (Ljušić 2005, 156–166).

ако хоће, нека задева за појас не само пиштоље него и топове“ (Petrović 1884, 114–115; Milićević 1893, 11–12; 2014, 80, 85).

Марашли Али-паша је обећао српском кнезу да ће се заузети за повољно решење српског питања на Високој Порти. Истовремено, писао је Хуршид Ахмед-паша да је постигао договор са Србима и да не креће са војском преко границе, док се кнез Милош побринуо за снабдевање Марашлијне претходнице која се налазила пред Београдом (Milutinović 1837, 377–378; Duran 2019, 130). Повратак српских депутата из Цариграда, који су донели вест да је решење српског питања поверено Марашли Али-паши, Хуршид Ахмед-паши и Сулејман-паши Скопљаку, пореметило је очекивања српског кнеза и румелијског валије. Убрзо, тј. 27. септембра, Срби су саставили нову молбу у којој су тражили да се за београдског мухафиза и мутесарифа Смедеревског санџака именује Марашли Али-паша. Истог дана у Цариград је упућена нова депутација под предводништвом архимандрита Мелентија Никшића (Petrović 1884, 120–124).

Када је српска депутација стигла у Цариград ситуација је већ била сређена, захваљујући ноти руског посланика у Цариграду, Андреја Италинског. Нота је предата 30. септембра 1815. године. У ноти је дат „пријатељски савет“ Порти да се што пре уреди стање у Београдском пашалуку, како би се избегла непријатна дискусија о Букурешком мировном уговору (Kudrjavceva 2009, 30–31).²⁵ Схвативши смисао руске ноте, Порта је наредила Хуршид Ахмед-паши да се повуче са западне границе Београдског пашалука, Сулејман-паша Скопљак је смењен и именован за мутесарифа Солунског санџака (*Selânik Sancağı mutasarrıfı*), а Марашли Али-паша је добио широка овлашћења да склопи мир са српским устаницима (Börekçi 2001, 138–139; Doğan 2019, 27). У међувремену, Марашлија се договорио са српским кнезом да део војске распусти, а са остатком трупа се упутио ка Београду. Седамнаестог октобара, на конаку у Хасан-Пашиној Паланци,²⁶ стигао га је Мурат-ага, *татарин*²⁷ из Цариграда, и саопштио му одлуку Порте (Srećković 1896, 8; Gavrilović 1908, 226–227).²⁸

²⁵ Букурешким мировним уговором, потписаним 28. маја 1812. године, завршен је руско-османски рат (1806–1812). Осмом тачком мировног уговора била је предвиђена аутономија за српске устанике. Срби су добили амнестију због учешћа у рату, право да брину о унутрашњој управи земље и право да сакупљају порез. Сва новоподигнута утврђења требало је порушити, а османска војска би се вратила у градове Београдског пашалука. Према уговору, Порта је била обавезна да се о свему договори са Србима. Срби нису пристали да изгубе фактичку независност, коју су тада уживали, одлучили су да бране своју државу и стечену слободу, али су томе поклекли у јесен 1813. године (опширније: Ljušić 2005, 369–430).

²⁶ Данашња Смедеревска Паланка.

²⁷ Термин *татарин* у овом раду није етник, него означава поштанског курира.

²⁸ AS, ZMP, 137.

Успостављање двовлашћа

Марашли Али-паша је стигао са војском пред Београд 22. октобра 1815. године.²⁹ После три дана ушао је у београдску варош и настанио се у кући Хаџи-Рицала, унука чувеног дахије Мехмед-аге Фочића. Стигавши у Београд, Марашлија је са нестрпљењем очекивао долазак кнеза Милоша Обреновића, коме није било свеједно да уђе у варош због што се Сулејман-паша Скопљак још увек налазио у београдској тврђави. Оклевање кнеза Милоша онеспокојило је Марашлију, а гласови београдских Турака да се српски кнез спрема да опседне град додатно су га узнемирили. „Камо Милош? Мене превари Милош!“, говорио је узнемирени и уплашени паша српским народним старешинама. Они су га уверевали да ће кнез Милош доћи, само док среди народне послове. Коначно, почетком новембра, српски кнез је стигао у Београд, а Турци су паши јавили радосну вест: „Мужде! Мужде! Ђелди Милош! Машалла!“³⁰ (Karadžić 1828, 127–129; Milutinović 1837, 379–383).

Увече је српски кнез био примљен у аудијенцију. После уобичајених поздрава и послужења, Марашли Али-паша је три пута питао кнеза Милоша Обреновића: „Јесте ли цару покорни?“, а српски кнез му је сва три пута одговорио: „Јесмо“. Задовољан одговором, Марашлија је рекао српском кнезу да му је стигао султанов ферман да се повуче из Београда, а да ће у Београд доћи нови мухафиз. „Јок честити везиру, ако ти пођеш између нас, и ми ћемо сви ићи из ове земље“, одговорио му је кнез Милош. Након тога почео је да набраја све зулуме Сулејман-паше Скопљака, нагласивши да се српски народ налази још у збегу и да се неће вратити својим кућама, све док Скопљак не оде из Београда, а у Београду остане само Марашлија. Говор српског кнеза био је по вољи Марашли Али-паши, те је паша са задовољством обећао да ће поводом овога писати султану, додавши да је он уверен да ће султан испунити вољу српског народа (Karadžić 1828, 129–131; Milutinović 1837, 384–391; Milićević 1893, 12–13).

После овог сусрета Марашли Али-паша и кнез Милош су се даље договарали, све до 6. новембра 1815. године, када је дефинитивно утврђен мир и постигнут усмени споразум између њих двојице. Београдским усменим споразумом завршен је Други српски устанак, односно ратни период Српске револуције (1804–1815),³¹ а у Београдском пашалуку је уведено двовлашће. Договорено је да се, поред османске власти, успоставе и српски органи власти – Народна канцеларија, као највише судско и административно тело, оборкнезови нахија, кнежински кнезови, кнезови који ће бити додељени муселимима³² и бити присутни приликом суђења Србима, сеоски кметови.

²⁹ *Novine Serbske iz carstvujuščeg grada Vijene*, 19/31. oktobar 1815.

³⁰ Муштулук! Муштулук! Дошао је Милош! Машала! (тур. *Müjde! Müjde! Miloş geldi! Maşallah!*).

³¹ Други српски устанак је међаш који дели Српску револуцију (1804–1835) на два периода: ратни (1804–1815) и мирнодопски (1815–1835) (опширније: Ljušić 1992).

³² Муселим (*müsellim*), представник извршне власти, подређен везиру који га и именује.

Србима је препуштено прикупљање пореза. Спахије³³ је требало да узимају своје приходе са поседа строго по бератима,³⁴ тј. колико им је прописано. На челу српске управе налазио се кнез Милош, а важна институција поред њега била је Народна скупштина, која се састајала два пута годишње, ради разрезивања и сакупљања пореза (Gavrilović 1908, 241–242; Ljušić 2008, 82–83).

У међувремену, Сулејман-паша Скопљак је напустио Београд,³⁵ а Марашли Али-паша је свечано ушао у град. Приликом пашиног свечаног уласка, кнез Милош је заклао неколико овнова као курбан – жртву.³⁶ Након тога паша је распустио румелијску војску, коју су Срби испратили до јужне границе Београдског пашалука (Milićević 1893, 13). Султановим ферманом од 22. новембра 1815. године Марашли Али-паша је потврђен у звању румелијског валије и именован за београдског мухафиза и мутесарифа Смедеревског санџака (Džambazovski 1955, 74–75). Вест је стигла у Београд 3. децембра, а ферман је сутрадан свечано прочитан уз пуцњаву топова са београдске тврђаве. Марашлијин тријумф био је потпун, а честитке су стизале са свих страна.³⁷ Паша је добио похвале и од султана Махмуда II, који му је послао на дар кафтан (*kaftan*), почасни царски огртач, и мач украшен драгуљима (Muvekkit 1999, 821–822).

Усмени споразум Марашли Али-паше и српског кнеза био је легализован током зиме 1815/16. године, када је Висока Порта издала Србима осам фермана. Ферманима су били прописани највећи уступци које је тада Османско царство било спремно да пружи Србима. Цизија је одређена по најнижој стопи од 3 гроша,³⁸ а спахијама је наређено да убирају своје приходе строго по бератима. Предвиђено је да се порез наплаћује у две рате

³³ Спахије (*sipâhî*), коњаници, добијали су за војну службу веће или мање приходе са поседа, тј. тимаре (*timar*) и зеамете (*zeâmet*).

³⁴ Берат (*berat*), указ о именовану, исправа, диплома.

³⁵ Сулејман-паша Скопљак је кренуо на своје опредељење у Солун, али је у Цариграду одлучено да се место солунског мутесарифа додели Хуршид Ахмед-паши, док је Скопљак постављен за валију Босанског ејалета (*Österreichischer Beobachter*, 3. Jänner 1816; Mijatović 1903, 8; Muvekkit 1999, 821, 823).

³⁶ ASANU, IZ, 638; *Novine Serbske iz carstvujušćeg grada Vijene*, 1/13. novembar 1815.

³⁷ BOA, NAT, 1130/45046; *Novine Serbske iz carstvujušćeg grada Vijene*, 4/16. decembar 1815; *Novine Serbske iz carstvujušćeg grada Vijene*, 22. decembar 1815 / 3. januar 1816; *Österreichischer Beobachter*, 3. Jänner 1816. М. Суреја погрешно наводи да је Марашли Али-паша постао београдски мухафиз тек 1816. године (1996, 277).

³⁸ Цизија (*cizye*), харач (*haraç*) или главарина (*baş vergisi*) био је лични порез који су плаћали сви за рад способни немуслиманци, који су имали одговарајућу имовину која им је доносила приходе. У зависности од имовног стања постојале су три категорије платезника: ниска (*edna*), средња (*evsat*) и висока (*ala*). У периоду од 1804. до 1815. најнижа категорија је плаћала 3, средња 6, а највиша 12 гроша. У наредним годинама цизија се повећавала, тако да је 1832. године најнижа категорија плаћала 15, средња 30, а највиша 60 гроша. У Београдском пашалуку није долазило до промене, тј. наплаћивана је по 3 гроша, све до 1833. године (Hadžibegić 1966, 1–3, 110–116; Gavrilović 1909, 382–387).

(Ђурђевданско и Митровданско полугодиште). Османски гарнизони могли су само да бораве у тврђавама, а из посаде тврђава искључују се јаничарске породице, које су до тада чувале утврђења. Дозвољено је постојање српских органа власти. Одређена је висина царине, а српским трговцима дата је слобода трговине у Османском царству. Србима је дата амнестија због побуне против султана (Gavrilović 1908, 249–250; Ljušić 1986, 4).³⁹

Марашли Али-паша је након званичног преузимања власти у договору са српским кнезом поставио муселиме као представнике извршне власти у свих дванаест нахија Београдског пашалука. Својом бујурулдијом паша је објавио народу да је у Београдском пашалуку успостављен мир. Након тога уследило је постављање српских органа власти по селима, кнежинама и нахијама. Двадесет и четвртог новембра кнез Милош је кренуо у обилазак свих нахија „да мир и слатку тишину међ народ уведе и утврди“. Том приликом, српски кнез је поставио нахијске старешине где је било потребно (Petrović 1884, 135–139).⁴⁰

Приходи

У складу са бујурулдијом Марашли Али-паше, у Београду су се окупиле српске народне старешине на челу са кнезом Милошем Обреновићем. У договору са ђехајом Ахмед Решид-ефендијом, 29. децембра 1815. године одређен је буџет расхода за Митровданско полугодиште у износу од 675.964,11 гроша (Elezović 1930). Од укупне суме расхода, чак 432.772 гроша је било предвиђено за издржавање и трошкове Марашли Али-паше, као београдског мухафиза и мутесарифа Смедеревског санцака. Сума новца која је издвајана за београдског мухафиза није увек била иста. За Ђурђевданско полугодиште 1820. било је одређено 321.500, а 1821. године 325.750 гроша (Petrović 1897, 495–496). Паши није увек исплаћивано све у готовом новцу, него и у натури. Тако је 1820. године било одређено да Пожешка нахија преда 1.200 ока масла за потребе београдског мухафиза.⁴¹ Поред наведеног, београдском мухафизу је издавана и одређена количина дрва за огрев и сена за коње, а што је било намењено београдском гарнизону.⁴²

Од укупне суме новца која је предавана београдском паши, део је одлазио на плате члановима његове свите (*kapı halkı*). Вехаја је најчешће примао 10.000, хазнадар (благајник) од 5.000 до 7.500, харем-ђехаја 5.000, ћурчибаша 5.000, диван-ефендија (секретар везирове канцеларије) 2.500, мухурдар-ефендија (чувар печата) 1.000, везирови писари 1.000 или 1.500

³⁹ AS, Kneževa kancelarija (= KK), XXX, 150; ZMP, 672; ASANU, IZ, 534; *Novine Serbske iz carstvujušćeg grada Vijene*, 24. mart / 5. april 1816.

⁴⁰ AS, ZMP, 2437, 5535; ASANU, IZ, 640, 641.

⁴¹ AS, ZMP, 2617, 2705, 6427; ASANU, IZ, 981. Ока је мера за тежину чија вредност износи 1.282 kg.

⁴² AS, ZMP, 6350, 6386, 6397, 6399; Narodna kancelarija (= NK), 71.

гроша. Повремено је на полугодишњем нивоу издвајана сума од 6.000 или 5.000 гроша намењена капућехаји (*kapı kethüda*), везировом заступнику у Цариграду (Petrović 1898, 30–124). Дужност ћехаје најдуже је обављао Ахмед Решид-ефендија. После његове смрти, 1820. године, нови ћехаја је постао Исмаил-ефендија (Marinković 2009, passim).⁴³ Хаџи Хусејин-ефендија био је везиров капућехаја до краја 1817. године, а после њега Неџиб-ефендија.⁴⁴

Поред Марашли Али-паше и његове свите, српски народ је издржавао и 12 пашиних муселима. Од 1820. године утврђена је стална сума новца која се издавала муселимима на име њихове плате – ајлук (*aylık*). Једанаест муселима је примало од тада на полугодишњем нивоу 6.000 гроша, док је једино грочански муселим добијао 5.000 гроша, као и раније. Муселимима се давала и одређена количина дрва за огрев и сена за коње. Осим издржавања мухафиза, његове свите и муселима, народ је издржавао и судије шеријатског суда – кадије (*kadi*), те имао бројне пореске обавезе према султану, спахијама и сопственој администрацији (Petrović 1898, 30–128; Ljušić 1986, 66–72).

Порез који је прикупљан за издржавање београдског мухафиза и његове администрације звао се *имдади хазарије* (*imdâd-ı hazariyye*) и представљао је тзв. „мирнодопску помоћ“ османској провинцијској управи. Имдади хазарије је уствари представљао део фискалног система у османским провинцијама, који је у српским изворима познат као „вилајетски намет“ (*masarif-i vilayet*). Као мухафиз Београда, Марашли Али-паша је званично издавао бујурулдију којом је наређивао да се разреже и прикупи порез, пошто се претходно његови службеници договоре са представницима српске власти око висине пореза. Паши је порез предаван у више рата.⁴⁵ Када су му крајем 1818. године *татари*, тј. поштански курири, донели вест из Цариграда да му Порта не може послати 250.000 гроша које је очекивао, разочарани паша је рекао Ђорђу Поповићу Ћелешу, чиновнику Народне канцеларије: „Ја данас на Милошевом образу стојим, зато гледај како може да ми кнез једно 20 хиљада гроша пошаље, јер паре једне за трошак немам“. Од тада, паша је често тражио да му се новац исплаћује унапред, а приликом предаје новца увек је био расположен.⁴⁶ Београдски мухафиз је уз то држао у закуп сва државна добра, те је и од тога имао приходе. До 1818. године убирао је у име султана цизују, а од тада цизују је узео у закуп српски кнез (Elezović 1936, 54–56, 149–152, 640, 748–749).

Поред принадлежности које су му припадале у Смедеревском санџаку, паша је до 1818. године уживао и приходе као румелијски валија, а у периоду

⁴³ AS, ZMP, 149, 523, 525, 532, 714; ASANU, IZ, 797.

⁴⁴ AS, KK, XXIX, 562; ZMP, 135, 730, 3041. Глиша Елезовић је објавио неколико писама која је Хаџи Хусејин упутио Марашли Али-паши, али му није било јасно о коме је реч (1936, 255, 259–260, 637).

⁴⁵ AS, ZMP, 849, 2774, 6346; KK, II, 33, 36; ASANU, IZ, 949, 950, 962, 963, 985, 998.

⁴⁶ AS, KK, II, 20, 48, 49, 130, 143, 152; ZMP, 762.

од 1818. до 1819. као валија Дијарбекира (*Diyarbakir valisi*).⁴⁷ Пошто је 1819. године изгубио положај дијарбекирског валије, султан му је дао да ужива приходе од муката⁴⁸ Ловеч, Шумла и Разград у износу од 30.000 гроша. Том приликом добио је од султана 50.000 гроша на поклон и уверење да неће „милости царске лишен бити“. Од тог тренутка Марашлија је остао само мухафиз Београда и мутесариф Смедеревског санцака. Смањење прихода које је до тада уживао тешко му је пало, али то није хтео да призна, већ је говорио да га султан уважава и да ће му заувек бити захвалан што је мирним путем окончао српску побуну. Једино га је увесељавало султаново обећање да ће му послати 1.600 кеса новца, тј. 800.000 гроша, које никада није ни добио.⁴⁹

Паша и кнез

Прве године управе Марашли Али-паше у Београдском пашалуку протекле су у добрим односима са српским кнезом Милошем Обреновићем. Марашлија га је звао сином, ишли су заједно у шетњу и на излете, и често један другог даровали (Karadžić 1828, 143). Јавно су говорили са уважавањем један о другом. Тако је београдски паша истицао како се он и српски кнез муче за добробит народа, а Ђорђе Поповић Ђелеш је уверавао пашу о кнез Милошевој привржености: „Кад Милош куд год ходи, све за тебе Бога моли, и на сваком месту оцем својим назива те“.⁵⁰ Паша је често излазио у сусрет српском кнезу приликом постављања и смењивања муселима у нахијама Београдског пашалука, нарочито од 1819. године, када су његови приходи сведени само на принадлежности које су му припадале као београдском мухафизу и мутесарифу Смедеревског санцака.⁵¹ Интересантно је навести да је и Марашлија био неписмен, као и српски кнез, али то му није сметало да буде способан и вешт провинцијски управник (Rašid-bej 2010, 68).

Кнез Милош је искористио добре односе са београдским мухафизом, који је све више постајао финансијски зависан од њега, како би учврстио свој положај и проширио надлежности српских власти у Београдском пашалуку. Српски кнез је најпре на Народној скупштини у Београду 31. децембра 1815. године проглашен за „верховног кнеза и предводитеља народа српског“ (Retović 1897, 116–117), а затим се ослободио главних политичких противника. На основу оптужбе српског кнеза и на његово инсистирање, Марашли Али-паша је био принуђен 1816. године да изда наредбу да се задаве Петар Николајевић Молер, надзиратељ Народне канцеларије, и Радич Петровић,

⁴⁷ Марашли Али-паша је управљао Дијарбекиром посредством муселима, који је био његов заступник. *Österreichischer Beobachter*, 13. Februar 1817; *Österreichischer Beobachter*, 28. November 1818.

⁴⁸ Муката (*mukata*), привремени закуп, у овом случају право на прикупљање одређених пореза.

⁴⁹ AS, KK, II, 135, 137, 141.

⁵⁰ AS, KK, II, 8, 36.

⁵¹ AS, ZMP, 157, 165; KK, II, 87, 106, 127, 143, 150, 159, 160, 177, 178.

војвода из Првог српског устанка. Мелентије Никшић, ужичко-ваљевски митрополит, убијен је исте године по кнежевом налогу. Када су се 1817. године побунили против кнеза Милоша кнез Сима Марковић и капетан Драгић Горуновић, обојица су предати паши, који је 21. марта наредио да се посеку. Кнез Милош се побринуо да лиши живота њихове „саучеснике“ – војводу Павла Цукића и попа Саву (Stojanović 1903, 356–357, 358; Gavrilović 1908, 308–321, 337–339). Исте године, 25. јула, по кнежевом наређењу, убијен је Ђорђе Петровић Карађорђе, вожд Првог српског устанка. Када је кнез Милош саопштио Марашли Али-паши своју одлуку, паша га је подржао, подсетио га на верност султану и запретио му војном одмаздом, ако се вожд не убије. Два дана након убиства, Карађорђева глава је предата београдском паши. Задовољни паша послао је почетком августа главу српског војводе у Цариград. (Milićević 1893, 15; Elezović 1935; Gavrilović 1908, 346–363; Ljušić 2005, 462–471). Српски кнез се, према својим речима, никада није показао због убиства, већ је искористио ситуацију да ојача свој положај (Milićević 1893, 15). Народна скупштина, која се састала у Београду 18. новембра исте године, прогласила га је, по његовој вољи, за наследног кнеза (Novaković 1898, 154–156).

Аустријски цар Франц I (1792–1835) и његова супруга Каролина Августа од Баварске током јесени 1817. године налазили су се на пропутовању кроз своју земљу. Вест о путу цара и царице и писмо варадинског генерала Марашли Али-паши да би цар волео да се сретне са њим када буде био у Земуну, обрадовали су пашу, који је почео да се припрема за тај сусрет.⁵² Седамнаестог октобра цар и царица су стигли у Земун, где су сутрадан примили у аудијенцију београдског пашу. Паша је кренуо из Београда у 10 часова ујутру, а његов полазак огласила је топовска паљба са београдске тврђаве. Истовремено огласили су се топови и са земунске стране. Марашлија је прешао у Земун са многобројном свитом. Тамо их је дочекао један ескадрон коњаника и отпратио их до шатора који су за њих били постављени.⁵³ У Марашлијиној пратњи тада су били и Абдурахман-ефендија, београдски кадија, Халид-бег, алај-бег Смедеревског санџака, Арслан-бег, пашин посинак, Мустафа-бег и Изет-бег, пашини зетови, кнез Милош Обреновић, Вујица Вулићевић, смедеревски обор-кнез, Агатангел, београдски митрополит и Мелентије, нишки митрополит.⁵⁴

Аудијенција је уприличена у 13 часова. Приликом уласка у шатор Марашли Али-паша је затекао цара да стоји, док је царица седела на престолу. Мислећи да цар стоји из поштовања према њему, Марашлија му је руком дао знак да седне, истовремено рекавши му посредством тумача да се не устручава. Када се цар на то насмешио и одговорио му да више воли да остане на ногама, београдски паша, видевши да није припремљено место за њега, одговорио је да ће онда и он стајати. Паша је поклатио цару Францу три

⁵² AS, KK, II, 14, 17, 19, 20, 21; *Novine Srbske*, 15/27. septembar 1817.

⁵³ *Novine Srbske*, 13/25. oktobar 1817.

⁵⁴ *Novine Srbske*, 24. oktobar / 5. novembar 1817; *Lemberger Zeitung*, 17. November 1817.

арапска коња, а царици персијске шалове, хаљине и мирисе. Поред тога, предао им је поклоне од султана. Цар је богато узвратио, дарујући, између осталог, паши три прстена да их преда најдостојнијим лицима из своје пратње. Паша је први прстен даровао кнезу Милошу, уверавајући цара да га он заиста заслужује. Цар и царица су са одобравањем и осмехом на лицу пропратили овај пашин гест (Kunibert 1988, 156–157; Dobrašinović 1987, 517).⁵⁵ После аудијенције уприличен је маневар османских коњаника са копљима, а након тога опроштајна аудијенција од 15 минута. Паша се након тога вратио назад, испраћен из Земуна пуцњавом топова.⁵⁶

Држање Марашли Али-паше према српском кнезу било је у складу са политиком Високе Порте, која је на сваки начин хтела да спречи уплитање Русије у решавање српског питања на основу VIII тачке Букурешког мировног уговора. Када је 28. новембра 1816. године Григориј Александрович Строганов, руски посланик у Цариграду, тражио, између осталог, да се изврши одредба Букурешког мировног уговора која се односи на Србију, одговорено му је да у Србији влада мир и да је народ задовољан османском управом. Пошто је руски посланик поднео неколико нота поводом решавања српског питања, Порта је тражила начине да омете његов даљи рад. Марашли Али-паша је добио наређење да издејствује од кнеза Милоша и српског народа писмену изјаву у којој ће навести да су задовољни османском управом. Српски кнез је непромишљено изашао у сусрет београдском паши, те је адреса захвалности била састављена 2. јула 1817. године. У свечаном акту било је посебно наглашено да српски народ од доласка Марашли Али-паше живи мирно и слободно, те да народ жели увек да има само таквог управника (Jakšić 1933, 257–262; Petrović 1884, 179–181). Султан је искористио адресу захвалности и показао је Строганову који је био изненађен. „Ја, вели, мислим, од како је Марашли Али-паша онде, да никога глава заболела није“, говорио му је султан, додавши да слободно пита кнеза Милоша да ли је тако.⁵⁷ У оваквим околностима је Марашли Али-паша представио српског кнеза аустријском цару у Земуну и прихватио без проблема скупштинску адресу о наследном кнежевском достојанству. Међутим, повлађивањем српском кнезу паша је нарушавао свој ауторитет, тј. надлежности мухафиза Београда почеле су постепено да се умањују. На то је утицала и чињеница да су паша и његова администрација постајали све више финансијски зависни од српског кнеза, који је искористио ситуацију и повећавао надлежности српских власти на њихову штету. Важно је нагласити да су у Милошеву корист радила два пашина блиска сарадника родом из Кајсерија, хазнадар Мехмед-ага и ћурчибаша Јордан Хаџи Ђорђевић, који су за то били богато награђени. Због

⁵⁵ *Österreichischer Beobachter*, 26. октобар 1817; *Wiener Zeitung*, 27. октобар 1817; AS, ZMP, 2571.

⁵⁶ *Novine Srbske*, 13/25. октобар 1817.

⁵⁷ AS, KK, II, 10.

тога су њих двојица после Марашлијине смрти 1821. године, по налогу из Цариграда, били прогнани, хазнадар у Алепо, а ћурчибаша у Адану.⁵⁸

Неповерење

Почетком 1819. године Марашлија је уверавао Ђорђа Поповића Ђелеша да је посредством свог капућехаје у Цариграду тражио од Порте да кнеза Милоша Обреновића „ферманом једним коца-кнезом наименује“.⁵⁹ Месеци су пролазили, али ферман није стизао. Паша се правдао да је он писао поводом фермана у Цариград, али да није у могућности да натера Порту да испуни његову жељу. Како би избегао даљи разговор о ферману, паша је скренуо тему на своје заслуге, истичући да је он својим примером показао будућим пашама како да се владају у Србији.⁶⁰ Уместо очекиваног фермана, Порта је издала Србима ферман са незнатним уступцима. Циљ је био да се од Срба издејствује нова изјава захвалности, како би се осујетио даљи рад руске дипломатије. Ферман је донео у Београд 27. августа 1820. године портин комесар Мехмед Есад-ефендија. Српски кнез је одбио да се састане са њим у Београду, па је до сусрета дошло у Топчидеру. Када је 7. септембра ферман свечано прочитан, комесар је затражио од српског кнеза и српских народних старешина да потпишу већ припремљену изјаву захвалности, у којој се Срби захваљују султану на послатом ферману и обавезују се да ништа више неће тражити од Високе Порте. Српски кнез, већ раније обавештен од Строганова о намерама Порте, одговорио му је да не може прихватити ферман и затражио је од њега да саслуша народну молбу. Портин комесар није пристао и одмах се вратио у град. Из Београда је отишао тек 19. октобра, незадовољан поступком кнеза Милоша (Gavrilović 1908, 482–494, 516; Börekçi 2001, 150–153).

Уочи читања фермана пореметили су се односи кнеза Милоша Обреновића и Марашли Али-паше. Српски кнез и београдски мухафиз почели су да подозревају један на другог. Извештен од остружничког спахије Мустафа-бега да је у Београду против њега припремљена завера иза које стоји београдски паша, српски кнез није хтео никако да пристане да се ферман прочита у Београду, те је зато прочитан у Топчидеру. Ради предострожности, српски кнез је кренуо са преко 2.000 наоружних људи. Када је Марашлија чуо колико људи кнез Милош води са собом, није му било свеједно, те му је писао да „не мучи толике људе“. Кнез Милош му је одговорио да нема потребе да се толико брине: „Сви ови људи иду од своје драге воље. Ја нисам никога позвао, нити кога натерао. Не могу им ни заповедити да се врате“ (Petrović 1882, 136–139; Ljušić 1997, 85; Milićević 2014, 86).

Обострано неповерење било је продубљено одбијањем српског кнеза да прихвати ферман. Ширили су се разни гласови о томе како је кнез Милош

⁵⁸ ВОА, НАТ, 1126/45023.

⁵⁹ АС, КК, II, 88, 104.

⁶⁰ АС, КК, II, 112.

сазнао за Марашлијину намеру да га убије, те му је због тога поручивао да му није ово Кајсерија „да нас једног по једног сече“. Када је чуо за ово, паша је рекао да Срби могу слободно да пишу султану да га премести, ако им смета, а кнез Милош му је поручио да се лично обрати султану поводом тога.⁶¹ Премештај није уследио, а Марашли Али-паша је 1821. године по шести пут ипка-ферманом (*ibka fermani*) потврђен за београдског мухафиза и мутесарифа Смедеревског санџака.⁶² Са друге стране, управо је те године завршено формирање нахијских магистрата, српских судских установа, чиме су смањене надлежности муселима, па самим тим и београдског мухафиза (Gavrilović 1909, 308–311).

Последњи дани

У јесен 1820. године забележено је више турских изгреда у Београду и Шапцу, што ранијих година није било уобичајено. Немири су почели након одбијања српског кнеза да прими царски ферман од Мехмед Есад-ефендије, а додатно су били подстакнути избијањем Грчке револуције у пролеће 1821. године. Талас насиља који се сручио на хришћанске поданике Османског царства осетио се и у Београдском пашалуку. Јавне претње београдских Турака изазвале су панику међу Србима, који су почели да беже из града и склањају своје непокретности у оближња села и у Аустрију. Нешто раније, у Нишу је почела да се прикупља османска војска, што је изазвало додатно неспокојство. У оваквим околностима српски кнез је умиривао народ и уверавао Порту да Срби желе да одрже мир, али да Турци раде на сваки начин да изазову немире. Позвао је београдског пашу да сачувају народ који је „цару веран“, истовремено дајући наређење да се народ припреми за отпор, зато што није био сигуран како ће се догађаји одвијати.⁶³

Марашли Али-паша је током летњих месеци 1821. године преживљавао последње дане. Снага га је напуштала, почео је постепено да копни, а крај је уследио у ноћи између 2. и 3. септембра 1821. године.⁶⁴ Био је први мухафиз Београда у XIX веку који је преминуо на дужности природном смрћу. Бартоломео Куниберт наводи да је преминуо у 70. години живота (1988, 157). До краја живота истицао је своје заслуге за „умирење Србије“,

⁶¹ AS, KK, II, 205.

⁶² Сваке године, у време Рамазанског бајрама, сви провинцијски управници у Османском царству су потврђивани или смењивани са својих положаја. Том приликом је објављиван тевцихат (*tevcihat*), указ Високе Порте о постављању и распореду провинцијских намесника и других цивилних и војних достојанственика (Uzunçarşılı 1988, 150–157). У периоду после 1815, Марашли Али-паша је сваке године потврђиван за београдског мухафиза и мутесарифа Смедеревског санџака, први пут 1816. а последњи пут 1821. *Österreichischer Beobachter*, 13. Februar 1817; *Österreichischer Beobachter*, 28. November 1818; *Österreichischer Beobachter*, 30. December 1819; AS, KK, II, 149; ASANU, IZ, 975, 1012.

⁶³ AS, ZMP, 1194, 1214, 1220, 1229, 1233, 1238, 2995, 3003, 3022; NK, 93; ASANU, IZ, 997, 955, 1001, 1006.

⁶⁴ BOA, NAT, 753/35563.

додајући да му то султан никада неће заборавити.⁶⁵ Српски хроничари и мемоаристи наводе да су му Турци због његове лукавости дали надимак Дубараци, тј. превртљиви. У Београдском пашалуку се препричавало да је Марашлија на превару угушио многе буне, а и сам он се јавно хвалио „да је негде у Азији, некакe Турке узео на веру, па ји после све, једнога по једнога, исекао“ (Karadžić 1828, 134; Kunibert 1988, 119; Ljušić 1997, 88). Поменути случај се догодио у периоду између 1809. и 1814. године, када је Марашлија био мутесариф Кајсерија.⁶⁶

Бартоломео Куниберт нам је оставио опис изгледа Марашли Али-паше: „Марашлија беше стасит, изгледа пунога благости и врло нежне боје лице; брада му беше врло дугачка и врло бела; очи црне и живе, нарави је био веселе; волео је весела за столом“ (1988, 157). Михаило Гавриловић га је описао као човека који је волео раскошан живот, окружен великим харемом и својим „љубимцима“ мушког пола (1908, 262).

Закључак

Марашли Али-паша (око 1750 – 3. септембар 1821) је током своје каријере био мухафиз Текирдага, мухафиз Исмаила и мутесариф Чорумског санџака (1803–1808), мухафиз Канеје и Ретимна на Криту (1808–1809), мутесариф санџака Кајсери (1809–1814), румелијски валија (1814–1818) и валија Дијарбекира (1818–1819), којим је у његово име управљао муселим. Врхунац у каријери је достигао 1815. године. Као вешт преговарач успео је да изигра босанског валију Хуршид Ахмед-пашу, приволи српске устанике да моле Високу Порту да га именује за београдског мухафиза и мутесарифа Смедеревског санџака, што је желео још од 1814. године, и склопи мир са кнезом Милошем Обреновићем. Од тренутка када је именован за београдског мухафиза (22. новембар 1815), па све до смрти, шест пута је потврђиван ипкаферманом на ту дужност. Београдски мухафиз био је непуних шест година, што је била дужност коју је најдуже обављао у својој каријери.

Остваривши своје намере, паша се показивао благонаклон према Србима и српском кнезу, како због својих интереса, тако и због инструкција из Цариграда, а све у циљу да се спречи мешање Русије у решавање српског питања. Повлађивањем српском кнезу нарушавао је свој ауторитет, чега је и те како био свестан. Тек крајем лета 1820. године, када су Срби, по савету Русије, одбили султанов ферман, и београдски мухафиз и Порта су схватили погрешност своје политике. Након тога, односи између мухафиза Београда и кнеза Милоша били су поремећени, уследило је обострано подозрење. Марашли Али-паша, од кога је у одређеној мери зависила судбина српских устаника 1815. године, схватио је 1820. године да је изигран од устаничког вође Милоша Обреновића. С тим сазнањем је отишао у гроб.

⁶⁵ AS, KK, II, 10, 48, 112, 137.

⁶⁶ AS, KK, II, 205.

Необјављени извори

AS. Arhiv Srbije

KK. Kneževa kancelarija
ZMP. Zbirka Mite Petrovića
NK. Narodna kancelarija

ASANU. Arhiv Srpske akademije nauka i umetnosti

IZ. Istorijska zbirka
BOA. Başbakanlığı Osmanlı Arşivi
AE.SSLIII. Ali Emiri, Sultan Selim III
C.AS. Cevdet Askeriye
C.DH. Cevdet Dahiliye
HAT. Hattı-ı Hümâyün

Штампа

Lemberger Zeitung, (1817), Lavov

Le Moniteur Universel (1815), Pariz

Novine Srbske iz carstvujušćeg grada Vijene (1815) / *Novine Srbske* (1816–1817),
Beč

Österreichischer Beobachter (1812, 1816–1819), Beč

Wiener Zeitung (1817), Beč

Објављени извори

Vukićević, Milenko, prir. 1900. „Pisma iz prvog i drugog ustanka“. *Spomenik Srpske kraljevske akademije XXXVII* (drugi razred 33): 129–164.

Dobrašinović, Golub i saradnici, prir. 1987. *Vuk Stefanović Karadžić, Prepiska I (1811–1821)*. Beograd: Prosveta.

Elezović, Gliša, prir. 1930. „Prvi budžet Srbije posle Takovskog ustanka“. *Politika*, 30. jul.

Elezović, Gliša, prir. 1930a. „Katil-ferman sultana Mahmuda II“. *Politika*, 17. avgust.

Elezović, Gliša, prir. 1935. „Dva značajna dokumenta. Ko je izdao naređenje da se pogubi Karađorđe? Dva turska dokumenta sačuvana u Narodnoj biblioteci“. *Politika*, 25. decembar.

Elezović, Gliša, prir. 1936. „Turski spomenici za istoriju Beograda i Srbije“. *Beogradske opštinske novine*, januar, februar, mart/april, avgust/septembar,

oktobar/novembar, decembar: 54–56, 149–153, 255–260, 637–640, 747–750, 886–889.

Karadžić, Vuk Stefanović. 1828. *Miloš Obrenović, knjaz Srbije, ili građa za srpsku istoriju našega vremena*. Budim: Štamparija Kraljevskog univerziteta Peštanskog.

Kudrjavceva, Elena P., Galina A. Kuznjecova, Radoš Ljušić, Katarina K. Mironova, Natalija I. Plotnikova, Viktorija M. Hevrolina & Nina I. Hitrova, prir. 1997. *Političke i kulturne odnose Rusije s jugoslavjanskim zemljama u prvoj trećini XIX veka. Dokumenti*. Moskva: Nauka.

Kunibert, Bartolomeo. 1988. *Srpski ustanak i prva vladavina Miloša Obrenovića 1804–1850, knjiga prva*. prev. Milenko Vesnić. Beograd: Prosveta.

Ljušić, Radoš, prir. 1997. *Sećanje Alekse Simića na knjaza Miloša*. Kragujevac, Gornji Milanovac: „Kalenić“, „Dečje novine“.

Marinković, Mirjana, prir. i prev. 2009. *Turci sa strane knezu Milošu, fond Knjažeske kancelarije, dokumenti na turskom jeziku Arhiva Srbije*. Beograd: Arhiv Srbije.

Mijatović, Čedomilj, prir. 1903. „Prilog za istoriju Srbije godine 1815-te“. *Spomenik Srpske kraljevske akademije XXXIX (drugi razred 35)*: 1–11.

Milićević, Milan Đ., prir. 1893. „Knez Miloš priča o sebi“. *Spomenik Srpske kraljevske akademije XXI*. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srbije.

Milićević, Milan Đ., prir. 2014. *Knez Miloš u pričama*. Beograd: Utopija.

Muvekkit, Salih Sidki Hadžihuseinović. 1999. *Povijest Bosne 2*. Sarajevo: El Kalem.

Novaković, Stojan, prir. 1898. „Adrese Narodnih Skupština od 1817. i 1827. knezu Milošu“. *Spomenik Srpske kraljevske akademije XXXI (drugi razred 29)*: 153–163.

Petrović, Vukašin J. & Nikola J. Petrović, prir. 1882. *Građa za istoriju Kraljevine Srbije, vreme prve vlade kneza Miloša Obrenovića, knjiga prva, od 1815. do 1821*. Beograd: Državna štamparija.

Petrović, Vukašin J. & Nikola J. Petrović, prir. 1884. *Građa za istoriju Kraljevine Srbije, vreme prve vlade kneza Miloša Obrenovića, knjiga druga, od 1821. do 1823*. Beograd: Kraljevsko-srpska državna štamparija.

Petrović, Mita. 1897. *Finansije i ustanove obnovljene Srbije do 1842. po originalnim dokumentima, s jednim pogledom na raniji istorijski razvoj finansiskog uređenja u Srbiji, knjiga I, od dolaska Srba na Balkansko poluostrvo do 1842*. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srbije.

Petrović, Mita. 1898. *Finansije i ustanove obnovljene Srbije do 1842. po originalnim dokumentima, knjiga II, Drugi ustanak, finansiranje i narodni prihodi do 1835*. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srbije.

- Rašid-bej. 2010. *Istorija čudnovatih događaja u Beogradu i Srbiji*. Prev. Dimitrije S. Čohadžić. Beograd: Ariadna.
- Srećković, Panta, prir. 1892. „Marašli Ali-pašino pismo sultanu od 1815. god. i ferman Mehmeda III od 1587“. *Spomenik Srpske kraljevske akademije* XVII: 132–138.
- Srećković, Panta, prir. 1896. „Iz arhive Isidora Stojanovića“. *Spomenik Srpske kraljevske akademije* XXX: 1–24.
- Stojanović, Ljubomir, prir. 1903. *Stari srpski zapisi i natpisi, knjiga II*. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srbije.
- Džambazovski, Panta, prir. 1955. *Turski dokumenti za makedonskata istorija III, 1809–1817*. Skopje: Institut za nacionalna istorija.
- Şânîzâde, Mehmed Atâullah Efendi. 2008. *Şânîzâde Târîhi (1223–1237 / 1808–1821) I*. Neşre Hazırlayan Ziya Yılmaz. İstanbul: Çamlıca.

