

ИНСТИТУТ ЗА СРПСКУ КУЛТУРУ

---



# БАШТИНА

СВЕСКА 29

ПРИШТИНА – ДЕПОСАВИЊ, 2010





*Главни и одговорни уредник*

Др Срђан Словић, научни сарадник

*Editor-in-chief*

Ph. D. Srđan Slović, Scientific Associate

*Уређивачки и редакцијски одбор*

Др Мирко Томасовић, Фоча

Др Шак Б. Ханиш, Сан Дијего

Др Екатерина Волкова, Екатеринбург

Др Велибор Лазаревић

Др Драгана Јањић

Др Срђан Словић

Др Ненад Васић

*Editorial Board*

Ph. D. Mirko Tomasović, Foča

Ph. D. Shak B. Hanish, San Diego

Ph. D. Ekaterina Volkova, Yekaterinburg

Ph. D. Velibor Lazarević

Ph. D. Dragana Janjić

Ph. D. Srđan Slović

Ph. D. Nenad Vasić

*Резимеи на енглеском језику*

Срђан Словић

*Summaries in English Language*

Srđan Slović

*Лекџори*

Јасмина Вучетић

Марија Јефтимјевић-Михајловић

*Lectors*

Jasmina Vučetić,

Marija Jeftimijević-Mihajlović,

*Издавач*

Институт за српску културу

Приштина - Лепосавић

e-mail institut@drenik.net

*Publisher*

Institute of Serbian Culture

Priština – Leposavić

e-mail institut@drenik.net

УДК 008

UDK 008

*Компјутерска обрада и штампа*

Graficolor Краљево

*Computer Text Processing and Print*

Graficolor Kraljevo

Сви чланци објављени у часопису *Баштина* су рецензирани

All articles published in the magazine *Baština* have been reviewed.

*Вињета на корицама*

Призренско четворојеванђеље,

јеванђелист Марко

*Vignette on the covers*

The Prizren's four Gospels

Evangelist Marko

YU ISSN 0353-9008

ИНСТИТУТ ЗА СРПСКУ КУЛТУРУ

ГЛАСНИК

# БАШТИНА



СВЕСКА 29

ПРИШТИНА – ЛЕПОСАВИЊ  
2010

Штампање ове свеске помогло је  
Министарство за науку и технолошки развој  
Републике Србије

## САДРЖАЈ

### КЊИЖЕВНОСТ

|                                                                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Чедомир Ребић, <i>Поејска виђења истине и његове у души свештеника</i> ...                                                          | 13 |
| Предраг Јашовић, <i>Појам косовских моштва</i> .....                                                                                | 29 |
| Ана Ђорђевић, <i>Слика и визија Призрена у српској уметничкој поезији 19. века</i> (Старе и актуелне идеје) .....                   | 39 |
| Марија Јефимијевић-Михајловић, <i>Улога речи у стваралачком процесу у делу Бранка Милковића</i> (Однос поетике и аутопоетике) ..... | 53 |

### ИСТОРИЈА

|                                                                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Весна Зарковић, <i>Рад хаџи Серафима Ристића на побољшању положаја српског народа у Сјавној Србији</i> ..... | 69 |
| Јован Симијановић, <i>Један осврт на историјски значај оснивања Кола српских сесара</i> .....                | 81 |

### ИСТОРИЈА КУЛТУРЕ

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Саша Радовановић, <i>Уметност и свет</i> .....                                                                 | 95  |
| Валентина Чизмар, <i>Косовски нигилизам и афирмација живота на равни религиозно-духовних вредности</i> .....   | 111 |
| Мирјана Базић, <i>Компаративна анализа концепција интелектуалног васпитања Џона Лока и Жан-Жака Русо</i> ..... | 129 |

### ЕТНОЛОГИЈА

|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Александар Павловић, <i>Бројанице код средњошколаца у улози дефинисања верске и етничке идентитета</i> ..... | 145 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## ПОЛИТИКОЛОГИЈА

|                                                                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Срђан Словић, Улога великих сила у послекладноратновском концепцију безбедности у оквиру KEBS/OEBS-а и његова примена на кризним подручјима на Косову и у Босни ..... | 169 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## СОЦИОЛОГИЈА

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ивана Аритонових, Свакодневни живот и самоорганизовање мештана у српској енклави Прилужје на Косову и Метохији ..... | 187 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## УМЕТНОСТ

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Звездана Елезовић, О ирејенционизму у сликарству (На примеру слика Абдурахима Бузе) ..... | 209 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| Упутство ауторима ..... | 217 |
|-------------------------|-----|

## CONTENTS

### LITERATURE

|                                                                                                                                                   |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Čedomir Rebić, <i>Poetic Views of the Truth and Beauty in the Soul of Saints</i> ...                                                              | 13 |
| Predrag Jašović, <i>The Concept of Kosovo Motives</i> .....                                                                                       | 29 |
| Marija Jeftimijević-Mihajlović, <i>Poetic of Words in the Work<br/>of Branko Miljković (Relationships between Poetics and Auto-poetics)</i> ..... | 39 |
| Ana Đorđević, <i>The Image and Vision of Prizren in Serbian Artistic<br/>Poetry of the 19<sup>th</sup> Century</i> .....                          | 53 |

### HISTORY

|                                                                                                                                      |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Vesna Zarković, <i>The Work of Hadži-Serafim Ristić on the Improvement<br/>of the Position of Serbian People in Old Serbia</i> ..... | 69 |
| Jovan Simijanović, <i>Overview on the Historic Importance<br/>of the Foundation of „The Dance of Serbian Sisters“</i> .....          | 81 |

### HISTORY OF CULTURE

|                                                                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Saša Radovanović, <i>The Art and the Holy</i> .....                                                                                       | 95  |
| Valentina Čizmar, <i>Kosovo's Nihilism and Affirmation of Life from<br/>the Level of Religious-spiritual Values</i> .....                 | 111 |
| Mirjana Bazić, <i>Comparative Analysis of the Conceptions of Intellectual<br/>Education of John Locke and Jean-Jacques Rousseau</i> ..... | 129 |

### ETHNOLOGY

|                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Aleksandar Pavlović, <i>Bracelets with Grammar School Students<br/>in the Role of Religious and Ethnical Identity Defining</i> ..... | 145 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## POLITICAL SCIENCES

- Srđan Slović, *The Role of Great Powers in the Post-cold war Concept of Security in the Scope of CESC/OESC and Its Implementation in Crisis-stricken Areas in Kosovo and Bosnia* ..... 169

## SOCIOLOGY

- Ivana Artonović, *Daily Life and Residents' Organization in Serbian Enclave Prilučje in Kosovo and Metohia* ..... 187

## ART

- Zvezdana Elezović, *On Protectionism in Painting (On the Example of Paintings of Abdurahim Buza)*..... 209

- Instructions to the Authors ..... 217





Чедомир РЕБИЋ

Научни саветник у пензији

## ПОЕТИКА ВИЂЕЊА ИСТИНЕ И ЉЕПОТЕ У ДУШИ СВЕТИТЕЉА\*

*Айсѝракиѝ:* Схватање да су Светитељи Божија станишта и да су они својим подвизима, трпљењем, мучеништвом и страдањем учврстили хришћанску вјеру и постали углед живота по Јеванђељу, привлачило је старе српске писце да о њиховом чину светости поетски проговоре. Пјесникове жеље да се подвизи Светитеља увезу у поетске формуле, изазивала је у стваралачком поступку одређена дејства: од сликања најзначајнијег чина светости и репродуковања чудних призора, она води мисли према извору светости и Богопознању.

У већини пјесама у овоме раду казује се о Светитељима који су својом крвљу, мукама и подвизима, потврдили јеванђељску истину; и сјећања на њих, призивањем њихове помоћи кроз молитву, вјернима се отвара пут учешћа и примања благодати Светих Тајни. Оваквим приступом и оваквим садржајима кроз поезију се чува истинитост, древности и свеобухватности хришћанске традиције. На овим пјесмама схвата се како се у одређеној књижевној епохи, унутар развитка књижевног система, чува хришћанско предање; како јеванђељска наука, повјерена свијету – мора да се чува у свој цјелини и неповријеђено, као што Свети Апостол Павле благовјести у својој заповијести: „О Тимотеје, сачувај повјерен ти залог“ (1. Тим 6,20). Ето смисла враћања овој поезији; њеном ишчитавању и тумачењу.

*Кључне ријечи:* Светост, Светитељи, подвизи, мучеништво и страдање, пост и молитва, духовни пут, Црква, Христова заједница, поетске формуле.

Казивање Пророка Исаије да су Светитељи Божија станишта, открива нам схватање откуд у овим „чедима Божијим“ (Јн 1,12) толико Истине и Љепоте, толико логосне свјетлости, толико љубави и наде да су постали углед живота који води у Христову заједницу. Пророкове ријечи: „Јер овако говори високи и узвишени, који живи у вјечности, којему је име свети: на

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и стваралачко животоносно српског народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (број 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

висини и у светињи станујем, и с онијем којој скрушена срцази смјерна ожи-  
вљујући дух смјернијех и оживљујући срце скрушенијех“ (Ис 57,15) – пока-  
зују како Господ својом благодаћу призива људе.

Када се човек усаврши јеванђељским светим тајнама и врлинама, поста-  
је Божије станиште, Божији храм, јер његова душа постаје боголика и сав ум  
богочежњив. Поука Светог Апостола Павла: „Јер ви сте храм Бога живог,  
као што рече Бог: Уселићу се у њих, и живјећу у њима, и бићу им Бог, и они  
ће бити мој народ“ (2. Кор 6,16) – открива циљ хришћанског живота. Чо-  
вјек, још док је овдје, на земљи, мора да се животом по Јеванђељу, молитвом  
у Цркви, да „узме свеоружје Божије“ (Еф 6,13), „обуче се у оклоп правде“  
(Еф 6,14), и да тако „погаси све огњене стријеле нечастивог“ (Еф 6,16).  
Такав живот водили су Светитељи; из њих је просијавала светост која је по-  
казивала да им је живот саздан по образу и по подобју Божијем.

Пјесници српске грађанске поезије су у души Светитеља, у њиховом уму  
откривали начела живота која воде путем Богопознања. Они су писали пјесме  
с циљем да се људи усаврше у јеванђељском животу; да стекну ону мудрост  
која би их утврдила у вјери. Пјесници су схватили да живот Светитеља, одво-  
јен од гријеха, страсти и похота, постаје углед и узор за стицање свега што је  
човјеку потребно и у земаљском и у небеском свијету.

*Песн Свјатому Јовану Богослову*<sup>1</sup> посвећена је Христовом ученику, кога  
„Господ Христос веома љубљаше због његове савршене незлобивости и из-  
узетне девствене целомудрености“.<sup>2</sup> Сву премудрост Свети Јован стекао је  
од Христа; од Њега је учио како да се усаврши у љубави. „Божанска љубав  
Спаситељева према њему беше толико изузетна, да се о светом Еванђељу  
вели за њега да је он 'ученик кога љубљаше Исус'. И међу дванаесторицом  
апостола Господ га је издвајао као најизврснијег, и он бејаше један од тро-  
јице најближих Његових, којима је Господ много пута откривао Своје бо-  
жанске тајне.“<sup>3</sup>

У пјесми се прославља овај Христов ученик који је на земљи вјерно извр-  
шавао Христове заповијести, и по многим крајевима земље поучавао људе у  
хришћанској вјери. Свуда – по градовима, и селима, по пољима, брежуљцима  
и дубравама, куда орао своја крила простире – свуда је овај Светитељ про-  
нио Христову љубав и благодат Светога Духа којим је био испуњен.

Тумачећи ријеч Божију и улазећи у дубине тајне вјере, Свето Јеванђеље  
по Јовану је, баш по тим одликама по којима се разликује од претходна три

<sup>1</sup> „Песн Свјатому Јовану Богослову“, у дјелу: *Српска грађанска поезија XVIII и с њо-  
мачејка XIX столећа*, II, приредио Боривоје Маринковић, Просвета, Београд 1966, 107.

<sup>2</sup> Јустин Поповић, „Житије Светог Апостола и Еванђелисте Јована Богослова“, *Жи-  
тије свјетих за сјећембар*, Манастир Св. Ђеђије код Ваљева, Београд, 1998, 529.

<sup>3</sup> *Истио*.

Јеванђеља, назвао „Јеванђељем духовним“.<sup>4</sup> Светитељ је у овом Јеванђељу и у Саборним посланицама откривао „хришћанско учење о двјема основним заповијестима Закона Божијег – од љубави према Богу и о љубави према ближњему, по чему га још називају ‘апостолом љубави’“.<sup>5</sup>

Овај свети ученик Христов, кога је Господ изабрао, и за кога Јеванђеље каже да је на Тајној Вечери ставио главу своју на груди Исусове, јер је записано – „а један од ученика његових, кога Исус љубљаше, бјеше наслоњен на наручје Исусово“ (Јн 13,23) – бијаше по свему, и јеванђељском учењу и подвижништву, и по љубави и духовном савршенству, најревнији служитељ међу апостолима. Крај свог живота Свети Апостол Јован провео је у посту и молитви, испосништву, поучавајући епископе како да тумаче највећу јеванђељску заповијест – о љубави Божијој. И пошто су сви апостоли прије њега преминули, његово учење као очевица Господа, „самовидца Бога – Слова“<sup>6</sup> – остало је сачувано у читавом хришћанском свијету као најпотпунија проповијед ријечи Исуса Христа. На сачуваној хришћанској традицији настала је и ова пјесма о њему.

Иако пјесник не познаје много о овоме Светитељу, јер у пјесми нема естетских конкретизација, нити поетског казивања о догађајима из живота овог Божијег угодника, ипак се из неких форми мишљења и начина казивања која уводе у духовну традицију, и на којима се ствара смисао пјесме – може закључити да је ова пјесма настала на духовном сазнању значаја проповиједи овог Светитеља.

*Господња јеси звезда и земља,  
Авраам 'ље кољ и ѿлемја,  
Силан Бој јеси сотворийи,  
Тја бла҃гословийи.  
Час уже, час ѿредсѣийи,  
Трудно ѿройив силе сѣийи,  
Боју ѿако изволисја,  
Јако увеселисја.*

Идеје које се пројављују у овим стиховима, неке тенденције које аутор уписује у текст, уводе у област нашег духовног наслеђа, у коме је сачувано како је овај Божији угодник тумачио Божију ријеч и откривао духовне дубине тајне хришћанске вјере.

Сва је Црква као духовна грађевина „назидана на темељу апостола и пророка, гдје је угаони камен сам Исус Христос“ (Еф 2,20). Сва пуноћа у

<sup>4</sup> Александр (Милеант), *К познанию Святой Библии, Премудрость сокровенная*, Издательский дом „Фавор – XXI“, Москва, 2004, 245.

<sup>5</sup> *Исѣо*, 246.

<sup>6</sup> Иоанн – Апостолъ и Евангелистъ, у дјелу: *Библійская енциклопедия*, В 2-х књигах, Књига I, А–М, Труды и издание Архимандрита Никифора, „Символ“, Москва, 1891, 346.

Цркви и све стваралачке силе долазе од Христа; јер „темељ Цркве је Христос“ (1. Кор 3), јер „темеља другога нико не може поставити осим постојећег, који је Исус Христос“ (1. Кор 3,11). Свака мисао, свако осјећање зида се на темељу Цркве. И проповијед Дванаесторице апостола сва је у мисији о проповиједи ријечи Божије. „Сазвавши пак Дванаесторицу ученика својих, даде им силу и власт над свим демонима, и да лијече од болести, и посла их да проповиједају Царство Божије“ (Лк 9,1–2), каже Свети Јеванђелист Лука, Светитељ који је не само проповиједао ријеч Божију, него и „учествовао у писаним записима о животу и учењу Господа“.<sup>7</sup>

Хришћанска Црква има апостолски карактер баш због овога што су Дванаесторица апостола послати да проповиједају Христа. „Јер не проповиједамо себе, него Христа Исуса Господа, а себе као слуге ваше Исуса ради (2. Кор 4,5), каже Свети Апостол Павле. А у овој јединственој проповиједи о Јеванђељу Христовом садржане су највеће вриједности апостолства; жива свједочанства о догађајима који чине спасење. Само кроз апостолска завјештања, као што су – „О Тимотеје, сачувај повјерен ти залог“ (1. Тим 6,20) – чува се хришћанска вјера у свој древности и истинитости.

Ове истине, које је Бог открио, Православна Црква чува у свом предању. Хришћански свијет учи из овог предања. Писци налазе мотиве и теме за своје пјесме и приче, и стварају дјела с намјером не само да би се ове истине усвојиле умом, него да би и у дјелању биле руководно начело и живот учиниле благочастивим.

*Песн Пейтра и Павла*<sup>8</sup> посвећена је изабраним учесницима Господа Исуса Христа који су проповиједали Јеванђеље. Они су тумачили ријеч Божију и често долазили у сукоб са незнабошцима, фарисејима, садукејима и књижевницима који прогоњаху следбенике Христове. Љубав Светог Петра и Светог Павла према Христу била је велика и стално се утврђивала. Та љубав има есхатолошки смисао; у њој се открива живот по Богу. Кроз апостолски колегијум ових Светитеља пројављује се сва духовност заједнице Светих; оних који су угодили Богу својим дјелањем и трпљењем. Безмјерно богатство Божијих дарова за проповиједање спасења пјесник сагледава и позива на причешћивање њима, како бисмо ојачали у правој вјери.

*Орїани иїраїїе, Пейтра величаїїе,  
Аїосїѡлу Павлу радосно взїїраїїе!  
Сосуде изабрани, од Христїа ѡслани.*

<sup>7</sup> Евангелие от Луки, у дјелу: Александр (Милеант), *К познанию Святой Библии, Премудрость сокровенная*, 240.

<sup>8</sup> „Песн Петра и Павла“, у дјелу: *Срїска їраїанска ѡеѡзија XVIII и с ѡочейка XIX сїѡлеїа*, II, 108.

Петар је водио велику борбу са безбожницима, са сатаном и по заповијести злобног цара Нерона био је осуђен на смрт. И Свети Апостол Павле послје великог страдања проповиједајући хришћанску вјеру посјечен је у Риму, када је владао Нерон. Пјеснику је ово предање било познато, и о томе он овако казује:

*Кесар римски, Ахилеје, Пилаџ њонџијски,  
Ајосџола Пеџра казал' љриџвоздиџи,  
Ајосџолу Павлу казал' взјаџи.*"

Послје оваког казивања пјесник говори о казни која је стигла оне који су чинили зла – „кесар римски“ ће „навеки в гејене горети“, а оне који су творили добро Божија љубав и милосрђе увела је у вјечни живот „са свима светима“ (Еф 3,18).