Литература

- Aslantaş, Selim. 2007. *Osmanlıda Sırp İsyamları. 19. Yüzyılın Şafağında Balkanlar*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Börekçi, Mehmet Çetin. 2001. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sırp Meselesi*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yay.
- Gavrilović, Mihailo. 1908. *Miloš Obrenović, knjiga prva (1813–1820)*. Beograd: Nova štamparija „Davidović“.
- Gavrilović, Mihailo. 1909. *Miloš Obrenović, knjiga druga (1821–1826)*. Beograd: Nova štamparija „Davidović“.
- Georgieva, Gergana. 2009. „Dinamika na teritorialnato delenie na provincija Rumelija.“ *Istoričesko bedešce* 1–2: 10–62.
- Doğan, Mehmet. 2019. “Mehmet Emin Rauf Paşa (1780–1860)”. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı.
- Duran, Nurbanu. 2019. “Sırbistan Emareti Öncesi Belgrad: 1792–1830”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarihi Anabilim Dalı.
- Elezović, Gliša. 1930b. „Glavne turske vojskovođe iz našeg ustanka. Marašli Ali paša“. *Politika*, 24. avgust.
- Jakšić, Grgur, 1933. *Evropa i vaskrs Srbije (1804–1834)*. Beograd: Mirko Drobac.
- Kudrjavceva, Elena P. 2009. *Rossija i stanovljenje serbskoj gosudarstvennosti (1812–1856)*. Moskva: Kvadriga.
- Küçük, Cevdet. 1998. “Hurşid Ahmed Paşa”. *İslâm Ansiklopedisi* 18, 395–396. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Ljušić, Radoš. 1986. *Kneževina Srbija (1830–1839)*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Ljušić, Radoš. 1992. *Tumačenje Srpske revolucije u historiografiji 19. i 20. veka*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Ljušić, Radoš. 2005. *Vožd Karađorđe, biografija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Ljušić, Radoš. 2008. *Srpska državnost 19. veka*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Marinković, Mirjana. 2004. „Ali-paša Marašli“. U *Srpski biografski rečnik 1, A–B*, gl. ur. Mladen Leskovac, Aleksandar Forišковиć & Čedomir Popov, 127–128. Novi Sad: Matica srpska.
- Milutinović, Sima Sarajlija. 1837. *Istorija Srbije od početka 1813^e do konca 1815^e godine*. Lajpcig: Bern Tauhnic Junior.
- Pavlović, Miroslav. 2017. *Smederevski sandžak 1739–1788, Vojno-administrativno uređenje*. Novi Sad: Matica srpska.
- Popović, Radomir J. 2008. „Marašli Ali-paša“. U *Enciklopedija srpskog naroda*, ur. Radoš Ljušić, 616. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Rizaj, Skender. 1970. „Šta je predstavljao srpski ejalet, a šta beogradski muhafizluk“. *Vranjski glasnik* VI: 329–332.
- Schroeder, Paul W. 1994. *The Transformation of European Politics 1763–1848*. Oxford: Clarendon Press.
- Stojančević, Vladimir. 1990. *Miloš Obrenović i njegovo doba*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Süreyya, Mehmed. 1996. *Sicill-i Osmani I*. Yayına Hazırlayan Nuri Akbayer. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Tričković, Radmila. 1971. „Spisak muhafiza Beograda od 1690. do 1789“. *Istorijski časopis* XVIII: 297–328.
- Ćorović, Vladimir. 2001. „Marašli Ali-paša“. U *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka, II knjiga, I–M, fototipsko izdanje*, ur. Stanoje Stanojević, 672. Novi Sad, Sremski Karlovci: Štamparija „Budućnost“, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Hadžibegić, Hamid. 1966. *Glavarina u Osmanskoj državi*. Sarajevo: Orijentalni institut.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1988. *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarihi Kurum Basımevi.
- Zens, Robert W. 2012. “In the Name of the Sultan: Hacı Mustafa Pasha of Belgrade and the Ottoman Provincial Rule in the Late 18th Century”. *International Journal of Middle East Studies* 44 (1): 129–146.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.
Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Jovo Miladinović

Humboldt University in Berlin
Freie Universität Berlin
Miladinovic@bgsmscs.fu-berlin.de

Shifting State Loyalty: The Case of an Officer Şerefeddin or Milan Milovanović*

The paper, drawing primarily on archival material located in Austria, Montenegro, Serbia and Turkey, examines the lifeworld of an Ottoman officer, Şerefeddin, who in the midst of the Balkan Wars (1912/13), after accepting Christianity, voluntarily joined the army of the Kingdom of Serbia. By relying on the theoretical concept of loyalty, the essay claims that loyalty towards state is not given and fixed, but rather is subject to change. It indicates in particular that Şerefeddin's decision to join the enemy army is context-driven and thus should be imbedded in the momentary setting. It pursues to show how a person amid war is nevertheless able successfully to adjust to a new emerging context. This case should not be co understood as a typical biography, but rather as an episodic one because similar cases are noticeable in different settings worldwide as well.

Key words: Montenegro, Ottoman Empire, Serbia, Şerefeddin/Milan, the military, officers, loyalty

Мењање државне лојалности: Студија о официру Шерефедину, односно о Милану Милановићу

Овај чланак, чија анализа се заснива првенствено на архивској грађи која се налази у Аустрији, Црној Гори, Србији и Турској, прати животни свет османлијског официра Шерефедина који је током Балканских ратова (1912/13) приступио добровољно војсци Краљевине Србије након што је прихватио хришћанство. Ослањајући се теоријски на концепт лојалности, чланак тврди да лојалност према држави није дата и фиксирана, већ да је подложна променама. Конкретно указује да је одлука Шерефедина да се придружи до тада непријатељској војсци зависила од контекста и стога треба да буде разматрана у датом тренутку када је донета. Настоји показати како се особа током рата успешно може прилагодити новој ситуацији. Овај случај не представља типичну биографију, већ се треба прихватити као епизода због тога што су слични случајеви евиденти и у различитим контекстима широм света.

Кључне речи: Црна Гора, Османлијско царство, Србија, Шерефедин/Милан, официри, војска, лојалност

* This paper is result of the research projects carried out at the Chair for South-East European History, Humboldt University in Berlin and at the Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Frei University.

Introduction

“[On the Serbian-Bosnian border] there was also Lieutenant Milovan Milovanović. He was a real Turk from Anatolia, who was captured in 1912 as an active Ottoman officer. He was enchanted by the cultural and chivalrous attitude of Serb authorities towards imprisoned Ottoman officers. They lived in hotels in Valjevo, receiving a salary according to their ranks, and had a free movement [permission] through the town. He converted himself [to Christianity] and became Milovan Milovanović. [He] learned the Serbian language, married a Serb woman from Pljevlja and joined voluntarily the Serb army. He got a company. He showed himself on all occasions as a good and courageous officer. He liked to sing during fight, “Shot *Švabo*¹, but not in the head!”, and as if his wish were fulfilled; in one battle, he was wounded in both legs” (Šikoparija 2016, 237-238).

Relying on the personal military file of 1922, Milan Ahmeda Milovanović was wounded in three places during the military campaign in Bosnia amid World War I (October 1914). At the time, he was a commander in charge of one company within the Fourth Regiment of the Serbian army. In the same year, he got even a silver medal for bravery. However, this was not the only honor that Milan obtained during his career as a Serbian officer. Not only did he gain the commemorative medal for the Serbian-Ottoman War (1912/13), but also for the Serbian-Bulgarian War (1913), what indicates that Milan, in fact, participated in every single war that Serbia waged between 1912 and 1918.² Taking a step back from the detail that Milan had apparently a successful career in the Serbian military, a question arises: who is actually Milan Ahmeda Milovanović? Why would an Ottoman officer change his loyalty and decide to join the enemy? What are the motives that led to this adjustment? Why would he convert his faith?

The cited paragraph indicates that Milan was supposedly delighted by the manner of the authorities while being a prisoner of war (POW), what might be true. Yet this does not sufficiently explain why he would switch his allegiance. This information should nevertheless be included in the narrative given in this paper but, in the following pages, it will be contended that his decision has to be embedded in a broader picture and crucial events of 1912 which amended his life for good. By mentioning similar examples, the paper further illustrates that his lifeworld is not exceptional. Comparable cases are traceable in different settings worldwide as well. This example is not to be comprehended, though, as a conventional biography, but rather as an episodic one. By revolving around this case and by centering an analysis on this individual, the purpose is to question and thus undermine the rigid boundaries between state and society in order to unfold the possibility of a much

¹ A pejorative term used to label the imagined German from the Habsburg Monarchy.

² Vojni arhiv/Belgrade (= VA/Belgrade), Dosije personalnih podataka (= DPP), Kutija (= K) 1115/699, Milovanović Ahmeda Milan.

more nuanced and complicated historical narrative (see Fortna 2016, 10, 20). Therefore, emphasis on the person allows a sight into the persons' experiences, ambitions and tactics (Philliou 2011, 22, 25). Still, before beginning with the narrative, in an attempt to better conceptualize Milan's determination to throw in his lot with the Serbian army, theoretical-methodological approach has to be addressed.

Theoretical-Methodological Approach

The focus here is mainly on loyalty towards state or state loyalty which is subject to change and redefining in the moment of state dissolution. Still, owing to personal reasons or lack of public order and security, a person during war might start questioning loyalty given to the previous state. Accordingly, (s)he seeks to establish a new space of security in which the former lifeworld is to be preserved and hopefully unchanged. In the face of danger and uncertainty, an effort is made with the goal of adjusting to new political and economic circumstances. Therefore, as Martin Schulze Wessel aptly labels, the erosion of the old rule is not only to be measured by lost battles, but also by the decline of loyalty of the controlled population (Wessel 2004, 11). Changing loyalty, in fact, becomes one of the most applied tactics to survive the war and endure uncertainty generated by the war itself. As certain scholars have already suggested, whereas the multilayered loyalty relations were always existing in daily life during times of peace, this could greatly alter in times of accelerating violence inasmuch as in the wake of 'narrowed' down loyalties, people, being coerced by the belligerent parties, are prone to side "with this or that faction" (Grandits, Clayer & Pichler 2011, 6).

Since the emerging occupation initializes pressure for taking action, members of the occupied societies are in their forms of behavior often directly or indirectly "occupier-driven." In such a context, "normality assumptions" become dubious, behavioral expectations and routines uncertain, and reliability corrodes, while feelings of vulnerability, in turn, spread. Hence, occupied societies turn out to be those whose regulations are massively threatened and defenseless, and are in this manner severely under stress. To what degree their strategies, decisions and deeds, based on ideal "normality assumptions", prove to be valid for occupation societies has to be exemplified (cf. Tönsmeier 2015). This implies that individuals should not be viewed simply as cat's-pawns in a larger power struggle or as passive victims of impersonal historical forces, but also as social actors who in certain cases know how to negotiate with new established authorities (cf. Browning 2014). This "from bottom-up" approach is to be separated between "bottom" and "top" as social categories and "bottom up" as an upward direction of political activity (Anastasopoulos 2012, 7).

Nevertheless, why should a scholar deal with the concept of loyalty? Jana Osterkamp and Martin Schulze Wessel outline four categories by means of which loyalty is ensured from the danger of becoming lost in a fog of conceptual vagueness: duration, mutuality, sequentially, and communication (Osterkamp & Wessel 2017, 3). When one juxtaposes loyalty with such terms as fidelity, trust or solidarity, it displays a number of overlaps and dissimilarities. Fidelity designates mainly a

personal bond but lacks the investigative multi-layeredness. In contrast, the term loyalty can suggest pluralization of the social bonds. Still, the main difference between the two concerns the emotional intensity and sphere of actions: contrary to private dimension of fidelity, loyalty is limited to relationships between individuals and institutions, and interactions between persons as an outcome of communitarization processes (Wessel 2004, 3). Whereas trust deals with the emotional disposition in a mutual relationship, solidarity refers to a willingness to support one another. However, the historical analysis of trust rarely involved the examination of actual behavior, while solidarity primarily stands for the horizontal dimension of adherence (Osterkamp & Wessel 2016, 59-60). Even though loyalty is branded as a relationship between state and its subjects/citizens, it would be misleading to think that these two poles act from the same equal position. Actually, state institutions are the ones who draw rules of the mutual interaction, meaning already at the outset, a person on the ground is at a disadvantage vis-à-vis a new state.

Hannes Grandits highlights in his work that depending on the communal context, one is able to speak about strong kin-based, patronage, class and/or confessional/national loyalties that, in a way, function as “social bridges” which sidestep a communal separation and polarity (Grandits 2014, 11-24). Accordingly, it is possible to summarize that there is horizontal (between different denominational or social group-formations) and vertical loyalties (between a monarch/state apparatus and the people). One of the most important benefits of working with loyalty is its ability to bring together under the same caption the very different levels of social relationship that exist within one political order. It seems more persuasive to analyze loyalty both in its vertical and horizontal dimensions in combinations with its mutual conditionalities, what fidelity, trust or solidarity cannot provide (Osterkamp & Wessel 2017, 5). However, due to the lack of space, this paper will be concentrating only on the vertical one. In so doing, the paper does not seek to sketch a hierarchy of loyalties, ranking religion, class, gender, against or above nation (Zahra 2010, 11-12).

In spite of not having ego-documents, loyalty can more or less be restored, since it is mirrored in sources and apparently, means more for governing political and military elites than for an individual.³ As Osterkamp und Wessel aptly summarize, religious or political authorities may demand loyalty in order to establish a level of uniformity and to replace a plurality of loyalties with the single one. This especially emerges in the times of social and political crises during which the performance of expectations and acknowledgements of allegiance are demanded (Osterkamp & Wessel 2017, 7). That is why Ulf Brunnbauer claims that for the nation-states, there should be no context-sensitive allegiances insofar as they have to be unmistakable, thereby providing a firm foundation, on top of which the ruling elites tend to construct their political projects (Brunnbauer 2002, 18). By stressing a monopolization of all personal loyalties, they allude that citizens/subjects are in a way

³ The term refers here to letters, autobiographical writings, diaries, commentaries, memoirs or diaries. On the letter (see van der Wal & Rutten 2013; von Greyerz 2010; Mortimer 2002).

expected to suffer during war, showing that they are loyal to the national and/or religious causes.

This ‘unusual’ behavior of switching loyalties is to be distinguished, however, from the notion “changing identities” used by Gábor Demeter and Krisztián Csaplár-Degovics. A person threatened and intimidated by comitadjis, that is; members of various armed groupings that further this or that national cause, declares in late Ottoman Macedonia a loyalty to this or that party in order to stay alive (Demeter & Csaplár-Degovics 2014, 21-22). Changing allegiance does not mean changing identities, though. Judkin Browning, analyzing the concept of shifting loyalties in North Carolina during the American Civil War (1861-1865), persuasively contends that an individual could have multiple loyalties with fluctuating degrees of attachment to each, depending on his/her circumstances and agendas. Being often driven by practicalities, Southerners’ allegiance to the Union represented only a rejection of the Confederate state; however, they at the same time adhered to a sense of Southern nationalism or values (Browning 2014, 4, 64). Hence, identity does not signify a relationship between various actors that one is possible to follow by using the concept of loyalty.

Loyalty, by contrast, has the advantage to be limited to the analysis of specific interactions. It is not only interested in long-terms effective imprints, but also offers the possibilities of analyzing actors’ action. Stronger than identity and identification, it makes possible for the observer to change a perspective: if identity first concentrates on an individual or a specific community, by applying the category of loyalty, one can focus on the perspective of their counterpart, not only on the dispositions and interests of the other individuals’ actions, but also on the perspective of institutions (Osterkamp & Wessel 2016, 560). In a word, one can track it easily. Emphasis on questions of the national and ethnical identities led to the neglect of other forms of collective interactions and to a takeover of the ethicizing discourse of nationalist actors who see social connections exclusively and only in ethnic terms. National and ethnic identities by no means constitute the totality of collective distinctiveness (Brunnbauer 2002, 13-14). As Rogers Brubaker and Frederick Cooper have aptly claimed, moving beyond this language unfolds possibilities for specifying other kinds of connectedness and other phrases of identification, since social analysis needs relatively precise analytical categories (Brubaker & Cooper 2000, 2, 32).

In the present paper, a person changes adherence calculatingly and not by coercion. This understanding is more related to Isa Blumi’s view who has exemplified that locals in late Ottoman Yemen, whose occupation depended on safeguarding the safe route of their commerce in and out of the area, were faithful to a person who had control over the region (Blumi 2004, 103-117). Once the sway of this individual was disputed either from a state or from other residents, the locals, fearing that this would peril their interests and their incomes, switch their adherence because customs, social allegiances, religious associations, and legal traditions are fluid (Blumi 2004, 103-117). Reflecting back again the American Civil War, in the tense atmosphere of change, Southerners sought to create circumstances that would give them the best means to support themselves and their families (Browning 2014,

5). The curiosity to explore these performances, in fact, is not actually something new. These new interests and discoveries coincide with a fashionable current in modern historiography: studying marginal groups and ‘irregular’ behaviors, once condemned to contempt or oblivion (Kołodziejczyk 2006, 79).

Drawing on the concept of national indifference elaborated at length by Tara Zahra, the goal is to move beyond imagined communities but simultaneously to keep in mind the nation-state and its impact on modern history. In addition, religious indifference should not be disregarded either (Zahra 2010, 97, 119). This does not mean inevitably that this paper is on the same page with “soft and weak understandings of identity” criticized by Brubaker and Cooper, but rather, that the examined persons, getting educated at modern state-sponsored institutions, are quite able to recognize the situation in which the authorities’ “identitarian language” is to be deployed (Brubaker & Cooper 2000, 11-12). They are skilled enough to comprehend how “the identity discourse” runs in order to endure the transition or to profit from the emerging setting. This does not imply that they are opportunists, but rather these individuals seek to accommodate themselves in a turbulent context simply because there is no other alternative.

By focusing on loyalty towards state, Milan’s actions are interpreted mainly through the lens of states’ sources that are kept nowadays in Austria, Montenegro, Montenegro, Serbia and Turkey. These are written in the languages that were the official ones in these polities and their armies at the outset of the 20th century (e.g. Ottoman Turkish in the Ottoman Empire or German in the Habsburg military), whereby all translations given in the text are made by the author himself. In this type of sources, the persons’ performance can be tracked. This means that albeit loyalty in this case represents a relationship between state and its citizens/subjects, the most plausible explanation would be drawn relying on their courses of action. The aim is neither to defend them nor to indict them, but simply to understand their world. Certainly, by applying this approach, it should be underlined that this fact creates an imbalance of which a modern historian has to be mindful in order to avoid an uncritical adoption of the state agents’ narration and interpretation of the facts (Anastasopoulos 2012, 5). However, in other persons’ ego-documents, conduct of Şerefeddin, for example, could be caught. That is why memoirs, hearings, travel logs and newspaper articles had been addressed while writing this paper. This is crucial because the goal is to dodge the shortcoming of one unified narrative with the purpose of gaining multiplicity of voices and hence, multiplicity of narratives. These are then compared to one other so as to extract narratives that are contradictory or supplement each other.

Şerefeddin or Milan Milovanović

Milan Milovanović was born in the Ottoman capital under the name Şerefeddin in 1886, as a son of Ahmed Husni, an Ottoman general and a former marshal of the palace. After completing his education at a primary and junior high school, being only 13-year-old, Şerefeddin entered the Ottoman military education-

al system (1899). In Istanbul, he went through a training at the Junior Officers School, the Military Academy and the Gendarmerie course. At the outset of 1912, Şerefeddin became second lieutenant (*mülazım*) and then, was temporarily deployed prior to the First Balkan War to the 60th Regular Regiment whose headquarters were located in Pljevlja, then, the administrative center of a sanjak.⁴ In the first month of the conflict, after partaking in fight against the Montenegrin army, Şerefeddin opted to stay in the town, thereby not taking refuge with the rest of his unit in Habsburg Bosnia.⁵ He was present in Pljevlja as both the Serbian and Montenegrin armies set foot in the town on October 28, 1912. Very soon, Şerefeddin gave his word to a Serbian unit that he will not fight against Serbia, Montenegro, Bulgaria, and Greece.⁶ Although the cited paragraph above stated that he spent some time in Valjevo as an Ottoman POW, this was actually not a case because, according to another account, Şerefeddin took shelter in the home of his Slavic-speaking Orthodox Christian fiancée and her mother. The latter actually notified the Montenegrin command in January 1913 about his situation, claiming that he wishes to become an Orthodox Christian in order to marry his wife-to-be, what was immediately granted (Knežević 1971, 35).

As early as from March 1913, available sources no longer refer to him as Şerefeddin, but rather Milovan Milovanović (sic!). That he converted to Christianity among the Montenegrins, fittingly illustrates a 1913-dated report, in which the Montenegrin commander confirms this.⁷ In contrast, a Belgrade-based Ottoman ambassador's deputy was updated one year later that Şerefeddin threw in his lot with the Serbian army and converted to Christianity "during the Serbian occupation of Pljevlja."⁸ Seemingly, Şerefeddin was fine with his new role because at the end of the six-page long report about the fight around Pljevlja at the outset of the

⁴ VA/Belgrade, DPP, K-1115/699, Milovanović Ahmeda Milan and Başbakanlık Osmanlı Arşivi (= BOA/Istanbul), Hariciye Nezâreti Siyasî Kısım (= HR.SYS), 2084/7, leff 7, 9.07.1914, Chargé d'affaires of the Ottoman Embassy in Belgrade to the Grand Vizier and Minister of Foreign Affairs Said Halim Pasha. (...) altmışıncı alayda müstahdem olmayıb altmışıncı alayda hizmeti sebak etdiği.

⁵ VA/Belgrade, DPP, K-1115/699, Milovanović Ahmeda Milan and BOA/Istanbul, HR.SYS, 2084/7, leff 16, 22.08.1914, Said Halim Pasha to the Minister of War Enver Pasha. Yeni Pazar sancağının işğali esnasında alayı Avusturya toprağına iltica etdiği halde kendüsü Plevliye'de kalmış olduğu.

⁶ VA/Belgrade, Popisnik (= P) 2, Kutija (= K) 101, Fascikla (= F) 1, 4/1, Operacijski dnevnik/protokol Javorske brigade od br. 1 do 752, red. br. 359, (= ODPJBr) od ove komande, 22.10.1912: Саслушала турског п[од]поручника Шерефедуна. Прилог: часна реч истога да се неће борити против Србије, Црне Горе, Бугарске и Грчке.

⁷ Državni arhiv Crne Gore/Cetinje (= DACG/Cetinje), Ministarstvo vojno (= MV), Kabinet Ministra vojnog (= KMV) 1913/F8, br. reg. 6252, 23.05.1913, Pljevlja, Commander Periša Tomanović to Prime Minister and Ministry of War Janko Vukotić. (...) који се код нас покрестио и име добио Милован Миловановић.

⁸ BOA/Istanbul, HR.SYS, 2084/3, leff 2, 6.05.1914, Istanbul, Said Halim Pasha to the Chargé d'affaires of the Ottoman Embassy Hrand Noradunkian. (...) altmışıncı alayın ikinci taburunun birinci bölüğü mülazım-ı sanisi iken Taşlıca'nın Sırbılar tarafından hîn-i işğalinde Sırb ordusuna dehaletle tanassur ederek.

1912/13 war, which he personally recorded in the Ottoman language at the order of the Montenegrin commander and which is to be found nowadays in Cetinje, he wrote down his name and the date in the Cyrillic script *Ottoman lieutenant a new Serb Milan Milovanović, March 13th, [1]913*.⁹ After converting to Christianity, Milan did not join right away the Montenegrin, but rather the Serbian army. The same Montenegrin commander wrote somehow in an angry tone that the local Serbian authorities approached and accompanied Milan to Belgrade without his awareness in mid-1913, granting him the rank of lieutenant.¹⁰ As his personal military file indicates, soon afterwards Milan got for the first time an assignment in the Serbian military, being assigned to lead a gendarmery company in Pljevlja, what he did until the town was handed over to Montenegro (May 1913 – January 1914).¹¹

As one could assume, it represents quite a challenge to clarify why exactly Şerefeddin decided to convert to Christianity and joined the Serbian army. As already stressed, his enthusiasm for the Serbian authorities cannot be accepted as only possible description to understand why someone would change his allegiance. For example, captured Ottoman Captain Bahri of Selanik, who spent eight and an half months in Serbia's eastern town Pirot as a POW, praises and speaks highly of the Serbian army and its attitude towards the Ottoman officers in his memoirs too. However, the captain neither converted himself to Christianity, nor joined the enemy armed forces (Yüzbaşı 2012). Şerefeddin's action to shift allegiance can be regarded as a tactic of an individual who wants to find a fitting spot in a new context. This is essential in the moments when one state is disappearing, another one is emerging and when a person needs to adjust to new altering conditions. Amid this transition phase as well as during war conflicts a possibility to act is shrinking and options to maneuver narrows down (Grandits, Clayer & Pichler 2011, 6, 12).

Changing religion therefore should be interpreted as a tool to set up a new space of security and to downplay any possible suspicion that might arise. Claude-Alexandre, comte de Bonneval, for example, who is later known in the Ottoman Empire as Humbaracı Ahmed Pasha, after being relieved of duty for military insubordination both from the French and Habsburg militaries in the first half of 18th century, decided to change religion because abandoning Christianity for Islam gave him the right to seek protection from the Sublime Porte. In danger of being either poisoned to death or sent back to Vienna, it seemed that “turning Turk” was the best option inasmuch as his conversion to Islam mattered more for political than religious reasons. Practicing Islam was a display of loyalty to the Ottoman dynasty, and no one did examine the depth of another person's religious conviction (Landweber 2016, 13-15, 20).

⁹ Arhivsko-bibliotečko odjeljenje Narodnog muzeja Crne Gore (= ABO-NMCG/Cetinje), Nikola I, F66/1913, br. 18, 15.03.1913, Turski poručnik novi Srbin Milan Milovanović, Taşlica 60. Alayı Nizamiye ve Redif Kıtaatı, p. 6.

¹⁰ DACG/Cetinje, MV, KMV, 1913/F8, br. reg. 6252, 23.05.1913, Pljevlja, Commander Periša Tomanović to Prime Minister and Ministry of War Janko Vukotić. (...) Доцније су га србијанске власти обратиле и спровеле у Београд без мога знања, произвели га у чин поручника.

¹¹ VA/Belgrade, DPP, K-1115/699, Milovanović Ahmeda Milan.

Others would simply utter that they are Muslims with the purpose of improving their momentary position. Take Kosta Đorđević, an former Ottoman soldier and after 1912 a Serbian private born in Ottoman Skopje. Having been captured and sent to Habsburg POW camps amid World War I, he ended up repairing roads and railways around Banja Luka. As an Ottoman-Habsburg commission re-enlisted Slavic and Albanian-speaking Muslims hailed originally from the former Ottoman Balkan territories, Kosta said that he is Turk who knows to read and write well. He was subsequently sent with others to Istanbul, where he spent six months at the school for non-commissioned officers, becoming thereby an Ottoman sergeant. However, after being deployed on the Mesopotamian front, he used the opportunity to surrender himself to British forces with his whole platoon under his command. Then, he again joined the Serbian army on the Macedonian front.¹² Thus, it seems that all these persons, including Şerefeddin, fall under the category of religious indifference. Based on the above-quoted paragraph, a conclusion could be drawn that by shedding blood for Serbia and, for instance, chanting songs about the *Swabs* (that is, *Švabe*), Milan's peers supportively considered his loyalty. Certainly, mastering the language just made horizontal loyalty between him and other Serbian officers even stronger.

Dissolution of the Ottoman state in the Balkans meant that not only former Ottoman civilian administrators have to think on how they shall sustain themselves and their families, but the same applies for Ottoman officers as well. While illustrating an acute situation in the Sjenica region at the outset of 1913, a commanding officer informed the Serbian Supreme Command that “there are a large number of Ottoman officers and functionaries who are [residing here in Sjenica] with their families in the biggest poverty without having any more resources for livelihood. I was forwarding them to the municipalities but there was no help either”.¹³ Albeit a monthly assistance was granted to the families of the captured Ottoman officers and bureaucrats, as the Serbian Ministry of War had ordered, the commanding officer assured the latter that there are not such families and hence, no one is entitled to it.¹⁴ Moreover, none of the available sources tell anything at all about a possible organized propaganda campaign that the Serbian military authorities might have applied in their POWs camps with the purpose of gaining hearts and minds of the captured Ottoman officers and soldiers, as the British did during the Great War among the Arab-speaking Ottoman officers, for example (Uyar 2013, 526-544).

Being an Ottoman officer who stayed behind meant that Şerefeddin faced difficulties to sponsor his life, especially because he emphasized in mid-1914 that he did not receive any salary for the last three months of 1912 and that the Ottoman

¹² VA/Belgrade, P3, K178, F3, 3/1, *Podaci o prilikama u Srbiji okupiranoj od Bugara 1916-1918. godine*, OBr. 19434, 18.10.1917.

¹³ VA/Belgrade, P2, K18, F1, 22/2, 07.01.1913, Sjenica, Lietenant colonel Anđelković to the Supreme Command.

¹⁴ VA/Belgrade, P2, K18, F1, 22/12, 24.04.1913, Sjenica, Lietenant colonel Anđelković to the Supreme Command.

State, therefore, owed him money.¹⁵ This does not come as surprise, though, because the same problem soon beset the families of the captured Ottoman officers who dwelled in Nova Varoš.¹⁶ In the case of Şerefeddin, the Ottoman institutions demanded that having received more money than planned, he is actually the one who should pay off the debt of 1016 piasters.¹⁷ The situation in which he found himself at the end of 1912 and beginning of 1913 might have triggered him to wonder about his future steps. Does anything exist that connects him to the Ottoman state? Mesut Uyar convincingly argues that the high level of integration, *esprit de corps*, and institutional loyalty were one of the reasons why the majority of the Arabic-speaking Ottoman officers from the east provinces decided to stay in the military until the very end of WWI. Still, following the retreat of the Ottoman army from these provinces in late 1918, the majority of the officers solicited for an approval to leave in order to return to their hometowns (Uyar 2013, 542-543).

Obviously, Şerefeddin's professional socialization in the Ottoman army was not fully effective, even though he concluded the military schools in his birthplace. Probably, Şerefeddin did not have the family back in Istanbul who would keep him attached to the Ottoman Empire after state loyalty evaporated. All things considered, some of the reasons why then 26-year-old Şerefeddin resolved to throw in his lot with the enemy could be, besides witnessing of the quick end of the Ottoman rule in the Pljevlja region, the careful behavior of the new authorities and hard economic situation at the beginning of 1913. Here, one should not overlook his parole that he will not fight against the allied Balkan forces, an opportunity to continue his career in the new army and psychological moment that might have engulfed him at the time. It is known that the latter forced another Ottoman lieutenant Mahmud Kran, also deployed in Pljevlja, to surrender to the approaching Montenegrin troops at the beginning of the 1912/13 war because he believed that the Ottoman Empire has failed in the Balkans and lost the war, having been attacked from multiple sides (Knežević 1971, 23-24). It is equally possible that Şerefeddin simply needed a job in the wake of the state dissolution. The Serbian army offered him rank and related to that, salary and a military life that he could pursue in a new context.

This phenomena of Ottoman officers switching loyalty in the wake of a state collapse was not exclusively taking place in Pljevlja, as already stated. One detects a similar if not the same thing happening worldwide: in Montenegro, upon being occupied by Habsburg troops in early 1916, in the Middle East as it was clear that

¹⁵ BOA/Istanbul, HR.SYS, 2084/7, leff 16, 22.08.1914, Istanbul, Said Halim Pasha to the Minister of War Enver Pasha. (...) ve kendü alayının ne birinci ve ne de ikinci taburundan hiçbir akçe ahz etmediğinden başka 1912 senesi son üç ayları maaşını bile almadığını söylemiş olduğu işar kılındığı.

¹⁶ VA/Belgrade, P2, K101, F1, 31/1, br. 34, 10.01.1913, Nova Varoš, Local Command to the Command of Javor Brigade.

¹⁷ BOA/Istanbul, HR.SYS, 2084/3, leff 3, 22.08.1914, Istanbul, Ministry of the Interior to the Ministry of War. Şerefeddin Efendinin taburundan istihkakından fazla mehuzu olan 368 ve mensub olduğu alayın birinci taburundan 650 guruş ki cem'an 1016 guruş zimmet meblağsının.

after 1918 Ottoman provinces would become a part of the French and British colonial rule, or on the other side of the Atlantic Ocean during the American Civil War. Not to mention the same process in the context of the Habsburg Monarchy at the end of 1918. It gives the impression that economic and physical settings play a significant role in reconsidering where someone's allegiance lies. To begin with, the Habsburg occupying authorities in Montenegro highlighted in early 1916 in a weekly report as follows:

“The officers in many cases begin to take off their uniform. Some have asked for an acceptance in Austrian [military] service. There is also a great diversity of political views among them. There are in a difficult position. The received salary is almost worthless, since it exists merely in paper, but the officer is not supposed to have a job, so he understandably sees his future gray and drab, if we remain masters of the country.”¹⁸

Laila Parsons illustrates in her study on Fawzi al-Qawuqji, one of the leading military figures of the Arab anti-colonial movement, that he wanted to continue his career as a soldier in late 1918 as the Ottoman state was vanishing. He faced two choices: like other officers from the Ottoman east provinces, Qawuqji could try his luck in Anatolia with the rest of the Ottoman army or could stay close to his family and friends, joining the emerging Arab military. At the time, the ex-Ottoman officers viewed the latter as the best option for them. However, after the French occupation of Syria, Fawzi al-Qawuqji, like others, joined the new French-run army, the Syrian Legion. Alike in the case of Şerefeddin, Laila Parsons finds it difficult to reveal why Qawuqji became a member of the French Syrian Legion given the fact he was fighting against it just a few months before. She argues that Qawuqji looked for a job in the wake of the closure of the Arab army. The Syrian Legion put forward a rank, paycheck and military calling. In addition, the fact that he got married in 1918 made this proposal difficult to turn down (Parsons 2017, 53-55; Provence 2017).

In North Carolina during the American Civil War, local poor Southerners took advantage of the Union's invitation and recognized the many practical advantages of joining its army. Material benefits for the locals as well as their families drew them to enroll. While being in the military, they could provide food, clothing, shelter, and protection to their families. Being paid in Union currency, whose inflation rate was much lower than that of Confederate scrip, represented the very attractive economic opportunity to potential enlists (Browning 2014, 73-74). While this was granted, vertical loyalty between the institution and the able-bodied was rein-

¹⁸ Österreichisches Staatsarchiv/Haus-, Hof- und Staatsarchiv/Vienna (= ÖStA/HHStA/Vienna), Politisches Archiv (= PA) I 998, Liasse Krieg 49e, Montenegro, K. Nr. 266, 17.03.1916, Cetinje, MGG/M to the Armeekommando (= AOK), pp. 8: Die Offiziere beginnen vielfach die Uniform abzulegen. Einige baten um Übernahme in österreichische Dienste. Auch unter ihnen ist eine große Verschiedenheit der politischen Meinungen bemerkbar. Sie befinden sich in einer schwierigen Lage. Das bezogene Gehalt ist fast wertlos, da es nur in Papiergeld besteht, für eine Arbeit ist aber der Offizier nicht zu haben und so sieht er begreiflicherweise seine Zukunft grau in grau, wenn wir Herren des Landes bleiben [underlined in original].

forced. Contrary, this not being ensured, led to shaking someone's loyalty vis-à-vis the state. Hence, it does not amaze that the Southerners in certain regiments were almost in a state of mutiny due to the non-reception of their pay (Browning 2014, 42).

Nevertheless, is it possible to exemplify how a person deploys rhetoric of the authorities and in which situation? In Milan's case, this is unfeasible since sources are lacking. However, another example from Mitrovica (alb. Mitrovicë) may provide an answer. Albanian-speaking Bajazit Boljetina (alb. Boletini) after finishing the Military Academy in Vienna (1918) was accepted in early 1919 as a cavalry lieutenant in the newly established army of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes.¹⁹ He made the written oath of allegiance in September 1921 and stayed in the military until 1932.²⁰ In fact, Bajazit was one of the almost 8300 active and reserve former Habsburg officers who continued their professional life in the new state (Čapo 2009, 19).²¹ Being proficient to speak Albanian, Serbian, Turkish and German, Bajazit participated even in a undercover assignment in post-1913 Albania together with Puniša Račić, a former Ottoman-time-comitadji, an envoy of the Yugoslav Ministry of Foreign Affairs and later on, a MP of one of the most dominant political parties in the Kingdom, People's Radical Party.²² Moreover, Bajazit had reopened his family quarry company together with Račić, which had a status of a privileged industry (Hadri & Avramovski 1979, 98, 124).²³ On the way to Albania in 1921, he stopped several days in Mitrovica where Bajazit burned down several wood cabins above the village of Boljetin where his family house was located and which were used by the local Albanian bands.²⁴ One year later, after finding it out that his brother Mujo was imprisoned, Bajazit wrote to the Ministry of the Interior as follows:

“I, as a Serb and as a son of the great patriot and a Serb, deceased Isa Boljetinac, regret that in these parts [in the Mitrovica area] we have such our authorities, who work according to their whim and spite, and not at all for the good of our fatherland.”²⁵

One would argue that there is nothing astonishing in quoting a patriotic narrative of a military officer because this kind of vocabulary is after all expected from the army personnel. Yet, several things have to be clarified here: firstly, per-

¹⁹ *Službeni vojni list*, god. 38, 12.03.1919, br. 6, 101.

²⁰ VA/Belgrade, DPP, K-53/2036, Boljetinac Isa Bajazit.

²¹ More on the Habsburg officers in the post-WWI Yugoslav context (see Bjelajac 1988; Bjelajac 1999; Deák 1990).

²² VA/Belgrade, DPP, K-53/2036, Boljetinac Isa Bajazit and Arhiv Jugoslavije/Belgrade (= AJ/Belgrade), 14-181-670-45, Statement by Bajazit Ise Boljetinca made on August 11, 1922 in the Ministry of the Interior.

²³ See the company advertising, for instance, in *Težak: Ilustrovani list srpskog poljoprivrednog društva*, god. LV, br. 10, 15.05.1928, 334.

²⁴ AJ/Belgrade, 14-181-670-45, Statement by Bajazit Ise Boljetinca made on August 11, 1922 in the Ministry of the Interior.

²⁵ *Ibid.*

sonal pronouns, adjectives, nouns, and names that was deployed, such as *we, I as a Serb, the great patriot, our fatherland*. Since his brother was detained, it sounds like Bajazit, by stressing his national identity and employing the patriotic discourse, tries to legitimize his position in order to protect his brother's rights. By addressing to the authorities, he seeks the protection of the state. Secondly, context is here of tremendous importance because not considering it, the argument stays fragmentary. In the statement, he accuses a local civilian official for this behavior who apparently pursues a personal vendetta against Bajazit by throwing his brother in jail.²⁶ While using such rhetoric he tends to make his appeal look more convincing. Finally, a deceased and mentioned person in the hearing should be addressed as well. His father, Isa Boljetinac, was not, in fact, a "great Serb" patriot as Bajazit attempts to portray.

His contemporaries might portray Isa very differently. For example, one traveler from Serbia lays out in his memories (1906) that Isa

"(...) is from the most common Albanian scum. As a mischievous boy, he was taking care of horses during celebration of a monastic patron saint. He has become famous in riots so much that he had to be deported to Istanbul. As a true ruffian, he was usually covered with gifts in Istanbul: the sultan gave him the rank of Major and honored him with order of the Medjidie, as well as with villages and mines. He returns to Mitrovica as the most noble and richest Albanian. Apart of God and the Sultan, he recognizes no power above him. He directly corresponds telegraphically with the sultan" (Jugović 1906, 41).²⁷

Isa Boljetinac even found a place in one biweekly satire and humor newspaper published in Habsburg Novi Sad (1910): "While Isa was hanging Serbs, it was okay. And now he hangs [Ottoman] officers; they know now, what the misery means" (Masque 1910, 184).²⁸ These depictions would (un)consciously discard the fact that Isa, on the other hand, was a guardian of one local Orthodox Christian monastery in lieu of receiving a so-called protection fee (Petrović 1924, 4). It is true, however, that Isa Boljetinac, as one of the most prominent Albanian notables from the Mitrovica region, had connections with the Serbian army prior to the Balkan Wars, and whose family even accepted a financial aid of the new authorities after the area was occupied (Miladinović 2016, 140 and Hadri & Avramovski 1979, 96). Yet he is more recalled as an Albanian national figure, as a person who participated in the Albanian Declaration of Independence, and as a person, whose legacy

²⁶ Ibid.

²⁷ In original: „Од најобичније је багре арнаутске, као деран придржавао коње о манастирским славама. Прочуо се у нередима, истакао да су га морали протерати у сургун у Цариград. Као правог зулумћара у Стамболу су га као што је то ред обасули поклонима: Султан му је даровао чин мајорски и орден меџидје, поклонио му села и руднике. Он се враћа у Митровицу као највиђенији и најбогатији Арнаутин. Сем Бога и Цара он не признаје никакву власти. Он директно с царем на телеграфу кореспондира.“

²⁸ In original: „Док је Иса, Србе веш’о / Било је у реду / А сад веша официре / Сад познаше – беду“.

and political struggle is lionized nowadays both in Kosovo and Albania.³⁰ Albeit it cannot be specified what the authorities' reaction was, still this example is telling because it shows that Bajazit was capable to deploy the rhetoric and the discourse used by the governing elites as a tool with the purpose of achieving the aim. In this case, it was acquittal of the brother from jail, which at the end was done.

Coming back again to Milan Milovanović's lifeworld, another motive should be added when asking about possible reasons why he shifted his loyalty; this is a marriage with a daughter of the medical officer and major Milan Labud Stojković, who in fact hailed from Pljevlja and whose wife informed the Montenegrin commander about Şerefeddin.³¹ Could it be that Milan Stojković had approached Şerefeddin as the local Montenegrin Commander claims in his report? Could it be that Şerefeddin had decided to convert to Christianity because he fell in love with the daughter of the Serbian officer? These questions will unfortunately stay unanswered because sources are lacking. What can be contended, though, is that Milan through this marriage established and straightened his loyalty to Serbia and to its army. This sounds most tenable because it would be hard to clarify the following detail: after being wounded by bands in the area around Prizren in November 1915, Milan Milovanović fell captive and taken to Bulgaria as a POW. For almost three years in captivity, Milan stayed faithful to Serbia as a POW in Bulgaria.³² In this regard, his story overlaps to a certain degree with that of Šefhet Halilović, a Turkish-speaking Ottoman soldier from Kumanovo, who also gradually learned Serbian and after 1914 fought voluntarily in the Serbian army. After falling in love with a girl from Belgrade and having been forced to pay his debts in Belgrade, where Serbian medical staff healed his wounds earned amid the Balkan Wars, Šefhet joined the military without being forced to do so, thereby identifying himself with and dying for the new imagined community (Radojević 1931, 508-513).

Slavic and Albanian-speaking POWs of Muslim and Catholic creed, who were mobilized by the Serbian military in late 1914, were given a choice in 1916 between remaining in POW camps or (re)entering into the Ottoman, Bulgaria and Habsburg militaries; an opportunity that a certain number of them used actually.³³ Thus, if there was something that could motivate Milan to go back to his hometown, he undoubtedly could have done that several times between 1916 and 1917. However, at that moment, he was no longer an Ottoman officer or a Muslim; Milan was a husband of the woman from Pljevlja, a son-in-law of an officer who also was fighting against the Central Powers, an Orthodox Christian, and a captured Serbian officer. In late 1918, Milan was assigned as one of the Commanders within

³⁰ *Fjalor Enciklopedik Shqitar*, s.v. Isa Boletini (1964-1916), 276-277.

³¹ VA/Belgrade, DPP, K-1115/699, Milovanović Ahmeda Milan.

³² *Ibid.*

³³ See, for instance, Österreichisches Staatsarchiv/Kriegsarchiv/Vienna (= ÖStA/KA/Vienna), AOK Op. Abt. B-Gruppe, 510/1916, Nr. 30964, Nr. 14.394, Teschen, 21.09.1916, Proxy of the Ministerium des Äußern (= MdÄ) to the AOK and ÖStA/KA/Vienna, AOK Op. Abt. B-Gruppe, 510/1916, Nr. 31.470, 02.10.1916, AOK to the Proxy of the MdÄ and Kriegsministerium (= KM).

the 24th Infantry Regiment, where he was promoted to the rank of First-Class Captain (December 1920). Two years afterwards, he was stationed in Niš within the 16th Infantry Regiment “Tsar Nikola”, meaning that Milan continued successfully his military career also in the Army of the Kingdom of SHS.³⁴

It would give the wrong impression to think that Milan’s ‘nonstandard’ act was an isolated case in the Serbian army and believe that he was the only junior Ottoman soldier of rank who shifted his adherence by joining the enemy. Military reserve officer Hakki Effendi is another example too. An Ottoman Chargé d’affaires from Belgrade informed the Ministry of Foreign Affairs in 1914 that an embassy official conducted a detailed investigation on the topic and found out that beyond doubt Hakki Effendi entered into the Serbian military with a rank of second lieutenant. Actually, the embassy official saw him personally in Belgrade.³⁵ Subsequently, the Ministry of Foreign Affairs notified the Hüdavendigâr Vilayet in Anatolia about the matter where Hakki Efendi apparently was coming from and whose father, Hacı Hüseyin Ağazâde, was already at rest.³⁶ Unfortunately, owing the lack of sources, the fate of Hakki Efendi after throwing in his lot with the Serbian army stays unknown. It is imperative, however, to point out that existing sources suggest only that Hakki Effendi did not convert himself to Christianity, which means that Şerefeddin’s decision was personally motivated.

Moving to the last point, aside from elaborating the cases of religious indifference, it seems that shifting of state loyalty could be also welcomed by a new occupying state due to practical reasons. Reflecting back to the Montenegrin context during the 1912/13 War, the Cetinje-based Habsburg military attaché stated that conditions of the Montenegrin army were in no other field of war provision as badly hampered as those of the medical service.³⁷ It comes as no wonder the acceptance of Ottoman army medical doctors into army, who after being captured in Peć (alb. Pejë), continued their call in the enemy medical service.³⁸ The military attaché asserts that among 80 employed doctors, five were the Ottoman ones and they were

³⁴ VA/Belgrade, DPP, K-1115/699, Milovanović Ahmeda Milan.

³⁵ BOA/Istanbul, HR.SYS, 2084/6, leff 4, 02.07.1914, Chargé d’affaires in Belgrade to the Grand Vizier and Minister of Foreign Affairs Said Halim Pasha. In original: Sefâret-i Saniyye Kañçelarlığından istifsâr keyfiyet edilmekle kañçelarının muhâbebe-i zaile esnasında memuren Belgrad Almanya Sefareti nezdinde bulunmuş olduğundan mûmâ-ileyh Hakki Efendi’yi şahsen tanıdığı gibi Srb ordusuna mülazım-ı sanilikle dahil olduğunu da muhakkak bildiğini ve hatta birkaç gün mükaddem mûmâ-ileyhi Belgrad’da bizzat görmüş olduğunu ifade edildiği mâruzdur.

³⁶ BOA/Istanbul, HR.SYS, 2084/6, leff 3, 14.07.1914, Ministry of Foreign Affairs to the Hüdavendigâr Vilayet.

³⁷ ÖStA/KA/Vienna, AhOB GSt Militärattachés Cetinje 60 G-Akten Geheime Berichte, Eindrücke und Erfahrungen auf dem montenegrinisch-türkischen Kriegsschauplatze 1912/13 vom k.u.k. Militärattaché in Cetinje, Hauptmann des Generalstabskorps Gustav Hubka, p. 35.

³⁸ Biblioteka Istorijskog instituta Univerziteta Crne Gore (= BIIUCG/Podgorica), F85/Istočni odred crnogorske vojske (1912), 18.10.1912, Peć, Commander of the Detachment J. Vukotić to Brigadier Voivode L. Vojvodić.

all POWs.³⁹ One of them was actually Ali Riza, who at first was employed in Peć as a local doctor (as early as in late 1912); he was given a regular income, just as other Montenegrin state doctors had.⁴⁰ By receiving a recommendation letter of local authorities, meaning that no one had suspicions where his allegiance lies, he applied for and very shortly obtained a Montenegrin citizenship in later 1913.⁴¹ After being hired in the Berane Regional Administration in January 1914, former Ottoman army doctor Ali Riza, without changing his religion, but still he had to make an oath of allegiance, though, got a state position in Montenegro with regular monthly salary.⁴² In other instances, by contrast, state authorities could negatively estimate this action. A Habsburg officer in occupied Montenegro, for example, uttered in late 1916 that in the last four years some Albanian-speaking soldiers – at that moment the Habsburg ones – made already five different oaths.⁴³

Concluding Remarks

All these cases show that shifting state loyalty among persons of the military background was not an uncommon as one would imagine; it is distinguishable in different settings too. Albeit one might argue that only a handful of officers and soldiers amid or after conflicts in the Balkans or elsewhere did change sides, presenting these examples is nevertheless important because they show the complexity of daily life. Loyalties did not revolve exclusively around national or religious affiliations, but one has to pay heed to others too, not forgetting to contextualize the situation in which a shift of allegiance took place. Seemingly, in the case of Şerefeddin/Milan myriad motives (e.g. love, momentary war setting, economic situation) pushed him to shift his loyalty, meaning that it was not simply a matter of which way the political and military winds were blowing. If the latter was the case, then he would most certainly switch sides again after the dissolution of the Serbian rule in late 1915. This paper tried to give voices to these actors, thus preventing their stories to fall into oblivion. Certainly, at this point, it is hard to tell to what extent Şerefeddin/Milan was in a minority, because more studies focusing on the post-Ottoman Balkans are needed in order to demonstrate how the former rank and file accommodated in the new setting after 1913.

³⁹ ÖStA/KA/Vienna, AhOB GSt Militärattachés Cetinje 60 G-Akten Geheime Berichte, Eindrücke und Erfahrungen auf dem montenegrinisch-türkischen Kriegsschauplatze 1912/13 vom k.u.k. Militärattaché in Cetinje, Hauptmann des Generalstabskorps Gustav Hubka, p. 35.

⁴⁰ DACG/Cetinje, MV, KMV, 1913/F9, br. reg. 3001, 11.05.1913, Cetinje, Minister of War to the Minister of the Interior.

⁴¹ DACG/Cetinje, Ministarstvo unutrašnjih djela (= MUD), Upravno odjeljenje (= UO), 1914/F142, br. 302/2, 10.12.1913, Cetinje, Ministerial Council to Minister of the Interior.

⁴² DACG/Cetinje, MUD, UO, 1914/F142, br. 302/6, 14.01.1914, Cetinje, Ministry of the Interior to the Berane Regional Administration.

⁴³ ÖStA/KA/Vienna, AOK Op. Abt. B-Gruppe, 510/1916, Nr. 34433, Präz. Nr. 6874, 15.11.1916, Cetinje, Chief of the General Staff to the MGG/M, p. 4.

In addition, the paper exemplified that in certain situations, persons would even use knowingly religion or the narrative of the ruling elites as a tool to survive in a new context. By keeping an eye on the lifeworld of Şerefeddin/Milan and showing the story of other individuals the goal was to demonstrate what overlapping or differentiating points between them were. Not forgetting that while giving enough space just as to state authorities, as to the individuals, the attempt was made to see what the driving motives were for switching state loyalty, how, and exactly under which conditions these persons were employing the state rhetoric, and finally, how the new occupying authorities reacted to the latter. An aspect that encompasses all these cases is changing state adherence. In spite of having a wish to dive deeper in the lifeworld of the given persons, the story of these rank and file is nonetheless even more intriguing and fascinating insofar as it illustrates how a person successfully adapts to new circumstances amid periods of war and insecurity.

Acknowledgments

For very helpful remarks and inputs on earlier versions of this paper I am grateful to Hannes Grandits, Nora Lafi, Dmtar Tasić, and audiences at the 2018 retreat at Wandlitzsee for their critic, especially Ruža Fotiadis, Johannes Breit, and Janis Nalbadidacis. I am also thankful to Denis Ljuljanović for the translation of Albanian sources used in this paper, as well as Marija Mandić for being a rigorous commentator of the paper. My gratitude goes to Stefan Gužvica, too, for his assistance and comments while writing this paper. I would like on this occasion to thank to the colleague Milutin Živković for sharing with me the personal military file of Bajazit Boljetinac. Finally, I thank to two unknown peer-reviews for their critic, suggestions and comments on the final version of the paper.

Sources

AJ/Belgrade: Arhiv Jugoslavije/Belgrade

VA/Belgrade: Vojni arhiv/Belgrade

ABO-NMCG/Cetinje: Arhivsko-bibliotečko odjeljenje Narodnog muzeja Crne Gore/Cetinje

BIIUCG/Podgorica: Biblioteka Istorijskog instituta Univerziteta Crne Gore/Podgorica

DACG/Cetinje: Državni arhiv Crne Gore/Cetinje

BOA/Istanbul: Başbakanlık Osmanlı Arşivi/Istanbul

ÖStA/KA/Vienna: Österreichisches Staatsarchiv/Kriegsarchiv/Vienna

ÖStA/HHStA/Vienna: Österreichisches Staatsarchiv/Haus-, Hof- und Staatsarchiv/Vienna

Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Botim i Ri, Tiranë 2008

Službeni vojni list (1881-1941), Beograd

Starmradi: humorističko-satiričan list (1907-1911), Beograd

Težak: Ilustrovani list srpskog poljoprivrednog društva (1869-1914, 1919-1941),
Beograd
Vreme (1921-1941), Beograd

References

- Anastasopoulos, Antonios. 2012. "Introduction: Political Initiatives 'from the Bottom Up'". In *Political Initiatives 'from the Bottom up' in the Ottoman Empire: Halcyon Days in Crete VII*. A Symposium Held in Rethymno 9-11 January 2009, ed. Antonios Anastasopoulos, 1-13. Rethymno: Crete University Press.
- Bjelajac, Mile S. 1999. *Vojska Kraljevine SHS 1918-1921*. Beograd: Narodna knjiga.
- Bjelajac, Mile S. 1999. *Jugoslovensko iskustvo sa multietničkom armijom 1918-1991*. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju.
- Blumi, Isa. 2004. "Shifting Loyalties and Failed Empire: A New Look at the Social History of the Late Ottoman Yemen, 1872-1912". In *Counter-Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, eds. Madawi Al-Rasheed & Robert Vitalis, 103-117. New York: Palgrave Macmillan.
- Browning, Judkin. 2014. *Shifting Loyalties: The Union Occupation of Eastern North Carolina*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Brubaker, Rogers & Frederick Cooper. 2000. "Beyond 'Identity'". *Theory and Society* 29 (1): 1-47.
- Brunnbauer, Ulf. 2002. "Einleitung: zur Forschung von Ethnizität in Südosteuropa". In *Umstrittene Identitäten: Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa*, Hrsg. Ulf Brunnbauer, 11-29. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Čapo, Hrvoje. 2009. "Former Austro-Hungarian Officers in the Army of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes/Yugoslavia". *Review of Croatian History* 5 (1): 113-136.
- Deák, István. 1990. *Beyond Nationalism: A Social and Political History of the Habsburg Officer Corps, 1848-1918*. New York: Oxford University Press.
- Demeter, Gábor & Krisztián Csaplár-Degovic. 2014. "Social Conflicts: Changing Identities and Everyday Strategies of Survival in Macedonia on the Eve of the Collapse of Ottoman Central Power (1903-1912)". *The Hungarian Historical Review* 3 (3): 609-649.
- Fortna, Benjamin C. 2016. *The Circassian: A Life of Eşref Bey, Late Ottoman Insurgents and Special Agent*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Grandits, Hannes. 2014. *Multikonfesijalna Hercegovina: Vlast i lojalnost u kasnoosmanskom društvu*. Sarajevo: Institut za istoriju.

- Grandits, Hannes, Nathalie Clayer & Robert Pichler. 2011. "Introduction: Social (Dis-) Integration and the National Turn in the Late- and Post-Ottoman Balkans. Towards an Analytical Framework". In *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empires and Nation-Building*, eds. Hannes Grandits, Nathalie Clayer & Robert Pichler, 1-12. London, New York: I. B. Tauris.
- Hadri, Ali & Živko Avramovski. 1979. *Kosovska Mitrovica i okolina*. Priština, Kosovska Mitrovica: Institut za istoriju Kosova.
- Jugović, B. 1906. „Jedna retka knjiga (Uspomene sa puta u manastir Devič)“. *Delo: List za nauku, književnost i društveni život* 11 (41): 123-128, 235-249.
- Knežević, Nikica V. 1971. *Oslobođenje Pljevalja 1912. godine*. Pljevlja: Izdanje autora.
- Kołodziejczyk, Dariusz. 2006. "The 'Turkish Yoke' Revisited: The Ottoman Non-Muslim Subjects between Loyalty, Alienation, and Riot". *Acta Poloniae Historica* 93: 177-195.
- Landweber, Julia. 2016. "Leaving France, 'Turning Turk', Becoming Ottoman: The Transformation of Comte Claude-Alexandre de Bonneval into Humaraci Ahmed Pasha". In *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*, eds. Christine Isom-Verhaaren & Kent F. Schull, 209-224. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Masque, Homme. 1910. „Kino-epigrami: Isa Boljetinac“. *Starmladi: humorističko-satiričan list* 4 (23/24): 184.
- Miladinović, Jovo. 2016. "Osmanlı-Sırp Karşılıklı Askerî İstihbarat Faaliyetlerinin Değerlendirilmesi (1880-1912)". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Mortimer, Geoff. 2002. "Historical Sources or Ego-documents?". In *Eyewitness Accounts of the Thirty Years War 1618-48*, ed. Geoff Mortimer, 189-198. New York: Palgrave.
- Osterkamp, Jana & Martin Schulze Wessel. 2016. "Texturen von Loyalität: Überlegungen zu einem analytischen Begriff". *Geschichte und Gesellschaft* 42: 553-573.
- Osterkamp, Jana & Martin Schulze Wessel. 2017. "Exploring Loyalty". In *Exploring Loyalty*, eds. Jana Osterkamp & Martin Schulze, 1-16. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Parsons, Laila. 2017. *The Commander: Fawzi Al-Qawuqi and the Fight for Arab Independence, 1914-1948*. London: Saqi Books.
- Philliou, Christine May. 2011. *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Petrović, Rastko. 1924. “Sveta seljanka na Kosovu”, *Vreme*, 1. septembar. http://istorijskenovine.unilib.rs/view/index.html#panel:pp|issue:UB_00043_19240901|page:4 Accessed June 12, 2020)
- Provence, Michael. 2017. *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East*. New York: Cambridge.
- Radojević, Milan J. 1931. „Feljton-skica iz odbrane Beograda: Šefhet Halilović“. U *Agonija Beograda u Svetskom ratu*. ed. Izdanje grupe živih branilaca Beograda iz 1914-1915, 508-513. Beograd: Jedinstvo.
- Šikoparija, Vojislav. 2016. *Sećanja srpskog oficira (1900-1918)*. Beograd. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Tönsmeier, Tatjana. 2015. „Besatzungsgesellschaften. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Erfahrungsgeschichte des Alltags unter deutscher Besatzung im Zweiten Weltkrieg“. *Docupedia-Zeitgeschichte*, https://zeitgeschichte-digital.de/doks/frontdoor/deliver/index/docId/663/file/docupedia_toensmeyer_besatzungsgesellschaften_v1_de_2015.pdf (Accessed June 12, 2020)
- van der Wal, Marijke & Gijsbert Rutten. 2013. “Ego-documents in a historical-sociolinguistic perspective”. In *Touching the Past: Studies in the Historical Sociolinguistics of Ego-Documents*, eds. Marijke J. van der Wal & Gijsbert Rutten, 1-17. Amsterdam/Philadephia: John Benjamins Publishing Company.
- von Greyerz, Kaspar. 2010. “Ego-Documents: The Last Word?” *German History* 28 (3): 273-282.
- Uyar, Mesut. 2013. “Ottoman Arab Officers between Nationalism and Loyalty during the First World War”. *War in History* 20 (4): 526-544.
- Wessel, Martin Schulze. 2004. “‘Loyalität’ als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept: zur Einleitung”. In *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik: Politische, Nationale und Kulturelle Zugehörigkeiten*, ed. Martin Schulze Wessel, 1-22, München: Oldenburg.
- Yüzbaşı Selanikli, Bahri. 2012. *Balkan Savaşı'nda Sırp Ordusu ve Batı Ordusu*. İstanbul: Alfa.
- Zahra, Tara. 2010. “Imagined Noncommunities: National Indifference as a Category of Analysis”. *Slavic Review* 69 (1): 93-119.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Ирена Колај Ристановић

Филолошки факултет Универзитета у Београду
irena.sekerleme@gmail.com

„Гајрет“ о садржају школских уџбеника и утицају на муслиманску омладину: прилог проучавању међурелигијског дијалога у Краљевини СХС/Југославији

Културно-просвјетно друштво „Гајрет“, чији је задатак био „национално буђење и освешћивање, те образовање и културно просвећивање муслимана“, основано је 1903. године са седиштем у Сарајеву. Делатност друштва протезала се на читаву Краљевину СХС (Југославију), с представништвом и у Београду. Овај рад се бави настојањем Друштва да утиче на садржај уџбеника за основну и средњу школу 1932–1935, који су обухватили елементе из области исповедања вере хришћана, те тиме, према мишљењу чланова Друштва, доводили у „забуну муслиманску омладину“, која је исповедала исламску веру. Истовремено, рад истиче спремност Министарства просвете Краљевине Југославије да уклони спорне садржаје из уџбеника, чији списак достављамо у Табели. У истраживању је примењен интердисциплинарни приступ, а коришћени су примарни историјски извори, *Кур’ан* и релевантна литература.

Кључне речи: Гајрет, муслиман, Министарство просвете, ислам, школски уџбеници, Краљевина Југославија

“Gayret” on the Content of School Textbooks and Their Influence upon Muslim Youth: A Contribution to the Research on Interreligious Dialogue in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes / Yugoslavia

Cultural-educational society „Gayret“ which goal was „national awakening, education and cultural edification of Muslim population“ was founded in 1903 in Sarajevo. The activity of the society extended the whole Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (Yugoslavia) with the representative office in Belgrade also. This work includes the intention of the Society to influence on the content of school books for primary and high school 1932–1935 which included elements of Christians religion implementation, so, in accordance with the opinion of the Society members, „led into confusion Muslim youth“. In the same time, this work accented the good will of the Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia to remove mentioned content from the school books which tabular list we presented in the work. We used interdisciplinary approach to the subject, so used archival resources, *Qur’an* and relevant literature.

Key words: Gayret, Muslim, the Ministry of Education, Islam, school books, the Kingdom of Yugoslavia

О друштву „Гајрет“

„Гајрет“ је основан 1903. године под називом „Друштво за потпомагање ђака муслимана ‘Гајрет’“,¹ са седиштем у Сарајеву. Током свог постојања, од оснивања 1903. до принудног укидања 1941, Друштво је неколико пута мењало назив. Након првог, деловало је под називом „Муслиманско потпорно друштво ‘Гајрет’“, „‘Гајрет’ друштво за културно и економско подизање муслимана“, „Српско-муслиманско културно-просвјетно друштво ‘Гајрет’“, и након тога је понео назив „Културно-просвјетно друштво ‘Гајрет’“ (Дасић 2015, 16).

О раду и деловању Друштва сведоче архивска грађа и периодика, похрањене у архивима и библиотекама које се налазе на тлу бивше Југославије. Наиме, Хисторијски архив Сарајево поседује фонд који сведочи о свеобухватној делатности Друштва² док је у Архиву Југославије у Београду похрањена архивска грађа која представља кореспонденцију Друштва са управним и извршним органима Краљевине Југославије. Од изузетне важности за разумевање теме којом се у овом раду бавимо је преписка Друштва са извршним органима власти која се чува при фондовима Министарства просвете Краљевине Југославије³ и Министарства правде Краљевине Југославије⁴ у Архиву Југославије.

Задатак Друштва био је да „придиже наш народ културно-просвјетно и економски, а нарочито муслимански део народа и да тај дио национално освјештава“.⁵ Како би овај задатак постигао, „Гајрет“ је требало да пружа материјалну и моралну подршку ђацима који су били држављани Краљевине Југославије и школовали су се у средњим, занатским и школама високошколског образовног система. Друштво је имало за циљ да обезбеди потпору за организовање и одржавање течајева намењених неписменима, стручних и образовних течајева за шегрте, земљораднике, те домаћице. Шире, идеја Друштва била је да спроводи просветни рад међу народом по селима и варошима, пре свега издавањем књига за „шире народне слојеве“, те организовањем јавних предавања, оснивањем народних универзитета и задруга, којима је сврха економско и социјално збрињавање народа и материјално јачање „Гајрета“. Истовремено, идеја управе Друштва била је да

¹ Термин *gajret* (ар. غيرة), потиче из арапског језика и означава „ревност, жар, осећај части, надметање“. (Muftić 1997, 1083)

² HAS (=Historijski arhiv Sarajevo), „Gajret“, Muslimansko dobrotvorno društvo-Sarajevo (=G-4), Архивска грађа Друштва поседује 117 инвентарних јединица грађе (88 кутија и 29 књига) за период од 1904. до 1941. године.

³ АЈа (=Архив Југославије), 66 (=фонд Министарства просвете Краљевине Југославије)

⁴ АЈБ (=Архив Југославије), 63 (=фонд Министарства правде Краљевине Југославије)

⁵ АЈа, 66, Ф. 311, 526, Правила Српско-муслиманског културно-просвјетног друштва „Гајрет“.

сузбије алкохолизам у народу, „подупирући интелигенцију, која на том пољу ради“.⁶

Средства за рад Друштво би набављало путем обавезних чланарина, добротворних прилога, прихода од друштвених књига и листова, те прихода од забава и теферича. У складу с правилима, чланови Друштва могли су бити почасни, велики добротвори, добротвори, утемељивачи и редовни чланови.⁷

У складу с описом својих делатности, „Гајрет“ је намеравао да допуни своју делатност оснивањем народног универзитета, одржавањем течајева за неписмене, стручних и образовних течајева за шегрте, земљораднике, домаћице, као и осталим активностима које би допринеле образовању већим делом неписменог сеоског становништва.

Министарство просвете је послало допис Просветном одељењу Краљевске банске управе Дринске бановине, 7. децембра 1934, као одговор на ову иницијативу друштва „Гајрет“, у коме је нагласило да су сви течајеви организовани ради „народног просвећивања“ у складу са Законом о народним школама (Чланови 7, 16, 154–156 и 161). Међутим, на основу Закона о народним школама (Члан 156), приватна иницијатива за оснивање народних универзитета на селу и у индустријским центрима, „народних књижница и читаоница, библиотека и других културно-просветних друштава“ није могла бити подржана. Друштво их је могло само припремати, помагати и учинити да се одрже.⁸

Школство исламске заједнице након 1918: општи преглед

После стварања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, исламска заједница задржала је исти положај и организацију коју је имала у покрајинама које су ушле у састав нове државе. Аустроугарски Штатут из 1909. године важио је за подручје Босне и Херцеговине, Хрватске и Славоније. Седиште Реис-ул-улема,⁹ улема меџлиса¹⁰ и осталих органа био је у Сарајеву. Седиште муфтијства је из Ниша премештено у Београд 1919. године и у својој јурисдикцији имало је муслиманско становништво из Србије

⁶ АЈа, 66, Ф. 311, 526, Правила Српско-муслиманског културно-просвјетног друштва „Гајрет“

⁷ АЈа, 66, Ф. 311, 526, Правила Српско-муслиманског културно-просвјетног друштва „Гајрет“

⁸ АЈа, 66, Ф. 311, 526, Допис Министарства просвете Краљевине Југославије Просветном одељењу Краљевске банске управе Дринске бановине од 7. децембра 1934. године.

⁹ Термин *реис-ул-улема* означава „представника учених људи, првог међу ученима“. У организацији исламске заједнице реис-ул-улема представља врховног поглавара (Муџић 1997, 500).

¹⁰ Термин *улема* (ар. علماء) потиче из арапског језика и означава множину именице *алим* у преводу „учен човек, зналац, научник“. *Улема меџлис* (ар. علماء مجلس) представља тело чија је улога управљање и надзор над свим областима деловања Исламске заједнице (Муџић 1997, 1003).

и новоприсаједињених територија: Срема, Баната, Бачке и Црне Горе. До преплитања компетенција и надлежности није долазило, јер су реис-ул-улема и врховни муфтија деловали на свом подручју.¹¹ Положај чланова исламске заједнице утврђен је најпре Видовданским уставом, донесеним 28. јуна 1921. године. Одредбама овог устава верске заједнице добиле су статус „јавних установа са специјалним положајем у држави и посебним привилегијама“. Новаковић наводи да због политичке нестабилности и превирања Влада Краљевине СХС/Југославије није била спремна да дозволи уједињење исламске заједнице и утврди једно седиште (Novaković 2004, 30). Ни следећи, Октоисани устав од 31. септембра 1931. није допринео бољем сагледавању потреба исламске заједнице (Novaković 2004, 29–30). Међутим, Закон о исламској заједници који је у међувремену донесен, 31. јануара 1930, законски је дефинисао муслимане као јединствену верску заједницу на чијем челу се налазио реис-ул-улема као врховни старешина. (Novaković 2004, 30–31) Устав исламске верске заједнице Краљевине Југославије донесен је 5. јула 1930. године и потврдио је да ислам представља признату веру у Краљевини Југославији, потпуно равноправну са осталим религијама. Како је одредбама Устава о исламској заједници утврђено, муслимани су се организовали у складу са шеријатским прописима, прописима Закона и својим Уставом. Задатак свих муслимана био је оснивање исламских богомоља, џамија, мектеба¹², медреса¹³, припремање верских службеника, те верско-просветних службеника за државне и школе другог профила (Novaković 2004, 30–31, 33). Из ових разлога су Џематски меџлис,¹⁴ Вакуфско-меарифско веће,¹⁵ те Улема

¹¹ Као што је познато, Краљевина Србија је проширила своју територију у Балканским ратовима и прикључила јој Македонију, Косово са значајним делом Метохије и Рашку област. Велики број муслимана настањен на овим територијама нашао се у новој држави. Овај нови моменат, који је захтевао регулисање статуса и права муслимана у новоосвојеним областима на југу Србије, показао се као веома сложен за државу. Исламска верска заједница је до Балканских ратова била под ингеренцијом истанбулског реис-ул-улема, а након завршетка ратова Краљевина Србија је установила Врховно муфтијство са седиштем у Нишу, које је било надлежно над свим пословима муслимана у Македонији. Срезови на Косову и Метохији су добили локалне муфтије, који су се финансирали из буџета Министарства просвете и црквених дела Краљевине Србије (Migati Kozlica 2019, 93).

¹² Термин *мектеб* (ар. مكتب) потиче из арапског језика и представља „(основну) школу, уред, канцеларију, радни сто“ (Muftić 1997, 1268).

¹³ Термин *медреса* (ар. مدرسة) потиче из арапског језика и означава „школу, медресу“ (Muftić 1997, 435).

¹⁴ Термин *џемат* (ар. جماعة) потиче из арапског језика и означава 'заједницу, скупину или заједницу муслимана' (Muftić 1997, 237). Термин *меџлис* (ар. مجلس) потиче из арапског језика и означава 'седиште, место за седнице, комисију, заседање, скупштину' (Muftić 1997, 230). Џематски *меџлис* (ар. مجلس الجماعة) на територији Краљевине Југославије представља скупштину заједнице муслимана на нивоу једног места која броји минимум 300 верника (Novaković 2003, 460).

¹⁵ Термин *вакуф* (ар. وقف) потиче из арапског језика и значи „задужбину, завештање, вакуф у исламском праву, те неутуђиву имовину и привредни капитал“ (Muftić 1997, 1665). *Вакуфско-меарифско веће* (ар. مجلس الوقف المعرفي) представљало је врховни наредбодавни и

меџлис имали великог утицаја у састављању наставног програма и организацији наставе у школама које су похађали муслимани и у периоду непосредно пре доношења Закона.

Читав систем образовања у муслимана почивао је на наставном програму који је обухватао предмете из области исламске теологије.¹⁶ Традиционално исламско образовање деца су стицала у мектебима, у које су полазили са навршеном седмом годином живота и медресама,¹⁷ у које су полазили са навршеном 10, а најкасније 15. годином живота.¹⁸

Медресе су као средње школе обезбеђивале образовање из области исламске веронауке, те арапског и турског језика. Истовремено, наставни програм обухватао је наставу српског, немачког и латинског језика, историје,

надзорни орган целокупне вакуфско-меарифске и осталих имовинских управа исламске верске заједнице (Novaković 2003, 460). У вакуфском комплексу налазиле су се верске установе које су истовремено биле образовне и хуманитарне, те оне које су имале искључиво улогу привређивања. Верско-образовне институције представљале су џамије, мектеби, медресе, текije и завије, које су заправо вакуф чиниле верско-образовном установом (Kolaj Ristanović 2019, 203).

¹⁶ Прве световне школе које су отворене пре аустроугарске окупације биле су *руџдије*, које су основане 1864. године. Након руждија, 1865, основани су *сабах мектеби*, који су били намењени образовању чиновника. *Дар-ул-муалимин* је била школа намењена образовању вероучитеља за службовање у мектебима. Основана је 1869. године, а опет је била својеврсна теолошка школа. *Ислахана* (школа са практичном обуком), основана 1870. и *Идадија* (нижа војна школа), основана 1872, биле су последње основане пре аустроугарске окупације. Све школе, осим руждија, које су биле распрострањене, налазиле су се у Сарајеву (Novaković 2004, 21). Иако су пре успостављања аустроугарске окупације отворене школе другачијег типа, муслиманско становништво није било спремно да прихвати нови систем школовања и руждије су укинуте одлуком Земалске владе Босне и Херцеговине 1913. године (Novaković 2004, 25–26). Након успостављања аустроугарске окупације Босне и Херцеговине 1878. године, долази до великих промена не само на политичком плану. Окупациона аустроугарска власт нашла се пред тешко решивим проблемом наслеђеног школског система који је почивао на традиционалном исламском образовању. Превелики утицај аустроугарских власти који се огледао у свим областима друштвеног деловања успорио је развој исламске заједнице у Босни и Херцеговини. Иста је тек 1909. године Штатутом за аутономну управу исламских вјерских и вакуфско-меарифских послова у Босни и Херцеговини добила право на управу вакуфским добрима, школством и интерним пословима исламске заједнице (Migati Kozlica 2019, 94).

¹⁷ Током настојања да се реформише школски систем, посебно у Босни и Херцеговини, највећи отпор пружале су медресе. Медресе су биле од велике важности за образовање муслиманског становништва и спровођење било каквих реформи наилазило је на отпор најобразованијег слоја муслиманског становништва. Прва осморазредна медреса која је почела са радом школске 1916/1917. године била је отворена у Сарајеву. На тај начин се образовање у медресама сконцентрисало у неколико медреса, а медресе које су радиле су у мањим местима су укинуте. Поред обавезних верских предмета нова медреса укључила је у наставни план народни језик, математику, земљопис, повијест, природопис, физику, хемију, цртање, хигијену, калиграфију, логику, психологију и господарство. Ипак, и ова медреса је укинута, јер су почеле с радом обновљена Гази Хусрев-бегова медреса у Сарајеву и Шеријатска гимназија 1918. године (Novaković 2004, 27).

¹⁸ АЈа, 66, Одељење за средњу наставу, ф. 1096.

географије, психологије, грађанског права, математике, основе хигијене и „природних наука“.¹⁹

Шеријатска гимназија је основана 18. децембра 1918. године у Сарајеву, у згради Шеријатске судачке школе. Као средња школа посебног типа, која је требало да оспособи ученике за наставак школовања на Шеријатској академији, која израста из Шеријатске судачке школе, настала је након петнаестогодишњег напора и наставу започела школске 1918/1919. године.²⁰

При запошљавању исламских вероучитеља на снази је била и даље Уредба о оспособљавању исламских вјероучитеља у средњим школама у БиХ из 1914. године коју је донео Ријасет илмије.²¹ Кандидат за вероучитељско звање у средњим школама могао је бити подвргнут испиту оспособљавања ако је имао диплому о завршеној високој теолошкој школи у Цариграду или Каиру, или сведочанство о завршеним испитима из области исламских наука у некој вишој учитељској школи у Цариграду, или сведочанство о свршеним наукама у шеријатској судачкој школи у Сарајеву, или иџазетнаму – диплому медресе било у Цариграду, БиХ или било којој исламској држави. Чланове испитног поверенства именовано је Улема-меџлис, а чинили су га: један професор Шеријатско-судачке школе, сарајевски муфтија²² и главни мудерис²³ Куршумли медресе у Сарајеву. Кандидат је осим теоретског усменог испита, који је трајао од шест до седам сати, имао задатак да одржи пред поверенством једно практично школско предавање из области веронауке, а у вези са програмом наставе средњих школа.²⁴

О идеји јединственог школства у Краљевини Југославији

Уласком у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца, свака покрајина је имала основно школство засновано на различитом законодавству, које је углавном остало на снази до доношења јединственог Закона о народним

¹⁹ АЈа, 66, Одељење за средњу наставу, ф. 1096. (Сигнатура; фасцикла није сређена, те нема броја предмета).

²⁰ АЈа, 66, Одељење за средњу наставу, ф. 1096.

²¹ Термин *ријасет* (ар. رئاسة) је реч арапског порекла и има значења „вођство, водећи положај, председништво, президијум“ (Муџић 1997, 500). Термин *илмија* је заправо облик арапског придева у значењу „научни, знанствени, образовни“ (ар. علمي) (Муџић 1997, 1005). У српском језику се одомаћило у облику *илмија* и користи се у значењу „заједница учених муслимана“, као и термин *улема* (Муџић 1997, 1003).

²² Реч *муфтија* (ар. مفتي) потиче из арапског језика и значи „доносилац шеријатско-правних решења – фетви, као одговор на питање јесу ли одређени поступци у складу са исламским законом или не“ (Муџић 1997, 1096).

²³ Термин *мудерис* (ар. مدرس) је реч арапског порекла у значењу „учитељ, професор, наставник и доцент“ (Муџић 1997, 435).

²⁴ АЈб, 63, Верско одељење, Муслимански одсек, Ф. 134, Уредба о оспособљавању исламских вјероучитеља у средњим школама у БиХ од 25. маја 1914. године.

школама 1929. године. Основно школство у покрајинама било је уређено са чак 37 различитих државних и покрајинских закона и уредби (Đimić 1997, 118). У Босни и Херцеговини на снази је био Закон о правним одношајима учитељства народних школа у Босни и Херцеговини од 29. марта 1913. године (Grol 1928, 386).

У заједничкој држави неопходна је била јединствена основна школа, а дугогодишња традиција имплементације различитих наставних планова у различитим школама није могла да се прекине одједном. У условима сложених политичких прилика, које су се развијале према традицији појединих народа, приближавање заједничком циљу – јединственом школству – текло је веома споро (Isić 2005, 8–9). Закон о изменама и допунама Закона о народним школама од 19. априла 1904. донет је 23. јула 1919. године, чиме су наставници у школама изједначени са државним чиновницима. У изградњи јединственог система образовања преовлађивале су две супротне тенденције: 1) унитаристичка с јединственом школом, и 2) она која је нагињала ка еластичнијим решењима која су подразумевала подешавање наставног плана у школама према потребама и особеностима крајева и народа. Министарство просвете је након уједињења основало Комисију за „преглед школског законодавства у свим покрајинама нашег краљевства и изједначавање школског закона“, како би израдили закон о народним школама (Isić 2005, 39–40).

У складу с првом одредбом Закона о народним школама од 5. децембра 1929. године први члан је школе дефинисао „као народне школе – државне установе, чији је задатак да наставом и васпитањем у духу државног и народног јединства и верске трпеливости, спремају ученике за моралне, одане и активне чланове државне, народне и друштвене заједнице“. Режим шестојануарске диктатуре је просветну делатност посматрао пре свега као идеолошку, а родитеље је овим законом обавезао да децу шаљу у школу.

Школе су подељене на основне и више народне школе, школе за „недовољно развијену и дефектну децу“, забавишта, те оне које служе свеопштем образовању (различити течајеви) (Isić 2005, 19). Образовање у основним школама трајало је четири године и подразумевало је четири разреда (први, други, трећи и четврти), а у вишим народним школама четири године, похађањем четири разреда такође (Isić 2005, 19). Верска настава је била обавезна за све признате вероисповести, а изводио ју је учитељ или свештеник. Учитељ је морао бити држављанин Краљевине Југославије, а постављао га је указом министар просвете на предлог црквених власти (Isić 2005, 19).

Закон о народним школама од 5. децембра 1929. и након измена и допуна у Уставу од 7. јула 1930. представљао је мешавину „идеологије интегралног југословенства, савремене просветне праксе, жеља, нада и хтења да се у што краћем временском периоду превазиђу културне неравномерности и културни примитивизми који су оптерећивали свакодневни живот, централизацију просветног живота и покушаја да се школа прилагоди

потребама народа, илузија које је пројектовала ауторитарна власт“ (Đimić 1997, 134).

Наставни план основних школа за 1932. годину подразумевао је изучавање науке о вери и моралним поукама, народног језика српско-хрватско-словеначког, земљописа, историје, познавање природе и поуке о здрављу, рачуна с основама геометрије, цртања, лепог писања, практичних привредних знања и умења, певања, телесних вежби по „соколском систему“ (Tešić 1980, 124–127).

Наставни план за вишу народну школу из 1932. године подразумевао је различит број часова на недељном нивоу за дечаке и девојчице. Изучавала се веронаука, народни језик, историја, земљопис, рачун с основама геометрије, познавање природе, хигијена, домаћинство, практична привредна знања и умења, ручни рад, цртање, лепо писање, певање и гимнастика по соколском систему (Tešić 1980, 124–127).

Модел спровођења наставе који се изводио и пре настанка Закона о народним школама није одговарао муслиманској илмији што се и у пракси показало, посебно у местима са већинским муслиманским становништвом (Tešić 1980, 124–127).

Уколико узмемо податак да је у граду Сарајеву школске 1932/1933. године радило 17 мектеба, које је похађало 1.677 ђака, број деце који је уписан у народне основне школе износио је 9.874, а муслиманске деце 3.515, можемо закључити да је на овој територији муслиманско становништво постепено прихватало систем школства који је неговала Краљевина Југославија.²⁵ Међутим, у мање развијеним срединама, насељеним претежно муслиманским становништвом, деца су превасходно похађала мектебе. Такав је случај град Зеница, у коме је школске 1932/1933. године радило 33 мектеба са 3.847 ђака, а од 1.035 деце уписане у народне основне школе, 566 ђака су били муслимани.²⁶

Резолуција улеме против библијских садржаја у школским уџбеницима

Муслиманска илмија је на челу са Мухамедом Туфом донела „Резолуцију муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине“ 10. октобра 1925. године.²⁷ У Допису Краљевској влади и Мехмеду Спаху,

²⁵ АЈб, 63, Верско одељење, Муслимански одсек, ф. 134, У граду Сарајеву, према попису из 1921. године, број становника је износио 66.317, а од тог броја се 22.474 становника изјаснило као муслимани. Детаљније в. Прилог.

²⁶ АЈб, 63, Верско одељење, Муслимански одсек, ф. 134, У граду Зеници је број становника, према попису из 1921. године, износио 29.004, од чега се 16.372 становника изјаснило као муслимани. Детаљније в. Прилог.