*Ајосџола Пеџра, њињев љрослависја,  
С ањелскимџи лики и вси человјеки  
Заџо венчасјаја...*

Изгледа да се ова пјесма завршава у духу мисли које се пројављују у Првој саборној посланици Светог Апостола Петра. У стиховима: „Ако добро чините па подносите страдање, то је угодно пред Богом“ (1. Петр 2,20), пројављују се сав живот ових Божијих угодника, Светога Петра и Светога Павла. Хришћани који „подржавају Христа у подношењу страдања“ (1. Петр 2) – „узрастају за спасење“ (1. Петр 2,2). И Свети Апостол Петар и Свети Апостол Павле проповиједајући Јеванђеље стрпљиво су подносили муке и страдања за Христа; и своју су апостолску вјерност Господу мученичком смрћу посвједочили.

О Светом Јовану Златоустом, патријарху цариградском, који је својим учењем проносио јеванђељску истину, а подвизима, ревношћу и мудрошћу прослављао Православље и сав живот посветио Богу, сачувано је у патристици и књижевном наслеђу све оно што човјека чини светим и по чему се човјеков лик може саобразити са Христовим ликом. О њему је и српска грађанска поезија надахнуто казивала и побуђивала на дјелатне врлине; љубав и милосрђе којим се утврђује хришћанска вјера.

Некадашњи ученик Светог Јована Златоуста, пресвети Прокл је о свом духовном оцу Јовану у Великој Цркви цариградској овако говорио: „Нико не може како треба похвалити Јована, осим кад би се сада јавио један други такав Јован. Празник његов, као огромна река његових безбројних трудова, подвига и учитељства, напаја душе верних. Из њега сијају зраци Божије благодати. И ти зраци једноме блиставо објављују сунце Божанства, другоме показују тријумф Православља над јересима, трећем обзнањују пропаст

идола, четвртом обелодањују пораз заблуде, петом исправљају веру и нарав, шестом обасјавају небеске венце...“<sup>9</sup>

Ово је био Јован: Светитељ који је као Јован претеча Господњи „покајање проповедао“, учитељ који је ријеч Божију узвишено тумачио, „семе побожности посејао“, „православну веру укоренио“, „сав свет богопознањем испунио“.<sup>10</sup> О овим особинама Светог Јована Златоуста казује један пјесник у српској грађанској поезији.

*Песн Свјайџа Јована*<sup>11</sup> почиње похвалом језичке узвишености овог Светитеља, који се у својим бесједама и у списима у којима тумачи Свето Писмо и библијску ријеч показао као највећи умјетник читавог хришћанског свијета. Сваки библијски текст сагледавао је са извора теолошке истине, историјских околности у којима је текст настао, да би потврдио значење и смисао одређене синтаксичке конструкције.

Главни циљ проповиједи хришћанске вјере јесте, по схватању Светог Јована Златоуста, да се јеванђељско учење примјени у животу. Већи дио свога бесједништва Златоусти је засновао на тумачењу светих тајни и врлина, како да се човјек, још док је овдје, на земљи, усаврши и припреми за живот „са свима светима“ (Еф 3,18). Због њепоте свога бесједништва, добро одабране лексике која утиче на наше мисли и осјећања, повезивања ријечи у ланце на којима се ствара пјесничка синтакса, овај Светитељ врло рано је добио назив, „Златоречиви“, „Златоусти“. Изгледа да је пјеснику ово било познато, па у пјесми о тој особини овако казује:

*Злајџокованују ѿруду,  
Восхвалим днес,  
Свирјелу ѿасѿирскују,  
И њих зложииѿаѿо  
Песн мусикијскују,  
Орѿан чудни  
Духа свјайџа,  
Јована Злајџоусѿаѿо!*

„Позна Господ оне који су његови“ (2. Тим 2,19). Свети Јован Златоусти је сав свој живот утврдио на вјери; у њему је живјела она јеванђељска истина којом је сваки гријех отклањао и од сваке неправде одступао. На

<sup>9</sup> Цитат преузет из дјела: Јустин Поповић, „Пренос из Комана у Цариград чесних моштију Светог Оца нашег Јована Златоуста“, у: *Жиѿија Свейих за јануар*, Манастир Свете Ђелије код Ваљева, Ваљево, 1991, 813.

<sup>10</sup> *Исѿо*.

<sup>11</sup> „Песн Свјатога Јована“, у дјелу: *Српска ѿрађанска ѿезија XVIII и с ѿочейска XIX сѿолећа*, II, 108–109.

њему се пројавила Божија љубав; њега је Господ изабрао за проповиједника јеванђељског учења; на ту дјелатност позвала га је Божија премудрост. Пјесник каже:

*Слово ѿреченоје,  
Со анѣлским чином  
Тебе взивајей.*

Јован, „всезлатнаја“ труба, коме се анђели диве, звијездама је окићен, на њему је крст побједе пастира, слава у руци, црква сионска га позива, и многа друга обиљежја и знамења која су на њему, показују да је он по учешћу у благодати примио христолико обличје и живот припремио за кретање према есхатолошком сусрету у Богу.

*Анѣли чудјајсја,  
Зрјашиѣ Јована звездами оболчена,  
Мийра на ѿаве  
Херувимов данаја.  
Кресѣ ѿбеда ѿасѣирем,  
Слава в руце јеѣо  
На змијевѣ ѿавѣ,  
Цевнице духовнаја,  
Трубо всезлаѣйнаја,  
Харфо хелеонскаја.*

„Призови ме у невољи својој, избавићу те, и ти ме прослави“ (Пс 49, 15), поучава Пророк Давид. Овдје Пророк открива Божију тајну, и то Јеванђељску, да молитве Светих на небу, у којима се слави Име Божије, много помажу људима на земљи. Они који су кренули за Христом, они су кроз свете тајне и врлине примили ону логосну светост да су постали „чеда Божија“ (Јн 1,12), „сунаслідници Христови“ (Римљ 8,17). Моштима Светитеља указивана је велика почаст и слава. Црквено предање казује да су се над моштима Светог Јована Златоуста цареви клањали и тражили опроштај за гријехе које су стекли наносећи му из пакости велику неправду. Када је кивот са моштима Светог Јована Златоуста био донесен у цркву Светог Апостола Павла и одатле пренесен у цркву Свете Ирине, тада су цар и патријарх отворили кивот и угледали тело светитељево, а „оно процветало лепотом и нетљенијем... и диван мирис излазаше из њега“, тада цар скиде свој пурпурни плашт, прострије га преко моштију, и павши на груди Светитељеве, са сузама говораше:

„Опрости, свети оче, неправду која ти из пакости би нанесена. И немој мене чинити одговорним за грех моје мајке, да не бих због родитељске свирепости патио ја. Иако сам син твоје гонитељке, ипак нисам крив за зло које ти је учињено.

Но, опрости јој грех, да бих се и ја очистио од њене љаге. Преклањам моје царско достојанство к ногама твојим, и сву моју власт препуштам теби. Прости ону што ти је глушим насиљем нанела неправду, јер се каје и моли опроштај, мојим устима говорећи ти са смирењем овако: Сети се, оче, своје поучне беседе о незлопамтљивости, те не помени сам зло моје! Желим да устанем из греха, али пружи ми руку ти који си рекао: Ако си једанпут пао, устани, и спасићеш се! Не могу да подносим твој гнев против мене, јер се ево и гроб мој тресе, потресајући кости моје, и бојим се да ме на Страшном суду Христос не лиши да станем с десне стране Њега. Многе си спасао својим поукама, па нека и ја једина не будем лишена тог спасења...<sup>12</sup>

Тако је цар приносио поклоњење овом духовном оцу и тражио опроштај за увреде које му је учинила његова мајка; тако је цар понизно молио и тражио од овог часног оца да својом мудрошћу и љубављу опрости и да му се покајање испуни.

Изгледа да је цијелом хришћанском свијету било познато како Божија светост долази кроз овог Светитеља. И пјесник моли ову „трубу всезлатнују“, „харфу хелеонскују“, „Цркву сионскоју“, када приђе Господу „с трубоју“ – да га не заборави.

Име пророка, светитеља и чудотворца, угодника Божијег, који је располагао огњеним силама, и који је био чврсте вјере и ревности, сачувано је не само у предању старозавијетне Цркве, него и у православној цркви. „Илија је од малих година посветио себе Богу, отишао у пустињу и проводио живот у строгом посту, богомислима и молитви.“<sup>13</sup>

О овоме славном ревнитељу за Бога, источнику благодати, заштитнику свих који су у невољи, казује се у *Песн Свјјатому Илији*.<sup>14</sup> Ту се казује о Илији као славном и великом пророку, кога је небо примило.

*Источниче благодатни  
О, Илије, небом взјатни,  
Чрез аниелов докрилайних!  
Илије славне, и велики пророче,  
Пред пришествјем вѣтори прегидече,  
Илије славне!*

У Јеванђељу се казује да пророк Илија учествује са Мојсијем у објављивању Царства Божијег кроз Преображење Господа Исуса Христа. „И гле, јавише им се Мојсеј и Илија који с њим говораху“ (Мт 17,3). Тумачећи ово

<sup>12</sup> Види у дјелу: Јустин Поповић: „Пренос из Комана у Цариград чесних моштију Светог Оца нашег Јована Златоуста“, у дјелу: *Житија Свјјих за јануар*, Манастир Св. Ђелије код Ваљева, Београд, 1998, 816–817.

<sup>13</sup> Пророкъ Илія, у дјелу: *Житија всѣхъ свѣтихъ*, составилъ священникъ и законоучитель Іоаннъ Бухаревъ, Воскресение, Санктъ – Петербургъ, 1996, 396.

<sup>14</sup> „Песн Свјјатому Илији“, у дјелу: *Српска црћанска поезија*, 109–110.

мјесто, блажени Теофилакт Охридски каже: „Показујући им Мојсеја и Илију, Христос учи своје ученике да их подражавају: Мојсеја у кротости и пожртвованости према народу, а Илију у ревности и непоколебљивости, када је то потребно, да би као ова двојица били неустрашиви борци за истину.“<sup>15</sup> Молитве Светога Илије Бог прима, и његове су молитве побожан разговор са Богом. Свети Апостол Јаков наводи молитву Светога Илије као примјер снаге вјере и молитве. Пророкова молитва доноси благодарност. „Илија бјеше човјек исто као и ми, и молитвом помоли се Богу да не буде дажда, и не удари дажд на земљи за три године и шест мјесеци. И опет се помоли, и небо даде кишу, и земља изнесе род свој“ (Јак 5,17–18).

Према казивању Старог Завјета, Илија је узнет на небо и одатле ће доћи прије другог доласка Господњег на земљу. У Другој књизи о царевима стоји: „Илија отиде у вихору на небо“ (2. Цар 2,11). А у Откивењу Светог Јована Богослова овако је записано: „И даћу двојицу свједока мојих и прорицаће хиљду и двјеста и шездесет дана, обучени у вреће. Ови су двије маслине и два свјетилника што стоје пред Господаром земље. И ако им ко учини неправду, огањ излази из уста њихових и прождире непријатеље њихове; и ко им буде хтио учинити неправду, он мора тако погинути. Ови имају власт да затворе небо, да не падне дажд на земљу у дане њиховог пророковања; и имају власт над водом да их претварају у крв, и да ударе земљу сваком муком кад год буду хтјели“ (Откр 11, 3–6). У овим свједоцима „Свети Оци и учитељи цркве препознају једнодушно старозаветне праведнике Еноха и Илију, који беху узети живи на небо. Током њихове проповеди, иако поседују власт и моћ над стихијама да би кажњавали и обарали по својој вољи безбожнике, они сами биће нерањиви.“<sup>16</sup>

Да је Бог Светог Илију наоружао истином, правдом, способношћу да чини чуда, да стихије потчињава својој вољи, сачувано је и у књижевном наслеђу. О чудима које Свети Илија твори пјесник овако казује:

*Ти њред Бојом всејда сјидиши,  
Со анјели ликујеш,  
А о верних Боја молиш!  
Илије славне, и њрочаја!  
Ти водовицу ујешивши,  
Из мерјивих сина воскресви,  
А неверни њојубиви,  
Илије славне!*

<sup>15</sup> Блажени Теофилакт Охридски, *Тумачење Свејој Еванђеља од Майјеја*, превод са грчког, Манастир Високи Дечани, 1996, 172.

<sup>16</sup> Архиепископ Аверкије, *Апокалипсис Св. Јована Богослова*, с руског и енглеског пре-  
вео З. Богданов, „Угао“ и „Видотехна“, Вршац, 1996, 100.

Овај Божији угодник, чудотворац и боговидац, кога је небо примило, још док је био на земљи, својом ревношћу за Господом, постом и молитвом утврди се у вјери, и на њему се од ране младости појавише предзнамења и моћ да располаже огњеним силама. Својим чврстим карактером, животом по вјери, дјелима којим се испуњава воља Божија, овај Светитељ је своје срце хранио Божијим заповијестима, а свој ум усавршавао Божијом науком. Његово руководно начело живота могло би се извести из ове поуке: „Уздај се у Господа свијем срцем својим“ (ПрС 3,5). То је пут који га је водио у заједницу са Богом, о чему пјесник износи своја духовна виђења:

*Анѣл Божији, человек земни,  
На земљи ѿлоѣи основави,  
На небеса возлѣѣеви,  
Илије славне!*

Велики угодник Божији, премудри учитељ, подвижник на чијим су начелима заснована Монашка правила, Свети Василије Велики, удостојио се да прими благодат Светога Духа и да, по виђењу преподобног Јефрема Сирина, буде као „огњени стуб, чији врх додириваше небеса“.<sup>17</sup> Овај Божији изабраник је живио подвижничким животом каквим су живјели подвижници у Сирији, Палестини и Месопотамији. *Песн Свјайшому великомученику Василију*<sup>18</sup> сва је проткана мотивима врлинског живота овог светог човјека, који анђелским животом на земљи и правовјерним учењем чуваше Цркву од јеретичких идеја и формула.

*Излијајсја од усѣи' ѿвојих,  
Оче ѿресвјаѣи Василије,  
Пребоѣѣи и всјех израјадне  
Боѣоуховеми словес',  
Изобилно, и во мир вес,  
Похвалим ѿја днес.*

Пут сједињења са Христовом заједницом водио је Светог Василија и кроз пустињу и кроз монашки живот. Господ га је из пустиње позвао да својим богословским знањем приближи свијету теолошке формулације, особито моралну страну теологије. Сва се суштина његових монашких правила своди на испуњавање јеванђељских заповијести о љубави, на проповијед живота „по образцу Божијем“. О том дару пјесник каже:

<sup>17</sup> Јустин Поповић, „Житије Светог Оца нашег Василија Великог“, у дјелу: *Житија Свѣѣих за јануар*, Манастир Св. Ђеље код Ваљева, Ваљево, 1991, 51.

<sup>18</sup> „Песн Свјатому Великомученику Василију“, у дјелу: *Срѣска ѿрађанска ѿоезија*, II, 110–111.

*Ти дисти' њасиир, оче свјати,  
Словесних овец,  
И всјех хитреше језиком,  
Јак' рибам' ловец њоказалсја.*

Постављајући себи благочастиви циљ живота и тежњу да људе научи како да живе животом по светим тајнама и врлинама, Свети Василије се руководио начелом које је садржано у апостолским ријечима: „Три године дан и ноћ не престајох поучавати са сузама сваког од вас“ (Дан 30,31). Његова поука да је „овај век век покајања, а онај – награде; овај делања, а онај – удараја; овај трпљења, а онај – утехе“<sup>19</sup> – открива смисао хришћанског живота на земљи; то је пут усхођења на гору блаженства на које пророштво позива – „Ходите да идемо на гору Господњу, у дом Бога Јаковљева“ (Ис 2,3).<sup>20</sup> Тај смисао, тај циљ живота који је Свети Василије поставио, пјесник духовно сагледава и овако поетски пројектује:

*Кесаријскаја њохвало,  
Приди во скоре, о уиољаш  
Сујетнују мјатјеж во мори,  
Да њрејлиней безмјатјежно,*

Ко обитељи њеној, слави бесмертној.

У спису *О Светиоме Духу* Свети Василије је „у своју праксу увео славословни образац 'слава Богу са Сином и са Светим Духом'... и објаснио да се његов славословни образац заснива на Светоме Писму и Светоме Предању исто колико и онај који је уобичајен, али да више одговара учењу Никејског сабора, пошто, са једне стране, показује засебност три ипостаси, а са друге, нераздвојивост њихове заједнице.“<sup>21</sup>

Овај славословни образац Светог Василија Великог о нераздвојивости ове заједнице пројављује се и у овој пјесми:

*Оче њресвјати!  
Научиви всја јазики,  
Почитати Оица, Сине,  
Сина во Оце,  
Духа Свјатиа неразлучна,*

<sup>19</sup> Свети Василије Велики, *Трајом Јеванђељској њодвиџа*, превод са руског, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1999, 113.

<sup>20</sup> О овоме види у дјелу: Свети Григорије Ниски, *Беседе на Блаженесџива*, превод са руског, Православна епархија далматинска, Шибеник 2003, 3–4.

<sup>21</sup> Панајотис II. Христу, „Свети Василије Велики“, предговор у дјелу: Свети Василије Велики, *Шесџоднев*, са грчког изворника превео С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2001, 24.

*Ойцу и Сину со ѿрисносушійна,  
И со ѿресїолна!*

Чврстина подвижничког живота, живот по Јеванђељу који је стекао у монаштву, богословско учење које просвјетљује ум, све је то допринијело да се дјелатност Светог Василија, његове поуке и теолошке формуле схвати као путоказ кретања у сусрет Христу; вјечној Истини, вјечном Добру и вјечној Љепоти. Кроз његову повезаност вјере и искуства, учења и дјелања, откривају се духовни путеви и религиозна призвања са висине вјечности. А кроз то се открива суштина његових богословских идеја.

Литургичко богословље Светог Василија Великог представља спој изворне богонадахнуте науке и хришћанске умјетности и уводи у пуноћу црквеног живота и радосно ишчекивање будућег вијека. Оно позива на учешће у благодатном животу, враћање Извору живота и мислима свеобухватног хришћанског Предања. У том правцу кретања мисли воде нас стихови ове цјесме:

*Оче ѿресвјайи Василије,  
Пребоїаїе и всјех изрјадне,  
Да во ѿеснех ѿја смирено,  
Всеїда ѿрослави.  
Но ѿомилиј раби, раби своја,  
И доведи до ѿкоја,  
Хрисїе, всјех царју.*

„Светитеље треба поштовати као пријатеље Христове и као чеда и наследнике Божије“, <sup>22</sup> каже Свети Јован Дамаскин. И ова цјесма је један вид молитве заступницима који се за нас Богу моле.

*Песн Свјатаїо Мученика Трифуна*<sup>23</sup> занимљива је по томе што у једној новијој форми чува догађаје из хришћанског Предања. Ту су поетски исказане мисли о Светоме мученику Трифуну, који потпомогнут благодаћу Божијом изгони зле духове из цареве кћерке. Свети Трифун се „још у дјетињству за добротинства удостојио да прими дар исцељивања и да се користи тим даром за ширење вјере хришћанске међу многобошцима“. <sup>24</sup> Када је за ову моћ, коју је Бог дао Трифуну, још од крштења, сазнао римски цар, који је био у великој невољи и жалости, он га је позвао на дјелање. У Житијима

<sup>22</sup> Св. Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, превео са јелинског изворника С. Јакшић, Филозофски факултет Никшић, 1985, 164.

<sup>23</sup> „Песн Свјатаго Мученика Трифуна“, у дјелу: *Срїска їраћанска ѿезија*, II, 112–113.

<sup>24</sup> „Мученикъ Трифонъ“ у дјелу: *Житїя всяхъ святыхъ*, составилъ священникъ и законоучитель Іоаннъ Бухаревъ, Воскресенїе, Санктъ – Петербургъ, 1996, 79.

Светих овим догађајима и о помоћи Светога Трифуна царевој кћери овако се казује:

„У то време завлада римскио царством цар Гордијан, чија ћерка Гордијана сиђе с ума, и тиме баци свога оца у велику жалост. Сви лекари не могаше лудој Гордијани ништа помоћи. Тада зли дух из луде девојке проговори и рече, да њега нико не може истерати осим Трифуна. После многих Трифуна из царства буде и овај млади Трифун позват по Божијем Промислу. Он би доведен у Рим, где исцели цареву ћерку.“<sup>25</sup>

У другом житију се казује да је Свети Трифун послјије исцељивања дјевојке био награђен од цара и да је Светитељ „све што је добио од цара поделио успут сиромасима“, и да је „дошавши у своју постојбину, он упражњавао своје уобичајене подвиге. Исцељивао болеснике и угађао Богу светим и непорочним животом“.<sup>26</sup>

О свим овим врлинама Светитеља казује се у овој пјесми. Да је ово свето дијете располагало силама које су биле знаци Божије љубави према њему и да је чинио чуда и дјела љубави и милосрђа која су изазивала узвишена осјећања и пуноћу дјелатности Божијег угодника, казују нам ови стихови:

*Торжесѣвујѣ красно,  
Ликујѣ соіласно,  
В дому сем собрани,  
'О роде избрани!*

*Радосѣ днес јависја,  
Паѣронсѣво оѣкрисја,  
Трифона свјатѣаѣ,  
Ферфара ѣерваѣ.*

*Иже во јуносѣи си  
Сѣадо Госѣодње ѣаси,  
Но духа исѣолњен,  
Тјем јависја чуден.*

„Но духа исполњен“, каже пјесник. Само људи испуњени Духом Светим имају моћ исцјељивања. Свети Апостол Павле казује о различитим даровима и помиње дар исцјељивања: „Јер једноме се даје кроз Духа ријеч мудрости, а другоме ријеч знања по истом Духу; а другоме вјера истим духом; а другоме дарови исцјељивања истим Духом, а другоме чињење чудеса“

<sup>25</sup> Епископ Николај, „Св. муч. Трифун“, у дјелу: *Охридски ѣролоѣ*, Српска патријаршија, Београд, 1996, 81.

<sup>26</sup> Јустин Сп. Поповић, „Страдање Светог мученика Трифуна“, *Житија Свейих за фѣбруар*, Манастир Св. Ђелије код Ваљева, Ваљево, 1991, 7.

(1. Кор 12, 8–10). И Свети Трифун припада „роду изабраних“, и он је био „Духом исполњен“ и по томе „јависја чуден“, каже пјесник. Све те силе, све те моћи Свети Трифун задобио је од благодати Божије.

Благодат као дјелотворна сила чини људе моћнијим, јер се кроз вјеру у човјека усељавају свете врлине и божанске силе које га оспособљавају да твори јеванђељска дјела по Христовој благовјести: „Заиста, заиста вам кажем: Ко вјерује у мене, дјела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити; јер ја идем Оцу своме“ (Јн 12,14). Дјела светих Апостола, Мученика и Светитеља била су израз божанске љубави у човјеку; кроз ту љубав човјек испуњава своју душу јеванђељским заповијестима, па је „отуда прави хришћанин увек духоносац и христоносац“<sup>27</sup>.

Таквим духом био је испуњен мученик Трифун; он је тим духом, том благодатном Божијом силом чинио чуда која изазивају надахнуће. Пјесник своја виђења о томе овако поетски пројектује:

*Фријијскаја сѣрана  
Имаи' восѣиѣана  
Дивна мученика,  
И ми засѣиуѣника.*

*Он гишчери царевој,  
Бесом одержимој,  
Здравије ѿодаде,  
И к вере ѿриведе.*

Све се свете врлине Мученика Трифуна овдје пројављују: он је светитељ и мученик који људе приводи Христу; он је духоносац и христоносац у чијем је садржају живота битан елеменат – чудотворство; он испјељује болесне, јер у њему сила Христова борави; он је мученик који увијек има Христа пред собом, и схвата да је сила Христова несаломљива.

Поезија обухваћена у овоме раду садржи естетске конкретизације о догађајима и подвизима из живота Светитеља који су се уподобили Богу и достигли рајска блаженства. На свом путу спасења, у сталној борби са страстима и гријехом, они су просвијетлили свој ум, усавршили своју душу и стекли оне црте које уводе у живот „са свима светима“ (Еф 3,18). Поетска казивања о врлинама и догађајима откривају духовну суштину личности; ту лирски елементи, слике и симболи подстичу на надахнуто размишљање којим се сав смисао хришћанског живота на земљи сагледава са висине вјечности.

<sup>27</sup> Отац Јустин Поповић, *Тумачење Светиої Еванђеља ѿ Јовану*, Манастир Телије код Ваљева, Београд, 1989, 152.

## Литература

- Велики 2001: Св. В. Велики, *Шесћоднев*, са грчког изворника превео С. Јакшић, Беседа, Нови Сад
- Дамаскин 1985: Св. Ј. Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере*, превео са јелинског изворника С. Јакшић, Филозофски факултет Никшић
- Милеант 2004: А. Милеант, *К познанию Святой Библии, Премудрость сокровенная*, Издательский дом „Фавор – XXI“, Москва
- Ниски 2003: Св. Г. Ниски, *Беседе на Блаженсѣва*, превод са руског, Православна епархија далматинска, Шибеник
- Охридски 1996: Б. Т. Охридски, *Тумачење Свѣтої Еванђеља од Маѣјеја*, превод са грчког, Манастир Високи Дечани
- Поповић 1998: Ј. Поповић, „Житије Светог Апостола и Еванђелисте Јована Богослова“, *Житије свѣтих за сѣйшембар*, Манастир Св. Ђелије код Ваљева, Београд
- Поповић 1991: Ј. Поповић, „Пренос из Комана у Цариград чесних моштију Светог Оца нашег Јована Златоуста“, *Житија Свѣтих за јануар*, Манастир Свете Ђелије код Ваљева, Ваљево.
- Поповић 1989: Ј. Поповић, *Тумачење Свѣтої Еванђеља ѿ Јовану*, Манастир Ђелије код Ваљева, Београд

Ћedomir REBIĆ

## POETIC VIEWS OF THE TRUTH AND BEAUTY IN THE SOUL OF SAINTS

### *Summary*

Poetic views of the truth and beauty in the soul of Saints reveal the road of spiritual growing and preparing of life, still being on the earth, for life within the Christ. This is the road the Saints travelled by accomplishing the order of the Saint Apostle Pavle – „take hold of the eternal life in which you are invited to“ (1. Tim 6, 12). Saints all spiritual food requested from the God; and He gave them everything. The Saviour was feeding them with the Bread of life.

The poetry included in this paper is telling us on that. The poet of Serbian civil poetry is including himself in all ceremonies which the life of one saint is passing through. He takes photos of those acts, use those symbols and signs which give incentive to the transformation of our intellect and movement of thoughts where the principles of Wisdom are leading to. Saints are very well aware of the Gospel's learning and live to see by experience. Poets are paying greater attention to that experienced adventure; in their hero like life, they consider the most perfect form of the Christian's life; it is the life in which God's saints are evoked.

In Serbian civil poetry a kind of one aesthetic system was created; it is based on traditional formulas by its greater part. Internal content of poetic work, motives and themes were in the scope of the traditional ones, so that literary canon was connected to that. Here, it is important to point out to the phenomenon in which, in the literary skill of writers, an established formula is disturbed, but all of them aspires to the abstraction and generalization. In every event or phenomenon the author long for to reveal of those signs and symbols which are taking the intellect upstream toward the eternal and heavenly one. Every concrete event connected with the life of Saint is considered from the height of the eternity; spiritual principles are being looked for in everything by means of which sanctity of the Saint can be shown.

*Key words:* Holiness, Saints, heroic deeds, martyrdom and suffering, fast and prayer, spiritual road, Church, Christ's community, poetic formulas.

*Преграї ЈАШОВИЋ*

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## ПОЈАМ КОСОВСКИХ МОТИВА\*

*Айспиракѝ:* Циљ овог рада је сагледавање поларизације оног сегмента књижевне поетике који се у књижевности одређује као косовски мотиви. Одређивањем појма и типологије мотива указали смо на могућност лакшег препознавања ових поетичких карактеристика, како у поезији песника који чине књижевну историју, тако и у поезији савремених песника. С обзиром на то да је косовска тематика у књижевности неминовно везана за усмену књижевност, било је неопходно кренути од косовских мотива у усменој књижевности како бисмо касније, у наредним истраживањима, утврдили у којој мери су ови мотиви пренесени у целини, а у којој мери су у поезији српских модерниста и косовских писаца они „дограђивани“ и „дописивани“.

*Кључне речи:* Косовска тематика, косовски мотиви, типологија косовских мотива.

У српској књижевности косовска тематика је неисцрпни извор инспирације. Косовски бој је тема, мотив и симбол без којег је српско песништво незамисливо. Постоји необично велики број књижевних дела која су инспирисана Косовским бојем. Војислав Ђурић истиче да се обузетост српског народа Косовом у историји света може само поредити са обузетошћу Јевреја изгубљеном постојбином.<sup>1</sup> Скерлић сматра да је косовска несрећа обасјала подједнаким сјајем и усмену и уметничку књижевност. Обузетост Косовом се посебно осећа у деловању Уједињене омладине српске.<sup>2</sup> Она је себи дала за циљ да буди народни дух, развија националну свест и шири српску књижевност на традиционалистичким основама и косовском наслеђу.

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и сиваралаштво српског народа на Косову и Метихији од XV до XX века (број 148020)*, који је одобрило да финансира Министарство науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Војислав Ђурић, „Српска књижевност о Косову“, у: *Косовски бој у српској књижевности*, СКЗ, МС, Јединство, Београд, Нови Сад, Приштина, 1990, 53.

<sup>2</sup> Јован Скерлић, *Историја нове српске књижевности*, Рад, Београд, 1953, 208.

На другој страни, Драгиша Витошевић (1935–1987) сматра да је на размеђи XIX и XX века у народу и међу политичарима постојала озбиљна резерва према јужним крајевима Србије који су још били поробљени. Док се народ колебао – осиромашен се бојао рата да не би запао у још веће сиромаштво, богаташ се прибојавао да му се неће исплатити инвестиција, а политичари су чували стечене позиције и привилегије – дотле су песници и научници неуморно утицали на буђење националног поноса и развијање националне свести, нарочито на крају XIX и почетку XX века.<sup>3</sup>

Тако је Драгиша Витошевић скренуо пажњу на додатни друштвено-историјски значај књижевног стваралаштва од Орфелина и Венцловића до данас. Тај широки, плебисцитни значај књижевног стваралаштва доказује да књижевно стваралаштво није само предмет књижевно-критичких и естетичко-теоријских опсервација, већ се тиче и друштвених кретања као један од њихових значајних чинилаца.

Кад говоримо о књижевности чија је садржинска преокупација косовска тематика, не можемо је уско везати само за српски народ, нити само за поезију. Као што је косовска тематика била честа преокупација српских песника, није изостало ни интересовање прозних и драмских писаца, али ни стваралаштво сликара, вајара и музичара.<sup>4</sup>

Иако је Драгиша Витошевић једно поглавље своје књиге *Српско њесништво 1901–1914* насловио „Песник и национални мит“, он ипак скреће пажњу на то да су представе Косова у књижевним делима постојале и „изван Срба“<sup>5</sup>, и налази их највише међу Хрватима (у делима сликара Федра Кикорца, вајара Ивана Рендића и Ивана Мештровића). Ми бисмо скренули пажњу на чињеницу да је косовска тематика била присутна код свих народа на простору бивше Југославије, и то код Црногораца и Македонаца можда и највише, док је код Словенаца заступљена вероватно најмање.

<sup>3</sup> Драгиша Витошевић, *Српско њесништво 1901–1914*, књ. I, Вук Караџић, Београд, 1975, 90–91.

<sup>4</sup> О томе сведочи низ аутора својим монографским опсервацијама и обимним студијама, као што су Војислав Ђурић, Драгиша Витошевић, Дејан Медаковић, Милан Јовановић и многи други. Није мали број истраживача, књижевних историчара и књижевних критичара који се баве овом тематиком у нашој актуелности. Неки од њих су: Радомир Ивановић, Даница Андрејевић, Владимир Бован, Милорад Јеврић, Милутин Ђуричковић, Милован Богавац, Голуб Јашовић, Сунчица Денић. Поред ових људи, који су пореклом са Косова, или и данас живе на Косову, ту су истраживачи и књижевни историчари који се баве културом овог поднебља, као што су: Весна Матовић, Слободанка Пековић, Миодраг Матицки, Марко Недић, Миодраг Стојановић, Радивоје Микић, Стана Смиљковић, Бојан Јовић, и још многи други у различитим научним областима и уметничким изразима.

<sup>5</sup> Драгиша Витошевић, *Српско њесништво 1901–1914*, књ. I, 88.

Присуство косовске тематике у другим уметностима Дејан Медаковић доказује у обимној књизи *Косовски бој у ликовним уметностима* (1990), али доказује и интересовање европских песника за ову тематику у књизи *Косовски бој у европској књижевности* (1994). Штавише, постоји читава омања библиотека научних студија чија је садржина везана за присуство косовске тематике у европским књижевностима.<sup>6</sup>

Све то показује да косовској тематици и кругу мотива који чине садржину ове тематике, која је од суштинског значаја за биће српског народа, није могуће прићи само са историјског, националног или књижевног аспекта, већ је неопходно изградити метод који ће косовску тематику посматрати као феномен који, поред учешћа у организацији националног духовног и душевног бића српског народа, учествује и у формирању естетичке свести, естетичког

<sup>6</sup> Илустрације ради, овде ћемо навести неке радове и ауторе: Радивоје Шуковић, „Косовски мотиви и симболи у патриотској поезији старијих црногорских књижевних публикација“, Зборник „Косовски бој у историји, традицији и стваралаштву Црне горе“, Титоград, ЦАНУ, Научни скупови, књ. 21, Одељење уметности књ. 7, Стручна књига, Београд, 1990, 177–189; Татјана Кметова, „Косовски бој и Косово поље у бугарском јуначком епу“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, 503–510; Милица Јакобице-Семкова, „Пољски одједи косовског боја“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, стр. 523–531; Антонина Афанасјева-Колева, „Косовски јунаци у бугарској народној епској песми“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, 533–541; Мирослава Квапил, „Косовска трагедија у чешкој књижевности“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, 555–559; Љиљана Павловић-Самуровић, „Кнез Лазар у делу *Palanodia de los Turcos* (1547) шпанског писца Васка Дијас Танка“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, 561–569; Михаило Павловић, „Косовски бој у француским књижевним текстовима“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, 571–579; Милан Чуљак, „Како је Луј Адамич упознао широку америчку јавност о Косову“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, 591–599; Страхиња К. Костић, „Косовски бој и јунаци косовске легенде у немачкој литератури“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, 611–627; Димитрије М. Машановић, „Етика и естетика косовске битке“, Стремљења, год. 33, бр. 1/2/3 (1993), 99–110; Веселин Костић, „Косовски бој у старијим енглеским изворима“, у: „Косовски бој у европској књижевности“, СКЗ и други, Београд, 1994; Душан Глишовић, „Косовски бој у хроникама и белетристици на немачком језику“, ЛМС, год. 168, књ. 443, св. 6 (јун 1992), 1058–1068.

погледа и у обликовању естетичког објекта. То није све, јер умногоме је косовска тематика, њена интерполација у књижевности европских народа допринела да ови народи формирају слику о нама<sup>7</sup> са једне стране, а са друге стране је неминовно косовска тематика имала удела у обликовању њихове свести, не само о нама, већ и у сагледавању њих самих, кроз један догађај који је, можемо рећи, типично српски. То је тематика која захтева једну озбиљну компаративну студију која излази из оквира нашег тренутног истраживања.

Што се тиче удела косовске тематике у формирању естетичког погледа на књижевно стваралаштво, неопходно је скренути пажњу на то да није увек на нивоу задовољења основних уметничких захтева. Реч је о томе да ће тако формиран естетички поглед на уметност више тежити задовољењу националних порива него естетичком организовању структуре. Тек са појавом генерације нових песника на почетку XX века, доћи ће до промене у приступу обради ове тематике.

Целокупну српску књижевност о Косову сазнајемо кроз два њена основна тока: писани и усмени.<sup>8</sup> Без обзира на то што је први ток лакше пратити, док је други ток запретан у слојевима колективно несвесног, они чине кохерентну тематску целину у којој нема одступања, нити од основне есхатолошке идеје, нити од косовских мотива који чине косовску тематику. Косовски мотиви су временом могли да се развију на семантичком плану, да се обогате сазнајним искуством, да се развију до симбола или метафоре, али је суштински њихово значење остало непромењено, како на етичком тако и на есхатолошком плану. Другим речима, њихова супстанцијална садржина, представљена новим, савременим песничким дискурсом, остала је непромењена.

## Типологија косовских мотива

Књижевност о Косову је од изузетног значаја, готово несагледивог обима. Нема значајнијег српског песника који се није дотакао ове тематике. Као да целокупно српско песништво, од косовске трагедије до данас, тежи да испева еп какав још није испеван. Међутим, косовска тематика се чини неухватљивом. Разлог што није спеван еп о Косовском боју не лежи само у

<sup>7</sup> Ту треба истаћи радове и књиге Герхарда Гезмена (1888–1948), Алојза Шмауса (1901–1970) и Максимилијана Брауна (1903–1984). Герхард Гезмен је експлицирао косовску тематику у јуначкој поезији у књизи „Студије о јужнословенској епизи“ (2003), а Максимилијан Браун у књигама „Српскохрватска јуначка песма“ (2004) и „Косово – Битка о Косовопољу у епском и историјском предању“ (2004). Треба рећи и да се наша шира интелектуална јавност не би упознала са делима ових аутора да значај њихових књига и рада за српски народ није сагледао Томислав Бекић, који их је и превео.

<sup>8</sup> Војислав Ђурић, „Српска књижевност о Косову“, у: *Косовски бој у српској књижевности*, 7.

недостатку даровитог појединца. Штавише, то је најмања сметња. Косовска тематика, српским песницима је „измакла“ и „измиче“ из више разлога.