²⁷ АЈа, 66, ф. 46, Ј-85, Резолуција муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине.

министру саобраћаја, нагласила је да је узела у разматрање питање школских уџбеника чија је „одгојна штетност по муслиманску омладину врло опасна“. Наиме, илмија је заступала став да, с обзиром на то да јој је поверен одгој деце у верском духу у оквиру наставног плана и програма и у световним школама, садржај школских уџбеника није одговарајући. Истовремено, вероучитељи су били изложени критици родитеља који су очекивали да се питање садржаја школских уџбеника измени, у чему им, у складу са својим положајем, наставници нису могли изаћи у сусрет.

Илмија је у свом допису навела да, осим садржаја школских уџбеника који представљају „велику сметњу правилном одгоју муслиманске школске омладине“, недостојним сматра и „слављење разних црквених светаца што уопће није у складу са радом школе, која мора бити прави храм чисте науке и расадник међусобне љубави свих грађана Југославије“. Илмија је сматрала да школа као образовна институција не сме обележавати дане хришћанских светаца, чиме се „вријеђају вјерски осјећаји једног дијела грађана“ и настојала да истакне основну улогу школе, а то је да „просвећује народ“.

У складу са својим ставом илмија је донела Резолуцију којом истиче да је уједињење „нашег народа изнијело на површину многе проблеме на које прије ослобођења нисмо ни мислили, те да поменути проблеми задиру оштро у осећања извесног слоја Југословена и тиме постају препрека духовном уједињењу.“²⁸ Као један од проблема, илмија је навела садржај школских уџбеника, који, према мишљењу илмије, нису доведени у сагласност ни са националним ни са верским осећањима припадника појединих верских заједница. Илмија је у својој Резолуцији, између осталог, додала да „ова чињеница нарочито упада у очи муслиманском дијелу нашег народа чија се национална и вјерска осјећања у овим уџбеницима незгодно тангирају, јер наша народна традиција која се развијала стотине година у борбама с Турцима, муслиманима, није могла да остане без жаоца према Турцима, па ни према Исламу. Схватајући потпуно прилике несретне прошлости, као захтјеве новог времена, мишљења смо да треба избјегавати и одстранити све препреке, тим прије што оне већ припадају прошлости, које би могле да стоје на путу нашем народном духовном уједињењу.“²⁹

Као један од примера неадекватног садржаја за примеран одгој муслимана наведен је уџбеник *Народна историја Југословена за 3. разред основних школа*, Милорада Вујанца. У овом уџбенику каже се за муслимане „да су се потурчили“, а „посланик Мухамед нетачно се назива пророком, уместо божјим послаником како то Ислам учи“. На четрдесет и петој страни истог уџбеника пише да су муслимани „уз веру примили и фес као једину

²⁸ АЈа, 66, ф. 46, Ј-85, Резолуција муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине од 10. октобра 1925. године.

²⁹ АЈа, 66, ф. 46, Ј-85, Резолуција муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине од 10. октобра 1925. године.

капу за муслимане“.³⁰ У већини школских уџбеника помињу се многи моменти из Библије, описи светаца, као и често спомињање „Бога Оца, Божјег сина, Божје мајке“ што је противно муслиманском учењу. Осим наведених „недостатка“ илмија је навела као проблем бројност уџбеника и њихову честу замену у складу с наставним планом, што отежава њихову набавку посебно сиромашним родитељима ученика.

Узевши детаљније у разматрање штетне последице верског и криво тумаченог садржаја школских уџбеника, илмија је закључила да исти имају штетне последице на зближавање муслимана, православаца и католика. Навела је да се те последице огледају и у већ одавно формираном мишљењу „широких народних слојева“ да су „муслимани у БиХ Турци, јер су од Турака примили Ислам“. Како до ширег становништва, посебно оног на селу, теже допиру „научне истине“, тј. чињеница да су „босанско-херцеговачки муслимани пунокрвни Југословени и најмање мешани крвно с Турцима“, широки слојеви живе у традицији, па макар њена схватања била и погрешна и чак штетна по верске интересе муслимана. Исте заблуде су, према мишљењу илмије, провејавале кроз садржаје школских уџбеника, а не би требало, јер је мисија државе стварање интегралног уједињења свих Југословена. „Укоренењивањем заблуда у млада срца“ продужују се и „доцније у животу нетрпељивости и неслога из којих ничу и неправде и свађе међу, конфесијама измешаним, истокрвним грађанима“, додала је илмија у својој Резолуцији.³¹

Краљевска влада је донела одлуку којом је решила да се има приступити изради једнообразних уџбеника за читаву државу, а илмија је тражила да се у ужи одбор Просветног савета поставе и просветни стручњаци – муслимани, којима су верски прописи и духовни живот муслимана потпуно познати, како би дали свој допринос на седницама Просветног савета.³²

Израда нових школских уџбеника је дуготрајан процес, па је илмија тражила да се до појаве нових у настави користе уџбеници који су штампани у државној штампарији у Сарајеву, јер су „по изјави педагошких стручњака ови уџбеници најбољи“, јер не вређају ничије верске осећаје. Уз садржај школских уџбеника, илмија је навела да је „као тешка повреда муслиманских вјерских осјећаја и поновно завођење слављења дана Светог Саве у школама“ чијим се прославама муслиманска деца присиљавају да присуствују.³³

³⁰ АЈа, 66, ф. 46, Ј-85, Резолуција муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине од 10. октобра 1925. године.

³¹ АЈа, 66, ф. 46, Ј-85, Резолуција муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине од 10. октобра 1925. године.

³² АЈа, 66, ф. 46, Ј-85, Резолуција муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине од 10. октобра 1925. године (из садржаја).

³³ АЈа, 66, ф. 46, Ј-85, Резолуција муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине од 10. октобра 1925. године.

„Гајрет“ о садржају школских уџбеника

Након што је муслиманска илмија донела Резолуцију која се тиче садржаја школских уџбеника, Српско-муслиманско културно и просвјетно друштво „Гајрет“ је послало допис Милану Сршкићу, председнику Министарског савета 6. октобра 1932. године, у коме такође као проблем у правилном васпитању муслиманске деце наводи садржај школских уџбеника.³⁴

Како је један од најважнијих задатака друштва „Гајрет“ „национално буђење и освешћивање муслиманског дела народа“, напори Друштва давали су значајне резултате. Међутим, Друштво је у свом допису као велику препреку у свом раду навело садржај уџбеника који су се користили у наставном плану државних школа. Исти су, према мишљењу чланова друштва „Гајрет“, нашкодили образовању муслиманске омладине. „Гајрет“ је додао да се поменути уџбеници основних и средњих школа везују за основу делатност Друштва, те достављајући списак неподесних уџбеника, настоји да учини корак напред у решавању овог проблема. Списак достављамо у препису:³⁵

А) уџбеници основних школа³⁶

1. Назор Босанас, *Читанка за први разред основне школе*; 2. М. Рабреновић, *Историја за 3. и 4. разред основних школа*; 3. М. Вујац, *Знања о вери за 3. и 4. разред основних школа*; 4. М. Вујац, *Историја за 3. и 4. разред основних школа*; 5. М. Вујац, *Читанка за 3. и 4. разред основних школа*; 6. М. Вујанац, *Читанка са сликама за 1. разред основних школа*; 7. М. Вујанац, *Буквар (издање ћирилицом и латиницом)*; 8. М. Јовић, *Историја за 3. и 4. разред основних школа*; 9. М. Јовић, *Читанка за 2. разред основних школа*; 10. М. Јовић, *Нови буквар*; 11. *Читанка за 4. разред основних школа*, издање Држ. штампарије у Сарајеву; 12. Станојевић, Стефановић, *Читанка за 2. 3. 4. разред основних школа*; 13. Протић-Стојановић, *Читанка за 2. 3. 4. разред основних школа*; 14. Милан Дукић, *Буквар за основну школу*; 15. Драг. Илић, *Бачко певање, игре и декламације*; 16. М. Станојевић, *Народна историја Југословена*; 17. М. Ковић, *Читанка за 3. разред основних школа*; 18. М. Јовић, *Читанка (Цвеће за почетнике)*; 19. Поповић-Стојановић, *Читанка за 2. разред основних школа*.

³⁴ В. АЈа, 66, ф. 476, 751, Допис друштва „Гајрет“ Милану Сршкићу, председнику Министарског савета 6. октобра 1932. године.

³⁵ В. АЈа, 66, ф. 476, 751, Прилог Дописа друштва „Гајрет“ Милану Сршкићу, председнику Министарског савета 6. октобра 1932. године, в. Табелу.

³⁶ Поједини уџбеници основних школа који се налазе у Прилогу дописа Друштва „Гајрет“ не садрже пуно име и презиме аутора, а ниједан годину издања уџбеника. У раду су достављени у препису без измена.

Б) уџбеници средњих школа

1. Сухотин Вулић, *Историја старог века за 5. разред основних и средњих школа*; 2. Ј. Продановић, *Читанка за 1–4 разреда средњих школа*; 3. Станојевић, *Историја српског народа и Историја југословена*;³⁷ 4. Шевић-Ђуковић, *Читанка за 1. разред средњих школа*; 5. В. Лапчевић, *О нашим муслиманима*; 6. Л. М. Сухотил, *Историја старог вијека*; 7. Др. С. Сркуљ, *Повијест новог вијека*; 8. Др. В. Поповић, *Опћа историја Новог века*; 9. М. А. Костић, *Историја старог вијека*; 10. Вуловић-Девић, *Општа историја Новог века*; 11. Т. Радивојевић, *Земљописна читанка за средње грађанске и стручне школе*.

Друштво „Гајрет“ је тражило од министра просвете да се издају потребна наређења о забрани свих наведених уџбеника у крајевима где има муслимана и где муслиманска деца полазе у школу; да се Главном просветном савету при Министарству просвете дају упутства и наређења како не би одобравао оне уџбенике који су својим садржајем неподесни за муслимане и муслиманску децу; да се у Главни просветни савет именује неколико истакнутијих педагога муслиманске вере, који би могли упозоравати на садржај у појединим уџбеницима државних школа приликом одобравања истих.

Министар просвете одговорио је на допис Друштва 7. октобра 1932. године с разумевањем и наредио да се поменута *Читанка за 3. разред* Милорада Вујанца не употребљава у школама у крајевима у којима муслиманско становништво живи у већем броју, као ни све друге читанке које садрже песме или чланке у којима се прожима хришћанска религија како „се не би вређала верска осетљивост муслиманског дела нашег народа“.³⁸

Како и поред залагања министра просвете није дошло до решења питања „спорних уџбеника“, Главни одбор Друштва се обратио Председништву Министарског савета наводећи да је „на главној скупштини „Гајрета“ констатовано као жалосна појава нерешавање питања школских уџбеника [...] и да Муслимани познавајући крајњу толеранцију своје националне државе моле и траже да се сви уџбеници приватних издања које врве увредама на Ислам повуку из школа.“³⁹

Председништво Министарског савета Краљевине Југославије послало је допис Министарству просвете 28. јула 1934. и изложило протест Друштва због нерешеног питања уџбеника. Тим поводом Министарство просвете је послало допис Председништву Министарског савета, 31. јула 1934, у коме

³⁷ Реч је о два уџбеника аутора Станоја Станојевића: *Историја српског народа* (Београд 1910) и *Историја Југословена* (у списку је термин *Југословен* наведен малим почетним словом) (Београд 1931).

³⁸ АЈа, 66, ф. 476, 751, Допис министра просвете Краљевине Југославије Друштву „Гајрет“ од 7. октобра 1932. године.

³⁹ АЈа, 66, Ф. 46, Ј-85, Допис Друштва „Гајрет“ Председништву Министарског савета од 26. јула 1934. године.

⇨ И. Колај Ристановић, „Гајрет“ о садржају школских уџбеника и утицају ... ⇨

налаже друштву „Гајрет“ да достави списак уџбеника који су спорни и наведе у којим се уџбеницима „налазе ствари које тешко вређају осећаје муслимана“ и који су „чланци скроз погрешни и мисионарски приказани те врве увредама на Ислам.“⁴⁰

Друштво се ангажовало и направило списак „спорних уџбеника“ и доставило их као прилог уз допис од 8. фебруара 1935. године као одговор на тражење Министарског савета од 6. септембра 1934. године. Друштво је овим дописом још једном нагласило важност поменутог проблема и позвало се на садржај Резолуције илмије из 1925. године.

Табела: Списак уџбеника достављамо целовит у препису, без измена

Име писца	Назив уџбеника	Година издања	Наслов чланка који је неподесан за муслиманску дјецу	Стр. чланка	Неподесан текст
Милорад Вујанац	Читанка за 1. разред	1931	„Хљоб наш“	13	[...Хљоб наш потребни дај нам данас...]
			Свиње са сликама	39	
	Читанка за 3. разред	1932	„Здравица домаћину“	16	[...О крсном имену...у свом дому дочекао патријархе и попове...]
			„Ускриња јаја“	30	[...Христос устао из гроба...] [...Христос Воскресе...]
			„Свети Сава“	127	[...песма Свети Сава...]

⁴⁰ АЈа, 66, Ф. 46, Ј-85, Допис Министарства просвете Председништву Министарског савета од 31. јула 1934. године.

Мих. Јовић	Нови буквар	1932	„Молитва мале Данице“	36	[...Добро јутро добри Бого...] (насликано дете клечи пред школом) ...]
Мих. Јовић	Цвеће за почетнике	1932	„Материна љубав“	15	[...отиде пред икону свету...]
			„Пипац врабац“	45	[...Ја отидох Богу... (глава му вири из облака) ...]
	Читанка за 1. разред	1934	„Матери- це“	22	
			„Молитва пред спавање“	42	[...Легох спати Бога звати И анђеле призивати Бог се деси на небеси Небеса се отворише Анђели се поклонише Христа Бога замолише...]
			„Бачка молитва“	43	[...Помози ми Боже с неба Да научим све што треба...]
	Читанка за 2. разред	1931	„Песма о сунцу“	95	[...Путовало жарано сунашце Њему мајка тихо говорила Пој моје жарано сунашце Како ћеш ми само путовати? Са мном иде дванаест анђела Кад ја хоћу проспавати мајко Мене Боже на криоце леже Кад ја хоћу уранити мајко Мене Боже рано пробудио...]

	<p>Читанка за 4. разред</p>	<p>1929</p>	<p>„Највећи гријеси“</p>	<p>46</p>	<p>[...Расло дрво сред реда Племенита дафија... Под њом света постеља... На њој светац почива Свети отац Никола К њем долази Илија Мироносни војвода Па бесједи Илији Та устани Никола... Да правимо корабе Да возимо душице С овог свијета на онај. И бесједи Никола. Окани се Илија... Данас јесте недјеља У њој се ништа не дјела Већ се крсти и вјенча...]</p>
			<p>„Три вере“</p>	<p>62</p>	<p>[...Осман је био Мухамедове вере... Деца стадоше шапутати молитве: Боже и Христе и Свети Саво! Избавите нас! (шапуташе Милица) Боже и велики пророче Мухамеде! Помозите нам! (говораше Фата) Благи Христе и света дјеву Маријо! Спасите нас..(мољаше Мара)...]</p>
	<p>Народна историја Југославена</p>	<p>1932</p>		<p>39</p>	<p>[...каже да је Ислам турска вера...]</p>
	<p>Читанка за I. разред</p>	<p>1934</p>	<p>„Мајка дијете на врбицу</p>	<p>70</p>	<p>[...у хришћанском духу...]</p>

			<i>спрема</i> “		
Љуб. Протић и Вл. Стојано- вић	Читанка за 2. разред	1931	„Варица“ Утопник и Свети Никола“ „Бадњак“ „Божичева мајка“ „Богојавље ње“	129 129 130 131 132	Сами наслови чланака нам кажу да су писани у чисто хришћанском духу
	Читанка за 2. разред	1932	„Српкињи- ца“	10	[...да икону кити светитеља Саве...]
„Матери- це“			37	[...описан као празник...]	
„Звона“			65	[...описује их као љепоту верску...]	
	Читанка за 3. разред	1931	„О здрављу“	64	[...најео се сланине...]
„Рођење Христово“			169	Сами наслови су неподесни без обзира на садржај	
„Васкрс“			180		
„Наша вјера“					
	Читанка за 3. разред	1932	„Побра- тимство“		[...метне му крст на оно место где га боли...]
	Читанка за 4. разред	16. изда ње	„Љубав према ближњем“	25	[...једанпут попо после службе у петак стаде пред олтар, па поче говорити да је Бог оставио недјељу за празнике за цркву... Да је богомрско не радити у петак, јер је то турски светац...]
			„Молитва“	44	На више се мјеста спомиње

					[...Оче наш који си на небесима...]
	Читанка за 4. разред	1931	„За веру“	52	[...Нема вјере боље од хришћанске... Срб је Христов, радује се смрти...]
			„Зашто је Херцеговина кршевита“	118	[...Одговори један хоџа: Ја сам читао у једној старој књизи да је Бог по земљи ишао...за њим анђео носио торбу пуну пиљака...кад су дошли у Херцеговину проспе се анђелу торба, а у то Бог нареди...]
	Читанка за 3. разред	1931	„Божјић“	10	[...Божјић децо, Божјић људи С неба тече светао мир Земља роди сина Божја...]
			„Света недеља“	11	[...Недеља или понедељак, свеједно. Сваки дан треба јести па и радити. Старац је био Бог преобучен у људско одијело...]
			„Свети Сава“	4	Кроз све ове чланке, како се види по самим насловима, провукла се јака жица хришћанства тако, да су апсолутно неподесни за муслиманску децу
			„Народна молитва“	7	
	„Речи из Корана“	9			
	„Обичаји на Ђурђевдан“	72			
			„Бадњак“	73	
			„На нашој“	87	

			слави“ „Божјићне песме“		
Милан Рабрено- вић	Историја за 3. и 4. разред	1931			Оба уибеника обилују разним сликама из хришћанске цркве, као црквама, манастирима и сликама разних вјер. церемонија. Често се спомиње Бог, који је на небу и његов син Исус Христ и слично
Живка Јакић	Повијест Југославије за 3. разред средњих и стручних школа				Нетачне појединости о Исламу
Милорад Ђерић	Опита историја трговине		(стари и средњи вијек)		Нетачне појединости о Исламу
Лукић	Читанка за 1. разред средње школе	1929	„Вук Мићуновић“	97	[...да чистимо земљу од некрсти-мисли на муслимане тзв. потурице...]
Продано- вић	Читанка за 2. разред средње школе	1928	„Необичан двобој“	90	[...но што може бити балијска разметљивост...]
Милан Шевић	Српска читанка	1921	„Бадњак“ „Положај- ник“ „Божјић, 5 песама“ „Народ“	56 57 58 61	[...Ко не слави и не иде у цркву на зборове, није наш народ...]
Др. С. Чајковац	Читанка за 2. разред	1934	„Црквица на брду“ (слика пас и свиња)	25	Извацнути скупа са сликом
Хорват, Бер и	Читанка за 5. разред	1929	„Божје суре“	10 27	

<i>Николић</i>			„Божих“ „Исус и дјеца“ „Лаж без истине“	33 47	
<i>Милорад Вујанац</i>	<i>Буквар</i>	<i>1931</i>	Слово „А“	7	[...Насликана једна прилика која представља анђела...]
			Слово „Е“	45	Слика која представља Адама и Еву голићау у рају
	<i>Читанка са сликама за 1. разред</i>	<i>1931</i>	„Молитва“	3	Поред чланка је насликан Бог и анђели
			„Божих“	29	[...Поручила Божихева мајка, скоро ћу вам послати Божиха, по Божићу три ките цвијећа...]
			„Наук сунчеве мајке“	32	[...Кад се сунце на пут оправљало Никола му коња оседлао Свети Петар за узде држао...]
	<i>Читанка за 3. разред</i>	<i>1930</i>	„Анђео мира“	20	[...Ноћ дубока влада и све живо спава На староме торњу поноћ откуцава И у томе часу, са гранчицом крина Анђео се спусти са рајских висина...] [...И анђео мира кроз дубоку таму Спусти се пред олтар у пустој храму Па прекрстив руке на блажене груди...]

Милорад Вујанац	Историја за 3. разред	1929	„Свети Сава“	30– 31	[...Он је увео у цркву и неке српске обичаје, а тиме је православној вери дао српски дух, и учинио је, да она постане српска народна вера, која ће чувати српски језик и српско име...]
			„Ислам и муслиман- ска вера“	44	[...Тако је пророк Мухамед засновао веру, муслиманску или ислам...]
			„Срби и Хрвати муслимани“	45	[...Уз веру су они примили и фес, као једину капу за муслимане...]

Друштво је на крају дописа напоменуло у прилогу да у „овој историји има и слика разних цркава као на пример Манасија, Дечани, Грачаница, Хиландар, затим разних слика попут Ћирила и Методија с крстом у руци и других“.⁴¹

Како наводи Љубодраг Димић, „историјско наслеђе, вековни живот у саставу других држава, културне навике, менталитети, досегнути цивилизацијски нивои, ретко су се где јасније видели и испољавали у својој различитости као у приликама које су владале у школи“ (Đimić 1997, 7). Традиционални школски систем који је успостављен у Босни и Херцеговини током владавине Османског царства подразумевао је школовање деце у мектебима и медресама, и чинио је основу исламске културе и образовања⁴² (Korkut 2015, 707).

Покретање иницијативе о измени садржаја школских уџбеника Друштва „Гајрет“ огледало се у два момента: верском и политичком. Садржаји школских уџбеника обухватили су елементе хришћанског теолошког корпуса, садржали имена светаца и наглашавали њихова богоугодна дела, те су тиме били у крајњој супротности с кур'анским садржајима у којима се „снажно наглашава да је Алах један и јединствени бог, а да је највећи грех „придруживање“ неких других објеката Њему“ (Tanasković 2010, 82). За разумевање става муслиманске илимије о садржајима

⁴¹ В. АЈа, 66, Ф. 46, Ј-85, Допис друштва „Гајрет“ Министарском савету Краљевине Југославије од 08. фебруара 1935. године.

⁴² С обзиром на то да се у мектебима и медресама стицало пре свега верско образовање, највише школа било је оснивано при џамијама. Џамије су биле центар верског и образовног система, а поједине су биле и део вакуфа.

школских уџбеника можда најбоље сведочи садржај суре *Покајање* у коме се наводи „Борите се против оних којима је дата Књига, а који не верују у Алаха ни у онај свет.“⁴³ Они, поред Алаха, боговима сматрају свештенике своје, и монахе своје и Месиха, сина Мерјемина, а наређено им је да се само једном Богу клањају – нема Бога осим њега“.⁴⁴ Ислам је од самог почетка за муслимане лични вернички чин потпуног предавања Господу и Алаховом вољом установљена религија, као обављање прописаних верских дужности и понашање у складу с утврђеним моралним и правним нормама у оквиру заједнице истоверника (Tanasković 2010, 75–76). Исламска традиција и култура која је утицала на све аспекте друштвеног деловања појединца – муслимана у основи је почивала на садржајима Кур’ана и хадиса⁴⁵ и водила се шеријатским⁴⁶ прописима, те неоспорно обликовала верски и културни идентитет муслимана.⁴⁷ Садржаји који су били у крајњој супротности са кур’анским⁴⁸ и који су најдубље задирали у оно што је исламску заједницу дефинисало и обликовало били су још један елемент у коме је исламска заједница видела опасност по очување своје верске традиције. И сама Резолуција муслиманске илмије сведочи о томе да илмија жели да истакне верску припадност заједнице у чије име се обраћа, а не етничку или националну.⁴⁹

Вишедеценијско настојање муслиманског становништва да очува традиционално исламско образовање, те у оквиру система јединственог школства Краљевине Југославије и тиме оправда садржај првог члана Устава

⁴³ Сура *Покајање*, IX/29.

⁴⁴ Сура *Покајање*, IX/29.

⁴⁵ Термин *хадис* (ар. حديث) потиче из арапског језика и значи „предање, извештај, вест, обавест, причање, исламско предање (традиција), хадис (догађаји из живота Посланика Мухамеда)“ (Mufić 1997, 273).

⁴⁶ Термин *шеријат* (ар. شريعة) преводи се као исламско право или исламски верозакон (Mufić 1997, 729). Шеријат заправо означава „целокупност људских обавеза“ (Karčić 2009, 62; Kolaj Ristanović 2018, 128).

⁴⁷ О значају верског образовања у обликовању културног идентитета исламске заједнице писао је Мустафа Мулалић, наводећи да „ко напамет научи Кур’ан и стекне академску титулу хафиза, ступа у прве друштвене редове. Има пуно право да око феса омота белу ахмедију, да предводи молитву, да опрема мртваце, да венчава и разводи, да пише записе за здравље и срећу својих џематлија, да егленише у кафи и да га сви слушају и пред њим устају. Тај срећни човек који савлада и под нокат стави толико знање, опште је поштовано лице, које се позива на радост и жалост и увек му се оставља место у врх собе, у шилтету и прочељу софре. Има право да буде имам, да добије џамију, да предводи молитву и да отвори свој мектеб“ (Mulalić 1936, 94).

⁴⁸ У основи арапско-исламске цивилизације и културе стоји Књига. „То је Кур’ан, књига Алахова, Књига нестворена, вечна“ (Tanasković 2010, 58).

⁴⁹ АЈа, 66, ф. 46, Ј-85, Резолуција муслиманске илмије по питању уџбеника школске омладине од 10. октобра 1925. године: У садржају се, између осталог, истиче: „Научне истине, тј. чињеница да су „босанско-херцеговачки муслимани пунокрвни Југословени и најмање мешани крвно с Турцима“, што јасно говори да је муслиманска илмија желела да нагласи верски идентитет заједнице.

исламске заједнице у коме се наводи да „исламска вера спада међу признате вере Краљевине Југославије и да је равноправна свима осталим законом признатим верама“ (Novaković 2004, 33), исказује тежњу муслиманске илмије да се у друштвено-политичком контексту очува једна верска, али мултиетничка заједница. О томе сведоче и подаци приказани у Прилогу, који представља укупан број становника по местима у БиХ према попису становника из 1921. године, број муслимана у складу са истим пописом, број муслимана према евиденцији матичара крајем 1930, број имамата, те најважније, број мектеба, муслиманске деце која су уписала мектеб, укупан број деце која су уписала државну школу и број муслимана који је исту похађао. Прилог смо доставили на крају рада. Друштвено-политичке промене које у пракси нису резултирале побољшањем статуса исламске заједнице одредбама донесених устава у новој држави Краљевине СХС / Југославији, већ тек Уставом исламске заједнице донесеним 1930. године, допринеле су расту незадовољста муслиманске уleme и целокупног становништва. Постојање две заједнице – једне са седиштем реис-ул-уleme у Сарајеву и друге са седиштем Врховног муфтијства у Београду – и неспремност Владе Краљевине СХС/Југославије да, због политичке нестабилности и превирања дозволи јединство исламске заједнице (Novaković 2004, 30), као још једну потврду одредбе Устава исламске заједнице Краљевине Југославије да „сви муслимани Краљевине Југославије чине једну самосталну исламску верску заједницу“ (Novaković 2004, 30) на политичком плану, нису уливали поверење исламској заједници.

Допис у виду протеста⁵⁰ који је Друштво послало био је још један „поуздан показатељ духовног стања у друштву и његове бриге за сопствену будућност“ (Đimić 1997, 7). Сагледавајући општу слику проблематике основног и средњошколског система образовања, јасно је да је за решавање питања садржаја школских уџбеника и успостављање новог система образовања било потребно пре свега умирити национална и верска стремљења заједница и у складу са истим поставити чвршћи темељ на коме би систем образовања почивао.

Закључак

Идеја о стварању јединственог школског система била је темељ креирања образовног система чији су елементи били посве неодговарајући за

⁵⁰ Међу списима који нам расветљавају кореспонденцију између друштва „Гајрет“ и Министарства просвете Краљевине Југославије није се нашао сачуван одговор Министарства на претходно наведено писмо. Имајући у виду да се наставни програм могао изменити и усагласити са захтевима Друштва, али не и садржај школских уџбеника који су коришћени у извођењу истог, можемо само претпоставити да се овај проблем није решио ни до почетка Другог светског рата. Уз добру вољу министра просвете да се дође до решења у најкраћем могућем року, до истог се није могло доћи без добро припремљене стратегије имплементације различитих садржаја, јер је то подразумевало израду потпуно нових школских уџбеника.

поједине националне и верске заједнице, али и за етничке групе. Премда је систем образовања, уз наставни програм којим се спроводи, један од важних чинилаца формирања свести у младог човека, његова се снага огледа, пре свега, у могућности да се прилагоди различитостима. Наставни програм и школски уџбеници који су се користили широм Краљевине Југославије 1935. године у разгранатом систему основног и средњошколског образовања покренули су низ много озбиљнијих питања с којима је требало да се држава суочи. Наведени садржаји уџбеника на које је реаговала муслиманска илимија и друштво „Гајрет“ били су неприхватљиви за једну заједницу, али не и за неку другу. Задржавајући се на садржајима истих, можемо закључити, да добра воља Министарства просвете Краљевине Југославије није била довољна, јер је проблем који је пред државу постављен био много сложенији од самог садржаја школских уџбеника.

Прилог

I Red. br.	Naziv mesta	Ukupno broj stanovnika prema popisu iz 1931. godine	Broj islama- nista prema popisu iz 1931. g.	Broj islama- nista prema ovim na- tima (pre- ostali mu- slimi)	Istina islama- nista	Islamski učenici u školama		Broj učenika	Ukupno go- dinaje pri- pisanosti
						Broj	Ukupno go- dinaje pri- pisanosti		
1	Mostar, selo	51.921	7.035	5.067	5	6	53.398		
2	Donko	13.657	4988	2.690	3	2	16.458		
3	B-Luka, selo	59.654	4.169	4.295	2	2	15.450		
4	Bileća	19.106	3.338	3.264	3	3	12.490		
5	Glamoč	20.377	3.181	3.837	2	13	19.236		
6	Sarajevo, selo	46.315	15.287	22.543	13	28	134.156		
7	Konjic	29.485	14.310	20.350	7	80	119.200		
8	Pala	35.583	22.670	29.373	7	41	163.482		
9	Sanak Most	37.607	7.174	12.074	6	26	87.272		
10	Fozor	12.442	4.438	4.751	4	23	59.414		
11	Lotor-Varoš	22.072	4.272	4.285	3	10	55.218		
12	Ljubinje	14.422	1.743	1.872	3	6	25.057		
13	Aljusi	29.602	8.261	10.718	6	22	105.378		
14	Mošćanje	22.443	581 (2)	5.148 (1)	3	9	44.460		
15	Tešanj	54.010	12.728	20.388	6	53	114.152		
16	Široki Brijuni	44.035	7.275	7.512	1	4	26.422		
17	Donja Ljuta	23.032	1.493	1.849	1	4	34.500		
18	Stolac	34.221	4.865	12.722	4	17	116.550		
19	Vučepi	44.948	21.221	23.258	10	137	235.134		
20	Kaštel	19.290	16.730	16.563	9	17	129.150		
21	Metković	15.866	5.992	7.740	4	41	71.460		
22	Petvarci	40.704	7.447	8.094	4	15	74.773		
23	Šarčani	18.277	12.274	21.354	9	28	167.428		
24	Široki Brijuni	18.767	12.274	16.643	10	24	129.238		
25	Poljana	22.335	5.535	8.024	5	36	74.500		
26	Šarčani	20.004	16.772	22.227	10	109	257.101		
27	B. Ljuta	30.666	5.222	10.351	3	16	34.468		
28	Travnik	49.853	3.827	4.455	3	9	29.474		
29	Pljevlja	21.333	5.679	13.615	2	23	119.528		
30	Široki Brijuni	44.948	6.349	7.407	6	30	46.068		
31	B. Ljuta	30.666	2.606	3.281	1	6	43.200		
32	Šarčani	21.333	2.555	12.793	6	20	134.694		
33	Široki Brijuni	22.743	4.261	2.911	6	7	49.912		
34	Travnik	22.322	2.236	6.679	3	13	21.220		
35	Travnik	46.533	14.747	17.065	8	31	220.400		
36	Mostar, grad	18.372	6.039	4.531	3	21	128.458		
37	B-Luka, grad	18.001	2.201	1.858	1	19	271.477		
38	Sarajevo, grad	66.317	22.474	21.477	7	225	1.310.236		

Broj učenika u škola- ma	Ukupno go- dinaje pri- pisanosti	Broj djece u ino- stranoj škola- ma		Ukupno go- dinaje pri- pisanosti	Broj djece u ino- stranoj škola- ma	Ukupno go- dinaje pri- pisanosti
		Ukupno	Ukupno go- dinaje pri- pisanosti			
14	866	535	164	—	—	—
15	111	501	201	1.279	—	0.42
16	126	362	83	2.778	—	1.26
17	135	1.450	274	4.741	—	1.89
18	140	442	193	4.602	—	1.99
19	141	396	206	24.371	—	1.39
20	145	4.134	905	19.355	—	2.32
21	145	664	431	19.355	—	2.32
22	145	1.295	652	21.756	—	2.29
23	145	1.295	652	21.756	—	2.29
24	145	1.295	652	21.756	—	2.29
25	145	1.295	652	21.756	—	2.29
26	145	1.295	652	21.756	—	2.29
27	145	1.295	652	21.756	—	2.29
28	145	1.295	652	21.756	—	2.29
29	145	1.295	652	21.756	—	2.29
30	145	1.295	652	21.756	—	2.29
31	145	1.295	652	21.756	—	2.29
32	145	1.295	652	21.756	—	2.29
33	145	1.295	652	21.756	—	2.29
34	145	1.295	652	21.756	—	2.29
35	145	1.295	652	21.756	—	2.29
36	145	1.295	652	21.756	—	2.29
37	145	1.295	652	21.756	—	2.29
38	145	1.295	652	21.756	—	2.29

Извори

AЈа. Архив Југославије, фонд Министарства просвете Краљевине Југославије.

AЈБ. Архив Југославије, фонд Министарства вера Краљевине Југославије.

HAS. Historijski arhiv Sarajevo.

Kur'an. 1991. Prev. Besim Korkut. Medina: Kompleks Hadimu-l-Haremejni-š-Šerifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa.

Литература

- Grol, Milan. 1928. „Prosveta, školstvo i nauka“. *Jubilarni zbornik života i rada Srba, Hrvata i Slovenaca 1918–1928*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Dacić, Nadir. 2015. „Beogradski Gajret – Osman Đikić“. Doktorska disertacija. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Dimić, Ljubodrag. 1997. *Kulturna politika Kraljevine Jugoslavije 1918–1941*. II. Beograd: Stubovi kulture.
- Isić, Momčilo. 2005. *Osnovno školstvo u Srbiji 1918–1941*. II. Beograd: Institut za savremenu istoriju.
- Karčić, Fikret. 2009. *Šerijatsko pravo – reformizam i izazovi modernosti*. Sarajevo: Adalet.
- Kolaj Ristanović, Irena. 2018. „Zbornici fetvi na osmanskome jeziku: Opšti pregled“. *Pravni zapisi IX (1)*: 127–140.
- Kolaj Ristanović, Irena. 2019. „O ustanovi vakufa i vakufskim dobrima u Kneževini Srbiji 1830–1878: Pravno-istorijski okvir“. *Pravni zapisi X (I)*: 201–220.
- Korkut, Hasan. 2015. „Bosna-Hersek’te İslami Kurumlar Din Eğitimi ve Medreseler“. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Migati Kozlica, Sana. 2019. „Beograd i Sarajevo: centri islamske zajednice između dva svetska rata“. *Antropologija 19 (3)*: 91–111.
- Muftić, Teufik. 1997. *Arapsko-bosanski rječnik*. Sarajevo: El-Kalem.
- Mulalić, Mustafa. 1936. *Orijent na Zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana jugoslovena*. Beograd: Grafički institut.
- Novaković, Dragan. 2003. „Organizacija i položaj islamske verske zajednice u Kraljevini Jugoslaviji“. *Teme 27 (3)*: 451–474.
- Novaković, Dragan. 2004. *Školstvo islamske zajednice*. Niš: Junir.
- Tanasković, Darko. 2010. *Islam: dogma i život*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Taşkın, Ünal. 2008. „Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları“. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD) I (3)*. İstanbul.
- Tešić, Vladeta M. 1980. *Sto godina Prosvetnog saveta Srbije 1880–1980*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva Beograd.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Наташа Јовановић Ајзенхамер

Филозофски факултет Универзитета у Београду
natasa.jovanovic@f.bg.ac.rs

Ислам *ante portas*: примена Бауманове теорије о странцу на анализу социјалне дистанце према муслиманским мигрантима у Србији

Бауманова теорија о односу западног становништва према мигрантима почива на анализи неколико аспеката: онтолошком, етичком, економском, социјалном, политичком и безбедносном. Ради се о сложеној теорији која се надовезује на његова ранија истраживања о флуидном животу, глобализацији и (пост)модерности. У овом раду најпре ћу представити основне Бауманове хипотезе о односу према странцима који долазе „на наша врата“, а потом ћу те хипотезе применити на анализу тзв. „мигрантске кризе“ у Србији. Иако Бауман своју теорију заснива на искуствима земаља Западне Европе, настојаћу да покажем зашто његови закључци могу да се прошире и на земље полупериферије светског капитализма, каква је Србија. Да бих проверила неке од Бауманових хипотеза анализираћу истраживања јавног мњења у Србији. Будући да не анализирам истраживање које је резултат директне операционализације Бауманове теорије, те стога не могу говорити о потврђивању или оповргавању његових претпоставки, анализа секундарне грађе послужиће ми као почетна оријентација и хеуристичка извидница за нека будућа истраживања у том правцу.

Кључне речи: Зигмунт Бауман, ислам, миграције с Блиског истока, социолошка теорија, социјална дистанца

Islam *ante portas*: Application of Bauman's Theory of a Foreigner to the Analysis of Social Distance towards Muslim Migrants in Serbia

Bauman's theory of the attitude of the Western population towards migrants is based on the analysis of several aspects: ontological, ethical, economic, social, political and security. It is a complex theory which is build on his earlier research on fluid life, globalization, and the (post)modernity. In this paper, I will first present Bauman's basic hypotheses about the attitude towards foreigners who are coming „to our door“, and then I will apply these hypotheses to the analysis of the situation with the migrant crisis in Serbia. Although Bauman bases his theory on the experiences of Western European countries, I will try to show why his conclusions can be extended to countries on the periphery of world capitalism, such as Serbia. To test some of Bauman's hypotheses, I will analyse public opinion polls in Serbia. Although I did not conduct the research by operationalizing Bauman's theory and

therefore I cannot speak of confirming or refuting his assumptions, the analysis of secondary empirical data will serve as our initial orientation and heuristic reconnaissance for some future research in that direction.

Key words: Zygmunt Bauman, Islam, migrations from Middle East, sociological theory, social distance

1. Увод: Зашто Бауман?

Одговор на питање постављено у наслову је релативно једноставан. Бауман (Zygmunt Bauman) спада у оне мислиоце који настоје да анализирају широк спектар друштвено релевантних тема, па је сасвим очекивано да је и једно од најважнијих актуелних питања, као што је тзв. „мигрантска криза“,¹ доспело под његову истраживачку лупу. С друге стране, Бауман релативно конзистентно, темељно и на изузетно оригиналан начин проучава трансформацију друштва на неколико нивоа и уклапа различите елементе у своје опште хипотезе о флуидности, (пост)модерности и глобализацији. Бауман мисли и филозофски и социолошки, и пружа могућност различитим ауторима да се надовежу на његове идеје и да их детаљније истраже и примене. Његова књига о мигрантској кризи – *Странци пред нашим вратима* (Bauman 2018) – једна је од последњих студија коју је написао и она се може разумети само у контексту његових претходних истраживања. Реч је о књизи есејистичког карактера чија се аргументација може у потпуности схватити само ако се оперише дефиницијама и идејама које је пољски филозоф дао у својим ранијим радовима.

У овом тексту применићу Бауманову теорију о странцима и узроцима и последицама мигрантске кризе на анализу секундарне грађе добијене из истраживања спроведених на ову тему у Србији. Највећи део критика на рачун Бауманове теорије – и нарочито његове теорије о флуидности – иду у правцу немогућности спровођења емпиријских истраживања на основу његових путоказа (Elliott 2007, 53) па ћу покушати да укажем на оне елементе теорије који су подобни за емпиријску операционализацију. Иако је Бауманова теорија усредсређена на западноевропско искуство, настојаћу да покажем зашто сматрам да она може да се прошири и на друге контексте, попут оних из земаља с полупериферије светског капитализма.² То је, дакле,

¹ Ради се о миграцијама из земаља Блиског истока чије становништво емигрира ка земљама Западне Европе, у периоду од 2014. године до данас. У овом раду немам места да се позабавим демографским, геополитичким или економским узроцима и последицама поменутог процеса, већ ћу акценат ставити на политички, културолошки и симболички однос према мигрантима који долазе из доминантно муслиманског верског контекста (више о актуелној мигрантској кризи в. Barlai et al. 2017; Johnson 2015).

² Реч је о земљама које се, како то Валерштајн дефинише (Wallerstein 1974), налазе између земаља центра (то су развијене капиталистичке земље, с моћним владама, развијеном индустријом и употребом сложених технологија) и земаља периферије (реч је о неразвијеним земљама које су економски нестабилне, с нејаким политичким

предмет, али и циљ овог рада – да истражим у којој мери су поједини Бауманови закључци применљиви и ван западноевропског контекста. Хипотеза од које полазим је да Србија дели један део искуства глобалног флуидног живота, што је, последично, сврстава у ред оних друштава о којима Бауман пише, наравно, уз постојање локалних специфичности, о којима ће такође бити речи.