Први разлог се тиче сâмог догађаја, односно његове темпоралности. Реч је о томе да сâм догађај, у фази припреме главног догађаја – Косовског боја – тежи сувише дубоко у прошлост. Са друге стране, у односу на будућност, последице Косовског боја су биле од толиког значаја за српски народ, да се и данас осећају. Дакле, песнику је било тешко да темпорално обухвати Косовски бој као догођено, јер се суштина Косовског боја преноси у будућност кроз неопходност опстајања српског народа у наизменичном морању да бира између живота са срамом и смрти са славом.

Сваки песник, већ непосредно после Косовског боја, а нарочито песници из каснијих времена све до данас, ограничени су знањем. Врло је вероватно да све што су касније песници знали о Косовском боју припада легенди „иза које се крије нешто сасвим друго. Но, оно што знамо кроз легенду није без двосмислености и без могућих примедби са гледишта средњовековног кодекса понашања“.<sup>9</sup> То говори да је песницима било онемогућено да формирају предзнање на историјским изворима, јер су они били лишени поетског ткива.

На крају, у спеву о *Ниделунзима*, *Илијади* или *Беовулфу*, реч је о једном догађају, витезу, или неколицини витезова који су главни актери догађаја. Без обзира на богатство садржине, тензију којом је описан развој догађаја и психологију ликова, ниједан од наведених епова није се тицао народа у целини. Другим речима, није дошло до идентификације народа са догађајем, нити је развој догађаја диктирао даљу судбину народа на егзистенцијалном, етичком и естетичком плану, као што је то био случај са Косовским бојем. Идентификација народа са догађајем је српском песнику додатно отежала посао. Каква год да је била концептуална тежња епа, садржином је било немогуће обухватити комплексну суштину народа у целини. То је било немогуће за форму епа, мада је, у неку руку, то пошло за руком у романескној форми писцима какви су били Лав Толстој, Томас Ман и Михаил Шолохов, али ми писце тог формата нисмо имали.

Косовска тематика је изузетно широка књижевна област. Састоји се од обиља мотива,<sup>10</sup> који, опет, по својој комплексности – социолошкој, антрополошкој,

<sup>9</sup> Миодраг Павловић, „Еписко певање о Косовском боју“, у: *Бој на Косову*, Просвета, Ниш, 1989, 9.

<sup>10</sup> Множина мотива није као у попису мотива у усменом стваралаштву који је начинио Бранислав Крстић. Штавише, далеко је мања, јер је његовим индексом обухваћено стваралаштво свих балканских Словена и све књижевне врсте различитих тематика. Овај индекс је био од велике помоћи, као потврда за поједине уочене мотиве, као што су мотив неверне жене, мотив добре жене, мотив оклеветаног јунака, итд. (О томе видети: Бранислав Крстић, „Индекс мотива народних песама балканских Словена“, САНУ, Посебна издања, књ. DLV, Одељење језика и књижевности, књ. 36, Београд, 1984.) Опет, са друге стране, овај индекс

етнолошкој и психолошкој садржини – могу представљати посебне књижевне и интердисциплинарне тематике. То је нарочито случај са мотивима кнеза Лазара, кнегиње Милице, Бановић Страхиње, Обилића, мајке Југовића и Косовке девојке. Сваки од ових мотива је обрађен у посебном књижевном делу, на слици, у драми, филму, кроз скулптуру или у оквиру музичке композиције.

Све мотиве косовске тематике можемо разврстати према подели песама косовског циклуса. Тако имамо мотиве који су везани за догађаје пре боја и уочи боја, оне који су везани за сам бој и оне који су везани за догађаје после боја.

Мотиви везани за догађаје пре боја, првенствено су везани за поједине личности и њихову етичност. Ти мотиви су Бановић Страхиња, Милош Обилић, Бошко Југовић, слуга Милутин. Сваки од личности је својим ставом пре боја већ себе одредио у односу на битку и будућност. Мотиви кнеза Лазара и кнегиње Милице се протежу кроз све три етапе циклуса.

За сваки од наведених мотива је могуће додати још један круг мотива, назовимо их подмотивима, који чине садржинску сложеност тематике мотива, јер сâм мотив у оквиру своје целине представља засебну тематику у оквирима интегралне косовске тематике. За мотив Бановић Страхиње могуће је увести мотив неверне жене, изневереног витеза, мужа изневерених очекивања и мотив праштања. Милош Обилић је од самог почетка афирмисао себе као *некога ко зна*. Зато саветује кнеза Лазара какву задужбину да зида („Зиданье Раванице“). У вези са Обилићем је могуће увести мотив заклетве, оклеветаног витеза, као и мотив последњих времена, који се, неминовно, веже за целокупну косовску тематику.

Кнез Лазар, својом надвременом фигуром, без иједног греха, оличење је правог витеза и владара. Уз његов лик је могуће везати све мотиве који испуњавају садржину косовске тематике. И за кнегињу Милицу, у српској историји ванредну хероину, могуће је везати низ мотива – мудре жене, верне жене, нежне сестре, итд.

За круг песама које непосредно певају о догађајима уочи боја, мотиви се опет вежу за централне фигуре Вука Бранковића, Милоша Обилића и кнеза

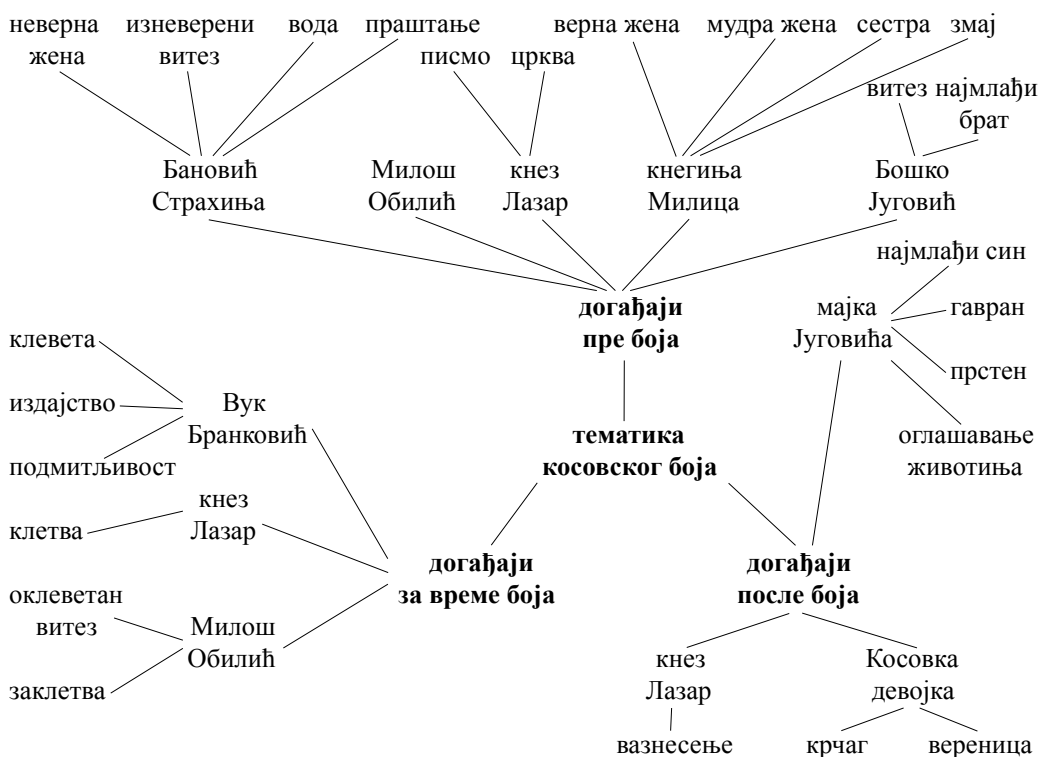
---

није уврстио као мотиве поједине личности, као што смо ми учинили то са личностима кнеза Лазара, кнегиње Милице, Бановић Страхиње итд. То говори да нам се разликују виђења мотива. Мада Бранислав Крстић није у књизи експлицирао своје виђење мотива, из приложеног можемо закључити да су за њега мотиви били најмање тематске јединице, али и шире тематске јединице око којих се формира исприповедана садржина. Суштински, овакво његово виђење се не разликује од нашег. Међутим, наведимо за пример кад он наводи мотив праштања, њега занима где се све тај мотив у усменој књижевности балканских Словена појављује и указује на његове модификације. У нашем раду крећемо од тезе да је у оквиру косовске тематике Бановићево праштање неверној жени од врхунског значаја и да својим поступком у српској књижевности и култури уопште, од чина његовог праштања сâм појам праштања у српској књижевности, па и етици, никад више није био исти.

Лазара. У вези са њима уводи се мотив клевете, обавезивања заклетвом, мотив клетве и други.

За трећи круг песама које су тематски везане за догађаје после боја, вежемо мотив мајке, мотив најмлађег сина, мотив Косовке девојке, а у вези са овим мотивима можемо уочити подмotive, као што су мотив крчага, мотив прстена, мотив гаврана, који ће временом прерасти у симболе у чијој садржини је генетички садржана косовска тематика. Мотив вазнесења је врло важан јер је тако косовска тематика на есхатолошком фону, док ће мотив за каснелог јунака указивати на неминовност трагичног исхода.

Тематику Косовског боја, што суштински чини и косовску тематику са мањим изузецима, односно потребом допуне, која се најчешће тиче времена кад су владали Немањићи, могуће је и графички представити. У средишту графика би била тематика Косовског боја, која се може хронолошки поделити на три засебне тематске етапе које имају своје мотиве. Праћењем графика могуће је тачно утврдити где су чворишна, прожимајућа места која чине комплексност садржине косовске тематике. Такође је могуће видети из приложеног графикона како је могуће да један мотив, који ће се врло често у савременој српској књижевности појављивати тек као симбол, представља својим кругом мотива засебну тематику, која је тематски и структурно неодвојива од полазне тачке средишта у коме је смештена тематика Косовског боја.



Уочавањем позитивних личности које смо означили као мотиве, а заправо су мотивациони замајци који помажу да се прича косовске тематике приведе крају према ономе што је у науци одређено као *косовско ојредељење*, неопходно је сâмо ојредељење објаснити. У епској песми „Пропаст царства српскога“, Свети Илија у облику сивог сокола долетео је кнезу Лазару и донео „књигу цару на колено“, која каже:

*Царе Лазо, чесѣиѣ колено,  
 Ко ме ћеш се ѣриволеѣи царсѣиву?  
 Или волиѣи царсѣиву небескоме,  
 или волиѣи царсѣиву земаљскоме?  
 Ако волиѣи царсѣиву земаљскоме,  
 седлај коње, ѣриѣежи колане!  
 Виѣезови сабље ѣриѣасуѣе,  
 ѣа у Турке јуриѣи учиниѣе:  
 сва ће ѣурска изѣинуѣи војска!  
 Ако л' волиѣи царсѣиву небескоме,  
 А ѣи сакрој на Косову цркву,  
 не води јој ѣемељ од мермера,  
 већ од чисѣе свиле и скерлеѣи,  
 ѣа ѣричесѣи и нареди војску;  
 сва ће ѣивоја изѣинуѣи војска,  
 ѣи ћеш, кнеже с њоме ѣоѣинуѣи.  
 („Пропаст царства српскога“)*

Косовско ојредељење је врло јасно одређено јер је условљено одлуком или. Кнез Лазар се одлучио за вечни живот, односно за „небеско царство“. Миодраг Павловић налази да ово његово уздржавање од победе која је јасно и недвосмислено понуђена може деловати „као прокламовање једне метафизике пораза“.<sup>11</sup> „Уздржавање од победе“, уз косовско ојредељење – свесно одрицање од земаљске победе над Турцима – морало је многима сметати, јер је то представљало земаљски пораз. Зато је могло долазити, како до случајних, тако и до свесних закашњења. Но, то је проблем историје. За нас је важно да косовско ојредељење јесте уједно и етичко, егзистенцијално, есхатолошко и естетичко ојредељење, у смислу мотивске преокупације уметника, и као такво је постало спецификум српског народа у свим сферама његовог егзистенцијалног потврђивања.

<sup>11</sup> Миодраг Павловић, *Ејско ѣевање о косовском доју*, 11.

## Литература

- Ђурић 1990: В. Ђурић, „Српска књижевност о Косову“, у: *Косовски бој у српској књижевности*, СКЗ, МС, Јединство, Београд, Нови Сад, Приштина
- Скерлић 1953: Ј. Скерлић, *Историја нове српске књижевности*, Рад, Београд
- Витошевић 1975: Д. Витошевић, *Српско јесништво 1901–1914*, књ. I, Вук Караџић, Београд
- Зборник „Косовски бој у историји, традицији и стваралаштву Црне горе“, Титоград, ЦАНУ, Научни скупови, књ. 21, Одељење уметности књ. 7, Стручна књига, Београд, 1990
- Кметова 1989: Т. Кметова, „Косовски бој и Косово поље у бугарском јуначком епу“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, стр. 503–510
- Семкова 1989: М. Ј. Семкова, „Пољски одједи Косовског боја“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, стр. 523–531.
- Павловић 1989: М. Павловић, „Косовски бој у француским књижевним текстовима“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, стр. 571–579
- Чуљак 1989: М. Чуљак, „Како је Луј Адамич упознао широку америчку јавност о Косову“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, стр. 591–599
- Костић 1989: С. К. Костић, „Косовски бој и јунаци косовске легенде у немачкој литератури“, Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд, Крушевац, Нови Сад, Тршић 13–17, 9, 1989, Београд, МСЦ на Филолошком Факултету у Београду, 1991, стр. 611–627
- Машановић 1993: Д. М. Машановић, „Етика и естетика Косовске битке“, *Сирмења*, год. 33, бр. 1/2/3 (1993), стр. 99–110
- Костић 1994: В. Костић, „Косовски бој у старијим енглеским изворима“, у: *Косовски бој у европској књижевности*, СКЗ и други, Београд, 1994.
- Глишовић 1992: Д. Глишовић, „Косовски бој у хроникама и белетристици на немачком језику“, *ЛМС*, год. 168, књ. 443, св. 6 (јун 1992), стр. 1058–1068
- Гезмен 2003: Герхард Гезмен, *Сјудије о јужнословенској епизици*, прев. Томислав Бекић, Завод за уџбенике, Вукова задужбина, Матица српска, Београд, Нови Сад
- Браун 2004: М. Браун, *Српскохрватска јуначка јесма*, прев. Томислав Бекић, Завод за уџбенике, Вукова задужбина, Матица српска, Београд, Нови Сад
- Браун 2004: М. Браун, *Косово – Биџика о Косовојољу у ејском и историјском љредању*, прев. Томислав Бекић, Платонеум, Нови Сад
- Павловић 1989: М. Павловић, „Епско певање о Косовском боју“, у: *Бој на Косову*, Просвета, Ниш
- Крстић 1984: Б. Крстић, „Индекс мотива народних песама балканских Словена“, САНУ, Посебна издања, књ. DLV, Одељење језика и књижевности, књ. 36, Београд

Predrag JAŠOVIĆ

## THE CONCEPT OF KOSOVO MOTIVES

### *Summary*

This paper represents as per the authors view, the introduction into the study of Kosovo motives, their presence and structural value for the poetics of the poets of Serbian modern and contemporary poets as well. By determining of the concept of typology of motives, the author showed to the possibility of easier recognition of these poetic characteristic either in the poetry of poets who make the literary history or in the one of contemporary poets.

In addition, Kosovo-related thematic in Serbian literature was inevitably connected with oral literature, and therefore it was necessary to start form the conception of Kosovo motives in oral literature as initiating value. That would enable us in further researches to determine to which extent these motives were transferred in the whole, and to which one in the poetry of Serbian modernists including Kosovo writers belonging to this corpus of literary creativity – „enlarged“ and „added in writing“. In other words, that means to which extent they were used as verbal emblematic, and in which as poetic expressive means having its stylistic and significant features comparing with the époque in which it had been created.

*Key words:* Kosovo thematic, Kosovo motives, typology of Kosovo motives.

Ана ЂОРЂЕВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## СЛИКА И ВИЗИЈА ПРИЗРЕНА У СРПСКОЈ УМЕТНИЧКОЈ ПОЕЗИЈИ 19. ВЕКА (Старе и актуелне идеје)\*

*Ајсџиракџи:* Рад осветљава битне идеје српских песника 19. века инспирисане Призреном као царским градом. Он је микротема српске велике и митске теме која се зове Косово.

*Кључне речи:* Косово, Призрен, цар Душан, култура, епика, поезија

Међу битне теме српске усмене и писане књижевности свакако спадају Свети Сава<sup>1</sup> и Косово<sup>2</sup> као „центар српске културе и државног живота“.<sup>3</sup> Када је реч о теми Косова, као њена микротема, у континуитету, присутан је и Призрен: царски град и симбол моћи и успона српског народа и

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и савременост српског народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

<sup>1</sup> За прву велику тему српске књижевности илустративна је књига *Осам векова светосавској јесени* (одабрао Ненад Ступар, уредио Ненад Кебара), Лира, Београд, 2003. На 260 страница књига доноси више од 170 прилога о животу и делу Светог Саве, првог српског архиепископа и утемељивача Српске цркве и културе

<sup>2</sup> Из читаве библиотеке књига посвећених Косову, овом приликом упућујемо на књиге Војислава Ђурића *Косовски дој у српској књижевности*, Српска књижевна задруга, Матица српска, Јединство, Београд, Нови Сад, Приштина, 1990, и Антологију Момира Војводића *Жртвено поље Косово (поезија 1389–1989)*, Јединство, Рад, Приштина, Београд, 1989. У шест тематских кругова: *Косовски сјуб великог њача*, *Дарови црном свињом покривени*, *Пошљедње вријеме*, *Царство божурова*, *О Косово, једно судилиште* и *Двослика ноћ* на 350 страница антологија доноси 168 прилога.

<sup>3</sup> Ристо М. Скокољевић, „Призренски трг за српскога времена“, у: *Призрен царски град (Хресоматија)* (приредили Ратко Марковић, Јордан Ристић, Александар Бачкалов), НУБ „Иво Андрић“, Приштина, 2005, 59.

државе,<sup>4</sup> његови манастири<sup>5</sup> и највећи српски владар Душан Немањић, у историји познат под надимком Душан Силни (1308–1355).

Град Призрен је, стоји у бројним историјским записима, уметничким путописима и новинским репортажама, научним историјским, урбанистичким и културолошким чланцима и студијама домаћих и страних истраживача, „срце полуострва Балканског“,<sup>6</sup> што то одговара поетизованој слици, и трговини „доступан са све четири стране“,<sup>7</sup> што одговара његовом географском и историјском положају, и он и „његова околина сваког Србина привлачи изванредним својим изгледом и показује да је ту некада био и живео онај коме нико није смео бити раван на полуострву Балканском, од кога је уистину дрхтао Исток, а Запад са ужасом очекивао исход источне борбе“,<sup>8</sup> што му обезбеђује повлашћен статус у имагинацији уметника.