2. Како изгледа флуидни живот?

„Укратко“, вели Бауман, „флуидни живот (енг. *liquid life*) јесте непостојан живот који се одвија у условима сталне неизвесности“ (Bauman 2009a, 10). Флуидни живот се никада не одвија у месту, у њему се догађаји брзо смењују, а рок трајања производа и међуљудских односа је све краћи и краћи. Императив који се поставља пред појединца је одбацивање прошлости, демонтирање актуелних идентитета и перманентно стварање нових. У флуидном животу важна је брзина, а не трајање, и готово је немогуће правити плаузибилне предикције будућих трендова. То је једна постојана „тиранија тренутка“ (Eriksen 2003). Све стратегије делања брзо застаревају, и то и пре него што актери добију шансу да их добро науче. И различити односи (интимни и професионални) одвијају се по истим „правилима игре“: краткотрајни су, нестални, пролазни и умногоме комодификовани. Једна од најважнијих карактеристика флуидног живота – која је у непосредној вези с темпоралном ограниченошћу различитих аспеката његове динамике – јесте то да средишњи део његових активности заузима потрошња, при чему су објекти потрошње и људи и предмети (Bauman 2009a, 9–19).

Овако укратко описан савремени флуидни контекст је врло тензишна реалност. Средишње место Бауманове „дијагнозе“, а уједно и критике савременог света, јесте нарастајућа фрустрираност људи који су онемогућени да се снађу у лавиринтима проблема које нису сами створили (Elliott 2007, 51). Овај феномен Бауман објашњава уз помоћ концепта културе индивидуализма, те цитира Улриха Бека (Ulrich Beck), који је сматрао да су у савременом свету појединци стављени пред немогућ задатак: Задужени су да нађу индивидуално осмишљена и индивидуално остварива решења за проблеме које је створило друштво (Bauman 2018, 55–58).

У низу изазова које актери треба да превазиђу најважнији је онај који се тиче егзистенције, односно инхерентне несигурности на тржишту рада. Радна места брзо нестају, квалификације застаревају и нема више сигурних каријерних стаза по којима би актери могли да корачају (Bauman 2017a, 45). Бауман често користи термин *прекаријат*³ да би илустровао порозност радних

институцијама). Анализа позиције Србије као полупериферијске земље у контексту миграција рађена је у неколико социолошких истраживања (в. Bobić & Babović 2013; Petrović & Pešić 2017).

³ Прекаријат је релативно нов појам у савременој социологији око чије дефиниције и значења се још увек воде теоријски спорови. Основне карактеристике је дао креатор појма

позиција, њихову заменљивост и, последично, осећај суштинске несигурности актера на флуидним тржиштима рада. Прекаризација рада доводи до цементирања процеса класног раслојавања, који темељно онемогућава велики део становништва да промени класну позицију и да се уздигне на друштвеним лествицама. У том „зачараном кругу“ у коме влада императив индивидуалног постигнућа – у складу с крилатицом „пливај или потони“ – а који је, заправо, у потпуности импотентан због глобалних структуралних препрека, људи истовремену бивају, како Бауман метафорички описује, и Прометејева јетра која трули, и лешинари који је кидају. Флуидни живот је заправо „верзија ‘уради сам’ прометејске драме“ (Bauman 2018, 56).

Ове идеје које су изнете у списима новијег датума представљају уједно и резиме и надоградњу неких ранијих Бауманових идеја. Формулисање концепта *нове сиротиње* (енг. *new poor*) (Bauman 1998), који је директна теоријска последица промене функционисања производње (и потрошње), те глобализације и флексибилизације тржишних позиција, један је од важнијих идејних доприноса пољског социолога.

„Сиромашни су, како их он назива, ‘потрошачи с грешком’, који учествују у грозничавој трци за робом, али најчешће не могу да стигну до циља трке, а свакако у њој никада не могу победити. Ниска позиција у друштвеној стратификацији доводи до окоштавања идентитетског маркера неуспешности па се на тај начин перпетуирано репродукује њихова маргиналност, објашњава Бауман“ (Jovanović Ajzenhamer 2019, 687).

„Потрошачи с грешком“ су аутохтони резултат постмодерности.⁴ У солидно модерно доба у коме је владала воља за поретком, било је важно

Гај Стендинг (Guy Standing), на кога се позива и сам Бауман. Прва одлика прекаријата је несигуран и несталан положај на тржишту рада – флексибилност радних уговора, повремена и привремена запосленост, рад на даљину, флексибилност радног времена итд. Друга димензија је последица урушавања државе социјалног старања, што практично значи да прекаријат нема здравствено, пензионо или социјално осигурање. На крају, прекаријат је изразито хетерогена друштвена групација која подразумева генерисање различитих класних позиција: од старе радничке класе, која је изгубила посао, преко креативних занимања до тзв. неприпадајућих грађана, попут миграната или особа с инвалидитетом или бивших осуђеника (Standing 2011).

⁴ Бауман спада у оне теоретичаре који се опредељују да касни XX век карактеришу као постмодерни свет. Прелазак с производње на потрошњу суштински мења поредак, сматра Бауман. Међутим, Бауман је, с друге стране, врло опрезан када је реч о употреби појма постмодернизам и, нарочито је скептичан према постмодерној социологији, те стога бира својеврсно компромисно решење и савременост именује као флуидну модерност (енг. *liquid modernity*). Флуидност је аутентично његов израз и треба да укаже на промене које су се десиле на преласку из солидног модерног доба (енг. *solid modernity*) у флуидно модерно доба. Осим промене у економској сфери, Бауман највише интересује динамика промене етичких кодова. Постмодерни етички кодови одбацују правила као што су универзалност и апсолутност, и приклађују се различитим аспектима амбиваленције (солидно модерно доба је тежило укидању амбиваленције и инсистирало је на доместикацији, рационализацији и покоравану аберантног). Такође, како модерност није успела да разреши проблеме односа према Другом (па је, између осталог, произвела холокауст), постмодерна треба да коначно

нивелисати све неприлагођене, а у флуидном добу различите позиције и идентитети опстају и коегзистирају. Данас, дакле, имамо на делу један парадокс, односно иронију (Tester 2007, 81): нормализацију неуспешности у ономе што се сматра врхунском вредношћу (економско постигнуће) и, с друге стране, апорију раскалашног конзумеризма (Bauman 1997, 25–26).

Када се сумира, пет је основних димензија неизвесности у постмодерном добу. Прва се односи на непостојање стабилног светског поретка. Како Бауман каже, након пола века јасних подела, данас смо добили ситуацију да двадесетак моћних земаља жели да наметне своја правила остатку света, који није увек склон да уважава њихове моделе напретка и среће, што резултира недостатком општег, глобалног поретка у оквиру кога би се појединци оријентисали. Друга димензија односи се на социјалне и психолошке нуспојаве суровости глобалног капитализма. Како Бауман сматра, амалгам промоције слободе тржишта, с једне, и изостанак било какве социјалне бриге, с друге стране, доводи *нову сиротињу* не само у ситуацију економске депривације, већ и психолошке потиштености и разочарења у себе, јер нису успели да буду респектабилни потрошачи. Трећа димензија подразумева да су ишчезле традиционалне групе за подршку које су некада помагале да се умање патње проузроковане суровостима у спољном свету. Четврта димензија је својеврсна резултанта претходних неизвесности, а односи се на променљивост сопственог идентитета и имица (Bauman 2017b, 68–73).

Бауман је истрајао у минуциозним дескрипцијама механизма уз помоћ којих савремени поредак различите категорије људи држи у незавидним и прилично деградирајућим позицијама, не само у економском, већ и у сваком другом смислу. Ако изузмемо мањину која је успела да се наметне као владајућа, већина становништва у свету готово бескрајно лута кроз замршене лавиринте флуидне модерности који немају излаз ка неком хуманијем свету. Но, оно што је за нас у овом раду битно је да Бауман препознаје један релативно једноставан начин да се поменути тензијичност флуидног живота реши и да се омогући катарза ширим друштвеним слојевима. Наиме, фокус се са егзистенцијалних друштвених проблема премешта на политички исконструисане и инструментализоване изазове какав је, на пример, страх од миграната који беже од блискоисточних ратова и све интензивније куцају на „наша“ (западна) врата.

изнедри такав етички код који ће омогућити појединцима да живе за Другог, а не само *са* Другим (Ritzer 197, 155–169). Ове опште теоријске напомене треба имати на уму када се у тексту употребљавају Бауманови појмови.

3. Каква је улога миграната у савременој друштвеној динамици и зашто Бауман сматра да је суспендован Кантов позив на гостопримство?

„Утвара лебди изнад планете: утвара ксенофобије“, подсећа нас Бауман (Bauman 2009b, 139). Алудирајући на почетак *Комунистичког манифеста*,⁵ он објашњава на који начин је страх од странаца генерички мотор који покреће (и истовремено плаши) читав савремени свет:

„Старе и нове, никада угашене и свеже одлеђене и загрејане племенске сумњичавости и анимозитети су се помешали и стопили с потпуно новим страхом за безбедност, кондензованим од несигурности и неизвесности флуидног модерног постојања“ (Bauman 2009b, 139).

Слично као и Зимел (Georg Simmel), и Бауман сматра да су странци универзална историјска категорија која је имала своје конкретне еманације и различите функције током историјског континуума (Simmel 1996, 8; Bauman 2018, 15), но савремена мигрантска криза иницирала је развој нових димензија одвећ присутног процеса другојачења становништва које није домицилно, те је од миграната начинила главне странце који „куцају на наша врата“. Бауман подсећа на то да су странци по правилу увек били окидач за узнемиреност, а неретко и „глинени голуб“ за сваљивање кривице за проблеме с којима се заједница суочава. Наравно да је нетрпељивост према различитим мигрантима (странцима) имала различите форме и јачину у складу са конкретним историјским контекстом (о чему ће бити више речи у наставку рада када ћу објаснити зашто сматрам да је су миграције са Блиског истока посебно обележене оријенталистичким класификацијама, што их битно разликује од других миграција), али је Бауман (као, уосталом, и Зимел) желео да истакне заједничке именитеље за све новопридошлице у савременом флуидном свету. С развојем великих урбаних метропола и, последично, галопирајућом *миксофобијом*⁶ странци добијају и неке нове епитете и функције. У солидно модерно доба које је тежило изградњи поретка, странци су били аномалија коју је требало исправити, док су данас странци само још један фрагмент ионако разуђеног и некохерентног света (Bauman 2017b, 65; Ritzer 1997, 168). Модерност је тежила разградњи различитости, док постмодерна пригрљује све амбиваленције које у њој егзистирају (Marotta 2002, 40).

У контексту пролиферације флуидних несигурности о којима је било речи у претходном делу рада, постмодерни странци који долазе из ратом угрожених подручја добијају две нове улоге на позорници нашег „пост-

⁵ У питању је чувени почетак *Манифеста*: „Један баук кружи Европом – баук комунизма“ (Marks & Engels 1945, 29).

⁶ „Миксофобија (енг. *mixofobia*) јесте високопредвидљива и раширена реакција на компликоване, језиве и стресне варијанте људских типова и животних стилова који се овлаш додирују на улицама савремених градова и у 'најобичнијим' (читај: незаштићеним 'брањеним просторима') њиховим стамбеним четвртима“ (Bauman 2009, 130).

нерегулисаног модуса живота и кохабитације“ (Bauman 2018, 17). Прва улога коју мигранти успешно играју јесте континуирано подсећање на то да колико год да мислите да сте Ви лично дотакли дно друштвене хијерархије, увек постоји неко коме је горе. Улогу, уистину аморфне, али ипак опипљиве утехе и емотивне сатисфакције коју појединци доживљавају док гледају хиљаде људи иза бодљикавих жица, Бауман приближава читаоцима уз помоћ метафоре из древне Езопове бајке о зечевима и жабама. Зечеве су, наиме, прогониле друге звери и константно су живели у страху од извесне смрти. Агонија неизвесности одвела је зечеве до обода језера, у којем су планирали да се удаве. Гледајући како зечеви трче ка језеру, жабе су се уплашиле, мислећи да ће им надолазећи глодари наудити и брзо су ускочиле у воду. Видевши шта су жабе учиниле један зец је застао и рекао осталима да размисле још једном о својој одлуци, јер ствари ипак нису тако лоше као што су им раније изгледале. Порука приче је јасна: „Задовољство које је тај зец осетио – добродошао предах од уобичајене утучености због свакодневног прогона – потиче из открића да увек постоји неко ко је у још горем сосу него он сам“ (Bauman 2018, 18). Друга улога коју мигранти имају је перфиднија, али је једнако важна као и претходно експлицирана. Наиме, будући да мигранти долазе из опустошених и уништених делова света, они са собом доносе подсетник да нико није имун на такво зло, и да је глобални систем у својој бити криво постављен. Они су, како Бауман каже, доносиоци лоших вести и оличење пропасти поретка (Bauman 2018, 21; Bauman 2010, 115). И док је прва улога коју мигранти играју намењена нижим класама које се муче да обезбеде елементарни опстанак, представа у којој су мигранти весници зла одиграва се пред очима свих: Они су ту да нас подсети „на (неизлечиву?) рањивост наше сопствене позиције и ендемску крхкост нашег тешко стеченог благостања“ (Bauman 2018, 22). Како закони глобализације неумољиво узимају данак – људи у Европи и Америци са страхом размишљају о томе шта ће се десити ако се точак судбине окрене тако да рат и патња сутра буду „у њиховом дворишту“?

Оба осећања – задовољство због тога што увек може горе, као и стрепњу због фрагилности сопствених позиција, политичке елите у различитим земљама, каналишу ка распламсавању беса према мигрантима, на коме, опет, профитирају када дође време сабирања гласова на изборима (Jovanović 2017a). Бауман користи, данас изузетно присутан и атрактиван, појам *секуритизације* (енг. *securitization*), како би објаснио истоветне механизме уз помоћ којих се лидери уздижу и цементирају своје доминантне позиције у различитим друштвима (Bauman 2018, 28).

Секуритизација има две функције, манифестну и латентну, сматра Бауман. Манифестно испољавање секуритизације односи се на саму дефиницију појма: Секуритизација подразумева процес превођења неког питања у безбедносни домен уз помоћ говорног чина који конкретан феномен транспонује у егзистенцијалну претњу, која онда изискује спровођење ванредних безбедносних мера (Buzan, Waever & de Wilde 1998, 23). Ако погледамо конкретне примере, процес секуритизације свој завршни облик

добија у жичаним оградама, депортацијама, увођењима ограничавајућих законодавних одредби итд. И док је „гвоздена завеса“ симболизовала конфронтацију између комунизма и социјализма, данашњи зидови деле европски део света од неевропског, тј. разграничавају сиромашни Глобални југ и богати Глобални север (в. Đorđević 2017). С друге стране, латентна функција секуритизације подразумева да одржавање осећаја безбедносне угрожености, као и потпиривање етничких и верских нетрпељивости, омогућава моћницима да се задрже на позицијама са којих ће моћи да спасу становништво од наводне надлазеће безбедносне катастрофе, иако не постоје докази да предузете мере реално смањују ризик од безбедносних претњи (Bauman 2018, 31).

Успешно извођење *безбедносног театра*,⁷ како се у студијама безбедности назива ово што Бауман класификује као латентну функцију секуритизације, омогућава западним лидерима да „одиграју на сигурну карту“ када излазе пред такмаце у изборној арени. Бауман наводи само неке од успешнијих примера. Он подсећа на Орбанову (Viktor Orbán) бодљикаву оgradu на граници са Србијом и поене које је мађарски премијер скупио захваљујући изјавама попут оне да су „сви терористи мигранти“, или пак на Оландово (François Hollande) „показивање мишића“ са силама реда и закона након нереди у Паризу 2015. године. Одмах након спровођења конкретних безбедносних мера – које нису нужно значиле и право смањење безбедносног ризика – оба политичара забележила су пораст афирмативних ставова у анкетама јавног мњења (Bauman 2018, 31–35).

Безбедносни театар је успешан мађионичарски трик који елите користе да би преусмерили пажњу с проблема које не могу да реше – као што су обезбеђивање сталних квалитетних послова, смањење незапослености, бољи и хуманији здравствени систем, бесплатно школовање итд. – ка проблемима које наводно успешно решавају, као што је спречавање миграната у криминалним активностима и „кварењу“ аутохтоне културе, вере и језика, и на тај начин скупљају политичке бодове (Jovanović 2017a).

„Међу другима, борба против терориста који кују завере против телесне безбедности обичног народа и њихове драгоцене имовине лако преузима прву виолину и држи је чврсто – тим пре што тако добија прилику да потхрањује и одржава легитимност власти, као и да постигне ефекат напора за прикупљање гласова за дуго времена унапред; напослетку, крајња победа у тој борби остаје удаљена (и суштински дискутабилна) прилика“ (Bauman 2018, 33).

Ова стратешка мимикрија, коју свесно спроводе политички актери, одржава пламен страха од новопридошлица живим. Странци се у тој спирали панике постепено дехуманизују и, како посредством дискурса, тако и

⁷ Када увођење конкретних безбедносних мера треба да створи осећај веће сигурности грађана, иако не мора да значи да је по среди стварно смањење ризика, онда говоримо о постојању безбедносног театра (енг. *security theater*) (Schneider 2003, 38).

праксама, ограђују од „нас“. Улога странаца редукована је на позицију оптужених, а како су припадници домицилног становништва и тужиоци и адвокати и судије и порота, јасно је да ће новопридошлице на концу добити окривљујућу пресуду (Bauman 2018, 165).

Уместо да мигрантско питање буде изнова и изнова секуритизовано, тему би требало вратити на терен етичких дилема и императива, сматра Бауман, и на сцену изводи Кантове смернице за хуманији (су)живот. Бауман цитира делове из *Трећег дефинитивног члана вечног мира*, у коме Кант тврди да однос према странцима није питање филантропије, већ је домен права и моралности (Kant 1995). Све док странац мирно заузима своје место, нико не сме да буде непријатељски настројен према њему, сматра Кант. Према Баумановом тумачењу овог аспекта Кантове концепције вечног мира, описана пацифистичка визија, која је требало да заустави готово бескрајни низ крвавих ратова који су, у том тренутку, потресали Европу, подразумева да се непријатељство према странцима мора заменити гостољубивим *ethos*-ом (Bauman 2018, 71). Бауман подсећа на то да, иако овде говоримо у правним категоријама, реч је о кодификовању моралних начела, те је стога превођење етичких кодова у безбедносне, суштинско кршење основних моралних смерница по којима би требало да функционише глобална људска заједница (Bauman 2018; Ritzer 1997, 169).

4. Који елемент недостаје у Баумановој теоријској слагалици о странцима који долазе с Блиског истока?

Уопште узев, теоријске позиције о односу западног становништва према муслиманским мигрантима груписане су око два главна приступа. Први је културолошки и подразумева проучавање мноштва различитих симболичких борби и дистинкција које се одвијају између домицилног становништва и исламских Других, а други подразумева стављање акцента на економске чиниоце у обликовању ставова према мигрантској популацији. У првом случају проучавају се верске и етничке тензије, док се у другом пажња обраћа на наративе о потенцијалном узурпирању радних места и социјалне помоћи (в. Petrović & Pešić 2017, 28). Бауман је покушао да интегрише различите приступе и да представи један свеобухватнији модел за разумевање узрока и последица савремене мигрантске кризе с Блиског истока.

Пољски филозоф изазову сусрета с мигрантима приступа из неколико углова. Прва призма кроз коју посматра релације са странцима онтолошка је и етичка (и последично – правна). Ту се налази спектар моралних и правних дилема: Шта значи поступати етички исправно према странцима? Како бити гостољубив према онима који долазе на твоје станиште? Како омогућити гарантовање људских права онима који нису грађани моје државе? Бауман даље искорачује ван хоризоната историјских универзалија и филозофских дилема, и улази у домен инхерентно социолошке парадигме и аналитичког репертоара. У оквиру социолошких варијабли које препознаје као најважније, он се ослања на економски приступ проблему, те инсистира на конвергенцији

између прекаризације и флексибилизације радног процеса домицилног становништва, с једне, и перцепције миграната као социјалних узурпатора наших нестабилних позиција, с друге стране (Bauman 2018).

За последњи градивни елемент своје теоријске конструкције Бауман узима политичку и безбедносну димензију, тако што уочава везе између ставова грађана и грађанки и употребе тих ставова у политичке (изборне) сврхе. Инсистира, свакако, и на *vice versa* процесу и детектује различите стратегије (попут безбедносног театра), уз помоћ којих се „барут страха“ према мигрантима одржава сувим, како би у сваком тренутку могао да буде запаљен, ако властима такав пожар затреба.

Постављена на различитим дисциплинарним темељима, Бауманова теорија прилично је интегративна, па ипак, чини се да недостаје религиолошко-културолошки димензија која није занемарљива када говоримо о феномену дистанце према мигрантима, који долазе из доминантно муслиманских земаља. Тај аспект је, осим што је у домену идеационе аргументације, уједно повезан и с безбедносним аспектом целе приче. Иако Бауман на појединим местима спомиње религијски аспект, он на њему не инсистира, због тога што га перципира само као још један (али не и круцијални) елемент за потпиривање страха од странаца.

На основу изреченог не треба донети преурањен закључак о томе да Бауман занемарује културолошку димензију односа према странцима. Још од релативно ранијих радова (Bauman 1990), он проучава начине на које се стварају границе између „нас“ и „њих“, те како се уз помоћ различитих културних маркера оцртавају симболичке границе између нехомогених групација. Он је у оквиру својих истраживања разматрао најпре антисемитизам (Bauman 1989; Bauman 1991), а потом и национализам (Bauman 1992), као демаркационе линије које су имале мноштво, каткад фаталних, последица. Може бити да се у проучавањима миграната с Блиског истока имплицитно подразумевају његови налази из поменутих истраживања, но занимљиво је да то заиста није у првом плану када је реч о студијама које су везане за питања савремених миграција.

Ходајући добро утемељеним стазама студија оријентализма (Said 2008), аутори се махом опредељују да у први план истакну однос према исламу, јер сматрају да је то *differentia specifica* феномена савремених миграција. Страх од инкорпорирања „туђе“ културе и језика у сопствену, као и паника због „црних статистика“ (пораста стопе криминалитета) и узимања радних места, постојао је и када је реч о мигрантима који нису дошли у склопу последњег миграторног таласа, нпр. миграције из Источне Европе након пада Берлинског зида, миграције ромске популације или становништва с Балкана након ратова 90-их итд. (Fekete 2009; Đorđević 2017, 536). Оно што заиста јесте новина када је реч о миграцијама с Блиског истока јесте фактор религије тј. ислама, који се неретко тумачи и интерпретира као *a priori* милитантна, мизогина, реакционарна, назадна, нецивилизована и ригидна вера (Hol 2018, 13; Jovanović 2017a; Jovanović 2017b).

Стереотипизацију односа према муслиманима који долазе да живе на Западу⁸ треба посматрати у перспективи дужег временског континуитета и постепеног грађења егзотизације и есенцијализације оријенталне културе, цивилизације и религије. Саидова парадигма оријентализма, упркос бројним критикама, издржава тест времена и развоја науке, и опстаје као плаузибилна оптика за посматрање (пост)колонијалних односа. Реч је, дакле, о развоју најпре академског, а потом и политичког дискурса који ислам и муслимане трајно редукује на ниво примитивних и назадних погледа на свет, обичаја и односа међу људима (Said 2008). Оријентализам је већ дуго времена нормализован поглед на ислам на Западу, и он је само реактуелизован откад је почела мигрантска криза (в. Јовановић 2017b). Истина је да оријенталистичко оправдавање безбедносних мера против миграната може бити само средство, а не и циљ по себи, међутим, имајући у виду историјску перспективу дуготрајне изградње стереотипног односа Запада према исламу, сматрам да је важно ту варијаблу истаћи као засебну.

У наставку рада, покушаћу да детектујем присутност два основна индикатора: 1) страх од економске узурпације и криминализација миграната (ту се, дакле, ослањам на Баумана), и 2) дистанцу и предрасуде према исламу (што произилази из теорије оријентализма). На основу наведених индикатора, испитаћу на примеру Србије да ли постоји социјална дистанца према мигрантима. Као што сам у уводним напоменама рекла, за овај рад није спроведено истраживање које би било резултанта операционализације Бауманових теоријских поставки. На основу анализе секундарне грађе настојим да испитам постојање ова два индикатора који говоре о врсти односа према мигрантима у Србији. Будући да анализа у овом раду има хеуристички карактер, преглед постојеће литературе и секундарних података прва је и основна степеница ка будућим истраживањима. То је иницијални корак који социолози чине у својим радовима (Blaxter, Hughes & Tight 2006, 99–129). Другим речима, испитивање могућности примене одређеног теоријског програма на конкретну искуствену евиденцију (какво би било емпиријско истраживање спроведено у Србији на основу операционализације Бауманове теорије), треба да почне анализом већ доступних података.

⁸ Када кажем Запад (или Исток), треба имати на уму да је реч о (социјалним) конструктима који су од пресудног значаја за разумевање симболичких борби између различитих геополитичких поља и, последично, култура и цивилизација. У оквиру расправа о односу сопства и Другог, Ивер Нојман (Iver Neumann) наводи посебну теоријску линију дефинисања овог интерактивног модела, коју он назива „Источним скретањем“. Поменути теоријски нит почиње са Зимеловом елаборацијом странца (о чему је било речи у овом тексту), надовезује се на класике антропологије попут Фредрика Барта (Fredrik Barth) и наставља у делима Карла Шмита (Carl Schmitt), Мишела Фукоа (Michel Foucault), Едварда Саида (Edward Said), и других аутора сличне теоријске провинијенције. То је линија коју сам пратила у овом раду, и она подразумева поглед на колективне идентитете (као што је западни или окцидентални, односно источни или оријентални) као на резултат дијалошког и интерактивног процеса (а не као на есенцију или историјску нужност и датост) који се перманентно одвија на интерцивилизацијском нивоу, и то и у дијахроној и у синхроној перспективи (Nojman 2011, 31–40).

Када би се операционализовала Бауманова теорија, она би морала да садржи све димензије о којима сам говорила: етичке, правне, социјално-психолошке, економске, безбедносне и политичке. Међутим, с обзиром на то да сам ограничена грађом која ми је на располагању, определила сам се да испитам само социолошко-економски аспект који Бауман највише наглашава. Употребом тог показатеља остварује се и још једна важна теоријска добит: Испитује се у којој мери грађани Србије, иако не припадају корпусу земаља које називамо западним, деле осећај тензичног бивствовања у флуидном животу. Исто важи и за религиолошку и културолошку перспективу. Налаз који би указивао на постојање оријентализма и у земљама ван западног корпуса био би потпора оним ауторима који инсистирају на хришћанству као на кључној спони која везује „нас“ насупрот (исламских) „њих“ (Hol 2018, 31).⁹

5. Какав је однос према мигрантима са Блиског истока у Србији?

Србија спада у земље полупериферије светског капитализма, па не чуди да је она транзитна земља, која, по правилу, за мигранте представља само један степен ка циљу тј. ка „земљама центра“ (Bobić & Babović 2013, 211; Stojić Mitrović 2017, 594). Ова напомена важна је из два разлога. Први је да је очекивано да ће у Србији доминирати став о томе да мигранти не треба да се задржавају на територији земље, већ да треба да прођу даље ка Западној Европи, а други разлог је тај да ће осећај неопходности заштите сопствених вулнерабилних економских позиција бити још израженији. То је уједно и аргумент који иде у прилог томе да на случају Србије проверим неке од Бауманових теоријских хипотеза.

Према подацима Комесаријата за избеглице и миграције у децембру 2019. године у 19 прихватних и азилних центара боравило је 4.427 миграната и избеглица, међу којима је било око 800 деце. Треба додати још између 400 и 600 људи који бораве у приватним смештајима у том тренутку. Број миграната који су боравили у Србији је од 2015. године до данас флукутирао од три до десет хиљада, у зависности од фазе. Највећи прилив био је 2015. године, у јеку мигрантске кризе. Иако је 2016. године званично затворена западнобалканска рута,¹⁰ она никада није фактички престала да постоји.

⁹ Треба имати на уму још једну напомену. У раду ћу анализирати истраживања јавног мњења, али нећу радити анализу дискурса који у јавности пласирају политичке елите (о томе ће бити речи само укратко). Тек када би се спровела и медијска анализа политичког дискурса, истраживање у складу с Баумановим смерницама било би комплетно. Међутим, обим овог рада ограничава ме да анализирам само однос становника Србије према муслиманским мигрантима.

¹⁰ Под западнобалканском рутом подразумевам пут којим преко Турске, Грчке, Бугарске, потом Северне Македоније и Србије мигранти покушавају да дођу до земаља ЕУ. Највећи број миграната који иде овом рутом долази из Сирије, Авганистана и Ирака, али и из других ратом погођених азијских и афричких земаља. Балканску руту FRONTEX назива

Мигранти и даље проналазе начине да нађу свој пут ка земљама Западне Европе. Последица овог тренда је та да мигранти данас у Србији бораве дужи временски период, што ствара нове изазове како државним институцијама, тако и невладином сектору, али и грађанима Србије (Vjekić et al. 2019, 6; Šantić, Minca & Umek 2017, 221–226; Lutovac 2016, 50–52). Такође, као што ћемо видети, постепено ишчезавање хуманитарне перспективе подстиче развој осећаја безбедносне угрожености (на више нивоа), што и Србију уврштава у групу земаља на коју се могу адекватно применити Бауманове хипотезе.

У Извештају Београдског центра за људска права (2020)¹¹ видимо да на основу анализе медијског садржаја на почетку 2020. године можемо идентификовати три доминантна модела извештавања о мигрантима: безбедносни, хуманитарни и интеграциони. Безбедносни је најзаступљенији, а у наведеном периоду је био још израженији него раније због глобалне пандемије изазване вирусом Ковид19, а нарочито након одлуке турског председника да не задржава више сиријске избеглице на њиховом путу ка Европи. Наведени догађаји су појачали атмосферу страха и развили дискурс нетрпељивости према овој популацији. Почетак 2020. године обележило је одржавање неколико антимигрантских протеста у више градова, као и инциденти у вези са тзв. народним патролама које су застрашивале мигранте и претиле им (за више видети: BBC 2020; Radio Slobodna Evropa 2020; N1 2020). Пласирање оваквих вести углавном иде преко друштвених мрежа и интернет портала, и приметан је пораст антимигрантских и исламофобичних ставова, нарочито међу десно оријентисаном популацијом у Србији.

„Мигранти се доживљавају као безбедносна претња како на државном нивоу, тако и код грађана Србије. Говори се о неопходности одбране српских граница и о потенцијалној претњи од тероризма и преливања сукоба с Блиског истока на територију Србије. Мигрантима се често приписује проблематично понашање и виде се као претња по сигурност грађана. Тако се наводе тобожњи случајеви насиља миграната и тврди се како нападају и пљачкају грађане, при чему се посебно истиче опасност по жене и децу. Од почетка године све се више прича и о масовном насељавању миграната на територију Србије“ (Beogradski centar za ljudska prava 2020, 50).

делом Источно-медитеранске руте. Ова рута била је најфреквентнија током 2015. године, а у марту 2016. она је званично престала да буде активна (Šantić, Minca & Umek 2017, 221–226).

¹¹ У овом извештају урађена је анализа медијског садржаја у прва три месеца 2020. године. Аутори извештаја прикупљали су квалитативне податке из преко 200 различитих медијских садржаја који су се појављивали у новинама, на телевизији и на различитим интернет порталима. У извештају је такође коришћено истраживање ставова грађана о мигрантима, које је Ipsos Strategic Marketing спровео у новембру 2019. године, а на иницијативу Београдског центра за људска права (Beogradski centar za ljudska prava 2020, 46).

Већа заступљеност антимигрантског дискурса у Србији је релативно новијег датума. Иако је још од 2011. године постојала тенденција дизања „моралне панике“ и дехуманизације миграната, нарочито у локалним срединама где су смештени избеглички кампови (Vobić 2013, 101), доминантан дискурс у медијима у последњих неколико година био је да је Србија земља у којој, у односу на друге државе, постоји хуман однос према мигрантима. Чак се говорило и да је Србија држава која је „победила у мигрантској кризи“ (Petrović Trifunović & Poletić Čosić 2018, 221). Иако је у Србији један део (десно оријентисаних) становника конзистентно заступао антимигрантске ставове, државни званичници су, у складу с општом еклектичком стратегијом сублимирања десно-конзервативних и либералних вредности, пласирали другачији дискурс који се умногоме ослањао на евро-интеграционистичку оријентацију, али и на болно искуство домаћег становништва с великим приливом избеглица током 90-их година (Greenberg & Spasić 2017, 316). Такође, у Србији се раније инсистирало на томе да је она само земља транзита (Vobić 2013, 109), па је већина становника прихватила и подржавала такав наратив. Следствено томе, тада није постојала основана претпоставка да проверимо Бауманове тезе, јер, дакле, није било страха од трајног стационирања странаца. Данас, међутим, ствари стоје битно другачије. Погледајмо сада како је изгледала генеза ставова становништва у Србији, од 2014. до 2020. године из перспективе неколико независних (углавном, али не и искључиво социолошких) истраживања.

У истраживању које је 2017. године спровео Институт друштвених наука,¹² половина од укупног броја испитаника и испитаница (51,1%) слагало се са ставом да „имигранти повећавају стопу криминалитета“, а чак 62,9% се није слагало с тврдњом да су „имигранти добри за српску економију“ (Lutovac & Bašić 2017, 55–56). Ови подаци се уклапају у Бауманову процену да у различитим друштвима постоји база за учвршћивање ставова, који даље одржавају безбедносни театар и подупиру секуритизирајући дискурс међу различитим политичким и друштвеним актерима. Но, религиолошко-културолошка димензија која недостаје Баумановим хипотезама показује се релевантном ако гледамо ово истраживање. Наиме, чак 45,3% испитаника и испитаница слагало се с тврдњом да „имигранти наносе штету српској култури“ (Lutovac & Bašić 2017, 55). Иако се не може закључити колико је религија важан фактор који доприноси одржању поменутог става о наводном „кварењу“ српске културе, може се претпоставити да је један део тог светоназора формиран и на основу разлике у вери.

¹² Истраживање је спровео Институт друштвених наука у периоду јун–јул 2017. године као резултат рада на пројекту „Друштвене трансформације у процесу европских интеграција: мултидисциплинарни приступ“, које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, уз помоћ Фонда за отворено друштво. Реч је о квантитативном истраживању, а узорковање је вршено коришћењем процедуре вишестепног случајног узорковања у три фазе. Број испитаника био је 1.514 а након логичке контроле у датотеци их је било 1.487 (Lutovac 2017).

Још једно социолошко истраживање, спроведено током 2016. године,¹³ показало је да постоји немали постотак испитаника који прихватају идеју о неопходности пружања помоћи мигрантима, али је такође показало и да један део грађана ипак перципира избеглице с Блиског истока као претњу. На основу добијених података, Јелисавета Петровић и Јелена Пешић су формулисале три модела односа грађана према мигрантској кризи: интеграцијски, хуманитарни и безбедносни (Petrović & Pešić 2017). Најмање распрострањен сет ставова спада у интеграцијски модел, следи безбедносни, а најзаступљенији је био хуманитарни модел, нарочито када је реч о скупинама које се перципирају као „мање ризичне“, попут висококвалификованих и економски ситуираних миграната, жена и деце. Овај податак свакако иде у прилог Баумановим тезама, па ипак, не треба пренебрегнути чињеницу да је око једне трећине испитаника рекло да им је делимично или чак и веома битно да мигранти буду хришћанске вероисповести (Petrović & Pešić 2017, 38–39).

Будући да је ово истраживање спроведено 2016. године, не изненађује доминација хуманитарног односа популације у Србији према мигрантима: као што сам истакла, тих година је у Србији био широко заступљен дискурс о томе да је Србија „добар домаћин“ и да се понаша знатно хуманије од осталих земаља које дижу бодљикаве жице. Србија је била добар пример земље која има „привилегије земаља транзита“ (Petrović & Pešić 2017, 43). С друге стране, постојање безбедносног наратива, нарочито према одређеним категоријама миграната, попут неквалификоване радне снаге, могло је бити индикатор за екстраполацију онога што ће уследити: Јачања безбедносне науштрб хуманитарне перспективе.

Ако се померимо неколико година унапред видећемо да подаци почињу да причају нешто другачију причу. Индикативан је налаз у „Извештају о истраживању јавног мњења: однос грађана и грађанки према дискриминацији у Србији“¹⁴ повереника за заштиту равноправности из 2019. године, у коме је показано да су мигранти социјална група према којој грађани и грађанке у Србији имају најизраженију социјалну дистанцу (Izveštaj 2019, 49). Чак 37% испитаника и испитаница је рекло да не би желело да мигранти трајно живе у њиховој држави. Сличан проценат је добијен и када су постављана питања попут суживота у комшилуку, сарадње на послу, дружења итд. (Izveštaj 2019, 54). У складу с тим налазом, донет је следећи закључак:

¹³ Истраживање је спроведено у периоду мај–јун 2016. године на репрезентативном узорку од 998 испитаника на територији Србије (без КиМ). Узорак је био дизајниран као вишестепни стратификовани (Petrović & Pešić 2017, 33–34).

¹⁴ Ово истраживање је реализовано у оквиру пројекта Немачке развојне сарадње „Инклузија Рома и других маргинализованих група у Србији“ који спроводи Немачка организација за међународну сарадњу, ГИЗ, а Повереник за заштиту равноправности је био партнер у истраживању. Истраживање је спровела агенција Фактор Плус у августу 2019. године на случајном репрезентативном узорку од 1.200 испитаника на територији Србије (Izveštaj 2019, 11).

„Конечно, треба нагласити да се у претходном периоду готово није променила социјална дистанца према припадницима и припадницама одређених група у друштву, осим што је забележен њен пораст у односу на мигранте, односно тражиоце азила који се сада налазе на првом месту. Ту су и даље Албанци, ЛГБТ популација, особе које живе са ХИВ/АИДС-ом, Роми, особе с интелектуалним потешкоћама и менталним сметњама и Хрвати. У наредном периоду треба брижљивије планирати мере и активности како би се утицало на смањење социјалне дистанце према наведеним групама“ (Izveštaj 2019, 58–59).

На основу ових података, виде се негативни трендови односа према мигрантима који избијају на прво место групација према којима становништво Србије има најизраженију социјалну дистанцу.

ЦеСид је такође радио истраживање 2019. године,¹⁵ али су аутори истраживања направили и компарацију с раније добијеним подацима. Ако погледамо 2019. годину, највећи број испитаника и испитаница у 19 општина има релативно неутралан став према мигрантима (47%), па ипак чак 40% има негативан став, док тек сваки девети испитаник има афирмативан поглед. У појединим општинама значајно је дошло до погоршања односа према мигрантима. У складу с већ описаним трендом стигматизације миграната на друштвеним мрежама, долази до пораста исламофобије и антимигрантских ставова, закључују аутори истраживања (CeSid 2019, 11).

За проверу Бауманових хипотеза нарочито је значајан следећи податак. Иако и даље већина грађана и грађанки сматра да су рат, недостатак сигурности и страх од прогона главни разлози због којих мигранти напуштају своју земљу, проценат оних који заступају ту тезу је смањен у односу на 2016. годину, када је чак 73% сматрало да мигранти доминантно одлазе из својих кућа јер су угрожени ратним уништавањима. С друге стране, проценат оних који сматрају да мигранти долазе на Запад зато што желе бољи живот, порастао је са 10% (2016) на 30% (2019) (CeSid, 2019 12). Дакле, баш као што Бауман каже, и на примеру становништва у Србији, показује се да је све снажнији осећај угрожености наших, ионако фрагилних и нестабилних, економских и социјалних позиција.

ЦеСид је упоредио ставове према избеглицама 90-их година прошлог века на овим просторима с односом према мигрантима који данас долазе с Блиског истока. Ово је изузетно важан део контекста о коме сам говорила, а који утиче на одређена одступања од Бауманове теорије. Наиме, у 26% случајева грађани сматрају да је главна разлика између ове две групације

¹⁵ Истраживање је спровео ЦеСид у јуну 2019. године у 19 општина Србије у оквиру Подршке ЕУ управљању миграцијама у Републици Србији и реализовано је на узорку од 800 испитаника. Истраживање је спроведено у 19 општина које су највише биле погођене мигрантским таласом (Палилула, Обреновац, Савски венац, Лозница, Сјеница, Тутин, Пирот, Бела Паланка, Димитровград, Суботица, Сомбор, Шид, Лајковац, Прешево, Врање, Бујановац, Босилеград, Кикинда, Кањжа) (CeSid 2019).

миграната у томе што су током 90-их година људи бежали од рата, а данас долазе јер желе бољи живот. Скоро исти проценат сматра да је разлика у томе што су 90-их година долазили Срби, а да данас пристижу они који су религијски, обичајно и културолошки различити (CeSid 2019, 13). Дакле, иако се један део објашњења о одрживости социјалне дистанце уклапа у Бауманове претпоставке, очљиво је да је грађанима итекако важна и религиолошка димензија.

„Три су кључна разлога које грађани наводе када је реч о неприхватању миграната: културне, верске, обичајне и разлике у менталитету (30%), повећање осећаја небезбедности и утицај на повећање стопа криминалитета (15%), Србија је довољно сиромашна земља и њени грађани имају довољно својих проблема (19%)“ (CeSid 2019, 22).