<sup>4</sup> Из историје и географије града издвајамо следеће чињенице у контексту којих се рељефно разуме и статус Призрена у књижевности:

„Призрен је град у јужном делу простране Метохијске котлине и у непосредној близини са долином Белог Дрима којом је повезан са морем. У византијским изворима помиње се као Приздријана. Византијски историчар Јован Скилица казује да га је македонски владар Самуило (976–1014) заузео заједно са Тетовом, Скопљем, Липљаном и другим градовима. У повељи византијског цара Василија Другог помиње се 1019. године Призренска епископија. Велики жупан Стефан Немања освојио га је привремено 1189/1190. године, да би га његов син Стефан Првовенчани око 1194. године припојио српској средњовековној држави. Од тада Призрен се нагло развијао и постаје један од првих међу многобројним градовима средњовековне Србије.

Путописци га називају 'царски град' и 'царска престоница', а српска народна епска песма 'српским Цариградом'. После смрти цара Уроша, држао га је краљ Вукашин до 1371. а потом Ђурђе Балшић од 1372. до 1376. У турске руке пао је после Новог Брда 1455. године.

У XIX веку у Призрену су постојали конзулати Русије, Аустрије, Енглеске и Италије. Од Турака га је 17. октобра 1912. године ослободила српска војска. За време Првог светског рата био је окупиран од бугарске војске, а за време Другог светског рата од немачке и италијанске војске и под њиховим туторством прикључен такозваној Великој Албанији. Ослобођен је новембра 1944. године.

У Призрену је седиште Рашко-призренске епископије основане још 1219. године на месту раније византијске епископије.“

Видети: *Задужбине Косова*, Епархија Рашко-призренска, Богословски факултет, Београд, 1987, 505–512.

<sup>5</sup> Немањићи су у Призрену подигли два манастира: Богородицу Љевишку је подигао краљ Милутин, који је ктитор још четрдесетак манастира и цркава (Грачанице, Бањске...), и Свете Арханђеле, чији је ктитор цар Душан.

<sup>6</sup> Архимандрит манастира Високи Дечани Сава, „Призрен“, у: *Призрен царски град (Хрестоматија)*, НУБ „Иво Андрић“, Приштина, 2005, 7 и 16.

<sup>7</sup> Призрен је рано могао постати „знаменитим тргом у српској земљи“, у том контексту закључује Ристо М. Скокољевић, *Призренски шир за српскога времена. Истио*, 59.

<sup>8</sup> *Истио*, 18.

То је град који је имао све ознаке царске вароши. У њему и околини српски краљеви и цареви имали су своје престонице: у Дестинику или Десницу, Старој Диоклетији – Зети, у Звечану, Приштини, Неродимљу, Кратову, Скопљу, Серезу, Софији, Прилепу, Крушевцу, Београду, Смедереву, Никодиму итд.<sup>9</sup> И хроничари и научници зато га, као и песници, описују у аури светачке славе и хиперболама: „Наш славни Призрен, Цариград српских царева, спада у ред најстаријих градова на Балканском полуострву, јер је на месту данашњег Призрена била римска Theranda.“<sup>10</sup>

У културолошком и књижевном осветљавању статуса Призрена у српској поезији, следимо садржај и запремину антологије Милорада Јеврића *Царски Призрен у српској уметничкој поезији*,<sup>11</sup> штампане уочи последњег и најтрагичнијег егзодуса Срба са Косова и Метохије. Она је уметнички и културолошки образац који показује српску историјску и националну мисао кроз векове. И тада и данас, ова антологија стоји као национални белег одбране српског националног и историјског простора и културе, и то на начин који је у датом тренутку био једино и могућ.

У предговору антологичар наводи да су ретки „градови у целокупном српском народу и његовој многовековној историји о којима се може сачинити добра збирка уметничких песама“.<sup>12</sup> Према његовим сазнањима једино се о царском граду Призрену и престоном граду Београду могу саставити значајни антологијски избори. Призрен, манастири којима је окружен и Душан Силни били су и остали инспирација многих песника. Ова чињеница свакако не чуди, јер је град пре Косовског боја био српска престоница, а Душан, чувен и по свом Законику који има културни значај, најмоћнији владар на Балкану. „Време владавине цара Душана и царског Призрена било је у колективној свести Срба запамћено као време слободе, господства и сталног напредовања и ширења српске државе, то време је постало идеал коме

<sup>9</sup> Ево како га је путописац Бранислав Нушић, велики национални подвижник и конзул на Косову, описао 1902. године у путописима *С Косова на сине море*: „Нека се Стамбол поноси својим величанственим заградајем са Босфором; Нека се Једрене поноси многобројношћу минарета, Солун живошћу своје пећине и суседством са Олимпом, Охрид својим лепим и пребогатим рибаком, а Скадар шаренилом свога пазара и чаршије. Призрену ће ипак остати чиме ће се изнад свих понети и узнети.“ Бранислав Нушић, цитирано по *Хрестоматији*, 42.

<sup>10</sup> К. Н. Костић, *Наши нови градови, Хрестоматија*, 62.

<sup>11</sup> Милорад Јеврић, *Царски Призрен у српској уметничкој поезији антологија*, Нови Свет, Приштина, 1998. Антологија доноси шездесет осам песама и има три дела: *Уводна песма*, *Песма за средишње* и *Завршна песма*. Отвара је песма Алексе Шантића *Призрене сџари*, а затвара химна *Онамо, онамо* Николе I Петровића Његоша.

<sup>12</sup> Милорад Јеврић, „Предговор“, у: *Царски Призрен у српској уметничкој поезији антологија*, Нови Свет, Приштина, 1998, I.

је временска дистанца само повећавала сјај и магичну привлачност, па су се нове генерације Срба, из свих снага, упињале да тај идеал поново досегну и реализују.<sup>13</sup> Управо зато, не случајно, М. Јеврић своју антологију отвара песмом Алексе Шантића *Призрене сѝари*, јер је она испевана у романтичком патосу: *сва је у знаку еѝских слика, симбола и визија*. У симболици и знаку *сѝаро* завештане су суште вредности света и човековог бића, а у интонацији *сѝарої* као *славної* оно поетичко или културолошко наслеђе какво апострофира метафора *сѝари дани* Боре Станковића, на пример.

И док мостарски песник и родољуб пева: *Призрене сѝари, кайије расѝвори*<sup>14</sup> (...) *Бої над ѝобом дѝије*, Павле Соларић га у истом тону (и то у кључу љубави и пролазности) критички промишља: *Пој ми љубов из Призрена ѝоѝајеної ѝира* (...) *То је давно било, ѝовјесѝ сад мрѝва*. Према старом као вредности, које чита у кључу пролазности и пропасти, он се односи као према страсти у аури љубави: *Како љубов, куд ѝод иде ѝреображава ѝвари* (Младен и Милоје). Читање статуса Призрена у текстовима 19. века и у ранијим текстовима може бити у кључу времена настанка и у кључу новог читања. Соларићева визија јесте романтична и модерна истовремено. Ова друга перспектива означена је синтагмама: *ѝовјесѝ сада мрѝва* и, посебно, мисаоно и модерно у идеји да љубав *ѝреображава ѝвари*. У фрагменту *Ја сам хѝео Јуѝовиће...* он би, као романтик, *славу срѝску обновѝи*, дозвати *Марка Краљевића, храброї вјека дѝку* и епским тоном на струнама гусала Душанову величати силу.

Да су теме Светог Саве и Косова (од којих смо кренули), односно Саве и Душана у узрочно-последичном односу у уметничкој поезији, пројекцији и слици илуструје и Лукијан Мушички у чијем *Гласу родољубца* налазимо идеју:

*У ѝуђ ми народ да с не ѝрелијемо  
Нек нас ѝреју мисли ѝе!  
Да! нек нас ѝреју, ѝа и к делу воде:  
Труло зрно ѝола реч.  
Нас свише свеѝи Сава, Душан моѝре  
Јесмо л ми досѝојни ѝих!*

Призрен, његови манастири и Душан су, дакле, константна уметничка инспирација народног и уметничког песништва. Јеврић наводи да се песме о царском Призрену могу „типолошки и садржајно груписати око четири или пет мотива. То су: Призрен као град, манастир Свети Арханђели,

<sup>13</sup> *Исѝо*, II.

<sup>14</sup> О смислу ове идеје говори, на пример, и чињеница да исти стих као мото свога записа узима, чиме материјализује имагинарну слику града-музеја. Никола С. Јанићевић Јанићијевић, у: *Тако је живео Призрен*, Просвета, Ниш, Алексинац, 1969.

Богородица Љевишка и Шар-планина, као декор и део природе који уоквирује призренску панораму“.<sup>15</sup>

Иако, књижевноисторијски посматрано, „српска средњовековна поезија нема изразитијих родољубивих песама“,<sup>16</sup> поготово не оних које се могу довести у везу са царским градом и великим царем Душаном Силним, у епским песмама, иако нису доминантни, значајно су присутни Призрен и цар Душан. Епске песме *Смрти Душанова*, *Женидба кнеза Лазара*, *Урош и Мрњавчевићи* илуструју време пропасти Душановог царства и пресељење престонице из Призрена у Крушевац, док остале: *Женидба Душанова*, *Бан Милутићин* и *Дука Херцеговац*, *Како се крсно име служи*, *Наход Момир*, *Змија и младожења*, *Удаје се сесџира Душанова* певају о цару углавном негативно, истичући његову похлепу, бахатост и непоштовање других људи. У епској структури *Удаје се сесџира Душанова*, која, као и све епске песме, има форму беседе, опијен вином, цар би, чак, да узме своју сестру за љубу:

*Чујеће ли, сва српска јосјодо,  
што ја хоћу ријеч бесједити:  
моју л' бијти вољан на бесједи,  
да ја узмем сесџиру Кангосију,  
да је узмем за људу вијерну,  
да се царско не разлази лице,  
да се царско не расџура блато?*

Војислав Ђурић, с правом, упозорава да је у епској визији певача овде све, осим Призрена и цара Стефана, измишљено. Цару је, по схватању српског народа, приписан најтежи грех – инцест. Народни певач је владару дао негативне карактеристике, јер се са пропашћу независне српске државе урушавала и слава и величина оних који су је стварали. Тако је и Призрен, у његовој интерпретацији, „остао престоница без славе и величине, уклет град у коме цара склоног греху наводе на грех и великодостојници, световни и црквени, подједнако предани злу“.<sup>17</sup>

Вековно ропство он је опевао у песмама, преносећи их са колена на колена, и тако кроз поезију правдао национални пораз или га претварао у победу. У оба случаја реч је о истој матрици и она се дуго преносила и у уметничку поезију и њену слику света, што се види и у илустративним примерима Шантића, Соларића и Мушицког, којима смо отворили нашу анализу. Тако

<sup>15</sup> Идеју лепоте апострофира и Б. Нушић, тврдећи да Турци који уживају у лепоти, уживају јер знају да Призрен „има теферич и добру воду“.

<sup>16</sup> М. Ј., нав. дело, IX.

<sup>17</sup> Војислав Ђурић, *Косовски бој у српској књижевности*, Српска књижевна задруга – Београд, Матица српска – Нови Сад, Јединство – Приштина, Београд, 1990, 72.

су исте народне идеје, песничком имагинацијом, поново препевали песници сентиментализма, предромантизма и романтизма „појављујући се као истински тумачи народних жеља и идеала“<sup>18</sup> и транспонујући историју у књижевност. Готово да у историји модерне српске књижевности нема таквог примера везе и односа историје и стваралаштва као у овом случају.

Комплексније уметничко певање о Призрену налазимо у предромантичарској и романтичарској епохи, која је са собом донела и идеју ослобођења и подигла националну свест Срба. Истина је да ова два раздобља нису дала озбиљнија поетска дела или уметничка остварења о Призрену. Јован Стерија Поповић је први велики песник који је *Даворјем на ђољу Косову* у односу на целокупну српску поезију учинио крупан заокрет у певању о Призрену и Косову. Стеријин класицизам доследан је у свом песимизму, те је ово „најжалоснија тужбалица над историјском судбином српског народа“.<sup>19</sup> Све што је велики Душан оставио за собом, све што је остало од некадашње велике и моћне државе: једно је велико *нишџа*. Овим знаком нихилизма и песимизма, који потврђује и историја, завршава се и Стеријина поема „у којој је садржана својеврсна синтеза целокупног песничког животног и уметничког искуства“.<sup>20</sup> Занимљиво је да ту идеју саопштава кроз свест о делу:

Гди су они Данилови  
Неоцени рукойиси?  
Гди остџали лейџойиси  
Весџийџељи срџских дела.  
(...)  
Да остџану сасвим нишџи  
Тако судба Срџсџву рече.<sup>21</sup>

Иначе, Стеријино *Даворје* као форма одговара некој врсти тужбалице за минулим славним данима нације и државе. У аури старог сјаја Стерија жали за косовским поразом (*Косово црно ђоље, џи Срба друже неверни или Туџом џужи Косово*); пресликава историју преузимајући матрице народне епике (идеја о Нејаком Урошу), идеја о неслози (*Бесна џусџа неслоџо / Кџери адске змије / Гди би знала живеџи / Да Србина није?*) и издаји (*Вука неверноџа црна душо*) или злој коби (*Ко ће судби на џуџи сџаџи / Шџо је рекла да не буде?*), која се у модерном српском друштву трансформисала у формулу теорије

<sup>18</sup> М. Ј., нав. дело, III.

<sup>19</sup> *Исџо*, XXI.

<sup>20</sup> *Исџо*.

<sup>21</sup> Наравно, мисли се на Душанов законик (који је проглашен на државном сабору у Скопљу 1349), бројне црквене хрисовуље, на Призрен у којем је 1871. године основан турско-српски лист *Призрен* или 1873. основана Богословско-учитељска школа.

завере. Истина, данас је непријатељ на Западу, а некада је био на Истоку, и именован је Стеријиним питањем како ујушии Азије хидру? И, најзад, поента је у слици златних часова Призрена:

Гди је Призрен славни їрад,  
Гди су царски двори?  
Гди Душанов злайни век,  
Шїо чудеса сївори,  
Све їроїуїа Косово,  
Оде срїска слава,  
Гди су били їрадови  
Сада расїе їрава.

У кључу новог читања та слика се поклапа са историјом на крају двадесетог века, јер у Призрену сада живи седам српских душа.<sup>22</sup> Актуелно је и питање Даворја: *Гди је Србије їрод, је л Косово, Марица, Прилеј?* Или слика свршеног чина: *Гди је свеїлио крсї, хоће урличу сада.*

И његова епска наративна целина *Сїефану Душану* има сродне идеје и исту интонацију, а настаје под мотом: *Сав с Душаном свену Срба Цвейїак!*<sup>23</sup> У знаку је карактерологије и етногенезе Срба и Грка: *С їрчким мекушївом срїска наїлосї / Посїаће сложну їуїинцу жерївом.* Реафирмише стару библијску идеју о разврату као узроку историјског слома: *Раскош у Призрен и уїе развраї,* или је поткрепљује примером Рима, а у Даворју Рима и Атине: *с раскоши їаде Рим или Тако Аїїина и Рим давно забвене леже.*

На фону Стеријиних идеја Даворја средишња је она о одбрани од разврата или о уздању у веру:

Хоїеш вечне задужбине?  
У їрсима цркву зидаї,  
И са жеља їохой скидаї  
И уїврди срце чисїо.

На исту жицу пева и Милош Светић. Призива Саву, Лазара, Милоша (*сїомен Милоша їреје и / У срдцу рода чува*), чак и античког Херкула. У том

<sup>22</sup> Видети: Предїовор у: *Призрен царски їрад (Хресїомаїија)*, који у мотивима приређивања књиге види историјски трагичан исход. Истина, текст је интониран више политички него научно.

<sup>23</sup> Јован Суботић без поетизације идеје тему претвара у констатацију или жал:

Изчезоше они красни дани  
Које Душан свеїу даде свом (Елегија на Косову).

Бранко Радичевић у *Ђачком расїанку* има визију српског цара као бујне реке:

Душан, Душан, бујна река  
Србин, јунак їа до века!

контексту у његовој визији Душан је био „моћни заклон“: *Душана давно нам нема, сѣуба / Од која силе Сѣамбол је сѣрејио!* И његова песничка идеја има историјски контекст. „Три најзнатнија и најлепша дата у нашој историји везана су за име овог славног владоца, а то су проглас царства (1346), српска Патријаршија и знаменити Законик. Да се ове велике тековине задобију, потребна је била велика енергија, ненадмашно јунаштво, дубока мудрост и политичка зрелост.“<sup>24</sup> Феудализам у Србији у Душановој ери „достигао је свој највиши ступањ развитака“.<sup>25</sup> Управо је то супстанца коју уметнички обликују песници. И он поетиком следи националну и политичку идеју о слози: *У бездану мрачну. Сви да се љубимо / Ко сродна браћа (...)*, јер ту и тада „цвета и среће цвет“.

У знаку опозиције, под знаменом супротних сила енергије какву носе у политичком слога и неслога, храброст и издаја у историјском и добро и зло у етичком смислу,<sup>26</sup> што је све у уметничком смислу, и у епици и у писаној књижевности, на пример, стало у бинарном пару: Милош Обилић и Вук Бранковић, јесу реторика и поетика Јована Грчића Миленка који с уздигнутим ускликом пева: *Хеј, Косово, јади наши / Докле ћеш нам љако сјајити?*<sup>27</sup> У романтично-наративној структури и у дијалошкој форми лирског субјекта са историјом као наслеђем и стварношћу све је у знаку *љужно и црно*: *Та докле ће тужно цвеће / На љојрсју љвومه цвајити?* и: *Докле ће љи Кукавица / Тужне*<sup>28</sup> *је-ме да љојева?* Или још: *Докле ће црна љуја / Храбра срца да им љања?* Исход песник види, и то је средишња идеја патриотско-педагошки интониране визије, у рађању нових Обилића: *Што ће Србу да донесе / Злајно доба Душаново?* Наравно, и реторика наслова, који топографише Видовдан као симбол страдања за *крст часни и слободу злајну* има своју поетичку функцију.

Колико су Косово у ширем контексту и Призрен као његова средишња светла тачка инспирација романтичара, сведочи и Владимир Васић у структури *Ој, жељена...*, призивајући музу да га зачас пренесе на Косово и Призрену-граду, где би да целива „места света“: беле дворе, Душанов гроб и приклони се: *Српској слави и слободи (...)* *Јер љу љаде домовина.* И његова се муза сећа косовских јунака, оклопника *без мане и сѣраха*, како их је у модерној рефлексивној песми опевао Милан Ракић, у структури *На Газиместјану*,

<sup>24</sup> Стеван Симић, „Цар Душан Силни“, у: *Хрестоматија*, 52.

<sup>25</sup> Никола Вучо, „Економика средњовековне Србије кроз Душанов законик и манастирске повеће“, у: *Хрестоматија*, 201.

<sup>26</sup> Преглед листа *Призрен* показује „у стварности антитезу добра и зла, популарно моралисање и придиковање, као и објашњење да је свему злу криво незнање, неупућеност у науку и заосталост у просвети“. Боривоје Недић, „Прилози за историју штампе на југу“, у: *Хрестоматија*, 137.

<sup>27</sup> Песма *О Видову дну* објављена је у Сегедину 1864. године.