Овде јасно учавамо плаузибилност Бауманових тврдњи о страху за сопствену егзистенцију, која је додатно појачана полупериферијском позицијом коју Србија има, али видимо да је религијска вододелница, такође, веома значајна.

И резултати истраживања које је спровео Црвени крст¹⁶ говоре у прилог томе да постоји конвергенција између погледа на мигранте као на потенцијалне конкуренте за социјална и економска добра и инсистирања на томе да постоји проблем с новопривошлицама, јер припадају другачијој култури и религији. Ево неких дискурзивних илустрација оваквих погледа на изазове мигрантског питања:

„Не треба дозволити да људи пате, али знамо да је њихова крајња дестинација нека од богатијих и економски јачих држава Западне Европе, те Србија треба да буде заиста само транзитна земља али у правом смислу те речи, да се задржавање сведе на што краћи рок, и да за то време бораве искључиво у камповима“ (Вјеккић et al. 2019, 22).

Овај пример (као и следећи) јесте илустрација дискурса о немогућности Србије да се избори са изазовом миграција, а да се не угрози економски положај домицилног становништва. То је, дакле, и Бауманова теза која је само додатно ојачана перцепцијом Србије као сиромашне и бесперспективне државе. У следећем коментару на онлајн платформи, један учесник истраживања наводи следеће:

„Зато што се ни нама грађанима који смо рођени на територији РС не дају повољни услови за живот у Србији. Мигрантима се

¹⁶ У истраживању које је спровео Црвени крст учествовало је укупно 304 испитаника из шест градова (Београд, Шид, Кикинда, Сомбор, Суботица и Пирот). Узорак је био погодан, а истраживање је проведено путем *online* платформе (Вјеккић et al. 2019, 14–15). Књига, настала на основу истраживања, штампана је захваљујући финансијској подршци Међународне федерације Друштвава Црвеног крста и Црвеног полумесеца и Норвешког Црвеног крста.

обезбеђују бесплатне едукације да би радили, а нема посла ни за нас или се максимално спуштају цене плата, јер мигранти раде за мање паре. Нема Србија пара ни за наше социјалне случајеве а камоли за туђе, а они добијају више него ми“ (Вјекјић et al. 2019, 25).

С друге стране, један део испитаника и испитаница (око петине испитаника у овом истраживању), заступа изразито оријенталистички дискурс, и у први план истиче исламску културу као непремостиву препреку, или чак и опасност по грађане Србије. Ево неких примера исламофобичног дискурса:

„Покушали би да исламизују хришћане“ (Вјекјић et al. 2019, 55).

„Не желим да ми деца расту са необразованим исламистима, који ће им натурати своје обичаје и уверења да би нашу културу угушили“.

„Насилни су, нападају децу и жене, краду и пале куће“ (Вјекјић et al. 2019, 25).

У склопу приче о оријентализацији дискурса о мигрантима навешћу пример из једног антрополошког истраживања спроведеног у периоду 2014–2016 године. Истраживање је обухватило медијску анализу и интервјуе у Београду, Суботици, Бањи Ковиљачи и Боговађи (Stojić Mitrović 2017, 595). Ауторка истраживања Марта Стојић Митровић показала је на који начин су мигранти који долазе из далеких делова света етикетирани као доносиоци болести (попут еболе и шуге), а што је наводно директна последица њиховог („незападног“ и „нецивилизованог“) начина живота. Ауторка наводи низ примера како се медијским дискурзивним стратегијама гради секуритизирајући дискурс, који се потом перпетуира и у разговорима са испитаницима. Ево једног илустративног одговора испитанице из Бање Ковиљаче, која је прокоментарисала да јој је чудно што се мигранти буне што не могу да се купају док стављају крем (да би се излечили од шуге), кад се ионако не купају често:

„Хигијена је на много нижем нивоу. Дођу запуштени и прљави али из оправданих разлога – дуго путују. Али већ у понедељак су обавештени да их прегледа лекар, а 90% њих дође прљавих иако су већ ту били, неокупани. Ни жене нису ништа боље – то нема везе са полом. Африка има јачи мирис, али су много чистији него Азија. Афганистанци су најгори. Али ипак све је то индивидуално“ (Stojić Mitrović 2017, 605–606)

Стојић Митровић закључује да су на делу расијализација и културализација односа према мигрантској популацији из Азије и Африке; а то су, заправо, својеврсни синоними за процес који је у овом раду дефинисан као оријентализација дискурса и пракси. Како закључује ауторка,

„(...) спектакуларизација нехигијене, прљавштине и болести, доминантна слика медијског представљања миграната, може се

посматрати као средство за производњу друштвене кохезије путем културализације и расијализације, дискурзивних техника којима се скреће пажња са стварних места производње разлике, са глобализованог (транснационалног) структурног насиља, које спроводе богати и моћни политички актери, и њено редефинисање као наслеђене, билогенетески (расијализација), билокултурно (културализација)“ (Stojić Mitrović 2017, 606).

6. Закључна разматрања: Шта је *фузија хоризоната* и зашто Бауман сматра да је то лековити приступ изазову суживота са странцима?

Подаци о социјалној дистанци коју становници Србије имају према муслиманским мигрантима указују на то да су Бауманови закључци могу проширити и ван опсега релативно уског круга западноевропских држава. Штавише, нарочито вулнерабилна полупериферијска позиција јача његову аргументацију: У флуидној и прекарној реалности потреба за чувањем сопствених ресурса на ободима светског капитализма још је израженија. Такође, искуство са избеглицама у последњој декади прошлог века, иако чини да један део грађана и грађанки има емпатичан однос према мигрантима, ипак активира „старе ране“ и подсећа на, како би Бауман рекао, крхкост и променљивост сопствених, само тренутно стабилних, позиција. У складу с тим, инсистирање на транзитности миграната који долазе са Блиског истока, сасвим је очекивано пожељан модел поступања с новопридошлицама.

Но, важно је истаћи да се и оријенталистички индикатор показао релевантним када је реч о истраживањима која су спроведена у Србији (а која сам у овом раду анализирао). Данас сведочимо порасту исламофобичних ставова на друштвеним мрежама, што свој одблесак има и у ставовима испитаника и испитаница. Ислам се перципира не само као туђа, већ као назадна и потенцијално милитантна религија чије би дејство могло да буде угрожавајуће на више нивоа, како на културном тако и на безбедносном нивоу (нпр. тероризам, преношење заразних болести, силовање итд.).

Бауманова теорија је холистичког карактера, а у овом раду испитан је само један њен део и он се показао као адекватно аналитичко решето за разумевање односа према мигрантима с Блиског истока у Србији. Као што сам већ рекла, било би веома важно и занимљиво испитати и друге аспекте његове теорије. Верујем да би резултат истраживања које би у потпуности следило његове теоријске и епистемолошке смернице био велики допринос домаћем, али и међународном научном арсеналу. Такође, верујем и да би се и остатли индикатори о којима је пољски филозоф писао показали као делотворни у експанаторном смислу и када разматрамо случај Србије.

На крају, следећи ширину Баумановх светоназора, дугујем објашњење још једног концепта који он фаворизује, а који треба да помогне становницима флуидног света да се на бољи и хуманији начин суоче са мигрантском кризом. Бауман у помоћ призива још једног познатог филозофа,

Ханс-Георга Гадамера, позајмљујући његов концепт *фузије хоризоната* како би дочарао снагу истинског интеркултуралног разумевања. Бауман каже да, иако је интеррелигијски дијалог важан, потребно је направити и један онтолошки корак даље и приступити правој фузији хоризоната. Фузија хоризоната није сводљива на метод или технику, она је суштинско комуницирање, слагање хоризоната знања, и усаглашавање светоназора (Bauman & Obirek 2016, 88–89; Bauman 2018, 105). Бауман нам, дакле, у наслеђе оставља позив на рефлексивност, међусобно комуницирање и сагледавање и уважавање туђих позиција, и суштинско схватање и прихватање различитости науштрб погубне етноцентричности која удобно коегзистира с другим малигним феноменима у флуидној модерности.

Извори

- BBC News. 2020. „Narodne patrolе: Ko patrolira Beoradom u potrazi za migrantima“.
<https://www.bbc.com/serbian/lat/srbija-51761864>
(pregledano 16. septembra 2020)
- Bjekić, Jovana, Maša Vukčević Marković, Nataša Todorović & Milutin Vračević. 2019. *Socijalna inkluzija migranata: Istraživanje stavova prema migrantima i preporuke za smanjenje diskriminacije*. Beograd: Crveni krst.
- Beogradski centar za ljudska prava. 2020. *Pravo na azil u Republici Srbiji: Izveštaj za period januar – mart 2020*. Beograd.
- CeSid. 2019. *Stavovi građana prema uticaju izbegličke i migracione krize u 19 jedinica lokalne samouprave Srbije*. Beograd. CeSid.
- Izveštaj 2019. *Izveštaj o istraživanju javnog mnjenja: odnos građana i građanki prema diskriminaciji u Srbiji*. Beograd: Poverenik za zaštitu ravnopravnosti.
- N1 2020. „Ko su ‘narodne patrolе’ i od koga štite građane?“
<http://rs.n1info.com/Vesti/a572211/Od-koga-narodne-patrole-stite-gradjane.html> (pristupljeno 16. septembra 2020).

Литература

- Barlai, Melani, Birte Fährnich, Christina Griessler & Markus Rhomberg. 2017. *The Migrant Crisis: European Perspectives and National Discourses*. Zürich: Lit Verlag.
- Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1990. *Thinking Sociologically*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

- Bauman, Zygmunt. 1992. "Soil, Blood and Identity". *Sociological Review* 40 (4): 675–701.
- Bauman, Zygmunt. 1997. *Postmodernity and its Discontents*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1998. *Work, Consumerism and the New Poor*. Buckingham: Open University Press.
- Bauman, Zigmunt. 2009a. *Fluidni život*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Zigmunt. 2009b. *Fluidna ljubav: O krhkosti ljudskih veza*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Zigmunt. 2010. *Fluidni strah*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Zigmunt. 2017a. „Evropa stranaca“. U *Stranac u humanističkom nasleđu*, prir. Dušan Marinković & Dušan Ristić, 38–54. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Zigmunt. 2017b. „Stvaranje i prevazilaženje stranca“. U *Stranac u humanističkom nasleđu*, prir. Dušan Marinković & Dušan Ristić, 62–85. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Zigmunt. 2018. *Stranci pred našim vratima*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Zigmunt & Stanislav Obirek. 2016. *O Bogu i čoveku*. Razgovori. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Blaxter, Loraine, Christina Hughes & Malcolm Tight. 2006. *How to Research*. England: Open University Press.
- Bobić, Mirjana. 2013. „Imigracija u Srbiji: Stanje i perspektive, tolerancija i integracija“. *Demografija* 10: 99–115.
- Bobić, Mirjana & Marija Babović. 2013. „Međunarodne migracije u Srbiji – stanje i politike“. *Sociologija* 55 (2): 209–228.
- Buzan, Barry, Ole Waever & Jaap de Wilde. 1998. *Security: A New Framework for Analysis*. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Đorđević, Biljana. 2017. „Lišeni diskursa legitimacije: zazidane zemlje Centralne Evrope i politički subjektiviteti u nastajanju“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65 (3): 527–541.
- Elliott, Anthony. 2007. "The Theory of Liquid Modernity: A Critique of Bauman's Recent Sociology". In *The Contemporary Bauman*, ed. Anthony Elliott, 46–62. London and New York: Routledge.
- Eriksen, Tomas Hilan. 2003. *Tiranija trenutka: Brzo i sporo vreme u informacionom društvu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Fekete, Liz. 2009. *A Suitable Enemy – Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. London: PlutoPress.

- Greenberg, Jessica & Ivana Spasić. 2017. “Beyond East and West: Solidarity Politics and the Absent/Present State in the Balkans”. *Slavic Review* 76 (2): 315–326.
- Hol, Stuart. 2018. *Zapad i ostatak sveta: diskurs i moć*. Loznica: Karpos.
- Johnson, Mary. 2015. *The European Migrant Crisis: Unprecedented Displacement on an International Scale*. USA: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Jovanović, Nataša. 2017a. „Paradoksi slobode govora: suspenzija ‘političke korektnosti’ u savremenim diskursima kao katalizator jačanja rasističke i orijentalističke retorike“. U *Lica i naličja društvene i lične slobode*, prir. Zorica Kuburić, Ljiljana Čumura & Ana Zotova, 111–134. Novi Sad: CEIR.
- Jovanović, Nataša. 2017b. “Contemporary Orientalistic discourse as the framework for the analysis of Islamophobia in Western societies”. In *3rd International Conference on Human Security*, eds. Svetlana Stanarević, Ivica Đorđević & Vanja Rokvić, 269–276. Belgrade: University of Belgrade – Faculty of Security Studies, Human Security Research Center.
- Jovanović Ajzenhamer, Nataša. 2019. „Još jedno čitanje klasičnih koncepata: reaktuelizacija Zimelovog Stranca i Neprijatelja na primeru savremenih migracija sa Bliskog Istoka“. *Sociologija* LXI: 676–696.
- Kant, Immanuel. 1995. *Večni mir: filozofski nacrt*. Beograd: Gutembergova galaksija.
- Lutovac, Zoran. 2016. “Migracije i evropske integracije Srbije”. *Stanovništvo* 54 (1): 41–63.
- Lutovac, Zoran. 2017. „Reč urednika“. U *Građani Srbije i populizam. Javno mnjenje Srbije 2017*, prir. Zoran Lutovac, 9–11. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Lutovac, Zoran & Goran Bašić. 2017. „Ljudska prava i ‘opasni drugi’ u percepciji građana“. U *Građani Srbije i populizam. Javno mnjenje Srbije 2017*, prir. Zoran Lutovac, 41–66. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Marks, Karl & Fridrih Engels. 1945. *Komunistički manifest*. Beograd: Biblioteka Marksizma–Lenjinizma.
- Marotta, Vince. 2002. “Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom”. *Thesis Eleven* 70 (1): 36–54.
- Nojman, Iver. 2011. *Upotrebe Drugog: „Istok“ u formiranju evropskog ideniteta*. Beograd: Beogradski centar za bezbednosnu politiku i Službeni glasnik.
- Petrović, Jelisaveta & Jelena Pešić. 2017. „Između integracije, bezbednosti i humanitarnosti: stavovi građana Srbije o migrantima“. *Stanovništvo* 55 (2): 25–51.

- Petrović Trifunović Tamara & Dunja Poleti Ćosić. 2018. "Discourses of Hospitality, Politics of Hostility: Instrumentalization of the "Refugee Crisis" in the Serbian Press". In *Politics of Enmity*, eds. Gazela Pudar Draško, Aleksandar Pavlović & Eltion Meka, 211–228. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade.
- Radio Slobodna Evropa 2020. „Tužilaštvo: Uhapšen zbog upada u migrantski kamp u Obrenovcu“.
<https://www.slobodnaevropa.org/a/30598775.html> (pristupljeno 16. septembra 2020).
- Ritzer, George 1997. *Postmodern Social Theory*. USA: The McGraw-Hill Companies.
- Said, Edvard. 2008. *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Schneier, Bruce. 2003. *Beyond Fear Thinking. Sensibly About Security in an Uncertain World*. Copernicus Books (Springer Verlag).
- Simmel, Georg. 1996. „O strancu“. *Theoria* XXXIX (3): 7–11.
- Standing, Guy. 2011. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic.
- Stojić Mitrović, Marta. 2017. „Koliko su ‘opasna’ tela migranata? Narativi o bolesti i javnom zdravlju i tehnike upravljanja“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65 (3): 593–609.
- Šantić, Danica, Claudio Minca & Dragan Umek. 2017. "The Balkan Migrant Route: The Reflection form a Serbian Observatory". In *Towards Understanding of Contemporary Migration. Causes, Consequences, Politics, Reflections*, eds. Mirjana Bobić, Stefan Janković, 221–240. Beograd: ISI.
- Tester, Keith. 2007. "Bauman's Irony". In *The Contemporary Bauman*, eds. Anthony Elliott, 81–97. London and New York: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Примљено / Received: 29. 04. 2020.

Прихваћено / Accepted: 19. 11. 2020.

Научна критика и полемика

Discussion and Polemics

О односу културе и закона у Републици Србији. Поводом књиге *Култура и закони. О актерима управљања и културном наслеђу*

Ауторке Маша Вукановић и Ана Стојановић.
Београд: Завод за проучавање културног развитка.

У оквиру своје редовне издавачке активности, Завод за проучавање културног развитка је 2018. године објавио књигу *Култура и закони. О актерима управљања и културном наслеђу*. Реч је о коауторској монографији др Маше Вукановић и др Ане Стојановић, запослених у овој београдској установи културе. Ауторке Вукановић и Стојановић у њој на језгровит начин представљају резултате својих континуираних истраживања, обављених у склопу различитих пројеката који се односе на истраживање међусобног односа правног система (права) и културе у у Републици Србији, од окончања Другог светског рата до данашњих дана. У њој су садржани одговори на бројна питања која се тичу утицаја законодавства на ресор културе, културних политика (на локалном нивоу), те културног наслеђа у српском друштву, које се у посматраном периоду налази у перманентном процесу друштвене промене.

Иако би се у први мах, судећи на основу наслова, ова књига могла сврстати у корпус правне литературе, ради се о монографији коју одликује интердисциплинарни карактер, јер су научна истраживања чије резултате презентује конципирана на етнолошким, антрополошким, социолошким и правним теоријама. Имајући у виду чињеницу да њене ауторке по свом формалном образовању нису правнице (др Маша Вукановић је етнолошкиња и антрополошкиња, а др Ана Стојановић је историчарка уметности), али и да се, у оба случаја, њихове докторске дисертације односе на управљање у култури и на културне политике у Републици Србији, њихово опредељење да изабрану тему посматрају у антрополошкој перспективи чини се логичним избором. Управо из тог разлога, приликом формулисања хипотеза и сетова кључних питања којима се ово дело бави, ауторке полазе од теорије из области антропологије јавних политика и антропологије права, превасходно у циљу разумевања права као израза моћи. Поред тога, у свом истраживању оне се ослањају и на правне теорије. Правни систем државе тумаче као својеврсно огледало друштва, доживљавајући га у исто време и као облик друштвене медијације, односно скуп начина за посредовање, концептуализовање, дефинисање и евалуирање друштвеног искуства (Cotterrell 2001, 8498–8499). Право сматрају делом друштва који се развија и трансформише као и остали његови делови, у складу са процесима који се у њему одвијају (Gessner 2001).

У методолошком погледу, базичне изворе (са)знања њиховог истраживања чине законска акта која се односе на ресор културе у Републици Србији, донета у другој половини 20. века (када је она била конститутивна република Социјалистичке Федеративне Републике Југославије), као и она усвојена током процеса усклађивања легислативе са друштвеним процесима карактеристичним за српско друштво с почетка новог миленијума. Прописи (устава, закони и подзаконска акта), као документа која су актери били дужни да спроводе у пракси, искристалисали су се као наративи на основу којих ауторке Вукановић и Стојановић реконструишу модалитете обликовања културног живота српског друштва друге половине 20. века и с почетка новог миленијума. Оне прописима приступају онако како се у академској заједници третирају документа и архивска грађа, као примарним изворима знања, која користе у покушају да утврде корене одређених образаца који су се уткали у друштвену праксу. Оне прописе посматрају као документа која „стварају везе и смисао“ (Riles 1999, 815–816), а њихову улогу у процесу имплементације јавних политика, у којој су закони основ деловања, сматрају изузетно значајном. Важност прописа (устава, закона и подзаконских аката) нарочито је наглашена у условима у којима је евидентно све израженије смањивање броја живих сведока који би могли да пруже извесну потврду догађаја, а можда и сасвим другачијег виђења околности у којима су усвојени, јер чине „тврду дескрипцију“ која је одредила навике у деловањима актера, како у домену државне управе и локалне самоуправе, тако и у домену ресора културе. Стога су ауторке анализом садржаја прописа у областима државне управе и локалне самоуправе, као и културног наслеђа, настојале да реконструишу хоризонталну и вертикалну димензију процеса креирања закона у ресору културе. Ауторке Вукановић и Стојановић сазнања у тој области проширују наративима својих испитаника, прикупљених путем групних интервјуа (разговора), вођених у фокус групама са представницима органа локалних самоуправа и/или установа заштите и развојних агенција, односно информантима који располажу кључним информацијама о односу права и културе на локалном, регионалном и републичком нивоу. Оне приступају прописима као „окамењеним изразима друштвеног консензуса“, потом проширујући своја сазнања о њима изјавама добијеним од њихових актера, опредељујући се да њихов примарни приступ буде правна етнографија, која подразумева „сакупљање и опис чињеница у неком друштву, које се могу означити као правне, а испољавају се као изричите објаве (било писаних или усмених закона, правила, изрека, обичаја), праксе или радње (појединаца и група) и представе или веровања, као и њихови пратећи симболи“ (Pavković 2014, 6).

Полазећи од Тејлоровог (Tylor) широког тумачења културе, по коме се право (правни систем) одређене друштвене заједнице сматра саставним делом њене културе (Tylor 1871, 1), ауторке Вукановић и Стојановић постепено сужавају његово значење, свodeћи га на оно које он има у свакодневном говору: опхођење у друштвеним интеракцијама, (ре)продукцију уметничких садржаја и/или (ре)продукцију знања у вези са (културним) наслеђем. Овај двочлани (ко)ауторски тим законска акта анализира у складу са Мезијевим (Mazeu) тумачењем односа повратног дејства између закона и културе, по коме је закон представљен као „произвођач културе и објекат културе“, али поред тога што „обликује индивидуални и групни идентитет, друштвене праксе и значења културних симбола све те ствари [култура у свом мноштву манифестација] такође обликују

закон јер мењају све што је друштвено пожељно, политички изводиво и правно легитимно“ (Mazeu 2001, 46). За њих јавне политике „у било ком домену па и у сфери културе (суженој на ресор), у студијама јавних политика (енгл. policy studies), перципирају се као израван (енгл. straight forward) процес који почиње идентификацијом проблема и њихове анализе која говори о потреби за (државном) интервенцијом, антиципирањем могућих опција које се анализирају с обзиром на шта је уложено, шта су непосредни резултати, а шта исходи и (могуће) дугорочни утицаји, одабиром и спровођењем опција те евалуацијом постигнућа.“ (Вукановић & Стојановић 2018, 9).

Ауторке Вукановић и Стојановић у овој књизи пружају одговоре на питања која се односе на управљање у култури, улогу законских регулатива у ресору културе, и проблеме у области културног наслеђа у српском друштву у другој половини 20. века и током прве две деценије 21. века. Обимна легислатива, која се директно или индиректно односи на ресор културе у том периоду, ограничила је њихово интересовање на две компоненте система: државну управу (нарочито на локалну самоуправу) и област културног наслеђа. С обзиром на ту чињеницу, оне у овој књизи заступају две хипотезе. Прва хипотеза јесте да су спровођење културне политике и њени ефекти у пракси у Републици Србији условљени начином деловања у различитим сферама њене извршне власти, пре свега оним која се односе на државну управу и локалну самоуправу, а затим и у области економије, рада и социјалне политике, просторног планирања, те просвете и заштите животне средине. Ова хипотеза је формулисана на основу уочених случајева у којима јавне политике, упркос свом утемељењу на законским регулативама, не постижу очекиване ефекте у пракси, односно не функционишу у складу са очекивањима актера који су их прописали. Друга хипотеза гласи да су решења законодаваца, посебно у области државне управе и локалне самоуправе, временом довела до промене односа према значењу појма *култура* у српском друштву, јер је он у јавном наративу током читаве друге половине 20. века све више попримао значење важног средства помоћу кога се остварује увећање степена општег друштвеног наслеђа. У највећем делу наведеног периода долази до јачања домена културе у српском друштву, па се, аналогно Меримановом схватању процеса прогреса, схваћеног као „стално кретање ка бољем стању овоземаљских послова“ (Merryman 1977, 461), може се означити период културног прогреса.

Када је реч о конкретним резултатима њихових истраживања, изнетих у овој монографији, може се рећи да су они бројни и да нуде одговоре на широк спектар питања међусобног односа легислативе и културе у српском друштву, од глобалног до локалног нивоа. Имајући у виду да је садашњи систем управљања у култури Републике Србије практично упостављен формирањем Демократске Федеративне Југославије (од 1948. године – Федеративне Народне Републике Југославије, а од 1963. године – Социјалистичке Федеративне Републике Југославије), ауторке Вукановић и Стојановић на самом почетку књиге, у целини под називом „Управљање и култура“, посвећују пажњу федералном нивоу, односно анализи савезних устава и закона, јер су они у великој мери усмеравали рад законодавних органа у републикама. У поглављу које следи, под називом „Републички ниво управе“, оне представљају анализу устава и закона донетих на нивоу Републике Србије, као и идентификацију најзначајнијих актера српског законодавства у области културе. Затим пажњу посвећују догађају који је, по

њиховој оцени, одиграо кључну улогу у процесу слабљења ефеката културне политике у Републици Србији, односно усвајању „Решења о преносу послова из области културе и уметности из Министарства просвете на Министарство за науку и културу“ (Сл. Гласник НРС 13/50). Оне тврде да је његовим доношењем проузроковано суштинско раздвајање културе и образовања, јер је његовом применом значење културе симплификовано искључиво на елитну уметност и заштиту културних добара, умањујући њено свеобухватно значење који се односи на све сегменте људског живота. У поглављу „Установе културе и делатности“, ауторке Вукановић и Стојановић анализирају прописе у вези са оснивањем (републичких) установа културе с обзиром на њихову конкретну делатност. Ради се о законским решењима која регулишу управљање установама културе, а односе се на начин рада органа њихове управе – управних и надзорних одбора и директора као извршиоца одлука управних органа. Ауторке Вукановић и Стојановић посебно издвајају усвајање „Закона о култури“ (2009) и анализирају садржај његових одредби, сматрајући га круцијалним законским актом у погледу делатности установа и организација културе, како у области заштите културних добара, тако и у подстицању савременог (уметничког) стваралаштва. Такође, оне се баве и анализом законског уређења финансијског улагања у ресор културе и своја запажања износе у посебној целини под називом „Финансирање у култури“. У њој пажњу поклањају (републичким) фондовима за (су)финансирање делатности у домену културе, као и локалном нивоу на коме су се средства за изградњу културне инфраструктуре обезбеђивала применом различитих уредби, доношених у периоду од 1947. до 1971. године. Затим, у поглављу „Локални ниво управе“, ауторке анализирају савремене културне политике локалних заједница, које се препознају као покретачки импулси развоја културе (како у ширем, тако и у ужем смислу овог појма), на нивоу локалних заједница, као и њиховом одрживом развоју. Затим је уследила анализа законских аката којима је детерминисана улога различитих локалних нивоа извршне власти: од народних одбора (потоњих месних заједница) преко општина, округа и срезова, све до Аутономне Покрајне Косово и Метохија и Аутономне Покрајине Војводине у области управљања културом, уз оцену да је реч о изузетно важној грађи из које је могуће „читати“ перципирање културе као основе за друштвени развој. На основу анализе законских одредби донетих у дужем временском периоду, оне су утврдиле да је скоро потпуно изгубљена повратна спрега између нижих нивоа извршне власти и оних на највишем (републичком) нивоу у области управљања културом, што је локалне заједнице лишило могућности самосталног изношења предлога за унапређивање јавних политика у друштвеним делатностима. Истинитост ове тврдње поткрепљују исказима представника јединица локалне самоуправе надлежним за културу, а резултатима у новије време спроведених истраживања локалних културних политика у Републици Србији, указују на проблем њихове недовољне ефикасности. Целина која носи назив „Културно наслеђе и регулатива“ посвећена је анализи законских основа за очување културног наслеђа. Ауторке се баве утврђивањем везе између промена у правном утемељењу законске бриге о културној баштини, насталих у међународној заједници током последњих деценија 20. века и промена у домаћој легислативи, а која се односи на културно наслеђе. С тим у вези, оне закључују да је у законским актима, поред очувања и заштите покретних и непокретних предмета материјалне културе, приметно да се све већа пажња поклања и очувању и заштити елемената нематеријалне културе, као и њиховој ефикаснијој интеграцији у оквиру

различитих развојних процеса у друштву. Осим тога, оне сматрају да је у наведеним законским прописима присутно и померање фокуса у концептуализацији културног наслеђа (од концепта имовине ка концепту наслеђивања), а његов узрок виде у порасту диверзификације елемената културног наслеђа, као и у порасту (друштвеног) значаја нематеријалних елемената културе који се преносе с генерације на генерацију. Оне су такође училе да легислатива у овој области у периоду од 90-их година 20. века до данашњих дана, у Републици Србији није развијана истим интензитетом, као што је то био случај са екстензивном депозицијом концепта интегративног очувања културног наслеђа у свету. Због све учесталијих случајева непоштовања законских одредби о очувању и заштити културног наслеђа, па чак и девастације њених артефаката, ауторке указују на потребу да се будућа истраживања усмере на анализу судске праксе у Републици Србији.

Књигом *Култура и закони. О актерима управљања и културном наслеђу*, ауторке Вукановић и Стојановић остварују свој научни допринос у погледу упознавања процеса креирања законских оквира који се односе на ресор културе, као и њихову примену у српском друштву, у другој половини 20. века и на почетку новог миленијума. Оне у свом делу у пуном светлу приказују вертикалну и хоризонталну димензију овог процеса, осветљавајући улоге актера и задатке институција и установа на свим нивоима власти (од локалних до републичких) у Републици Србији, како у њиховом доношењу, тако и приликом њихове међусобне сарадње, као основног предуслова практичне примене. Ауторке Вукановић и Стојановић посебну пажњу поклањају анализи промене концепције законске бриге о културној баштини у Републици Србији, током последње две деценије. Оне констатују да овај процес карактерише померање фокуса у концептуализацији културног наслеђа са имовине (енгл. *property*) на наслеђивање (енгл. *heritage*). Узроке сагледавају у контексту настојања да се законска акта у Републици Србији усагласе са законским регулативима међународне заједнице, базираним на порасту друштвене свести о разноврсности нематеријалних артефаката културе и препознавању њиховог општег значаја. Ово су, по мишљењу ауторки, разлози који су довели до усвајање два основна приступа регулисању заштите културног наслеђа: заједничког и појединачног. Због тога ауторке анализирају законе из те области посматрајући их из неколико различитих перспектива: из угла дефиниције културних добара и одреднице њиховог значаја, затим права и обавеза власника и/или имаоца културних добара и, коначно, надлежности установа заштите и казних одредби прописаних овим законима.

Резултати представљени у књизи, њен интердисциплинарни карактер и евидентно опредељење њених ауторки да се баве темом која до сада није често заокупљала интересовање домаћих етнолога и/или социјалних антрополога, сведоче о успеху њиховог обављеног истраживачког подухвата, чинећи је обавезном лектиром у области правне етнологије и/или антропологије на нашем простору.

Литература

- Cottorell, R. 2001. “Law as constitutive.” In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, eds. Neil J. Smelser & Paul B. Baltes, 8497–8500. Amsterdam – New York: Elsevier.
- Gessner, V. 2001. “Law as an Instrument of Social Change.” In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, eds. Neil J. Smelser & Paul B. Baltes, 8492–8496. Amsterdam – New York: Elsevier.
- Mazey, Naomi. 2001. “Law as Culture.” *The Yale Journal of Law & Humanities* 13: 35–67.
- Merryman, John Henry. 1977. “Comparative Law and Social Change: On the Origins, Style, Decline & Revival of the Law and Development Movement.” *The American Journal of Comparative Law* 25 (3): 457–491.
- Pavković, Nikola. F. 2014. *Studije i ogledi iz pravne etnologije*. Beograd: Srpski geneološki centar.
- Tylor, Edward. 1871. *Primitive Culture*. Vol. 1. London: John Murray.
- Riles, Annelise. 1999. “Models and documents: Artefacts of International Legal Knowledge”. *International and Comparative Law Quarterly* 48: 805–825.
- Vukanović, Maša & Ana Stojanović. 2018. *Kultura i zakoni. O akterima upravljanja i kulturnom nasleđu*. Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.

Александар Крел

Прикази

Reviews

Gordana Blagojević, *Η μουσική μεταρρύθμιση του 1814: μια εμπειρική-αφηγηματολογική προσέγγιση* [The musical reform of 1814: an empirical-narratological approach]

Τμήμα Μουσικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, «Εργαστήριο Βυζαντινής Μουσικολογίας», Αθήνα 2019 [Department of Music Studies of the Faculty of Philosophy of the National and Kapodistrian University of Athens, “Laboratory of Byzantine Musicology”, Athens 2019]. ISBN 978-618-83987-1-9

It is admittedly not an easy task for someone to evaluate properly and convincingly the work of an eminent colleague who is also well- and long-known to him. The reviewer may then be misguided (un- or subconsciously) by his feelings or sentiments, and so miss his target: an unbiased and well-balanced judgement. What is more, Gordana Blagojević, author of the work under review, has long been a spottable and distinguishable figure in the Greek academia and the reading public through her numerous participations in conferences organised in Greece and her equally innumerable admittances in Greek libraries and research centres. Yet, I will try, as the legendary Ulysses did, to shut my ears before the melodious sirens of intimacy and collegiality. But, I am afraid I will not be able, despite Roland Barthes’ insisting calls, to “kill” the author¹ in order to study unbiased her work per se: an impossible task!

Let me begin with the premise that Gordana’s work poses new challenges to the initiated as well to the lay reader. One is due to the author’s (or shall I say authoress’) female identity against an almost all-male-dominated musical genre: Greek ecclesiastical music, archaically called neo-Byzantine chant (although the term Byzantine is a neologism too!). Historically, women were rarely involved in composing and performing (let alone studying) Byzantine chant, although the few exceptions are worth mentioning and instructive: Kassia the nun and an almost queen (9th c.)², and the anonymous daughter of Ioannis Kladas (15th c.), the last *lampadarios* or chorister³ of Saint Sophia Cathedral in Constantinople (Brashier 2012). Yet, Gordana belongs to the new generation of musicologists cum musicians, who have recently managed to break this monopoly and open the “gates” of the masculine “city”.

¹ Here I obviously allude to Roland Barthes’ seminal work, *The Death of the Author* (1967), where he insists on separating the author from his creation.

² See the CD production, *Kassia: Byzantine Hymns of the First Female Composer (c. 810 - 843/867)*, Diane Touliatos (ed.), VocaMe/Michael Popp, Christophorus CHR77308 (2010).

³ *Lampadarios* is in fact the leader of the left-hand choir in a Christian Orthodox church, an office still in use in modern-Greek ecclesiastical rite.

Following fervently (but not blindly) the precepts of modern anthropology and sociology, Gordana is eager to give voice to certain social groups, hitherto neglected by Greek researchers: female cantors, amateur musicians, and non-academic music teachers of neo-Byzantine chant. She then broadens her approach by linking (and likening) female participation to the general attitude of the Orthodox Church towards women, who are constantly excluded from priesthood, and have only recently been allowed to ascend the lectern following an increasing male indifference of church-going and subsequent lack of male choristers. Gordana is herself a chorister and can easily evaluate the new trends in church singing, since she has participated in concerts as well professional recordings in Greece, Serbia, and elsewhere. Besides, female-only Byzantine choirs have recently appeared in Greece though with substantial activity.⁴

Another “provocative” element of the work under review is the anthropological-ethnographic stance towards neo-Byzantine chant, humbly-called “empirical-narratological approach”, but in fact based on the author’s empirical research method by means of questionnaires distributed to various musicologists and musicians involved in neo-Byzantine chant in Greece and elsewhere. What the author seems to have attempted to do is get a contemporary response to neo-Byzantine chant, particularly to the so-called reformed notation and method, devised during the second decade of the 19th century at the Greek Patriarchate of Constantinople by a group of cantors and music teachers. This group, which came to be labelled “the three teachers” (by the three most prominent members) discarded a great number of musical signs, inherited from the pre-15th century period, while re-interpreting others and adding new ones⁵.

Next to the signs, the three teachers introduced a modal theory that deviates considerably from the older tradition of eight *echoi* handed down in numerous treatises, called *protheoriae*, usually attached at the beginning of musical anthologies. This modal theory should not be considered a totally new invention, for it had begun to develop a century earlier under the influence of the Ottoman *makam*, a contribution of many nations including the Greeks⁶. What the three teachers did then was to internalize and organise these influences, by pointing to the melodic similarities of the much more numerous *makams* with the eight Byzantine modes (also divided into several sub-modes). Yet, the outcome of this syncretic system was not so refined, for it shook the authentic-plagal modal correspondence and generated other anomalies too.

Faced with this curious but workable system, Gordana’s treatment is calm, sober, and at times generous, at least towards the modern cantors’ understanding of the reformed notation. For, while she does not hide the differentiations and often fierce disagreements between various schools of musical interpretation, she tries to understand and explain their positions, however “unscientific” or unreliable they are. In this sense, she seems to have acted as a “peace negotiator” between them! She is also keen and able to transcend national boundaries, and compare the Greek, Serbian, Russian and other conceptions of the reformed system and the reformers, thus offering to the reader a panorama of the Christian Orthodox musical world and its way of thinking. Although

⁴ Women’s Byzantine Choir *Ai adousai*, led by Dr Sevi Mazera, was established in 2012 in Volos, and *Psaltries* choir, led by Nektaria Karantzi, was established in 2013 in Athens.

⁵ For the reformed notation, see: Romanou 1990, 89–100.

⁶ For the *makam* and its Greek reception in the 18th century, see: Plemmenos 2010.

not a comment to my favour, it is a pity that this dissertation was not written in the lingua franca of our times to enable access to an international public.

Having said that, I should rush to add that Gordana's Greek is impeccable: not only for a foreigner but even for a native speaker, since the linguistic quality of the modern Greeks, especially of the young generation, has diminished (and this is not a statement of my own). She is also able to master both forms of written Greek (purist and demotic), by inserting scholarly expressions (as is usual in modern academic writing), following the eternal principle of Greek "diglossia". Furthermore, as far as I can gather from her extensive publications and numerous lectures over academic conferences, her Greek (including the one she employs in her dissertation) is superb and of high standard. It could not have been otherwise, one might say, since Byzantine chant was originally written to accompany, nay "clothe" the medieval-Greek language, and was greatly influenced by its inflexions and other peculiarities.

Yet, Gordana's work is not about the supremacy of Greek language and culture (although this is not entirely avoided!) but neo-Byzantine chant which she approaches as a multicultural and global musical genre. Her trained ear, accustomed to music settings of Serbian hymns, is obviously capable to appreciate the subtle differences between the older Byzantine chant and its various Slavic adaptations, originally based on Greek rhythmical patterns devised by Cyril and Methodius in the 9th century (Valiavitcharska 2013, 143–157). Here I should note her regret for the abandonment of the "traditional" (that is, monophonic) Byzantine chant in 19th-century Serbian culture at the expense of Russian polyphonic music. It must not be accidental then that Gordana's mentor in Greece was the late Lycourgos Angelopoulos (1941–2014), a traditionalist cantor, composer and music teacher, who preached the revival of the older Byzantine (that is, pre-reformation) style and interpretation.

And this brings me to one of the main arguments of her dissertation, that being the importance and significance of the musical reform for the continuity of neo-Byzantine chant. Gordana openly describes this development as a rupture, almost an eclipse of the old school of Byzantine chant, which she believes was gone forever. This claim was first put forward by the late Simon Karas (1903–1999), and was soon adopted and promoted by his pupils (Angelopoulos included). Karas was not a professional cantor neither an academically-trained musicologist, but he managed to develop a coherent system of writing and interpreting neo-Byzantine chant that incorporated substantial elements from the pre-reformation period (as he understood it). Contrary to the three teachers, who tried (and partly managed) to create a sense of continuity in post-Byzantine chant, Karas discovered a gap and envisaged its abridgement.⁷

Karas' system can *mutatis mutandis* be described as an "invention of a tradition" (to recall Eric Hobsbawm)⁸ since it was not based on strong evidence and soon turned to a fierce polemic against the "innocent" followers of the reformed method. While wisely avoiding taking sides, Gordana correctly brings in the evolution of musical printing, that changed the style of Byzantine notation, and contributed to the dissemination of neo-

⁷ For an English account of this issue, see <https://leitourgeia.com/2011/06/27/lycourgos-angelopoulos-simon-karas-and-byzantine-music-in-greece-during-the-20th-century/>

⁸ In this seminal book, music is considered and examined as a typical example of "cultural break" in Wales (Morgan 1983, 50–62).

Byzantine chant to the lower strata of contemporary society. Actually, the revolutionary aspect of the reform should be sought after in this development, for musical printing was definitely a breakthrough. The printed book was cheaper than the manuscript, was rather easily acquired (through subscription), and became personalized (by the owner). Some minor musical signs may have been discarded, but who cared? That was made up by the dynamic and popularity of the new notation.

Another interesting (and well-stated) point has to do with the three teachers and their posterity in modern-Greek collective memory. Gordana is right to note that the three pioneers are relatively unknown to the average church-goer, particularly Georgios Chourmouzios, so-called Chartophylax or Archivist, ironically the most prolific of them! Chourmouzios (+1840) has indeed transferred to the reformed notation a large part of the pre-1453 repertoire. He has also long worked on his own, since Gregorios Levites, first cantor of the Patriarchate died in 1821/2, and Chrysanthos of Madytos (+1846) followed a separate career (as Bishop of Dyrrachium, and later of Brussa). And yet, Chrysanthos is the best-known of the three, due to his authorship of two theoretical treatises expounding the rules of the reformed notation (Romanou 2010). Gordana daringly holds the official Church accountable for this neglect.