<sup>28</sup> Подвлачења су песникова.

Милоша, Ивана Косанчића, Југ Богдана, Топлицу Милана, Лазара, Страхињића Бана. Сви су они у песниковој визији видели Божје лице.

Док славу Душанову Стеван В. Каћански везује за Струму и Вардар и материјализује је у звучној слици: *Збор нас зове са Вардара / На дворове српској цара*, Катарина Браћевачки, певајући у *Слави рода*, жали за Душаном и у духу средњовековне поетике рида: *Како њосле Душана?*

Иако често доноси само фрагменте ширих и комплекснијих уметничких дела, каква су *Ђачки расјанак* Б. Радичевића, *Горски вијенац* или *Луча Микрокозма* П. П. Његоша, Јеврићева антологија је илустративна за смер и домете певања о Косову и поводом Косова. У мањим целинама или фрагментима фреквентно струје сродне идеје или слике, и све су на трагу оних визија које је епика већ означила. *Ода на Србље* Стефана Стефановића, на пример, апострофира неслогу као српску куту: „Векови уче нас“ да је она крвава.

Иако је уметнички приступ Призрену фрагментаран, велики песник и владар Петар Петровић Његош је од својих фрагмената сачинио целину и оцртао јасан лик цара Душана. Учинио је то на „уметнички потпуно убедљив и узвишен начин“.<sup>29</sup> Душанов лик је приказао у позитивном светлу и „тиму једну, готово табу тему, на велика врата увео у књижевност“.<sup>30</sup> Он помиње Призрен и цара Душана у више дела. У посвети *Лучи Микрокозма* Душана сврстава у ред највећих јунака, тик уз Ђорђа и Милоша Обилића:

*Ја од њеде још ње много иш њем:  
да њос ѡставиш у њлеме ње врс ње,  
ѡред очима Ср ѡс ѡва и Слов ѡнс ѡва,  
Обилића, Ђорђа и Душана,  
И још ѡ ко ѡа ср ѡско ѡа хероја.*

*Горски вијенац*, своје највеће дело, посветио је „праху оца Србије“ Карађорђу, дижући вођу Првог српског устанка у врх савремених европских ратних великана, а у посвети помиње Душаново јунаштво као равно Милошевом: *Зна Душана род ѡи Ср ѡска, зна до ѡи ѡи Обилиће.*

Као и Његош, и Бранко Радичевић велича цара Душана, „и то у духу романтичарског гледања на српску прошлост“.<sup>31</sup>

*Све од мора Јадранско ѡа,  
И од ѡрада ѡ ѡ ѡ бело ѡа,  
Све од о ѡ ѡ Дрено ѡ ѡ ѡа  
Ш ѡ ѡ с' о ѡ ѡ же мору Црну;*

<sup>29</sup> М. Ј., нав. дело, XXIII.

<sup>30</sup> *Ис ѡ ѡ.*

<sup>31</sup> *Ис ѡ ѡ*, XXIII.

*Све њо Душан себи зїрну,  
То учини божа воља,  
Душан, Душан, дујна река,  
Србин, јунак ња до века!*

И Љубомир Ненадовић, у више наврата, пева о Призрену. У оквиру његових интересовања за Косово настао је *Кузман*, чији се део односи на царски град у време пропасти царства. Поетска идеја није у знаку личне визије прошлости, већ се њоме перцепира будућност. Посматрано са данашњег становишта, средишњи стихови се односе и на слику поновне пропасти Призрена:

*Твоји ће Албанци Призрен заузеїи,  
Ал' несїаће и њих све ће изумреїи.*

На прагу 21. века сведоци смо егзодуса и рушења и затирања материјалних и духовних вредности, не само царскога града Призрена, већ и Косова и Метохије и свега што носи знамен српске хришћанске културе која се ослања на византијску цивилизацију. Но, из истог хоризонта очекивања, а у духу српске и хришћанске културе, чију мудрост казују пословице: *Сїрїљен сїашен* или *Ничија није до зоре їорела*, верујемо да је песник предвидео и будућа времена:

*Има неки веїар, шїо њо свеїу дува  
Те обара їлуїе а разумне чува.*

Романтичар полази од становишта да су сви освајачи у свом насиљу безумни и да ће као такви пропасти, а да ће Косово, заједно са Призреном, остати у границама српске државе. Ненадовићева родољубива поезија је израз општих идеала и стремљења читавог српског 19. века као златног века српске историје у коме су се реализовале ослободилачке тежње Срба.

Два хрватска песника, Петар Прерадовић и Иво Војиновић, певају о Призрену. Прерадовић, присталица илирског покрета, оставио је песму *Цар Душан* у којој преовладавају песимизам и иронија услед сазнања да је од великог Душановог царства остао само гроб:

*Душан цар се рјеши їроба,  
Сїресе са себе їрах умрли  
И їойрими дух свој врели.  
Прек крајева їледа равних  
Из времена своїих славних.*

Стихови звуче као опомена и у њима је мало наде и вере у другачији национални и историјски исход. Војиновић наглашено истиче и доживљава косовску националну драму и у свађама српских великана види главни разлог пропасти Душановог царства.

Песници романтизма су певали о славној прошлости, надахнути жељом за слободом. Прошлост је постала и остала наша чежња и мука. „Нас је прошлост проклела двоструком клетвом: удаљила се од нас, а није нам дала да из ње изађемо, лишила нас свога богатства, а оставила нам своју тугу и немаштину.“<sup>32</sup>

Наравно, овим нису исцрпљене све варијације на тему Косова и Призрена, присутне у поезији 18. и 19. века, али су означене оне које су битне. Доминатне су две појаве: пресликавање идеја усмене књижевности и њихово варирање. Извесно је, такође, њихово снажно присуство у српској националној и историјској свести и данас. Посебно после трагичног пораза на крају 20. века, када је Косово изгубљено по политичкој вољи западних сила, али и политичком недораслошћу српске елите.<sup>33</sup>

Колико је Призрен велика и комплексна тема илуструје Ђамил Сијарић у прози *Сабљар (Прича из Призрена)*, када, пишући о граду Душановом, позива: „Овамо нека дођу они који умеју да сањају о прошлости. Препустите се некој старој зидини, некој плочи, неком камену, неком натпису – они ће вас одвести у давну давнину, у тавнину времена, у оне дане и године које може да дотакне само наша машта онда кад смо овдје у Призрену.“

Идеја старости као живе вредности наслеђа и његова је исходишна идеја која изазива имагинацију: „Призрен је стари град. Има стару, велику душу. Он је као књига добро написана, као књига у којој има и пуно мудрости и пуно слика. Па читаш мудрости и гледаш слике... Сlike су овдје шарене: шарени ћепенци, шарене џамије, шарене махале... Па кроз град ходиш као кроз изложбу на којој не знаш шта прије да гледаш. Јер је овдје, у Призрену, све као један шарени вез. И коју шару да погледаш? Од којег мајстора умјетничко дјело? Чију то фреску, чију арабеску? Чији суд од бакра, чију сабљу од сребра? А све то шаром ишарано. И ситним словом исписано. Исликано или исковано. Ковани су овдје женски тепелуци. Они сребрни за женску главу и белензуци за женску руку. Хамајлија за бијело грло.“<sup>34</sup>

### Цитирана дела

Архимандрит манастира Високи Дечани Сава 2005: „Призрен“, у: *Призрен царски ѓраг (Хресџомаиџија)*, НУБ „Иво Андрић“, Приштина

Вучо 2005: Никола Вучо, „Економика средњовековне Србије кроз Душанов законик и манастирске повеље“, у: *Призрен царски ѓраг (Хресџомаиџија)*, НУБ „Иво Андрић“, Приштина

<sup>32</sup> Зоран Мишић, „Шта је то косовско опредељење“, у: Војислав Ђурић, *Косовски бој у српској књижевности*, Српска књижевна задруга – Београд, Матица српска – Нови Сад, Јединство – Приштина, Београд, 1990, 196.

<sup>33</sup> У другом делу рада осветљавамо идеје и слике Призрена код песника 20. века.

<sup>34</sup> Ђамил Сијарић, *Сабљар*, Завод за издавање уџбеника, Сарајево, 1970.

- Ђурић 1989: Војислав Ђурић, *Косовски дој у српској књижевности*, Српска књижевна задруга, Матица српска, Јединство, Београд, Нови Сад, Приштина, 1990.
- Јевтић 1987: Атанасије Јевтић (уредник), *Задужбине Косова, Епархија Рашко-призренска*, Богословски факултет, Призрен, Београд
- Јанићевић Јанићијевић 1969: Никола С. Јанићевић Јанићијевић, *Тако је живео Призрен*, Просвета – Ниш, Алексинац
- Јеврић 1998: Милорад Јеврић, *Царски Призрен у српској уметничкој поезији антилозија*, Нови Свет, Приштина
- Костић 2005: К. Н. Костић, „Наши нови градови“, у: *Призрен царски праг (Хресиомаија)*, НУБ „Иво Андрић“, Приштина
- Мишић 1990: Зоран, „Шта је то косовско опредељење“, у: Војислав Ђурић, *Косовски дој у српској књижевности*, Српска књижевна задруга, Матица српска, Јединство, Београд, Нови Сад, Приштина, 1990.
- Недић 2005: Боровоје Недић, „Прилози за историју штампе на југу“, у: *Призрен царски праг (Хресиомаија)*, НУБ „Иво Андрић“, Приштина
- Нушић 2005: Бранислав Нушић, „С Косова на сиње море“, у: *Призрен царски праг (Хресиомаија)*, НУБ „Иво Андрић“, Приштина
- Симић 2005: Стеван Симић, „Цар Душан Силни“, у: *Призрен царски праг (Хресиомаија)*, НУБ „Иво Андрић“, Приштина
- Сијарић 2005: Тамил Сијарић, *Сабљар*, Завод за издавање уџбеника, Сарајево, 1970.
- Скокољевић 2005: Ристо М. Скокољевић, „Призренски трг за српскога времена“, у: *Призрен царски праг (Хресиомаија)*, НУБ „Иво Андрић“, Приштина

## Литература

- Аристотел 1987: *О њесничкој уметности*, превео Милош Ђурић, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд
- Војводић 1989: Момир Војводић, *Жерљивено њоле Косово (поезија 1389–1989)*, Јединство, Рад, Приштина, Београд
- Лорд 1990: Алберт Б. Лорд, *Певач њрича I*, Теорија, Идеа, Београд
- Макуљевић 2006: Ненад Макуљевић, *Уметности и национална идеја у XIX веку*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
- Матицки 2003: Миодраг Матицки, *Језик српској њеснишћива*, Прометеј, Нови Сад
- Николић 1988: Серафим С. Николић, *Призрен од средњег века до савременог доба* (урбанистичко-архитектонски развој), Институт за српску културу Приштина, Завод за заштиту споменика културе, Покрајински завод за заштиту споменика културе, Приштина, Призрен
- Палавестра 1995: Предраг Палавестра, *Историја модерне српске књижевности*, СКЗ, Београд
- Ступар, Кебара 2003: Ненад Ступар (одабрао), Ненад Кебара (уредио), *Осам векова свешосавској њеснишћива*, Лира, Београд
- Шафарик 2004: Павле Јозеф Шафарик, *Историја српске књижевности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Вукова задужбина, Матица српска, Београд, Нови Сад
- Призрен царски праг (Хресиомаија)*, (приредили Ратко Марковић, Јордан Ристић, Александар Бачкалов), НУБ „Иво Андрић“, Приштина.

Ana ĐORĐEVIĆ

## **THE IMAGE AND VISION OF PRIZREN IN SERBIAN ARTISTIC POETRY OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY**

### *Summary*

The author wishes to demonstrate that this paper enlightens crucial ideas of Serbian poets of the 19<sup>th</sup> century inspired by Prizren as the tsar's town. It is to be a micro theme of the Serbian great and mythological one called Kosovo.

*Key words:* Kosovo, Prizren, tsar Dušan, culture, epics, poetry.



Марија ЈЕФТИМИЈЕВИЋ-МИХАЈЛОВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## УЛОГА РЕЧИ У СТВАРАЛАЧКОМ ПОСТУПКУ У ДЕЛУ БРАНКА МИЉКОВИЋА (Однос поетике и аутопоетике)\*

*Апстракт:* Чврсте везе између експлицитне и имплицитне поетике Бранка Миљковића аутор показује на примеру песниковог поимања речи као „градива за стваралачки пројект духа“. Посебна пажња се посвећује Миљковићевим теоријским промишљањима о речи, њеном значењу и употреби у есејима „Песник и реч“, „За једну песничку уметност“, „Недореченост која казује“, који се могу сматрати својеврсним аутопоетичким коментарима. У њима Миљковић истовремено открива и дешифрује свој контакт са симболизмом и његовом поетиком.

*Кључне речи:* Бранко Миљковић, експлицитна поетика, имплицитна поетика, поезија, есеји, реч, песма.

*Речи су моћни оквир светла.  
Све што се дешава, дешава се  
на подручју језика и симбола,  
било да се ради о ајномима  
или о звездама.*

Б. Миљковић

У многобројним критичким написима о стваралаштву Бранка Миљковића више пута је констатовано да је однос између *поезије* и *поетике* код њега занимљивији него код већине савремених српских песника. Исто тако је занимљив и не мање битан однос између *експлицитно* и *имплицитно* изражених *поетичких* начела. Приликом доделе Октобарске награде Миљковић је у разговору рекао: „Па ти есеји које пишем можда су у већој мери условљени поезијом коју пишем, неголи поезијом о којој пишем. Свуда и на сваком месту тражим

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и стваралаштво српског народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

себе.<sup>1</sup> Овим исказом он је одредио природу односа између две поетике које је градио. Други песници били су повод да се проговори о сопственом стваралачком поступку. За готово сваку компоненту своје поетике изражене у поезији, Миљковић је дао образложење у есејима, али и у критичким написима. Из његових есејистичких текстова скоро је могуће извести једну „поетску теорију“ која умногоме објашњава песничко стварање самог Миљковића.

За њега се може рећи да је *йесник йесме*. Теоријска мисао о речи, песми и песништву, као и феномен настајања саме песме, њена унутрашња модулација, основни су постулати његове поезије, али и његових есеја. За њега је, дакле, суштинско питање – однос песме и песника, поезије и стварности, речи и бића. Овим темама је посветио највећи део свог песничког опуса.

Већ на почетку свог стваралаштва Миљковић је показао у ком ће се правцу кретати његова песничка мисао (у циклусу „Између два дана“, 1953) и да је управо реч средиште његовог света. Певајући о девојци која је управо прошла, он у ствари пева о речи:

*и смишљам речи које ће је йронаћи, йрейознайи*<sup>2</sup>

Миљковићево „градиво за стваралачки пројект духа“ била је реч, песничка реч. Од свих песника послератне генерације он је највише веровао у реч. Она му је била замена за све друге вредности. Он се речи предавао судбински. Песничка реч донела му је многе тренутке радости, али и тренутке очајања:

*Они смо шйио су све измислили и осйали сами*  
(„Усних је од камена“)<sup>3</sup>

У његовој поезији има неколико речи-симбола који се провлаче кроз целокупно дело: смрт, ватра, крв, цвет, реч, песма, песник итд. Реч „реч“ се често појављује у песмама, означавајући свест о речи или се пак користи уместо појмова песник, уметност, језик, стваралаштво. Колико је „реч“ као мотив поезије битна за Миљковића, показују наслови појединих песама, које садрже реч у наслову: „Далеке речи“, „Неречене речи“, „Узалудност речи“, „Распоред речи“, „Док трају речи“, „Речи у песку пресахле“. За њега су речи:

*Плод неумољен видом слей*  
*Дозивање здравца йокој и сан*  
*Век њише се йесмом и сен*  
*Падом и харфом йробуђен слай*  
*Исцељен заблудом йрейворен у кай*

<sup>1</sup> Сабрана дела Бранка Миљковића књига IV, *Кријиике: са делима и ауџорима о йесничкој умейносйи* – йрилози, Градина, Ниш, 1972, 267. У даљем тексту: СДБМ

<sup>2</sup> СДБМ, књ. I, *Вайира и нишйиа*, 89.

<sup>3</sup> СДБМ, књ. I, 126.

Јаву кад збуну јесник и мај  
Крије почетак тајну и миј  
Од језера дубља стоји кай.

Поверени боли доскојан ских  
Марљивим заборавом измењен лик  
Веки у јерому казна за лек  
Проћане шуме где ноћом ских  
(„Распоред речи“)<sup>4</sup>

Миљковић се опредељује за реч као за једину стварност:

Све што имамо то су наше речи  
(„Посвета елегича“)<sup>5</sup>

Или, стихови:

Ми имамо само речи  
И дивно смо се снашли у тој немањини  
(„Заморена песма“)<sup>6</sup>

доказују његову посвећеност и преданост речима.

Ако кажемо  
Рекли смо што нисмо смели рећи  
Ако ћућимо нисмо ништа рекли  
или смо много прећућали

Свака реч значи оно  
Што значи њено ћућање  
(„Ако кажемо“)<sup>7</sup>

Игра се речима питајући се шта оне знају:

Шта речи знају о води?  
(„Морава 3“,)<sup>8</sup>

Вайро кад умрем дореци  
Уђи у реч – ако је јака издржаће  
(„Похвала елементима“)<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Исто, 122.

<sup>5</sup> Исто, 147.

<sup>6</sup> Исто, 310.

<sup>7</sup> Исто, књ. II, 14.

<sup>8</sup> Исто, 43.

<sup>9</sup> Исто, 77.

Кажем  
 Ђуѿим  
 Изѿворена реч сѿоји насуѿроѿ мени  
 Оѿѿужује ме  
 Насмејем се  
 Реч се враћа ѿосѿићена у моја усѿа  
 Моје ме речи не ѿознају  
 (III, „Између два дана“) <sup>10</sup>

Миљковића је необично фасцинирала улога речи у грађењу метафора:

Две речи ѿек да се кажу додирну се  
 И исѿаре у неѿознаѿо значење  
 Које с њима никакве везе нема  
 Јер у ѿлави ѿосѿоји једна једина реч  
 А ѿесма се ѿише само заѿо  
 Да ѿа реч не би морала да се каже  
 Тако речи једна друѿу уче  
 Тако речи једна друѿу измишљају  
 Тако речи једна друѿу на зло наводе  
 И ѿесма је низ ослеѿњених речи  
 („Критика метафоре“) <sup>11</sup>

У Миљковићевом првом циклусу „Између два дана“ постоје две песме значајне за његову поезију (песме 1 и 3), нарочито због чињенице да већ у њима реч добија владарско место. У поезији коју је затим писао нема ни једне у којој реч није добила повлашћени положај. Између песника и речи („моје ме речи не познају“) успоставља се однос два објективна чиниоца. Реч се не мора потчињавати песнику: одвојена од њега она почиње да живи свој властити живот, спремна да с песником успоставља односе, али и да их поништава.