So, where is the real value of the musical reform, and subsequently, Gordana's contribution to its study? The answer may be given by another non-Greek and ardent admirer of neo-Byzantine chant: Eva Palmer-Sikelianos, the American-born wife of the Greek poet laureate, Angelos Sikelianos (1884–1951). In her autobiography (Anton 1993, 97–98), Eva speaks of her Hindu friend, Kourshed Naoroji, daughter of the first Hindu MP in England, whom she met in Paris. Discouraged by the fact that there was no Hindu notation, Kourshed was astounded by the precision of the reformed notation to preserve the details of her Hindu melodies. “You are singing my songs”, said to Eva who was playing on the piano the transcribed melodies. She then joined her to Greece to develop her skill of the notation. Like Eva, Gordana firmly believes in the universality of this music, which she has managed to show in her dissertation.

Bibliography

- Anton, John Peter, ed. 1993. *Upward Panic: The Autobiography of Eva Palmer-Sikelianos*. Choreography and Dance Studies 4, Harwood Academic Publishers.
- Brashier, Rachel Nicole. 2012. “Voice of Women in Byzantine Music Within the Greek Orthodox Churches in America.” Master Thesis. Southern Illinois University Carbondale.
- Morgan, Prys. 1983. “From a Death to a View: The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period”. In *The Invention of Tradition*, eds. E. J. Hobsbawm & T. O. Ranger, 43–100. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plemmenos, John 2010. *Ottoman Minority Musics: The Case of 18th-Century Greek-Phanariots*. Berlin: Lambert Academic Publishing.
- Romanou, Katy G. 1990. “A New Approach to the Work of Chrysanthos of Madytos: The New Method of Musical Notation in Greek Church and the Μέγα Θεωρητικόν της Μουσικής.” *Studies in Eastern Chant* 5: 89–100.

- Romanou, Katy G. 2010. *Great Theory of Music by Chrysanthos of Madytos translated by Katy Romanou*. New Rochelle – New York: Axion Estin Foundation.
- Valiavitcharska, Vessela. 2013. *Rhetoric and Rhythm in Byzantium: The Sound of Persuasion*. Cambridge University Press.

John Plemmenos

Фахрудин Кладничанин, *Печа*.

Нови Пазар: Академска иницијатива „Форум 10“, 2020, 190 стр.

Ретка су истраживања о муслиманским женама у Србији данас, било са становишта образовања и професионалног усмерења, било са становишта других идентитетских аспеката. Зато је емпиријски материјал сведочења муслиманских жена из Новог Пазара и околине, које Фахрудин Кладничанин представља у овој књизи, добар повод да се о њима прошире сазнања. Књига садржи личну исповест о скидању *пече* (црни вео којим се прекрива лице) двадесет муслиманки рођених у првим деценијама 20. века (1918–1938), на простору Новог Пазара и околине.

Структура књиге је следећа: Уводна реч (стр. 5–6); Закон о забрани ношења зара и фереџе из 1951. године (стр. 7–8); Предговор Свенке Савић (стр. 9–33); Животне приче жена (стр. 35–170); Рецензија Маргарете Башарагин (стр. 171–172); Речник мање познатих речи (стр. 173–180); Литература (стр. 181–182); Информације о аутору (стр. 173) и Табеларни приказ података о свим женама (стр. 185–188).

Након кратке Уводне речи, аутор наводи Закон о забрани ношења зара и фереџе из 1951. године, донет само неколико година након окончања Другог светског рата и почетка изградње социјалистичког друштвеног поретка у Југославији. Закон је донет неколико година након усвајања Декларације о људским правима у свету (1948), коју је и Југославија потписала, што је историјска повезница са оним што се догађало у свету. Аутор стога поставља следеће питање и покушава на њега да одговори: Како се Закон и Декларација међусобно укрштају?

У Предговору, Савић даје сумарни преглед друштвено-историјских околности у којима је донет овај Закон, појашњавајући вредности на којима је власт желела изградити нову државу, а то је политика једнакости полова и одвојеност државе од вере. Држава стога, како наводи, намеће атеистичку верску оријентацију женама. Читаоци имају прилике да посматрају слово Закона на делу, тј. „на терену“, међу женама у Новом Пазару и околини, што је путем анализе показано у два дела књиге. У контексту социјалистичке политичке и друштвене оријентације, Савић уводи читаоце у други део књиге, који чине лична сведочења муслиманки о чину скидања *пече* (*зара*, *фереџе*), ослањајући се на материјал који је аутор прикупио у књизи. Закључује да је основни утисак да су жене доживеле примену Закона као насиље на свом телу и свом избору одевања у јавности. Зато жене сведоче да је за њих тај законски оквир био трауматичан лични догађај у једном драматичном и релативно кратком историјском времену.

Како наводи у Уводној речи, аутор се одлучио да напише овакву књигу као допринос стварању алтернативне историје жена у Новом Пазару и околини – алтернативне оној коју знамо и коју смо током школовања учили, са жељом да њихово присуство кроз историју учини видљивим. У изградњи новог социјалистичког друштва, у ком је религија одвојена од државе, а ради остваривања прокламоване једнакости жена и мушкараца, власт је у Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији заузела став да је муслиманку потребно еманциповати у складу с вредностима социјалистичке државе. Наведено је захтевало да се муслиманка „ослободи“ од „симбола потчињености“, видљивим у одећи жена, као што су зар и фереце. Да је власт покривање жена видела искључиво као одраз потчињености и обесправљености муслиманки, потврђује одредба члана 1. Закона о забрани ношења зара и фереце, која гласи:

„Да се отклони вјековна *ознака* потчињености муслиманке, да се олакша жени муслиманки пуно кориштење права извојеваних у Народној-ослободилачкој борби и социјалистичкој изградњи земље и да јој се обезбеди пуна равноправност и шире учешће у друштвеном, културном и привредном животу земље“ (курзив – ауторка Д. П.).

Аутор је користио метод бележења животних прича који се широко примењује у женским и родним студијама у свету и код нас. Овога пута у фокусу је један специфичан догађај у животу жена, а на цео животни век, па можемо рећи да је примењена модификована верзија метода животне приче. Аутор је дао податке о имену, години рођења, месту рођења, месту становања, образовном нивоу, занимању, броју деце и брачном статусу саговорница. У разговорима лицем у лице са женама (неке жене су из круга ауторове ближе и даље родбине), који су снимани на аудио-носаче, аутор је постављао питања која се односе на почетни период деловања Закона и тражио од жена да се сете њиховог личног доживљаја прописане забране ношења зара и фереце. Аутобиографске исповести које су путем овог истраживања стављене пред читаоце показују колико је за муслиманке из Новог Пазара и околине сећање на овај период још увек живо и колико је испуњено емоцијама након пола века. Сећање на дешавања из социјалистичког периода евоцирају догађаје „као да су били јуче“, што је последица присиле којој су жене муслиманке биле изложене како би скинуле *печу* и одвојиле се од дела одеће који су сматрале за део свог идентитета. Наиме, скидање *пече* није само физички чин, него је пре свега, питање промене идентитета жена. Код појединих жена је ова забрана довела до емоционалног слома, јер је *печа* сматрана и делом верског идентитета муслиманки.

Читајући сведочења жена, јасно је да је њихову збуњеност појачавала и кампања за скидање зара и фереце, коју су, осим чланица Антифашистичког фронта жена, спроводили и верски поглавари (хоце). Код куће, притисак на жене да скину *печу* извршили су у великој мери мушки чланови породице, дакле они који у породици имају моћ. Обавеза скидања *пече*, која се у пракси спроводила кршењем основних људских права муслиманки, према исказима интервјуисаних жена, оставила је на њих дубок траг, у тој мери да су је доживеле као крај једног животног периода, након чега живот деле на период пре и после ношења *пече*. Емотивна везаност за *печу*, која је неоспорно представљала део верског идентитета, учинила је да су је поједине жене замениле марамама или шамијама.

Захваљујући пажљиво одабраним питањима која указују на то да аутор слуша али и послушкује своје саговорнице, као и поверењу које жене имају у њега, а на основу бројних говорних дигресија саговорница, сазнајемо и о ширем друштвеном контексту, у коме је дошло до скидања *пече*: како су жене живеле пре и након Другог светског рата, какви су били мушко-женски односи у том периоду транзиције у социјалистичко друштво, какав је био положај жена у породици и јавности, и како су жене виделе изградњу нове државе засноване на социјализму.

Корисно је што ће читаоци и читатељке књиге спознати, на основу личног сећања жена, да су и муслиманке у Новом Пазару и околини учествовале у Народноослободилачком рату у Југославији. Пример је Шефика, која о свом учешћу у борбама с поносом каже:

„Три пута сам била рањена. Сва три пута сам рањена на Сутијеску. Била сам пушкомитраљезац. Таманила је нана, сине, непријатеље ка голубове. Ја сам прошла све офанзиве.“

Исповести појединих жена представљају сведочанство о свакодневној борби за егзистенцију и суочавању са животним тешкоћама, како пре рата тако и након њега у разрушеној и опустошеној земљи. Иако без формалног образовања, све жене наглашавају значај образовања жена. Оне које су биле у прилици, пригрлиле су могућност да се описмене и запосле, а које не, учиниле су све да њихова децу стекну образовање. Пример таквог односа је Нура, која каже:

„Посе кат се рат завршио ја сам ишла у школу и завршила сам осмољетку и посе сам ишла на курс, а моја је сестра наставила да се школује. Она је посе ишла у Учитељску школу и она је била учитељица. Ја ти нијесам, ја сам завршила та курс шивења и посе сам се удала и тако то.“

Нура је потом видела као своју обавезу да њена деца заврше школу, што истиче у следећем исказу:

„Моја деца су завршила факултете и раде у своју струку. Ја нијесам била много писмена, ни мој ђавек. Кат ја нијесам могла, моја деца морају да завршавају школе и тако је било. Један ми је син студиро у Загреб, двије ћерке су биље у Сарајево. Да ти рекнем нешто сине, нема шта сретније и боље от писменог инсана. Кат је ђавек писмен и знаван, от тога нема већег богатства. Ја кат ти рекнем, ја сам готова, ал ја знам, кат је инсан писмен, чехре му је друкше.“

За Нурку образовање представља једино право богатство које човек може да поседује, те у том погледу она истиче:

„Тако ми Алаха, нема ништа без школована човека. Када зна да прича, па ти милина да слушаш, да упијаш знање, енергију. Све друго на једну страну, ал школован и паметан инсан, то је богатство, велико богатство.“

Како наводи у свом аутобиографском исказу, Шефика је искористила прилику да се образује и запосли:

„Ту сам кренула у школу и завршила четири разреда. Послије сам отишла у Дервенту и радила сам у творници текстила једно вријеме и онда сам одатле дошла у Вогошчу и ту сам упознала мужа.“

У аутобиографији саговорнице Хатице, истиче се да је запошљавање жена у фабрикама она видела као напредак целокупног друштва: „После су почеле фабрике да раду, па су жене кренуле да се запошљавају, па се бре радило, имало се идаре, могло да се живи.“

С обзиром на то да интервјуисане жене говоре разговорним варијететом који је типичан за њихов крај, уз значајну употребу речи турског порекла, значајно је што је на крају књиге приложен Речник мање познатих речи.

Може се рећи да је књига *Печа* испунила циљ аутора: осим што ће читаоци имати прилику да сазнају како су муслиманке у Новом Пазару и околини на личном плану доживеле промене које је донео Закон о забрани ношења зара и фереце, пружа сазнање о храбрости, борбености и оптимизму муслиманки, значају који оне придају образовању, раду ван куће и модернизацији државе, што је изузетно важно, јер руши постојеће предрасуде и стереотипе о њима као женама чије су активности концентрисане искључиво на приватну сферу.

Фахрудин Кладничанин је књигом *Печа* дао не само значајан допринос разумевању историје муслиманки, него је пружио могућност да их јавност упозна из угла самих жена које су активно учествовале у Другом светском рату и које су својим залагањем, трудом и радом дале допринос изградњи и напретку државе у послератном периоду.

Драгана Пејовић

Пољаница и Клисуре, Грделица, Доња Власина. Насеља, порекло становништва, обичаји. Београд 2018, књ. 37, стр. 758;

Дубочица. Насеља, порекло становништва, обичаји. Београд, 2019, књ. 41, стр. 972.

Едиција Корени. Српске земље. Насеља, порекло становништва, обичаји. Службени гласник – САНУ, приредио Борисав Челиковић.

У оквиру едиције *Корени. Српске земље. Насеља, порекло становништва, обичаји* (суиздаваштво Службеног гласника и Српске академије наука и уметности) објављене су, између осталог, књига 37: *Пољаница и Клисуре, Грделица, Доња Власина* и књига 41: *Дубочица*, које се односе на предеоне целине у ширем залеђу Лесковца. Избор радова и у овим књигама праћен је опсежним поговорима приређивача целе едиције, историчара Борисава Челиковића, који је изложио детаљан преглед истраживања сваке од обрађених предеоних целина, уз подробне животне и радне биографије аутора радова обједињених у књизи.

Истраживања предеоних целина на крајњем југу и југоистоку Краљевине Србије започео је још пре Балканских ратова Риста Т. Николић (1877–1917, рођен у Врању), талентовани географ и антропогеограф, кога је Јован Цвијић сматрао својом узданицом (заједно с Јованом Ердџановићем) у реализацији прокламованог програма антропогеографски истраживања. Р. Николић и Ј. Ердџановић истакли су се још као студенти објављивањем заједничког рада

(1899) о трговачким центрима и путевима у српским земљама у средњем веку и у турско доба. Р. Николић је убрзо објавио своје студије и Врањској Пчињи (1903) и Пољаници и Клисури (1905), да би се очи Балканских ратова појавила и његова студија о Крајишту и Власини (1912). Плодан рад овога веома вредног истраживача прекинула је његова смрт на бојишту (1917) у области Меглен (Егејска Македонија), о којој је ипак оставио вредне антропогеографске записе (постхумно их је објавио Цвијић 1923. године).

У међуратном периоду није било опсежнијих антропогеографских истраживања предеоних целина на крајњем југу и југоистоку данашње територије Србије. Међутим, у периоду после Другог светског рата афирмисало се више истраживача ових предела (различитог профила), о чему сведочи и избор радова обухваћених књигама које овде приказујемо.

* * *

Књига 37. *Пољаница и Клисура, Грделица, Доња Власина* обухвата радове:

- Риста Т. Николић, „Пољаница и Клисура. Антропогеографска проучавања“ (стр. 7–260), првобитно објављено у: *Насеља српских земаља. Расправе и грађа*, књ. 3, *Српски етнографски зборник*, књ. VI, Београд, 1905, стр. 1–244;
- Момчило Златановић, „О Пољаници“ (стр. 261–276), првобитно објављено у: *Врањски гласник*, књ. XII, Врање, 1990, стр. 85–98;
- Јован Ф. Трифуноски, „Грделичка клисура. Антропогеографска расправа“ (стр. 277–453), првобитно објавио Народни музеј, Лесковац, 1964, стр. 1–182 (са картом у прилогу);
- Јован Ф. Трифуноски, „Грделица“ (стр. 455–488), првобитно објављено у: *Годишен зборник на Филозофскиот факултет во Скопје, Природно-математички одел*, кн. 10, Скопје, 1957, стр. 225–256;
- Јован Ф. Трифуноски, „Предејане (прилог проучавању варошица у Србији)“ (стр. 489–513), првобитно објављено у: *Годишен зборник на Филозофскиот факултет во Скопје, Природно-математички одел*, кн. 9, Скопје, 1956, стр. 197–218;
- Јован Ф. Трифуноски, „Народни живот и обичаји у селима Грделичке клисуре“ (стр. 515–579), првобитно објављено у: *Лесковачки зборник*, XVII, Лесковац, 1977, стр. 139–172;
- Јован Ф. Трифуноски, „Села и становништво у доњем сливу Власине – Други (посебни) део“ (стр. 581–637), првобитно објављено у: *Лесковачки зборник*, књ. XIV – додатак, Лесковац, 1974, стр. 1–32;
- Тихомир Р. Ђорђевић, „Белешка о Власотинцу“ (стр. 639–651), првобитно објављено у: *Дело*, књ. 14, Београд, 1897, стр. 136–147;
- Михаило М. Костић, „Власотинце (антропогеографска проучавања)“ (стр. 653–665), првобитно објављено у: *Гласник Српског географског друштва*, св. XXXIII, бр. 2, Београд, 1953, стр. 119–129;

- Драгутин М. Ђорђевић, „Власотинце. Прилози за изучавање историје лесковачке области“ (стр. (стр. 667–704), првобитно објављено у: *Лесковачки зборник*, књ. XII, Лесковац, 1972, стр. 167–185;
- Борисав Челиковић: „Поговор: Истраживања Пољанице, Клисура, Грделичке клисура и Доње Власине“ (стр. 705–758).

Б. Челиковић је у поговору истакао да су Пољаница, Клисура, Грделичка клисура и Доња Власина предеоне целине које оивичавају са југозападне, јужне и источне стране простор Лесковачког Поморавља. Док се Пољаница, у горњем току реке Ветернице, наслања на предео Врањског Поморавља и административно припада Врању, Клисура, која захвата средњи (клисурасти) део тока Ветернице, припада Лесковцу и његовој утицајној сфери. Предео Грделичке клисура раздваја Лесковачко Поморавље од Врањског Поморавља, а планински венац Острозуба раздваја је од Доње Власине, која је тесно повезана са Лесковачким Поморављем. На овом издиференцираном простору налази се укупно 120 насељених места, од чега Граду Лесковцу припада 37, граду Врању припада 21, општини Владичин Хан припада 20, општини Власотинце припада 35, општини Сурдулица припадају четири, а општини Црна Трава припадају три насеља.

На почетку књиге налази се опсежна, већ класична антропогеографска студија Ристе Т. Николића о Пољаници и Клисури. Следи краћа студија о Пољаници из пера Момчила Златановића (1934) из Врања, истакнутог истраживача јужне Србије (лексикограф, сакупљач народних умотворина, књижевник и универзитетски наставник). Пет студија у књизи (о Грделичкој клисури; о варошицама Грделица и Предејане; о народном животу и обичајима у селима Грделичке клисура; о селима и становништву у доњем сливу реке Власине) дело су Јована Ф. Трифуноског (1914–1997, рођен у селу Врутоку код Гостивара), истакнутог географа и универзитетског наставника из Скопља, који се у периоду после Другог светског рата истакао проучавањима већег броја предеоних целина на данашњој територији Србије и (Северне) Македоније и тиме фактички постао настављач Цвијићеве антропогеографске школе. Бројне радове објављивао је како у Републици (Северној) Македонији тако и у Републици Србији. „Белешка о Власотинцу“ Тихомира Ђорђевића настала је у раном периоду његове богате истраживачке делатности, када је (1897), као ревизор основних школа, обилазио Пиротски округ, коме је тада припадао и Власотиначки срез. Т. Ђорђевић је Власотинце приказао у кратким цртама, наглашавајући његов „стари облик, који и за време Турака имађаше“, али је исцрпно изнео забележене податке о народним бунама поносних и ратоборних Власотинчана (1809, 1839, 1841, 1860, 1877). Михаило М. Костић (1924–1986, рођен у Нишу), доктор географских наука (најдуже је радио у Географском институту САНУ „Јован Цвијић“, а изучавао је разне предеоне целине југоисточне Србије), аутор је краће антропогеографске студије о Власотинцу. Власотинцу је такође посветио студију Драгутин М. Ђорђевић (1907–1999, рођен у Лесковцу), свештеник и дугогодишњи парох у селу Турковац код Лесковца, предани записавач народних обичаја и фолклора ширег лесковачког краја.

* * *

Књига 41. *Дубочица* обухвата радове:

- Јован В. Јовановић, „Лесковачко поречје. Антропографска и социолошка студија“ (стр. 7–276), првобитно објављено у: *Лесковачки зборник*, књ. XII – додатак, Лесковац, 1972, стр. 1–90; *Лесковачки зборник*, књ. XIII – додатак, Лесковац, 1977, стр. 1–68;
- Јован В. Јовановић, „Лесковачко поље и Бабичка гора. Историјско-привредна и етнопогеографско-социолошка истраживања“ (стр. 277–765), првобитно објављено у: *Лесковачки зборник*, књ. XVIII – додатак, Лесковац, 1978, стр. 1–118; *Лесковачки зборник*, књ. XIX – додатак, Лесковац, 1979, стр. 1–183;
- Драгутин М. Ђорђевић, „Становништво Лесковачке Мораве“ (стр. 767–774), првобитно објављено у: „Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави“, *Српски етнографски зборник*, књ. LXX, *Живот и обичаји народни*, књ. 31, Београд, 1958, стр. 6–11;
- Драгутин М. Ђорђевић, „Ашани у лесковачком крају“ (стр. 775–799), првобитно објављено у: *Лесковачки зборник*, књ. XVII, Лесковац, 1977, стр. 207–222;
- Драгутин М. Ђорђевић, „Родовска заједничка земљишна својина“ (стр. 801–811), првобитно објављено у: *Лесковачки зборник*, књ. XXIV, Лесковац, 1984, стр. 359–364;
- Видосава Стојанчевић, „Печењевце у првим годинама после ослобођења“ (стр. 813–824), првобитно објављено у: *Лесковачки зборник*, књ. XV, Лесковац, 1975, стр. 109–115;
- Vladimir Petrović, „Zaplaće ili Leskovačko (u Srbiji). Narodni život i običaji. Lirske pesme“ (стр. 825–914), првобитно објављено у: *Zbornik za narodni život i običaje*, књ. V, JAZU, 1900, стр. 84–119, 253–297; књ. XIX, JAZU, Zagreb, 1914, стр. 176–182;
- Михаило М. Велић, „Обичаји и веровања из Разгојне. Округ Врањски“ (915–918), првобитно објављено у: *Живот и обичаји народни*, књ. 14, *Различита грађа за народни живот и обичаје*, уредили Тихомир Р. Ђорђевић и Веселин Чајкановић, *Српски етнографски зборник*, књ. XXXII, Београд, 1925, стр. 395–396;
- Борисав Челиковић, „Поговор: Истраживања Лесковачког Поречја, Лесковачког Поља и Бабичке горе“ (стр. 919–972).

Приређивач Борисав Челиковић је истакао у поговору да предеоне целине Лесковачког поречја, Лесковачког поља и Бабичке горе не представљају заокружену природно-географску, етнографску и административну целину, већ су само део средњовековне жупе Дубочице (тј. њено језгро), која је обухватала шири простор Лесковачке котлине. Стога је и ова књига едиције *Корени* понела назив *Дубочица*. На подручју Лесковачког поречја, Лесковачког поља и Бабичке горе налази се 96 насељених места, од којих 93 припада граду Лесковцу и 3 општини Дољевац (Дољевац, Кочане и Пуковац). Б. Челиковић констатује да су ови крајеви остали неистражени у склопу Цвијићевог пројекта истраживања насеља и порекла становништва српских земаља (мада се почетком XX века појавила вредна студија Владимира К. Петровића у издању ЈАЗУ у Загребу). Утолико су драгоцене студије локалних а преданих истраживача ширег простора Лесковачке котлине,

као што су Јован В. Јовановић и Драгутин М. Ђорђевић, који су се оглашавали на страницама Лесковачког зборника и других научних издања.

У опсежној студији о Лесковачком Поречју, предеоној целини која се простире претежно у доњем току реке Ветернице, Јован В. Јовановић (1905–1992, рођен у Лесковцу), адвокат и публициста из Лесковца, подробно је обрадио природне одлике овог краја и његову прошлост, насеља, становништво, друштвени и привредни живот, развој просвете и културе. Посебно је анализирао физичке и психичке карактеристике становника Поречја, животне навике, религиозне и друге карактерне црте Поречана и особине локалног говора. На крају је обрадио сва села Поречја, уз податке о родовима и њиховом пореклу (али није наводио и родовске славе). У још опсежнијој студији Јован В. Јовановић је на сличан начин обрадио подручја Лесковачког поља и Бабичке горе, која захватају источни сектор Лесковачке котлине. Посебно се осврнуо на старије фазе прошлости ових подручја (од праисторије до турског периода), као и на аграрно-правне односе у турском периоду. Овим студијама, као и о студијама о суседним крајевима (Доња Јабланица, Пуста Река и др.) Јован В. Јовановић се исказао као прави следбеник Цвијићеве антропогеографске школе. Три краћа прилога Драгутина М. Ђорђевића (о животу и народним обичајима у Лесковачкој Морави; о номадским сточарима Ашанима, који су зимовали са стоком у лесковачком крају; о некадашњој родовској заједничкој земљишној својини у лесковачкој области, као и у Врањском Поморављу и у Пчињи) употпуњују наведене антропогеографске, привредно-историјске и социолошке анализе Јована В. Јовановића.

Опсежна студија Владимира К. Петровића (о коме нема биографских података) с почетка XX века о предеоној целини с двоструким називом – Заплање или Лесковачко – доноси мноштво података о народном животу и обичајима становника овог краја. Поред детаљне анализе свих чинилаца свакодневног живота и рада становништва, студија садржи и прецизне описе правних и друштвених обичаја какви су постојали у породичним задругама, у односима супружника, као и односима родитеља и деце, у родбинским односима и односима суседа, као и током породичних и локалних светковања, а дат је и изврстан избор лирских песама. Посредством сакупљених кратких, пословичних исказа из народа, Михаило М. Вељић (1976–1954, родом из Дебра) исказао је обичаје и веровања становника села Разгојне, под Бабичком гором, где је једно време службовао овај учитељ и вредни истраживач разних предела на територији данашње Србије и (Северне) Македоније.

* * *

Студијама и радовима у књизи 37. *Пољаница и Клисуре, Грделица, Доња Власина* и књизи 41. *Дубочица*, уз студије и радове у књигама: 27. *Власина и Крајиште* (2016); 36. *Топлица и Добрич* (2018); 38. *Врањско Поморавље I* (2018); *Врањско Поморавље II* (2018); 40. *Јабланица и Пуста Река* (2019) – успешно је заокружена историјско-етнографска и антропогеографска слика о насељима, пореклу становништва и обичајима широке области око средњег тока Јужне Мораве, коју данас најчешће означавамо као Југ Србије.

Милош Луковић

Рецензенти научних радова у Гласнику Етнографског института САНУ LXVIII за 2020. годину

- Проф. др Слободан Грубачић, дописни члан САНУ и редовни професор,
Филолошки факултет Универзитета у Београду
- Проф. др Свенка Савић, професор емерита, Филозофски факултет Универзитета у
Новом Саду
- Др Гордана Благојевић, научни саветник, Етнографски институт САНУ, Београд
- Др Мирко Благојевић, научни саветник, Институт друштвених наука, Београд
- Др Родна Величковска, научни саветник, Институт за фолклор „Марко Цепенков“,
Скопље
- Проф. др Драгица Вујадиновић, редовни професор, Правни факултет
Универзитета у Београду
- Проф. др Љиљана Гавриловић, научни саветник у пензији, Етнографски институт
САНУ, Београд
- Проф. др Владислава Гордић Петковић, редовни професор, Филозофски факултет
Нови Сад
- Проф. др Валентина Гулин Зрнић, научни саветник/ванредни професор, Институт
за етнологију и фолклористику, Загреб
- Проф. др Гордана Даша Духачек, редовни професор у пензији, Факултет
политичких наука, Београд
- Проф. др Јелена Ђорђевић, редовни професор у пензији, Факултет политичких
наука, Универзитет у Београду
- Проф. др Дубравка Ђурић, редовни професор, Факултет за медије и
комуникацију, Универзитет Сингидунум Београд
- Проф. др Јелена Ердџан, редовни професор, Одељење за историју уметности,
Филозофски факултет Универзитета у Београду
- Проф. др Јон Лелеа, редовни професор, Учитељски факултет у Београду
- Проф. др Мирјана Маринковић, редовни професор, Филолошки факултет,
Универзитет у Београду
- Проф. др Анђелка Митровић, редовни професор, Филолошки факултет,
Универзитет у Београду
- Др Зорица Мршевић, научни саветник, Институт друштвених наука, Београд
- Проф. др Саша Недељковић, редовни професор, Одељење за етнологију и
антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду

- Др Александра Павићевић, научни саветник, Етнографски институт САНУ,
Београд
- Проф. др Ивана Перковић, редовни професор, Факултет музичке уметности,
Универзитет уметности у Београду
- Проф. др Ема Петровић, редовни професор, Филолошки факултет, Универзитет у
Београду
- Проф. др Драгана Поповић, редовни професор у пензији, Факултет ветеринарске
медицине, Универзитет у Београду
- Проф. др Татјана Росић Илић, редовни професор, Факултет за медије и
комуникацију, Универзитет Сингидунум, Београд
- Проф. др Момир Самарцић, редовни професор, Филозофски факултет,
Универзитет у Новом Саду
- Др Реана Сењковић, научни саветник, Институт за етнологију и фолклористику,
Загреб
- Проф. др Ивана Спасић, редовни професор, Одељење за социологију, Филозофски
факултет Универзитета у Београду
- Проф. др Керима Филан, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета
у Сарајеву
- Др Драгана Амедоски, виши научни сарадник, Историјски институт, Београд
- Др Ивана Башић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд
- Проф. др Марија Брујић, ванредни професор, Одељење за етнологију и
антропологију, Филозофски факултет у Београду
- Проф. др Лидија Вујачић, ванредни професор, Филозофски факултет,
Универзитет Црне Горе
- Проф. др Илдико Ердеи, ванредни професор, Одељење за етнологију и
антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду
- Др Мирослава Лукић Крстановић, виши научни сарадник, Етнографски институт
САНУ, Београд
- Проф. др Гордан Маричић, ванредни професор, Одељење за класичне науке,
Филозофски факултет Универзитета у Београду
- Др Марек Микуш, виши научни сарадник, Институт за социјалну антропологију
Макс Планк, Хале
- Проф. др Милан Попадић, ванредни професор, Одељење за историју уметности,
Филозофски факултет Универзитета у Београду
- Др Радомир Поповић, виши научни сарадник, Историјски институт, Београд
- Др Јана Поспишилова, виши научни сарадник, Институт за етнологију – Одсек у
Брну, Чешка академија наука

- Др Младена Прелић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ,
Београд
- Др Срђан Радовић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд
- Проф. др Лидија Радловић, ванредни професор, Одељење за етнологију и
антропологију, Филозофски факултет Београд.
- Проф. др Марина Симић, ванредни професор, Факултет политичких наука,
Универзитет у Београду
- Проф. др Мејра Софтић, ванредни професор, Катедра за Арапски језик, Исламски
педагошки факултет, Универзитет у Зеници
- Др Ана Столић, виши научни сарадник, Историјски институт, Београд
- Проф. др Џон Пол Њумен, ванредни професор, Национални Универзитет у
Ирској, Маинот
- Др Лада Стевановић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ,
Београд
- Проф. др Азра Хромацић, ванредни професор, Универзитет у Сиракузи
- Др Данило Шаренац, виши научни сарадник, Институт за савремену историју,
Београд
- Проф. др Сеад Шемсовић, ванредни професор, Филозофски факултет,
Универзитет у Сарајеву
- Др Марија Ајдук, доцент, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски
факултет у Београду
- Др Вера Бацковић, доцент, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
- Др Станислава Бараћ, научни сарадник, Институт за књижевност и уметност,
Београд
- Др Бојана Богдановић, научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд
- Др Марија Думнић Вилотијевић, научни сарадник, Музиколошки институт САНУ
- Др Иван Ђорђевић, научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд
- Др Зорица Ивановић, доцент, Одељење за етнологију и антропологију,
Филозофски факултет, Универзитет у Београду
- Др Тијана Јаковљевић-Шевић, научни сарадник, Регионални-интернационални
музеј женске културе (Фирт)
- Др Ђорђе Мандрапа, доцент, Факултет савремених уметности, Нови Сад
- Др Дуња Њаради, доцент, Факултет музичке уметности, Универзитет уметности у
Београду
- Др Ивана Пантелић, научни сарадник, Институт за савремену историју, Београд
- Др Сања Петровић Тодосијевић, научни сарадник, Институт за новију историју
Србије, Београд

Др Младен Стајић, доцент, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду

Др Ивана Степановић, научни сарадник, Институт за криминолошка и социолошка истраживања, Београд

Др Марко Теодорски, научни сарадник, Институт за књижевност и уметност, Београд

Др Ирена Фикети, научни сарадник, Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду

Др Урош Шешум, доцент, Одељење за историју, Филозофски факултет Универзитета у Београду

Проф. др Гентиана Кера, предавач, Универзитет у Тирани.

Др Кристина Рац, постдокторски истраживач, Универзитет у Ослу

Др Татјана Бугарски, виши кустос, Музеј Војводине, Нови Сад

Др Милош Рашић, истраживач сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд

Reviewers of scientific papers in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LXVIII (2020)

Slobodan Grubačić, PhD, corresponding member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, professor, University of Belgrade Faculty of Philology

Svenka Savić, PhD, professor emerita, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

Gordana Blagojević, PhD, principal research fellow, The Institute of Ethnography SASA, Belgrade

Mirko Blagojević, PhD, principal research fellow, Institute of Social Sciences, Belgrade

Gordana Daša Duhaček, PhD, professor (retired), Faculty of Political Sciences, University of Belgrade

Jelena Đorđević, PhD, professor (retired), Faculty of Political Sciences, University of Belgrade

Dubravka Đurić, PhD, professor, Faculty of Media and Communication, Singidunum University

Ljiljana Gavrilović, PhD, principal research fellow, Institute of Ethnography SASA, Belgrade

Vladislava Gordić Petković, PhD, professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

Valentina Gulin Zrnić, PhD, principal research fellow/associate professor, The Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb

Jelena Erdeljan, PhD, professor, Department for Art History, Faculty of Philosophy – University of Belgrade

- Kerima Filan, PhD, professor, Oriental and other philology: Turkology, The Faculty of Philosophy, The University of Sarajevo
- Jon Lelea, PhD, professor, Faculty of Pedagogy in Belgrade
- Mirjana Marinković, PhD, professor, Turkish Language, Literature and Culture, Faculty of Philology, University of Belgrade
- Anđelka Mitrović, PhD, professor, Faculty of Philology, University of Belgrade
- Zorica Mršević, PhD, principal research fellow, Institute of Social Sciences, Belgrade
- Saša Nedeljković, PhD, professor, Department for Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy – University of Belgrade
- Aleksandra Pavićević, PhD, principal research fellow, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
- Ivana Perković, PhD, professor, Faculty of Music, The University of Arts in Belgrade
- Ema Petrović, PhD, professor, Faculty of Philology, University of Belgrade
- Dragana Popović, PhD, professor (retired), Faculty of Veterinary Medicine, University of Belgrade
- Tatjana Rosić Ilić, PhD, professor, Faculty of Media and Communication, Singidunum University
- Momir Samardžić, PhD, professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
- Reana Senjković, PhD, principal research fellow, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb
- Ivana Spasić, PhD, professor, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
- Rodna Veličkovska, Ph.D, principal research fellow, Institute of Folklore “Marko Cepenkov” Skopje
- Dragica Vujadinović, PhD, professor, Faculty of Law University of Belgrade
- Dragana Amedoski, PhD, senior research associate, The Institute of History, Belgrade
- Ivana Bašić, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
- Lidija Vujačić, PhD, associate professor, Faculty of Philosophy, University of Montenegro
- Ildiko Erdei, PhD, associate professor, Department for Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy – University of Belgrade
- Miroslava Lukić Krstanović, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
- Gordan Maričić, PhD, associate professor, Department for Classics, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
- Marek Mikuš, PhD, senior research associate, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle
- John Paul Newman, PhD, associate professor, Maynooth University, Ireland

- Milan Popadić, PhD, associate professor, Department for History of Art, Faculty of Philosophy – University of Belgrade
- Radomir Popović, PhD, senior research associate, The Institute of History, Belgrade.
- Jana Pospíšilová, PhD, senior research associate, Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences and Arts, Department in Brno
- Mladena Prelić, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
- Srđan Radović, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
- Lidija Radulović, PhD, associate professor, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy – University of Belgrade
- Marina Simić, PhD, associate professor, Faculty of Political Sciences, University of Belgrade
- Mejra Softić, PhD., associate professor, Department of Arabic Language and Literature, The Islamic Pedagogical Faculty in Zenica.
- Lada Stevanović, PhD, senior research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
- Ana Stolić, PhD, senior research associate, Institute of History, Belgrade
- Danilo Šarenac, PhD, senior research associate, The Institute of Contemporary History, Belgrade
- Sead Šemsović, PhD, associate professor, The Faculty of Philosophy, The University of Sarajevo
- Azra Hromadžić, PhD, associate professor, Siracuza Univresity
- Marija Ajduk, PhD, assistant professor, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy – University of Belgrade.
- Vera Backović, PhD, assistant professor, Faculty of Philosophy, University of Belgrade
- Stanislava Barać, PhD, research associate, Institute for Literature and Arts, Belgrade
- Bojana Bogdanović, PhD, research associate, Institute of Ethnography SASA, Belgrade
- Marija Brujić, PhD, associate professor, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy – University of Belgrade.
- Marija Dumnić Vilotijević, PhD, research associate, Institute of Musicology SASA, Belgrade
- Irena Fiket, PhD, research associate, Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade
- Ivan Đorđević, PhD, research associate, The Institute of Ethnography SASA, Belgrade
- Zorica Ivanović, PhD, assistant professor, Faculty of Philosophy, University of Belgrade.

- Tijana Jakovljević-Šević, PhD, research associate, Museum Frauenkultur Regional-International (Fureth)
- Đorđe Mandrapa, PhD, assistant professor, Faculty of Contemporary Arts, Novi Sad
- Dunja Njaradi, PhD, assistant professor, Faculty of Music, The University of Arts in Belgrade
- Ivana Pantelić, PhD, research associate, Institute for Contemporary History, Belgrade
- Sanja Petrović Todosijević, PhD, research associate, The Institute for Recent History of Serbia, Belgrade
- Mladen Stajić, PhD, assistant professor, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy – University of Belgrade
- Ivana Stepanović, PhD, research associate, Institute of Criminological and Sociological Research, Belgrade
- Uroš Šešum, PhD, assistant professor, The Department of History, Faculty of Philosophy – University of Belgrade
- Marko Teodorski, PhD, research associate, Institute for Literature and Arts, Belgrade
- Tatjana Bugarski, PhD, senior curator, Museum of Vojvodina, Novi Sad
- Gentiana Kera, PhD, lecturer, University of Tirana
- Kristina Ratz, PhD, postdoctoral researcher, University of Oslo
- Miloš Rašić, PhD, research fellow, Institute of Ethnography SASA, Belgrade

Слање рукописа

Приликом подношења рукописа аутори гарантују да рукопис представља њихов оригиналан допринос, да није већ објављен, да се не разматра за објављивање код другог издавача или у оквиру неке друге публикације, да је објављивање одобрено од стране свих коаутора, уколико их има, као и, прећутно или експлицитно, од стране надлежних тела у установи у којој је извршено истраживање.

Аутори сnose сву одговорност за садржај поднесених рукописа, као и валидност резултата и морају да прибаве дозволу за објављивање података од свих страна укључених у истраживање.

Аутори који желе да у рад укључе слике или делове текста који су већ негде објављени дужни су да за то прибаве сагласност носилаца ауторских права и да приликом подношења рада доставе доказе да је таква сагласност дата. Материјал за који такви докази нису достављени сматраће се оригиналним делом аутора.

Аутори гарантују да су као аутори наведена само она лица која су значајно допринела садржају рукописа, односно да су сва лица која су значајно допринела садржају рукописа наведена као аутори.

Текстови се достављају секретару Редакције у електронском формату (као *Word* документ), на електронску адресу: sonja.radivojevic@ei.sanu.ac.rs

Рок за предају текстова је 31. децембар.

Након пријема, рукописи пролазе кроз прелиминарну проверу у редакцији како би се проверило да ли испуњавају основне критеријуме и стандарде. Поред тога, проверава се да ли су рад или његови делови плагирани.

Аутори ће о пријему рукописа бити обавештени електронском поштом. Само они рукописи који су у складу са датим упутствима биће послати на рецензију. У супротном, рукопис ће, са примедбама и коментарима, бити враћен ауторима.

Рецензија и објављивање радова су бесплатни. Ауторима ће PDF датотека која садржи њихов прихваћени рад бити послата бесплатно, електронском поштом. Штампана верзија свеске у којој се налази прихваћени рад бесплатно ће бити достављена аутору за кореспонденцију. Електронска верзија рада биће доступна на интернет страници часописа, <http://www.ei.sanu.ac.rs>, и може се користити у складу са условима лиценце *Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 3.0 Srbija* (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>)

Упутство за припрему рукописа

Аутори су дужни да се придржавају упутства за припрему радова. Рукописи у којима ова упутства нису поштована биће одбијени без рецензије.

За обраду текста треба користити *Word* програм. Рукописе треба слати у *doc* или *docx* формату. Рукописи се шаљу у А4 формату. Текстове не треба посебно форматирати, него их спремити у дифолт (*default*) подешавањима које аутори имају на својим рачунарима. Наслови и поднаслови куцају се малим словима. Уз

рукопис се предају и сви потребни прилози (илустрације, табеле...) у изворном формату. Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.

Уколико аутор има потребе да користи писма са специфичним словним знацима, обавезно треба да достави и фонтове које је користио.

У категорији оригиналних и прегледних научних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова са проредом, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дуги до 10 000 карактера. Врста и обим научних библиографија одређују се у договору са редакцијом и библиотекарима библиотеке Етнографског института САНУ. Редакција задржава право одлуке у погледу флексибилности ових захтева у одређеним случајевима.

Рукопис треба да садржи: наслов, имена аутора и називе институција у којима они раде, електронске адресе свих аутора рукописа, апстракт, кључне речи, текст захвалности, референце, списак табела, списак илустрација. Позиције слика и табела треба обележити у тексту (слике и табеле не треба инкорпорирати у датотеку која садржи рукопис; оне се достављају као посебне датотеке у одговарајућим форматима).

Апстракт, не би требало да буде дужи од 200 речи и требало би да садржи кратак преглед метода и најважније резултате рада, тако да се може користити приликом индексирања у референтним периодичним публикацијама и базама података. У апстракту не треба наводити референце. Апстракт треба доставити на српском и енглеском језику.

Кључне речи (појмови, географске локације, резултати и тд.) наводе се у посебном реду иза апстракта. Кључне речи морају бити релевантне за тему и садржај рада. Дobar избор кључних речи предуслов је за исправно индексирање рада у референтним периодичним публикацијама и базама података. Кључне речи навести на српском и енглеском језику, највише пет.

Слике, цртежи и друге илустрације треба да буду доброг квалитета. Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као *Line art* у резолуцији од 600 *dpi*, а фотографије у резолуцији до 300 *dpi*. Ако аутор угради графички прилог у свој *Word* документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у формату *tif, pdf ili jpg*.

Молимо вас немојте:

- достављати илустрације оптимизоване за коришћење на екрану (нпр. GIF, BMP, Pict, WPG); оне обично имају ниску резолуцију и мали распон боја;
- достављати илустрације које имају резолуције мање од горенаведених;
- достављати илустрације несразмерно великих димензија у односу на формат рукописа.

Цитирање

Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте: *notes and bibliography* и *author-date*. У друштвеним и хуманистичким наукама у нашој средини последњих година се, због рационалности и прегледности, све више користи друга варијанта. Из тог разлога је она изабрана као начин цитирања и у *Гласнику Етнографског института САНУ*. У даљем тексту дати су примери за најчешће коришћене врсте референци. За више примера и детаљнија упутства могуће је консултовати штампано односно *online* издање *The Chicago Manual of Style*. У примерима који се овде дају најпре је наведен начин на који референцу треба наводити у списку литературе на крају текста (Реф), а затим начин навођења у самом тексту рада (Т).

Референце на крају текста треба да буду наведене латиничним писмом. Када су референце у оригиналу ћириличне треба их пребацити на наше латинично писмо, а за транслитерацију са нпр. бугарског, руског и сл. користити стандард *ISO 09*.

Књига

Један аутор

(Реф): Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. *Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka*. Beograd: Stubovi kulture.

(Т): (Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

Два или три аутора

(Реф): Kulišić, Špiro, Petar Petrović & Nikola Pantelić. 1998. *Srpski mitološki rečnik*. Drugo dopunjeno izdanje. Beograd: Etnografski institut SANU – Interprint.

(Т): (Kulišić, Petrović & Pantelić 1998, 78)

Четири или више аутора

(Реф): Навести све ауторе у списку литературе (Презиме Име, Име Презиме, Име Презиме & Име Презиме).

За цитирање у тексту: навести само првог аутора, а у наставку ставити *и др.* односно *et al.*

(Т): (Milić et al. 2004)

Приређивач или уредник монографије (аутор није наведен)

(Реф): Papić, Žarana & Lydia Sklevicky, prir. 1983. *Antropologija žene*. Beograd: Prosveta.

(Т): (Papić & Sklevicky 1983, 183–186)

Приређивач или преводилац монографије уз аутора

(Реф): Abeles, Mark. 2001. *Antropologija države*. Prev. Ana A. Jovanović. Zemun–Beograd: Biblioteka XX vek – Čigoja štampa.

(Т): (Abeles 2001, 322)

Поглавље или део књиге

(Реф): Rubin, Gejl. 1983. „Trgovina ženama – beleške o ‘političkoj ekonomiji’ polnosti“. U *Antropologija žene*, prir. Žarana Papić & Lydia Sklevicky, 91–151. Beograd: Prosveta.

(T): (Rubin 1983, 101)

Поглавље прештампано из другог (примарног) извора

(Реф): Filipović, Milenko S. 1991. „Eksoprik, mirašćija ili priorac kroz vekove: prilog poznavanja života na selu kod Južnih Slovena.“ U *Čovek među ljudima*. Prir. Đurđica Petrović, 241–255. Beograd: Srpska književna zadruga. Preštampano iz *Radovi Naučnog društva SR BiH, XX* (Sarajevo 1963).

(T): (Filipović 1991, 251)

Уводник, предговор, поговор

(Реф): Petrović, Đurđica. 1991. Predgovor u *Čovek među ljudima*, Milenko S. Filipović, vii–xxiv. Beograd: Srpska književna zadruga.

(T): (Petrović 1991, ix–x)

Електронска књига

За књиге доступне у више формата (шtamпани, *online*) цитирати онај формат који је коришћен. За књиге које су консултоване *online* навести адресу сајта, као и датум преузимања. Ако нема пагинације, може се навести наслов или број поглавља.

(Реф): Trifunović, Vesna. 2009. *Likovi domaćih viceva: socijalni tipovi lude u savremenim vicevima*. Beograd: Srpski genealoški centar.

http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/EB-41_VTpregledano.pdf (preuzeto 21. novembra 2011). Dostupno i u štampanom obliku.

(T): (Trifunović 2009, 43)

Чланак у научном часопису

Чланак у штампаном часопису

(Реф): Miloradović, Sofija. 2009. „Музички жаргон младих (I) – *Ledilo svirka* u Beogradu i *gnat veseluhu* u Moskvi.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 57 (1): 27–50.

(T): (Miloradović 2009, 31–32)

Чланак доступан *online*

Укључите DOI број уколико постоји. DOI број је стални идентификациони број који када се укуца на адресу <http://dx.doi.org/> води директно до чланка. Ако нема DOI броја наведите само адресу сајта. Наведите датум преузимања.

(Реф): Pospišilova, Jana. 2010. “Ethnological Research of the City Brno: Stability and Metamorphosis of Moravian Metropolis.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 58 (2): 83–90.

http://www.etno-institut.co.rs/GEI/GEI_VLIII_2/pospisilova%20LVIII_2.pdf (Accessed November 21, 2011). DOI:10.2298/GEI1002080P.

(T): (Pospišilova 2010, 85)

Чланак у новинама или популарном часопису (штампаном или *online*)

Новински чланак се може навести унутар самог текста, без посебног навођења у списку литературе (нпр. „Као што пише С. Димитријевић у чланку ‘Истраживачи на рубу егзистенције’, објављеном у *Политици* од 3. јуна 2002...“). Уколико аутор жели да наведе чланак у литератури, то може да уради на следећи начин:

(Реф): Dimitrijević, Sandra. 2002. „Истраживачи на рубу егзистенције.“ *Politika*, 3. jun.

(T): (Dimitrijević 2002, 9)

Уколико је наведен *online* извор, наводи се адреса сајта:

(Реф): Ђорђевић, М. 2011. „Srpska umetnost u Regensburgu.“ *Politika*, 1. novembar. <http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/196225.sr.html> (pristupljeno 21. novembra 2011).

(Т): (Ђорђевић 2011)

Ако није потписан аутор, цитира се наслов чланка:

(Реф): „Италијански филм у Кинотеци.“ 2011. *Politika*, 23. novembar. <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/196291.sr.html> (pristupljeno 24. novembra 2011).

(Т): („Италијански филм у Кинотеци.“ 2011)

Приказ књиге

(Реф): Erdei, Ildiko. 2008. “Fashion, Difference, and Identity in Serbian Socialism.” Review of *Aleksandar Joksinović. Moda i identitet*, by Danijela Velimirović. *Etnoantropološki problemi*, 3 (3), 253–256.

(Т): (Erdei 2008, 253–254)

Необјављена магистарска теза и докторска дисертација

(Реф): Bogdanović, Bojana B. 2011. „Politika upotrebe prostora u socijalističkom periodu na primeru Titovog Užica.“ *Doktorska disertacija*, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

(Т): (Bogdanović 2011, 64)

Рад представљен на научном скупу или конференцији

(Реф): Slavec Gradišnik, Ingrid. 2011. „Kultura i granice: zastareli, korisni ili suštinski koncepti?“ Rad predstavljen na Međunarodnom naučnom skupu Etnografskog instituta SANU *Kulture i granice*, Vršac, 6–8. oktobra.

(Т): (Slavec Gradišnik 2011)

Навођење више извора на истом месту

Ако се наводи више извора на истом месту, раздвајају се тачком и зарезом. Редослед може бити по значају, или хронолошки.

(Т): (Ђорђевић 1997, 129; Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

Поновљено навођење из истог извора

Уколико се исти извор у тексту наводи више пута заредом, референца се наводи након сваког цитирања.

(Т): Појам насиља често се узима за појам агресивности, али се аутори не слажу око тога каква је природа њихове везе (Nedeljković 2011a, 68). Могуће је направити више типологија агресивности (Nedeljković 2011a, 69). Ерих Фром, на пример, у функционалном смислу разликује два типа агесије својствене готово свим животињским врстама: одбрамбену и грабежљиву агесију (Nedeljković 2011a, 78).

Web site

Навођење веб сајта може да буде само у тексту (Нпр. „Као што је 19. јула 2011. било наведено на сајту Британског музеја...“). Ако је неопходно наводити га у списку литературе, онда је потребно, с обзиром на то да се садржина сајтова мења, обавезно навести датум преузимања. или датум последњег уређивања сајта (ако постоји). Ти датуми се онда, у недостатку других, узимају као основа за навођење цитата.

(Реф): British Museum. 2011. "Lord Elgin and the Parthenon Sculptures."
http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/l/lord_elgin_and_the_parthenon.aspx (pristupljeno 21. novembra 2011).

(Т): (British Museum 2011)

Блог текст и блог коментар

Текстови блогова или коментари на блогове могу да се наводе у тексту („У коментару који се налази на блогу Небојше Миленковића на сајту *Блог Б92* од 18. новембра 2011, ...“) и обично се не наводе у референтној листи. Ако има потребе да се наводе у референтној листи, у случају коментара, наводи се само блог, а у тексту се помене да је у питању коментар. Датум на који се реферише је датум постављања блога.

(Реф): Milenković, Nebojša. 2011. „Elementarno telo Marine Abramović.“ *Блог Б92*.
<http://blog.b92.net/text/19160/Elementarno-telo-Marine-Abramovic/> (postavljen 18. novembra 2011, preuzet 22. novembra 2011).

(Т): (Milenković 2011)

Електронска или текстуална порука

Уобичајено је да се електронске или текстуалне поруке наводе у самом тексту (нпр. „У писаној поруци аутору од 1. октобра 2011. године...“), и оне се само изузетно наводе у списку литературе. Ако је неопходно да се наведу, треба навести име и презиме пошиљаоца, врсту поруке и датум. У скраћеном навођењу у тексту, користи се термин „персонална комуникација“.

(Реф): (Petar Petrović, elektronska poruka autoru, 29. februara 2008).

(Т): (Petar Petrović, pers. kom.)

Комерцијалне базе података

Уколико је неки цитирани текст преузет из комерцијалне базе података, могуће је уз уобичајено навођење библиографске јединице навести назив базе података, као и референтни број текста (уколико постоји).

(Реф): Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago. ProQuest (AAT 3300426).

Manuscript submission

By submitting a manuscript authors warrant that their contribution to the journal is their original work, that it has not been published before, that it is not under consideration for publication elsewhere, and that its publication has been approved by all co-authors, if any, and tacitly or explicitly by the responsible authorities at the institution where the work was carried out.

Authors are exclusively responsible for the contents of their submissions, the validity of the experimental results and must make sure that they have permission from all involved parties to make the data public.

Authors wishing to include figures or text passages that have already been published elsewhere are required to obtain permission from the copyright holder(s) and to include evidence that such permission has been granted when submitting their papers. Any material received without such evidence will be assumed to originate from the authors.

Authors must make sure that only contributors who have significantly contributed to the submission are listed as authors and, conversely, that all contributors who have significantly contributed to the submission are listed as authors.

The deadline for submission of papers for all volumes is December 31st. Papers are submitted by e-mail to the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: sonja.radivojevic@ei.sanu.ac.rs.

Manuscripts are pre-evaluated at the Editorial Board in order to check whether they meet the basic publishing requirements and quality standards. They are also screened for plagiarism.

Authors will be notified by email upon receiving their submission. Only those contributions which conform to the following instructions can be accepted for peer-review. Otherwise, the manuscripts shall be returned to the authors with observations, comments and annotations.

Publication and reviewing of papers is free of charge. The authors will receive the PDF file with their published paper by email. The printed version of the journal volume containing author's paper will be sent free of charge to the author (or to the main, corresponding author if the paper is co-authored). The electronic version of the paper can be accessed on the journal's internet pages (www.ei.sanu.ac.rs), and can be used in accordance with the license Creative Commons *Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 3.0 Srbija* (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>).

Manuscript preparation

Authors must follow the instructions for authors strictly, failing which the manuscripts would be rejected without review.

All papers are to be submitted as word documents. Manuscripts should be sent as .doc or .docx documents. Manuscripts should be sent in A4 format. Text files should not be specifically formatted, the authors are encouraged to use the default formatting provided by their computers. Titles and subtitles are to be typed in lower case. All additional material (photographs, tables...) should be submitted along with the paper in their default

format. A list of illustrations, captions which accompany them and the full names of their authors are to be supplied separately.

In case the author has need of scripts/alphabets which utilize specific glyphs, the fonts which were used must also be supplied.

In the categories of original research paper and scientific review paper the text must not exceed 30 000 characters including spaces, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The type and extent of scientific bibliographies are determined in accordance with the editorial board and the librarians of the library of the Institute of Ethnography of the SASA, respectively. The editorial board retains the right to show flexibility regarding these criteria in certain cases.

The manuscript should contain the title, authors' names and affiliations, e-mails, abstract, keywords, acknowledgments, references, a list of tables and a list of illustrations. Mark the position of figures and tables in the text. Please, do not include tables and figures in the manuscript. They should be submitted as separate files.

Abstract, not exceeding 200 words, should contain a short review of the method and the most important results of work, so that its original text can be used in referential periodicals and databases. Do not include citations in the abstract.

Key words (concepts, locations, results), max. five, are listed in a separate line at the end of the abstract. Key words should be relevant to the topic and content of the paper. An accurate list of key words will ensure correct indexing of the paper in referential periodicals and databases.

Photos, drawings and other illustrations should be of good quality. Additional graphics are to be submitted as follows: drawings in the format of Line art, with a resolution of 600 dpi, and photos with a resolution of 300 dpi. If the author chooses to incorporate graphics into their word document, the same graphics must also be submitted separately as .tif, .pdf. or .jpg files.

Please do not:

- Supply files that are optimized for screen use (e.g., GIF, BMP, PICT, WPG); these typically have a low number of pixels and limited set of colors;
- Supply files that are too low in resolution;
- Submit graphics that are disproportionately large for the content.

Citation

The editorial board of the publishing department of the Institute of Ethnography SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references which has two variants: notes and bibliography and author – date. The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA requires the use of the author – date variant.

The following examples illustrate citations using the author-date system. Each example of a reference list entry (Ref) is accompanied by an example of a corresponding parenthetical citation in the text (T). For more details and more examples one can consult the

printed or online edition of *The Chicago Manual of Style*. References in the list should be in Latin script, and if the original references are written in Cyrillic or some other script, it is recommended to use the ISO 09 standard for transliteration.

Book

One author

(Ref): Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. *Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka*. Beograd: Stubovi kulture.

(T): (Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

Two or three authors

(Ref): Kulišić, Špiro, Petar Petrović & Nikola Pantelić. 1998. *Srpski mitološki rečnik*. Drugo dopunjeno izdanje. Beograd: Etnografski institut SANU – Interprint.

(T): (Kulišić, Petrović & Pantelić 1998, 78)

Four or more authors

(Ref): List all of the authors in the reference list (Last name Name, Name Last name, Name Last name and Name Last name).

In the text, list only the first author, followed by *et al.*

(T): (Milić et al. 2004)

Editor, translator, or compiler instead of author

(Ref): Papić, Žarana & Lydia Sklevicky, eds. 1983. *Antropologija žene*. Beograd: Prosveta.

(T): (Papić & Sklevicky 1983, 183–186)

Editor, translator, or compiler in addition to author

(Ref): Abeles, Mark. 2001. *Antropologija države*. Transl. Ana A. Jovanović. Zemun–Beograd: Biblioteka XX vek – Čigoja štampa.

(T): (Abeles 2001, 322)

Chapter or other part of a book

(Ref): Rubin, Gejl. 1983. „Trgovina ženama – beleške o ‘političkoj ekonomiji’ polnosti“. In *Antropologija žene*, eds. Žarana Papić & Lydia Sklevicky, 91–151. Beograd: Prosveta.

(T): (Rubin 1983, 101)

Chapter of an edited volume originally published elsewhere (as in primary sources)

(Ref): Filipović, Milenko S. 1991. „Eksoprik, miraščija ili priorac kroz vekove: prilog poznavanja života na selu kod Južnih Slovena.“ In *Čovek među ljudima*, edited by Đurđica Petrović, 241–255. Beograd: Srpska književna zadruga. Originally published in *Radovi Naučnog društva SR BiH*, XX (Sarajevo 1963).

(T): (Filipović 1991, 251)

Preface, foreword, introduction, or similar part of a book

(Ref): Petrović, Đurđica. 1991. Introduction to *Čovek među ljudima*, Milenko S. Filipović, vii–xxiv. Beograd: Srpska književna zadruga.

(T): (Petrović 1991, ix–x)

Book published electronically

If a book is available in more than one format, cite the version you consulted. For books consulted online, list a URL (also include an access date). If no fixed page numbers are available, you can include a section title or a chapter or other number.

(Ref): Trifunović, Vesna. 2009. *Likovi domaćih viceva: socijalni tipovi lude u savremenim vicevima*. Beograd: Srpski genealoški centar.

http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/EB-41_VTpregledano.pdf (Accessed November 21, 2011)

(T): (Trifunović 2009, 43)

Journal article

Article in a print journal

(Ref): Miloradović, Sofija. 2009. „Muzički žargon mladih (I) – *Ledilo svirka* u Beogradu i *gnat veseluhu* u Moskvi.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 57 (1): 27–50.

(T): (Miloradović 2009, 31–32)

Article in an online journal

Include a DOI (Digital Object Identifier) if the journal lists one. A DOI is a permanent ID that, when appended to <http://dx.doi.org/> in the address bar of an Internet browser, will lead to the source. If no DOI is available, list a URL.

(Ref): Pospisilova, Jana. 2010. “**Ethnological Research of the City Brno: Stability and Metamorphosis of Moravian Metropolis.**” *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 58 (2): 83–90.

http://www.etno-institut.co.rs/GEI/GEI_VLIII_2/pospisilova%20LVIII_2.pdf (Accessed November 21, 2011). DOI:10.2298/GEI1002080P.

(T): (Pospisilova 2010, 85)

Article in a newspaper or popular magazine (print or online)

Newspaper and magazine articles may be cited in running text, and they are commonly omitted from a reference list (e.g. “As S. Dimitrijević noted in a *Politika* article ‘Istraživači na rubu egzistencije’, on June 3rd 2002...”). If you want to cite the article in the reference list, you can do that in the following manner:

(Ref): Dimitrijević, Sandra. 2002. „Istraživači na rubu egzistencije.“ *Politika*, June 3.

(T): (Dimitrijević 2002, 9)

If you consulted the article online, include a URL:

(Ref): Đorđević, M. 2011. „Srpska umetnost u Regensburgu.“ *Politika*, November 1.

<http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/196225.sr.html> (Accessed November 21, 2011).

(T): (Đorđević 2011)

If no author is identified, begin the citation with the article title:

(Ref): „Italijanski film u Kinoteci.“ 2011. *Politika*, November 23.

<http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/196291.sr.html> (Accessed November 24, 2011).

(T): („Italijanski film u Kinoteci.“ 2011)

Book review

(Ref): Erdei, Ildiko. 2008. “Fashion, Difference, and Identity in Serbian Socialism.” Review of the *Aleksandar Joksimović. Moda i identitet*, by Danijela Velimirović. *Etnoantropološki problemi*, 3 (3), 253–256.

(T): (Erdei 2008, 253–254)

Thesis or dissertation

(Ref): Bogdanović, Bojana B. 2011. „Politika upotrebe prostora u socijalističkom periodu na primeru Titovog Užica.“ PhD diss., Faculty of Philosophy in Belgrade.

(T): (Bogdanović 2011, 64)

Paper presented at a meeting or a conference

(Ref): Slavec Gradišnik, Ingrid. 2011. „Kultura i granice: zastareli, korisni ili suštinski koncepti?“ Paper presented at the conference *Kulture i granice*, Vršac, October 6–8.

(T): (Slavec Gradišnik 2011)

Citing several sources at the same time

When you cite several sources in the same parenthesis use semicolon for separation. The order of references can be either chronological, or by importance.

(T): (Đorđević 1997, 129; Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

Consecutive citation from the same source

If the same source is cited several times consecutively in the text, the reference is cited after each citation.

(T): Pojam nasilja često se vezuje za pojam agresivnosti, ali se autori ne slažu oko toga kakva je priroda njihove veze (Nedeljković 2011a, 68). Moguće je napraviti više tipologija agresivnosti (Nedeljković 2011a, 69). Erih From, na primer, u funkcionalnom smislu razlikuje dva tipa agresije svojstvene gotovo svim životinjskim vrstama: odbrambenu i grabežljivu agresiju (Nedeljković 2011a, 78).

Web site

A citation to website content can often be limited to a mention in the text (“As of July 19, 2011, the British Museum listed on its website . . .”). If a more formal citation is desired, it may be styled as in the examples below. Because such content is subject to change, include an access date or, if available, a date that the site was last modified. In the absence of a date of publication, use the access date or last-modified date as the basis of the citation.

(Ref): British Museum. 2011. „Lord Elgin and the Parthenon Sculptures.“ http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/l/lord_elgin_and_the_p_athenon.aspx (Accessed November 21, 2011).

(T): (British Museum 2011)

Blog entry or comment

Blog entries or comments may be cited in running text (“In a comment posted by Nebojša Milenković on *Blog B92* on November 18 2011 . . .”), and they are commonly omitted from a reference list. If a reference list entry is needed, cite the blog post there but mention comments in the text only. Add the access date before the URL.

(Ref): Milenković, Nebojša. 2011. „Elementarno telo Marine Abramović.“ *Blog B92*. <http://blog.b92.net/text/19160/Elementarno-telo-Marine-Abramovic/> (Posted November 18, Accessed November 22).

(T): (Milenković 2011)

E-mail or text message

E-mail and text messages may be cited in running text (“In a text message to the author on February 29, 2008 . . .”), and they are rarely listed in a reference list. If it is necessary for them to be included in the reference list, one should state the name of the message’s author, the type of message and its date. In parenthetical citations, the term *personal communication* (or *pers. comm.*) can be used.

(Ref): (John Doe, e-mail message to author, February 29, 2008).

(T): (John Doe, pers. comm.)

Item in a commercial database

For items retrieved from a commercial database, you can add the name of the database and an accession number following the facts of publication.

(Ref): Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals During the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago. ProQuest (AAT 3300426).

Политика часописа

Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* је научни часопис са рецензијом. *Гласник Етнографског института САНУ* објављује оригиналне, претходно необјављене радове: оригинални научни рад, прегледни научни рад, претходно саопштење, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија. Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* доступан је у режиму отвореног приступа. Публиковање у *Гласнику Етнографског института САНУ* је бесплатно.

У часопису *Гласник Етнографског института САНУ* објављују се радови из области етнологије и антропологије и сродних друштвених и хуманистичких дисциплина.

Радови могу бити написани на српском и сродним језицима и на енглеском језику. Радови на српском језику штампају се ћиричним писмом.

Гласник Етнографског института САНУ излази квартално. Објављује и специјалне бројеве, са посебном тематиком и гостујућим уредником.

Обавезе уредника

Главни и одговорни уредник часописа *Гласник Етнографског института САНУ* доноси коначну одлуку о томе који ће се рукописи објавити. Уредник се приликом доношења одлуке руководи уређивачком политиком водећи рачуна о законским прописима који се односе на клевету, кршења ауторских права и плагирање.

Уредник не сме имати било какав сукоб интереса у вези са поднесеним рукописом. Ако такав сукоб интереса постоји, о избору рецензента и судбини рукописа одлучује уредништво. С обзиром на то да је идентитет аутора и рецензента непознат другој страни, уредник је дужан да ту анонимност гарантује.

Уредник је дужан да суд о рукопису доноси на основу његовог садржаја, без расних, полних/родних, верских, етничких или политичких предрасуда.

Уредник не сме да користи необјављен материјал из поднесених рукописа за своја истраживања без писане дозволе аутора.

Обавезе аутора

Аутори гарантују да рукопис представља њихов оригиналан допринос, да није објављен раније и да се не разматра за објављивање на другом месту. Аутори такође гарантују да након објављивања у часопису *Гласник Етнографског института САНУ*, рукопис неће бити објављен у другој публикацији на било ком језику без сагласности власника ауторских права.

Аутори гарантују да права трећих лица неће бити повређена и да издавач неће сносити никакву одговорност ако се појаве било какви захтеви за накнаду штете.

Аутори сnose сву одговорност за садржај поднесених рукописа и валидност резултата, и морају да прибаве дозволу за објављивање података од свих страна укључених у истраживање.

Аутори који желе да у рад укључе слике или делове текста који су већ негде објављени дужни су да за то прибаве сагласност носилаца ауторских права и да приликом подношења рада доставе доказе да је таква сагласност дата. Материјал за који такви докази нису достављени сматраће се оригиналним делом аутора.

Аутори гарантују да су као аутори наведена само она лица која су значајно допринела садржају рукописа, односно да су сва лица која су значајно допринела садржају рукописа наведена као аутори.

Аутори се морају придржавати етичких стандарда који се односе на научноистраживачки рад и да рад није плагијат. Аутори гарантују и да рукопис не садржи неосноване или незаконите тврдње и не крши права других.

У случају да аутори открију важну грешку у свом раду након његовог објављивања, дужни су да моментално о томе обавесте уредника или издавача и да са њима сарађују како би се рад повукао или исправио.

Рецензија

Примљени радови подлежу анонимној рецензији. Циљ рецензије је да уреднику и уредништву помогне у доношењу одлуке о томе да ли рад треба прихватити или одбити и да кроз процес комуникације са ауторима побољша квалитет рукописа. Сви достављени радови пролазе процедуру анонимног рецензирања од стране два компетентна рецензента које одређује редакција. У случају да рад добије једну позитивну и једну негативну рецензију, редакција одређује трећег рецензента. Аутори који добију условно позитивне рецензије дужни су да уваже примедбе рецензента или, уколико то не желе, да повуку рад из штампе. Рок за исправку радова је 15 дана од датума слања рецензије аутору. Рецензент је дужан да у року од три недеље достави готову рецензију рада.

Избор рецензента спада у дискрециона права уредника и редакције. Рецензенти морају да располажу релевантним знањима у вези са облашћу којом се рукопис бави и не смеју бити из исте институције као аутор, нити то смеју бити аутори који су у скорије време објављивали публикације заједно (као коаутори) са било којим од аутора поднесеног рада.

Рецензент не сме да буде у сукобу интереса са ауторима или финансијером истраживања. Уколико постоји сукоб интереса, рецензент је дужан да о томе моментално обавести уредника.

Рецензент који себе сматра некомпетентним за тему или област којом се рукопис бави дужан је да о томе обавести уредника.

Рецензија мора бити објективна. Суд рецензента мора бити јасан и поткрепљен аргументима.

Рукописи који су послати рецензенту сматрају се поверљивим документима.

У главној фази рецензије, главни уредник шаље поднесени рад двома рецензентима, стручњацима за научну област којом се рад бави. Рецензентски образац садржи низ питања на која треба одговорити, а која рецензентима указују који су то аспекти које треба обухватити како би се донела одлука о судбини једног рукописа. У завршном делу обрасца, рецензенти морају да наведу своја запажања и предлоге како да се поднесени рукопис побољша. Рецензентски лист рецензенту шаље секретар редакције *Гласника Етнографског института САНУ*.

Током читавог процеса, рецензенти делују независно једни од других. Рецензентима није познат идентитет других рецензента. Ако одлуке рецензента нису исте (прихватити / одбити), главни уредник може да тражи мишљење других рецензента.

Редакција је дужна да обезбеди солидну контролу квалитета рецензије. У случају да аутори имају озбиљне и основане замјерке на рачун рецензије, редакција ће проверити да ли је рецензија објективна и да ли задовољава академске стандарде. Ако се појави сумња у објективност или квалитет рецензије, уредник ће тражити мишљење других рецензента.

Плагијаризам

Плагирање, односно преузимање туђих идеја, речи или других облика креативног израза и представљање као својих, представља грубо кршење научне етике. Плагирање може да укључује и кршење ауторских права, што је законом кажњиво.

Плагијат обухвата следеће:

- дословно или готово дословно преузимање или смишљено парафразирање (у циљу прикривања плагијата) делова текстова других аутора без јасног указивања на извор или обележавање копираних фрагмената (на пример, коришћењем наводника);
- копирање једначина, слика или табела из туђих радова без правилног навођења извора и/или без дозволе аутора или носилаца ауторских права за њихово коришћење.

Упозоравамо ауторе да се за сваки рукопис проверава да ли је плагијат.

Рукописи код којих постоје јасне индикације да се ради о плагијату биће аутоматски одбијени.

Ако се установи да је рад који је објављен у часопису *Гласник Етнографског института САНУ* плагијат, од аутора ће се захтевати да упуте писано извињење ауторима изворног рада и прекинуће се сарадња са ауторима плагијата.

Повлачење већ објављених радова

Објављени рукописи биће доступни докле год је то могуће у оној форми у којој су објављени, без икаквих измена. Понекад се, међутим, може десити да објављени рукопис мора да се повуче. Главни разлог за повлачење рукописа јесте потреба да се исправи грешка у циљу очувања интегритета науке, а не жеља да се аутори казне.

Чланак се мора повући у случају кршења права издавача, носилаца ауторских права или аутора; повреде професионалних етичких кодекса, тј. у случају подношења истог рукописа у више часописа у исто време, лажне тврдње о ауторству, плагијата, манипулације подацима у циљу преваре и слично. У неким случајевима рад се може повући и како би се исправиле накнадно уочене грешке у рукопису или објављеном раду.

Стандарди за разрешавање ситуација када мора доћи до повлачења рада дефинисани су од стране библиотека и научних тела, а иста пракса је усвојена и од стране часописа *Гласник Етнографског института САНУ*: у електронској верзији изворног чланка (оног који се повлачи) успоставља се веза (HTML link) са обавештењем о повлачењу. Повучени чланак се чува у изворној форми, али са воденим жигом на PDF документу, на свакој страници, који указује да је чланак повучен (retracted).

Отворени приступ

Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* је доступан у режиму отвореног приступа. Чланци објављени у часопису могу се бесплатно преузети са сајта часописа и користити у складу са лиценцом Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 3.0 Srbija (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>)

Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* не наплаћује APC (Article Processing Charge).

Самоархивирање

Часопис омогућава ауторима да прихваћену, рецензирану верзију рукописа, као и финалну, објављену верзију у PDF формату депонују у институционални репозиторијум и/или некомерцијалне базе података, да га објави на личним веб страницама (укључујући и профиле на друштвеним мрежама за научнике, као што су ResearchGate, Academia.edu итд.) и/или на сајту институције у којој су запослени, а у складу са одредбама лиценце Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 3.0 Srbija (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>), у било које време након објављивања у часопису.

При томе се морају навести издавач, као носилац ауторских права, и извор рукописа, а мора се навести и идентификатор дигиталног објекта – DOI објављеног чланка у формату html линка.

Ауторска права

Када је рукопис прихваћен за објављивање, аутори преносе ауторска права на издавача. У случају да рукопис не буде прихваћен за штампу у часопису, аутори задржавају сва права.

На издавача се преносе следећа права на рукопис, укључујући и додатне материјале, и све делове, изводе или елементе рукописа право да репродукује и дистрибуира рукопис у штампаном облику, укључујући и штампање на захтев;

- право на штампање пробних примерака, репринт и специјалних издања рукописа;

- право да рукопис преведе на друге језике;
- право да рукопис репродукује користећи фотомеханичка или слична средства, укључујући, али не ограничавајући се на фотокопирање, и право да дистрибуира ове копије;
- право да рукопис репродукује и дистрибуира електронски или оптички користећи све носиоце података или медија за похрањивање, а нарочито у машински читљивој/дигитализованој форми на носачима података као што су хард диск, CD-ROM, DVD, Blu-ray Disc (BD), мини диск, траке са подацима, и право да репродукује и дистрибуира рукопис са тих преносника података;
- право да сачува рукопис у базама података, укључујући и онлајн базе података, као и право преноса рукописа у свим техничким системима и режимима;
- право да рукопис учини доступним јавности или затвореним групама корисника на основу појединачних захтева за употребу на монитору или другим читачима (укључујући и читаче електронских књига), и у штампаној форми за кориснике, било путем интернета, онлајн сервиса, или путем интерних или екстерних мрежа.

Молимо ауторе да погледају и попуне *Ауторску изјаву* и *Уговор о преносу ауторских права* које се налазе на сајту ЕИ САНУ и сајту часописа (<http://www.etno-institut.co.rs>; <http://www.ei.sanu.ac.rs>).

Редакција часописа
Гласник Етнографског института САНУ

Journal policy

The journal *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is international scientific journal with the review. The *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* publishes original papers that have not been published previously. The papers submitted can belong to one of the following categories: original research paper, scientific review paper, preliminary communication, scientific critique or debate, review or scientific bibliography. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is an Open Access journal. Publication in the journal *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is free of charge..

The papers published in the journal *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* cover topics in the areas of ethnology and anthropology, and related social sciences and humanities.

Contributions to the journal may be submitted in Serbian and related languages, and in English. Papers in Serbian are published utilizing Cyrillic script.

The Journal is issued three times a year. The Journal also publishes special issues, with particular themes and visiting editors.

Editorial Responsibilities

The editor in chief (chief-editor) is responsible for deciding which articles submitted to *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* will be published. The editor is guided by the policies of the journal's Editorial Board and constrained by legal requirements in force regarding libel, copyright infringement and plagiarism.

Editors must hold no conflict of interest with regard to the articles they consider for publication. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, the selection of reviewers and all decisions on the paper shall be made by the Editorial Board. Since the identity of the authors and reviewers is mutually unknown, the Editor is obliged to guarantee their anonymity.

Editors shall evaluate manuscripts for their intellectual content free from any racial, gender, sexual, religious, ethnic, or political bias.

Unpublished materials disclosed in a submitted manuscript must not be used in an editor's own research without the express written consent of the author.

Authors' responsibilities

Authors warrant that their manuscript is their original work that it has not been published before and is not under consideration for publication elsewhere. The Authors also warrant that the manuscript is not and will not be published elsewhere (after the publication in *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA*) in any language without the consent of the copyright holder.

Authors warrant that the rights of third parties will not be violated, and that the publisher will not be held legally responsible should there be any claims for compensation.

Authors are exclusively responsible for the contents of their submissions, the validity of the experimental results and must make sure that they have permission from all involved parties to make the data public.

Authors wishing to include figures or text passages that have already been published elsewhere are required to obtain permission from the copyright holder(s) and to include evidence that such permission has been granted when submitting their papers. Any material received without such evidence will be assumed to originate from the authors.

Authors must make sure that all only contributors who have significantly contributed to the submission are listed as authors and, conversely, that all contributors who have significantly contributed to the submission are listed as authors.

It is the responsibility of each author to ensure that papers submitted to *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* are written with ethical standards in mind and that they not contain plagiarism. Authors affirm that the article contains no unfounded or unlawful statements and does not violate the rights of others.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published work, it is the author's obligation to promptly notify the journal Editor or publisher and cooperate with the Editor to retract or correct the paper.

Peer review

The submitted papers are subject to a blind peer review process. The purpose of peer review is to assist the editors and Editorial Board in making editorial decisions and through the editorial communications with the author it may also assist the author in improving the paper. All submitted papers undergo a reviewing process by two expert reviewers appointed by the editorial board. In the event of a paper receiving one positive and one negative review, the editorial board appoints a third reviewer. Authors who receive conditionally positive reviews are required to take into account the comments made by the reviewers, or, if they do not wish to do so, they can withdraw their submissions. The author is required to send the amended paper to the Journal within fifteen days after he/she has received the reviews. The reviewer should send the finished review to the Editorial Board within three weeks.

The choice of reviewers is at the editors' and the editorial board's discretion. The reviewers must be knowledgeable about the subject area of the manuscript; they must not be from the authors' own institution and they should not have recent joint publications with any of the authors.

Reviewers must not have conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the funding sources for the research. If such conflicts exist, the reviewers must report them to the Editor without delay.

Any selected referee who feels unqualified to review the research reported in a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editorial board without delay.

Reviews must be conducted objectively. Reviewers should express their views clearly with supporting arguments.

Any manuscripts received for review must be treated as confidential documents.

In the main review phase, the editor sends submitted papers to two experts in the field. The reviewers' evaluation form contains a checklist in order to help referees cover all aspects that can decide the fate of a submission. In the final section of the evaluation form, the reviewers must include observations and suggestions aimed at improving the submitted manuscript; these are sent to authors, without the names of the reviewers. The secretary of the Editorial Board sends the reviewers' evaluation form to reviewers.

All of the reviewers of a paper act independently and they are not aware of each other's identities. If the decisions of the two reviewers are not the same (accept/reject), the editor may assign additional reviewers.

The editorial team shall ensure reasonable quality control for the reviews. With respect to reviewers whose reviews are convincingly questioned by authors, special attention will be paid to ensure that the reviews are objective and high in academic standard. When there is any doubt with regard to the objectivity of the reviews or quality of the review, additional reviewers will be assigned.

Plagiarism

Plagiarism, where someone assumes another's ideas, words, or other creative expression as one's own, is a clear violation of scientific ethics. Plagiarism may also involve a violation of copyright law, punishable by legal action.

Plagiarism may constitute the following:

- Word for word, or almost word for word copying, or purposely paraphrasing portions of another author's work without clearly indicating the source or marking the copied fragment (for example, using quotation marks);
- Copying equations, figures or tables from someone else's paper without properly citing the source and/or without permission from the original author or the copyright holder.

Please note that all submissions are thoroughly checked for plagiarism.

Any paper which shows obvious signs of plagiarism will be automatically rejected.

If an attempt at plagiarism is found in a published paper, the author is required to publish a written apology to the authors of the original paper, and further collaboration with the authors of plagiarized papers will be terminated.

Retraction Policy

Articles that have been published shall remain extant, exact and unaltered as long as it is possible. However, very occasionally, circumstances may arise where an article is published that must later be retracted. The main reason for withdrawal or retrac-

tion is to correct the mistake while preserving the integrity of science; it is not to punish the author.

Legal limitations of the publisher, copyright holder or author(s), infringements of professional ethical codes, such as multiple submissions, bogus claims of authorship, plagiarism, fraudulent use of data or the like require retraction of an article. Occasionally a retraction can be used to correct errors in submission or publication.

Standards for dealing with retractions have been developed by a number of library and scholarly bodies, and this practice has been adopted for article retraction by *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA*: in the electronic version of the retraction note, a link is made to the original article. In the electronic version of the original article, a link is made to the retraction note where it is clearly stated that the article has been retracted. The original article is retained unchanged; save for a watermark on the PDF indicating on each page that it is “retracted.”

Open Access Policy

Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is an Open Access Journal. All articles can be downloaded free of charge and used in accordance with the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Serbia (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/rs/>).

The journal does not charge APC (Article Processing Charge).

Self-archiving Policy

The journal *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* allows authors to deposit Author’s Post-print (accepted version) and Publisher’s version/PDF in an institutional repository and non-commercial subject-based repositories, or to publish it on Author’s personal website and departmental website (including social networking sites, such as ResearchGate, Academia.edu, etc.), at any time after publication. Publisher copyright and source must be acknowledged and a link must be made to the article’s DOI.

Authors grant to the Publisher the following rights to the manuscript, including any supplemental material, and any parts, extracts or elements thereof:

- the right to reproduce and distribute the Manuscript in printed form, including print-on-demand;
- the right to produce prepublications, reprints, and special editions of the Manuscript;
- the right to translate the Manuscript into other languages;
- the right to reproduce the Manuscript using photomechanical or similar means including, but not limited to photocopy, and the right to distribute these reproductions;
- the right to reproduce and distribute the Manuscript electronically or optically on any and all data carriers or storage media – especially in machine readable/digitalized form on data carriers such as hard drive, CD-Rom, DVD, Blu-ray

Disc (BD), Mini-Disk, data tape – and the right to reproduce and distribute the Article via these data carriers;

- the right to store the Manuscript in databases, including online databases, and the right of transmission of the Manuscript in all technical systems and modes;
- the right to make the Manuscript available to the public or to closed user groups on individual demand, for use on monitors or other readers (including e-books), and in printable form for the user, either via the internet, other online services, or via internal or external networks.

Dear authors, please read and fill in *Copyright Statement* and *Copyright Transfer Agreement* which can be downloaded from the website of the Institute of Ethnography SASA and the journal's web pages (<http://www.etno-institut.co.rs>; <http://www.ei.sanu.ac.rs>).

Editorial Board
Bulletin of the Institute of Ethnography SASA

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Три пута годишње. – Друго издање на другом медијуму: Гласник
Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS. SR-ID 15882242