Пут до речи води преко пустиње; она је крај трагања и горак плод до кога се долази тек пошто се начини цео круг:

Реч ѿо реч ѿримораваш седе на ѿесму  
 Изабрао си ѿуѿи и ѿуѿујеш ѿа у себи  
 Као речи које не изѿвараш  
 Као ѿесму коју не умеш да ѿреѿешачиш  
 („Припремање песме“) <sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Исѿо*, књ. I, 91.

<sup>11</sup> *Исѿо*, 305.

<sup>12</sup> *Исѿо*, 306–307.

О пореклу песничке речи Миљковић пева:

Далеко, далеко, а ипак у мени  
речи навире.  
И свака је реч једна суза у оку.  
Сузе су пројореле моје зенице,  
и речи шло моју шућу воле  
боле ме,  
боле.  
Ја знам да су те речи у мени зашло  
шло их је негде далеко, далеко  
изговорио неко.

Има једна шиха реч коју волим да би се и удио,  
а коју једва моју наслућивањем, да дохватам.  
Ја не знам шта она значи  
и далеко од ње ја ћам.  
Да ли је та реч у мени зашло  
шло је неко негде шућу изрекао?  
Или зашло шло је негде неком реком  
жући лисћ брезе прошекао?

Или је негде далеко, далеко,  
док роса шихано пада  
задрхтала од ноћи вишка влаћ шраве  
у зеленом ћушању ливада?  
(„Далеке речи“)<sup>13</sup>

Он је веровао да писању песме претходи истискивање предметног света. Тај став више пута и експлицитно објашњавао у есејима:

Неречене речи су пожар у очима  
Која неће никад запрећати ноћ.  
Без сумње,  
Кад их будем изговорио,  
Оне ће бићи моје последње речи  
Које ће убићи и њих и мене  
И осити  
Са онима шло ће доћи.  
(„Неречене речи“)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Ишо, књ. II, Орфичко завештање, 196.

<sup>14</sup> Ишо, 185.

Стварајући, Миљковић креће од почетка. И као што „у почетку беше реч“, тако и он ствара свој свет од речи. Од речи једне створио је читав „замак поезије“:

*Речи ће њомоћи да уиљврдим  
Где она њочиње  
Да ли њамо иде је њледам  
Или њамо иде је још нема  
Или њамо иде се срце  
Исџуни њесмом и заборавом  
(„Морава 3“)<sup>15</sup>*

Миљковић је сматрао да је садржај речи у њима самима, и према томе, смисао који оне могу саопштити у великој мери зависи од њиховог међусобног распореда, од односа у које ступају. То је став који води порекло од француских симболиста. Ако се може рећи да се песник усмерава према необичним односима речи, дотад непознатим, никад се не може рећи да је тај став у потпуности рационалан. Реч се са својом посебном садржајношћу отима рационалном конструкту и настоји да се у највећој мери искаже из дубине несвесног. Разбијање или кидање везе између речи и ванлексичке стварности је оријентациона жижа модерне поезије.<sup>16</sup> У модерној поезији, писао је Маларме, „стихови се не праве с идејама, него с речима“.

Миљковић сматра да песма не треба да садржи догађај, у њој не треба ништа да се дешава, већ се треба играти речима, треба их повезати плодотворном игром. Јер, нема поезије без неразумљивог и мистичног:

*Јер њесма се не њише она се живи  
Песма није њесма ако није радосна  
Ко никад није њохвалио њуђе срце  
Тај се ѡреда на милосџи и немилосџи речима  
(„Беда поезије“)<sup>17</sup>*

Међутим, понекад се чини да опредељење за реч као једину песничку стварност Миљковићу није увек изгледало као најбоље решење. Зато је о песнику писао и „однесе га ђаво међу речи“ („Песник“), а о самом себи „Бос и горак потуцаш се од речи до речи“ и „Ко зна шта је то што треба рећи“ („Беда поезије“).<sup>18</sup> Слично је писао и Лорка: „Ако је истина да сам песник по

<sup>15</sup> *Исџо*, 43.

<sup>16</sup> Miodrag Petrović, *Pesnički svet Branka Miljkovića*, Gradina, Niš, 1991, 10–11.

<sup>17</sup> СДБМ, књ. I, 297.

<sup>18</sup> У једном интервјуу Миљковић је рекао да највећим савременим песником сматра Васка Попу. (Прилог VII, СДБМ, књ. IV, 258). Попа је, као и Миљковић, радо и често

милости Божијој – или по милости ђавола – онда сам то и захваљујући техници и труду, а и зато што себи полажем рачуна шта је песма.“<sup>19</sup>

Своја теоријска промишљања о речи, њеним значењима и употреби, Миљковић је изнео у есејима, али и у критичким написима, где су други песници били само повод да се изложи сопствена поетика. Тако ће, на пример, у тексту „Песничка реч Ивана Цековића“ изнети исте ставове о проналаску речи у себи као и у песми „Далеке речи“, што је само једна од безброј потврда да је веза између његове експлицитне и имплицитне поетике чврста и двосмерна:

„Речи не служе да се њима изрази неки садржај, оне су саме то, јер нема садржаја ван њих. Песник речима не казује оно што је хтео да каже, већ изналази у себи оно што до тада није знао. Тако песник речима открива и изналази себе све више. Он оним што је у њему признаје или не признаје светове које је угледао у варници из необјашњивог покушаног споја речи и, ма колико писао и написао песама, песник стално жели једну другу песму и другу реч. Он је жели, али је никада довољно не зна, и то је смисао даљег писања и трагања. Она је негде у даљини. А можда је ту, у срцу.“<sup>20</sup>

Говорећи о песмама Велимира Лукића у есеју „Песник и реч“, Миљковић такође износи и своја поетичка начела. Он овде разликује две врсте речи: „велике речи мукама оплођене, које служе да кажу моћ истине, речи од којих је створена поезија, и, на другој страни, речи за ђаскање, мале, кржљаве смислом, чаршијске. Велика реч, права реч, то је искуство, слика света, свест његова и пакао“<sup>21</sup>.

говорио о речима: „ИЗВОР ЖИВЕ РЕЧИ. Питају ме често одакле теби речи твоје песме? Има речи-костију које ти застану у грлу. Њима се можеш угушити. Има речи-жеравица које ти падну у срце. Од њих можеш изгорети. Има речи-змија које ти се склупчају на сред главе. Због њих мораш научити да свираш у чаробну фрулу. Има свакаквих речи од којих можеш настрадати. Са речима се, уопште, не треба шалити. И, између осталих, има и речи-кључева. Те речи-кључеви су једине живе речи од којих можеш начинити песму. Што, наравно, не значи да је увек и начиниш. Те речи јесу и саме већ зачетак песме. Оне ти се јављају увек изненада, али, изгледа, никад случајно. Јављају ти се као звезде или цела сазвезђа на своду лобање. Засјају између других речи и реченица које никакве везе немају са будућом песмом. Засјају те речи као предзнаци песме. Само их треба препознати. Оне те задиве, као да то нису твоје речи. И сећаш их се мутно, као да си их некада давно већ негде чуо, само не знаш ни где ни кад, и то сећање остаће ти заувек тако мутно и неће ти се ни после писања песме нити икад разбистрити“ (Васко Попа, „Записи о песништву“, *Рашка*, година XXVIII, број 32, 1998, 52).

<sup>19</sup> Хуго Фридрих, нав. дело, 177–178.

<sup>20</sup> СДБМ, књ. IV, 34.

<sup>21</sup> *Истио*, 14.

Али, свестан чињенице да се са тезом о речима као основној грађи поезије не казује ништа ново ни оригинално, Миљковић, тумачећи Лукића, развија и нешто другачију, допунску тезу: смисао није у речима уопште, у свим и свакојаким речима, без контекста и метафоричности. Смисао лежи у трагању за новим речима, „речима које ће нас рећи заувек, речима после којих ћемо остати сами и покрадени као богови“.<sup>22</sup> Реч је, дакле, о специфичним, поетским, новим, необичним, продуховљеним речима. То су „велике речи мукама оплођене које служе да кажу моћ истине“, које „имају своје геолошке слојеве, своје наслаге“, а од којих „свака носи у себи потонуле градове које тражимо“, које крију „најдубљи, најскровитији и најелементарнији смисао, иза кога су векови“.<sup>23</sup>

Велике и праве речи на које Миљковић мисли, нису оне из Вуковог *Рјечника*, јер је он замерао Вуку (што је касније учинио и Меша Селимовић) да је сувише рационализовао наш језик и учинио га неосетљивим за многе суптилне и скривене емоције: „Наш језик треба поново оспособити за изражавање далеких слутњи, за казивање дубоког и нејасног.“<sup>24</sup> У том смислу, Миљковић сматра да „нашем језику треба вратити тајанственост и древност“, и то отприлике на исти начин на који су то покушавали Настасијевић, Кодер и Винавер. Из овога произилази да је та тајанственост и древност прва одређенија и конкретнија константа *новој* и оригиналног у речима, у лексици поезике за коју се Миљковић залагао и коју је пропагирао. Међутим, испушта се из вида чињеница да је то ипак једна чисто спољна, површинска визија ствари и проблема. Речи на које алудира су по свом облику и суштинском значењу заиста и нове, необичне, али су по основном облику свом ипак и даље само *речи*, речи које су, као појмови и као представе, и за њега и за Лукића, само „острва“ и некакве независне целине, неметафоричне и невишезначне.

Те речи се разликују од правих и поетских које Миљковић открива и прижељкује, односно у које, попут симболиста и надреалиста, на које се угледао, слепо и апологетски верује. Јасно је да није суштина у томе да се чак и изнађу нове, непознате, „муком оплођене“ речи, него да се речи *ојшће*, дакле сваке, па и „чаршијске“ које једноставно значе „нешто посебно или чак појединачно“, претворе у „речи које казују нешто опште“. А то се, по Миљковићу, може постићи тиме што се реч најпре учини бесадржајном, односно она се „претходно доведе у противуречност са самом собом“<sup>25</sup>, па се тек онда, пренесена у стих и песму, ставља у односе са другим речима. Сада те друге, околне речи, емитују на њу и кроз њу, ту испразну и опустелу реч,

<sup>22</sup> *Исџо*, 13.

<sup>23</sup> *Исџо*, 14.

<sup>24</sup> *Исџо*.

<sup>25</sup> *Исџо*, 15.

своја одбела, дакле, нова и померена значења. Дакле, саме и елементарне речи ма како дубоке и смисаоне биле, не значе ништа без *контекста*, и помереног смисла које им дају околне речи. Мада понекад, као код Велимира Лукића, речи могу да буду и самосталне целине, „мали светови који постоје само у себи.“<sup>26</sup> Али, онда оне нису метафоре, што значи да нису ни песма, бар не онаква за какву се Миљковић залаже. Права поезија је, према томе, само метафора, а праве речи су само речи „са димензијама“. Оне, као домине, морају у песми „само једном својом половином да се поклапају.“<sup>27</sup>

Иза става „уколико је реч богатија значењима, утолико је она неодређенија и шира“,<sup>28</sup> није тешко назрети Верлена и његову „универзалну аналогију“, ону симболистичку теорију о контексту, алузији, наговештају. Повезујући своје непосредне, конкретне судове о збирци са теоријским постулатима које је већ увећано усвојио, Миљковић кроз тезу о померености значења, и то речи пре свега, дешифрује и открива свој контакт са симболизмом и његовом поетиком. На тај начин, он ће назрети суштину великог појма поезија, тог пространог „мора без обала“, урониће у неиспитане области имажинације. Уједно, он ће сасвим искрено веровати да постоји „нешто свето“ у тој магијској игри речи и слика – дубока, сублимирана и дограђена, пуна, мада увек нова и „померена“ истина. На тај начин ће отворити „и сјајна врата и безвредне вратнице што воде у злато и блато речи“, како каже Петар Цацић.

Овај есеј о Велимиру Лукићу је интересантан и за једно поређење. Наиме, Миљковић пише: „Само реч може да надвиси нашу присутност. А има ћутања које то није. Моћи ћутати је исто што и моћи говорити. Ћутање није одсуство речи већ њихова спремноост да буду речи и да као такве буду казане или ћутане.“<sup>29</sup> Став да се неизговореним речима (ћутањем) може рећи исто што и речима изговореним он је износио и у поезији. Тако ћемо га у песми „Ако кажемо“ препознати у овим стиховима:

*Свака реч значи оно  
Што значи њено ћутање.*

Ако је есеј о Велимиру Лукићу био место за Миљковићева теоријска промишљања о речи, онда је његова (Миљковићева) поезија била повод да се до таквог нивоа свести о речи дође. Тиме је још једном потврдио да су есеји које је писао „више условљени поезијом коју је писао, неголи поезијом о којој је писао“.

<sup>26</sup> *Истио*.

<sup>27</sup> *Истио*.

<sup>28</sup> *Истио*, 16.

<sup>29</sup> *Истио*, 14.

Есеј „Натпевани заборав“, посвећен Жилу Сипервјелу, односи се, између осталог, на улогу речи у грађењу метафоре. Својеврсним „имплицитним панданом“ овом есеју можемо сматрати песму „Критика метафоре“. „Ствари када су саме не постоје“, <sup>30</sup> пише Миљковић. Оне на сваки начин морају нечим да се окруже, простру ван себе да би адекватније пронашле и изразиле себе. То важи и за речи. Метафоре су управо средства, уметнички начини преко којих речи ступају у везу једна с другом. Онога тренутка кад ступе у везу, односно чим о њима почне да се мисли, реч губи своје првобитно значење и постаје „нешто друго“, нешто што и јесте и није „ствар по себи“. И не само то. Поетска, дакле метафоричка реч је по правилу *нејасна и неразумљива*, али та њена нејасност и није ништа друго до „крајња рафинираност“ која се граничи са недокученошћу. Према томе, препознатљивост, односно „очигледност“, како би рекао Миљковић, највећа је претња модерној поезији. Она је у суштини негира и зато је треба свесно протерати из поезије. Јер стваралаштво, оно интелектуално и „модернистичко“, како каже Елијар, и није ништа друго до „спонтано испитивање речи [...] упркос свакој очигледности“.

По Миљковићевом схватању, не постоје границе до којих метафора може да се протегне. „Све што може да се каже – могуће је“. <sup>31</sup> На тај начин он обелодањује своју апсолутну веру у моћ и свеобухватност песничке речи, у њену недокучиву премоћ над осталим облицима не само уметности, него и сазнања уопште. Песма може да замени све, чак и науку. Она није само стваралачки процес, него чак и аналитички облик спознаје. Јер, песма је за њега, као и за Сипервјела, једина могућност пуне и потпуне трансформације стварности. И не само то. У песми је могуће и све оно што је у стварности немогуће.

Међутим, како се метафора не би претворила у крајње конфузни, механички „низ ослепљених речи“, како је, рецимо, предлагао француски дадаист Тристан Цара, она мора да буде „уметнички и садржајно оправдана“, да се речи не би „похабале“ и да им се не би „одузела невиност“, како каже Миљковић. На питање како речима „вратити невиност да би могле најзад да ступе у нове брачне односе између себе“, <sup>32</sup> он не даје прецизан одговор. Сипервјелов рецепт о „забраву у поезији“, тумачи нешто парадоксалнијом Елијаровом девизом: „Говорити, а немати шта рећи“. Из тога се може закључити да је сећање зависно од заборавања, односно да је стваралаштво, песничко пре свега, само акт ослобођења подсвести и потиснуте, спутане свести. То је, затим, израз невезаног струјања речи које долазе независно од воље ствараоца, саме од себе, неусловљене никаквим предметним ни имагинарним смислом. „Невине речи“, које су уједно и „необичне и чежњиве“,

<sup>30</sup> *Исцо*, 167.

<sup>31</sup> СДБМ, књ. IV, 169.

<sup>32</sup> *Исцо*.

то су оне речи из песме која опева „заборављено сећање“, како се и назива Сипервјелова збирка песама.

О речи и њеној функцији Миљковић пише и у есеју „За једну песничку уметност“. Ни у једном свом каснијем напису, нити у једној својој песми Миљковић није као у овом осврту на стваралачки поступак Рејмона Кеноа, тако прецизно и директно открио и своје теоријско схватање и своју основну стваралачку технику. Он пише:

„Речи су довољне да се напише песма. Речник је рудник одакле песник треба да црпи. Зар Маларме није писао своје песме помоћу Великог Ларуса? У речнику наша имена и речи и траве чекају своје поновно рођење. Кено каже:

*Добро смештене добро изабране  
Неколико речи чине поезију*

Те речи имају да кажу неко осећање и да понове нешто већ толико пута поновљено, већ да створе нове осећаје и расположења.“<sup>33</sup>

Још каже:

„А онда дођу речи и буде све. Те навреле речи треба прво одабрати према снази њихове адекватности или неадекватности, јер инадекватне речи могу сасвим да изразе извесне садржаје. Отуда о једној ствари да бисмо се адекватно изразили треба писати као да је то *друга* ствар.“<sup>34</sup>

Миљковић усваја мисао Рејмона Кеноа која се уклапа у његово властито виђење поезије и његов стваралачки поступак. „Добро смештене, добро одабране неколико речи чине поезију.“<sup>35</sup> Истакао је основно начело песничке уметности: песник је слободан да успоставља везе међу стварима, а онда их на свој начин и осмисли. Слободан је да изграђује властиту комбинаторику језичким елементима. Пошто је све на свој начин осмислио, слободан је да одређује нову семантику. Песник хоће да ослободи огромне снаге које намеће функционисање предметног света. Хоће да мисао израсте сама из себе, да се ослободи, да песник буде мали демијург који у стварању ничим није оптерећен.

Овде треба поменути још један текст у коме као централни проблем фигурира реч, односно мисао њеног директног или индиректног значења, њене метафоричности. То је „Недореченост која казује“, текст писан поводом

<sup>33</sup> *Истио*, 179.

<sup>34</sup> *Истио*, 180.

<sup>35</sup> *Истио*, 179.

стихова француског песника Рене Шара. У суштини, и овај трактат о речи-ма само је својеврсна парафраза познатих симболистичких теза о алузији и подсвести, о асоцијативном и помереном смислу речи које, како каже Миљковић, „долазе после“, односно чија се суштина открива тек у подтексту, између редова, понекад чак и ван њих, на белинама и маргинама, или у сферама слободне имагинације интерпретатора. На значај сугестије у симболизму посебно је указао Маларме. Сам појам потиче од Бодлера који га је користио у вези са појмом магије. „Именовати неку ствар значи покварити три четвртине ужитка у једном песничком делу; уживање се састоји у постепеном одгонетању; сугерисати ствар – то је циљ“, каже Маларме.<sup>36</sup>

Миљковић је врло често писао о убилачкој речи и фаталистичком подтексту поезије: „Речи су сурови господари. Оне живе у песнику али воде другачији живот од његовог. А када сасвим песмом ојачају, оне прогласе песников живот другоразредним.“<sup>37</sup> Или, још драматичније: „Речи живе у песниковом телу и прождиру његово срце, као што је орао кљувао Прометеју цигерицу. Речи постају *most carnivores*. Поезија се пише властитом крвљу. Неке су речи још увек неистините, али је истинита та крв, тај бол писања. Песник би хтео да каже: 'Не треба више писати, не треба више крварити.' Он је то рекао али је наставио да пише“.<sup>38</sup>

## Литература

- Валери 2005: Валери, Пол. *Предавања о поезији*. Превео: Вељко Никитовић. – Београд: Каргановић
- Деретић 1997: Деретић, Јован. *Поезија српске књижевности*. – Београд: Филип Вишњић
- Еко 1995: Еко, Умберто. *Симбол*. Превео: Перо Мужејевић. – Београд: Народна књига – Алфа
- Јовановић 1994: Јовановић, Александар. *Поезија српског неосимболизма: историја једне песничке осећајности*. – Београд: Филип Вишњић
- Јокић 1967: Јокић, Вујадин. *Симболизам*. – Цетиње: Обод
- Петровић 1991: Петровић, Миодраг. *Песнички свет Бранка Миљковића*. – Ниш: Градина
- Солар 1971: Солар, Миливој. *Писања поезије*. – Загреб: Школска књига
- Фридрих 2003: Фридрих, Хуго. *Структура модерне лирике: од средине 19. до средине 20. века*. Превео: Томислав Бекић. – Нови Сад: Светови
- Ђулавкова 2001: Ђулавкова, Катица. *Поезија лирике*. Превела Катица Ђулавкова. – Београд: Народна књига Алфа

<sup>36</sup> Хуго Фридрих, нав. дело, 130.

<sup>37</sup> СДБМ, књ. IV, 198.

<sup>38</sup> *Исти*, 199.

Marija JEFTIMIJEVIĆ-MIHAILOVIĆ

**POETIC OF WORDS IN THE WORK  
OF BRANKO MILJKOVIĆ  
(Relationships between Poetics and Auto-poetics)**

*Summary*

The author maintains that in literary critics, links between explicit and implicit poetic in the creativity of Branko Miljković, have been stated a long time ago. Miljković often wrote himself that essays he is writing „had been conditioned more by the poetry which he is writing than by the one on which he is writing about“. Therefore a lot of critical-essayistic texts of his can be considered as self-poetics commentaries. For almost each component of his poetics expressed in the poetry, Miljković gave the explanation in essays, and in critical reports. Out of his essayistic texts, it is likely one „poetics theory“ to be derived, which largely explains poetics creation of Miljković himself.

Furthermore, the author says that theoretic thought of words, poem and poetry, and the phenomenon of the poem itself origination, its internal modulation are to be basic postulates of his poetry, and his essays as well. The word took up a privileged place in his poetry. The following titles of poems are witnessing that: „Far away Words“, „Non-told Words“, „Futility of Words“, „Arrangement of Words“, „Until the Words Last“, „Words Run Dry in the Sand“.

Finally, the author stresses that besides in poetry, Miljković's theoretical consideration on words were specially explicated in essays „Poet and Word“, „For the One Poetic Art“, „Partially Said Words Which Tell“, in which his conceptualization of words as „subject matter for creative project of the spirit“ was thoroughly elaborated.

*Key words:* Branko Miljković, explicit poetics, implicit poetics, poetry, essays, word, poem.







Весна ЗАРКОВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## РАД ХАЦИ СЕРАФИМА РИСТИЋА НА ПОБОЉШАЊУ ПОЛОЖАЈА СРПСКОГ НАРОДА У СТАРОЈ СРБИЈИ\*

*Айсѝракѝ:* У раду се говори о ангажовању хаѝи Серафима Ристиѝа на побољшању положаја Срба у Старој Србији средином XIX века. Из ангажовања су проистекле његове представке и жалбе упућиване дворовима и владама Србије, Русије и Османског царства у којима се жали на зулуме које Срби трпе од Арбанаса и званичних органа власти. Зулуми о којима говори сабрани су и штампани као књиге да сведоче савременицима и будућим нараштајима.

*Кључне речи:* Хаѝи Серафим Ристиѝ, Срби, Арбанаси, Стара Србија, Османско царство, зулуми, жалбе.

Током XIX века Срби који су живели у деловима Османског царства преживљавали су разноврсне и многобројне зулуме, које је било тешко побројати, а велики број остао је непознат. Суочавајући се са чињеницом, коју су Срби невољом преточили у пословицу „кадија те тужи, кадија ти суди“, много тога је остало неизречено. Срби су се срили с једном суровом стварношћу – поред тога што су трпели разне зулуме, нису их смели пријавити. Често се дешавало да подносилац пријаве страда од руке зулумѝара. Ако би и смогли храбрости и отишли да пријаве, локалне власти су биле те које су их одвраћале од даље тужбе, а до виших се није могло. Такође, резултат је био неизвестан. Ако би и под таквим притиском истрајали у тужби, надокнада за учињену штету је често бивала мања од трошкова суђења, подмићивања турских чиновника и плаћања заштите Арбанасима да их чувају на путу од куће до суда. Из тог разлога су се Срби ретко одлучивали да затраже заштиту суда.

---

\* Раѝ је написан у оквиру пројекта *Духовне ѝојаве и сѝваралашѝтво срѝској народа на Косову и Меѝохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

Једина, али мала нада, налазила се у конзулатима великих сила који су били отворени у Старој Србији као тадашњем делу Османског царства.<sup>1</sup> До новоотворених конзулата долазило се тешко, како због удаљености од многих места, тако и због несигурности које су вребале на путу до њих. Често су конзули појединих држава били незаинтересовани за стање које је било на терену. Једини и прави изузетак је био руски конзул Иван Степанович Јастребов који се налазио у Призрену, и чије су праве и искрене намере да се поправи положај српског становништва у овом делу Османског царства често онемогућаване споља.<sup>2</sup> Конзули других сила су пре свега представљали саветодавна тела Арбанаса и обавештајне испоставе својих влада, а нарочито се у томе истицала Аустроугарска.

У последњој четвртини XIX века, када су зулуми постали учесталији и бројнији, Србија је с Турском потписала конзуларну конвенцију 1886. године, чиме је стекла право да отвара конзулате у Османском царству.<sup>3</sup> На основу тога, отворен је 1889. године конзулат у Приштини и од тада наша сазнања о злоделима вршеним над Србима постају опширнија.<sup>4</sup> Срби су често, ризикујући своје животе, долазили у конзулат како би изложили конзулу своје, као и проблеме својих сународника. У немогућности да реше све проблеме, јер су и сами били изложени опасности, конзули би им пружили речи утехе и храбрили да истрају од терора који су трпели од разних зулумћара. Међутим, и самим конзулима могућности су биле ограничене, не само од турских власти, већ и због слабог положаја младе српске државе, као и притисака великих сила, па су и сами били често мета необузданих Арбанаса. Такав случај је био и са конзулом Луком Маринковићем, који је убијен наред чаршије у Приштини.<sup>5</sup> Погибија конзула Србије није поколебала српски народ, као и његове прегаче да истрају на путу који је он започео. Захваљујући њима, ми данас имамо документарно забележено тешко стање српског народа на просторима Старе Србије.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Историја српског народа VI-1, Београд 1983, 277–278 (Новица Ракочевић).

<sup>2</sup> О раду овог конзулата, и посебно Ивана Степановича Јастребова, постоји обимна литература, па је овде нећемо детаљно наводити. Најзначајнија, са старијом и детаљном литературом у В. Бован, *Јастребов у Призрену, Културно-просветне прилике у Призрену и рад руског конзула И. С. Јастребова у другој половини XIX века*, Приштина 1983, Иван Силанович Јастребов, *зборник радова са научне скупштине одржане у Призрену 31. октобра и 1. новембра 1996. године*, уредници др Славенко Терзић и др Владимир Бован, Призрен, 1997.

<sup>3</sup> М. Војводић, *Скојан Новаковић и Владимир Карић*, Београд, 2003, 48.

<sup>4</sup> Извештаји и преписка српских конзула из Приштине објављена је у: Бранко Перуничкић, *Писма српских конзула из Приштине (1890–1900)*, Београд, 1985; Б. Перуничкић, *Сведочанство о Косову (1901–1913)*, Београд, 1988; Б. Перуничкић, *Зулуми аџа и беџова у Косовском вилајету*, Београд, 1989.

<sup>5</sup> ИСН VI-1, 277 (Н. Ракочевић).

<sup>6</sup> Од конзулских сведочанстава издвајамо следећа: Павле Орловић (Светислав Ст. Симић), *Писање о Старој Србији*, Београд, 1901; Бранислав Ђ. Нушић, *С Косова на сине море*,

Пре отварања конзулата, Срби у Османском царству су били готово без заштите. Српска држава, још недовољно јака, није могла да им пружи готово никакву заштиту. Ипак, Срби су на њу гледали с пуно наде и очекивања. Када су отворени, конзулати су били једна од ретких државних институција Србије присутна у Османском царству. Друга институција, која званично није имала никаквих веза са Кнежевином Србијом, била је православна црква на територијама насељеним Србима. Иако су верници у Старој Србији у највећем броју били Срби, епархије на овим просторима биле су у оквиру Васељенске патријаршије, која је за епископе постављала Грке. Ипак, ниже свештенство и монаштво у манастирима било је из српског народа и осећало је све проблеме који га муче. То је знао и народ, па је у манастирима и црквама тражио и налазио утеху. Заштита није могла бити значајнија, али и таква, углавном духовна, пружала је наду да ће се ситуација временом променити.

Монаштво и свештенство осим саосећања и поуке које су пружали нападеном народу настојали су да и на друге начине, у институцијама и ван њих, помогну Србима. Један од начина био је писање жалби и представки органима турске власти, али и представницима других држава. Њихови дописи ишли су у Цариград турским властима и грчким црквеним великодостојницима, у Русију цару и разним словенофилским друштвима, у Аустрију виђенијим Србима, али најчешће су ишли у Београд, од којег су и очекивали највише. Као најобразованији и најписменији део српског народа они су се свесно прихватили тог тешког бремена да сведоче о голготи Срба.<sup>7</sup> Жалбе и представке су најчешће биле у виду књига у којима се говорило о тешком стању Срба, о зулумима и онима који их чине, о патњама и уништавањима. Појединачне жалбе појављивале су се и у часописима који су тада излазили, и који су тешко доспевали до широког читалачког круга.<sup>8</sup> И данас су ти часописи ретки и тешко доступни истраживачима.<sup>9</sup>

Београд, 1902; Исти, *Косово, ојис земље и народа*, књига I, Нови Сад, 1902. и књига II, Нови Сад, 1903; Иван Иванић, *На Косову. Са Шара по Косову на Звечан*, Београд, 1903; Тодор П. Станковић, *Пућине белешке по Сјарој Србији 1871–1898*, Београд, 1910; Милан Ракић, *Конзулска писма 1905–1911*, Београд, 1985.

<sup>7</sup> Наводимо најзначајнија: Геоден Јосиф Јуришић, *Дечански њрвенац*, Нови Сад, 1852; Хаџи Серафим Ристић, *Плач Сјаре Србије*, Земун, 1864; Исти, *Дечански споменици*, Београд, 1864; Сава Дечанац, *Призрен*, Београд, 1888.

<sup>8</sup> Жалба метохијских Срба упућена руском цару Николају I, писана децембра 1844, и писмо једног дечанског калуђера из 1850. објављеном у листу „Шумадинка“, вид. *Задужбине Косова*, Призрен – Београд, 1987, 612–614; Сава Дечанац, *Уваженој јосјоди ојуномоћеницима Великих сила на Берлинском конјресу*, Србија, 1878, документа, приредили М. Војводић, Д. Ј. Живојиновић, А. Митровић, Београд, 1978, 502–503.

<sup>9</sup> Објавио Милорад Радевић у: *Весник. Оріан Савеза удруженој ѡправославној свешћенсїва Јујославије*, бр. 745 и 746, септембар и октобар 1985; *Православље*, бројеви од 427 до 487, 1. јануар 1985. до 1. јули 1987.

Осим монаштва, било је и виђенијих Срба који су својим делом и ауторитетом сведочили о тешкој ситуацији свога народа.<sup>10</sup>

Сведочење о тешком положају Срба у Османском царству сусретало се са два проблема: 1) тешкоће у сакупљању података и 2) проблем продора информација до широког круга људи у државама Европе која је могла помоћи да се таква ситуација промени. Ретки путници намерници пролазили су европском Турском и нашим крајевима и остављали путописе и потресна сведочанства о томе, али су она тешко продирала до њихове јавности и још теже до њихових влада.<sup>11</sup>

Једна од ретких држава која се залагала на Порти, некад декларативно, некад стварно, да се поправи тешко стање хришћанског народа, била је Русија, која је претендовала на улогу заштитника хришћанског (православног) становништва у Османском царству. Више утицаја од дипломатских притисака на Османско царство су имали повремени ратови Русије и других великих сила, али и буне балканских народа. Захваљујући тим притисцима дошло је до попуштања од стране Порте и султана, који почиње од 1839. године да објављује реформе (танзимати хумајум), које имају прокламовани циљ – побољшање положаја хришћана у Османском царству. Ово се на различите начине одразило на становнике Старе Србије: 1) Срби почињу да пишу жалбе и тужбе на тежак положај и зулуме које преживљавају, 2) муслиманско становништво, пре свега Арбанаси, појачавају зулум према Србима сматрајући их главним кривцима за појаву реформи у Царству. На овај начин ушло се у зачарани круг који је претио да се прекине тек истребљењем Срба. До тога ипак није дошло, захваљујући великој жељи да се остане на свом огњишту и напорима бројних прегалаца чије су акције и молбе стално опомињале и будиле савест код људи у Србији и другим државама.

Један од тих прегалаца био је хаџи Серафим Ристић, архимандрит Дечана, чије је дело дало печат настојању да се поправи положај Срба у Старој Србији. Да та његова и борба других прегалаца није била нимало безазлена и безопасна, сведочи ситуација у којој се нашао 1860. године приликом предаје

<sup>10</sup> Сима Андрејевић Игуманов, *Садање несрећно стање у Старој Србији и Македонији*, Београд, 1882. (има мишљења да је прави аутор овог списка Сава Дечанац, вид. Сава Дечанац, *Старадање Старе Србије и Македоније*, Лепосавић, 2001, 130–131); Милош С. Милојевић, *Путопис дела ђаве Старе Србије* (I), Београд 1871. Од бројних дела Милојка Веселиновића издавајемо *Кроз Косово*, Годишњица Николе Чуцића, књ. XIV, Београд, 1894, 298–350.

<sup>11</sup> Ami Bue, *La Turquie d'Europe*, Paris 1840; Josef Müller, *Albanien, Rumelien und die österreichisch-montenegrinische Gränze*, Praha, 1844; Јохан Георг Хан, *Путовање кроз њоречину Дрина и Варгара*, Београд 1876; Иван Степанович Јастребов, *Стара Србија и Албанија*, Споменик СКА, бр. XLI, Београд, 1904; Александар Гиљфердинг, *Путовање њо Херцеговини, Босни и Старој Србији*, Сарајево, 1972.

жалбе великом везиру Кибризли Мехмед-паши. Том приликом, умало није страдао и само се пуклом случајношћу спасио. Жалба коју је предао великом везиру односила се на тежак положај Срба у Старој Србији; касније, 1864. године објављена је у Земуну у облику књиге уз додатак који су сачињавали пошвета Вилијаму Дентону, две народне песме и списак претиплатника.<sup>12</sup>

Хаџи Серафим Ристић је рођен у околини Тетова, не зна се које године. Најраније детињство такође је непознаница све до његовог доласка у манастир Високи Дечани 1838. или 1839. године. У манастир је дошао на позив игумана Герасима Поповића, са још двојицом монаха и са одобрењем владике рашко-призренског. Дошао је као монах, а на молбама које је педесетих година XIX века упућивао у Београд, потписивао се као јеромонах и скево-филакс. У Београду је борао више пута износићи жалбе на тежак положај Срба и сакупљајући помоћ за обнову и очување српских светиња у Старој Србији, посебно у Метохији. Током 1854. и 1855. године борао је у Пећкој патријаршији, с чијим монасима је састављао и слао жалбе у Београд. Следеће 1856. године поново борао у манастиру Високи Дечани, овог пута са чином архимандрита, који ће истицати на свим књигама од 1857. године. Сматрао је да грчке владике на епископским троновима у крајевима где живе Срби додатно отежавају тежак положај српског народа, ненамерно, већ немајући довољно слуха и разумевања за близак, али ипак, други народ. Мислио је да би Срби на месту владика боље могли да поправе тежак положај и заштите српски народ. Због тога је 1859. године у Цариграду безуспешно покушавао да буде постављен за епископа.<sup>13</sup> Неуспео покушај задобијања епископског достојанства није га омео, већ насупрот, дао му је подстрек да настави борбу за побољшање положаја Срба; пише молбе и представке кнезу Михаилу, султану Абдул Азизу и руском цару Александру II. Из овога ће настати његове књиге *Плач Сѣаре Србије*, објављене у Земуну 1864. године и *Дечански сѣоменици*, штампана у Београду исте године. Осим ових двеју књига, објавио је 1850. године *Акаѣисѣи и ѣараклис и Молдено Пјеније*, а 1857. године *Зборник дечански*. Све књиге је штампао у Београду. На овим трима књигама писаним језиком предвуковских реформи, потписивао се Христић.<sup>14</sup> Умро је у манастиру Високи Дечани 1867. године.

Још у младости су уочене његове способности, таленат, велика енергија и патриотски дух, што га је и препоручило за долазак у Високе Дечане. У то

<sup>12</sup> *Плач Сѣаре Србије*, Написао и издао архимандрит Високих Дечана Хаџи Серафим Ристић, Земун 1864.

<sup>13</sup> *Савременици о Косову и Метохији 1852–1912*, избор, предговор и објашњења Душан Т. Батаковић, Београд, 1988, 444.

<sup>14</sup> Милорад Миња Филић, *Издавачка делатност Срба на Косову и Метохији* (Грађа за библиографију и историју књиге) 1539–1941, књ. 1, Приштина, 1996, 32–36.

време, пећка нахија је, по мишљењу многих очевидаца, домаћих и страних, била поприште најтежих зулума које су Арбанаси вршили над Србима.<sup>15</sup> То је знао и архимандрит хаџи Серафим Ристић који је, после првих својих радова написаних у славу Стефана Дечанског, сву своју енергију уложио у обнову и очување манастира Дечана и Пећке патријаршије и поправљање положаја српског народа. Било је то време када почиње да се погоршава положај Срба као последица Кримског рата и Париског мира. Управо тада, 5. јула 1856. године, хаџи Серафим Ристић заједно са братством Пећке патријаршије пише митрополиту Петру у Београд о тешком стању у којем се налазе хришћани у пећкој и ђаковичкој нахији после објаве Хатихумајума.<sup>16</sup>

Ово није био први контакт хаџи Серафима Ристића и митрополита Петра Јовановића. Две године раније, почетком 1854. манастири Дечани и Патријаршија су били угрожени од стране Арбанаса и муслимана. Око петнаест хиљада зулумћара пошло је на Васојевиће, а на путу су им се налазила ова два манастира. Да би заштитили светиње, братија је у манастир позвала Турке, претходно изневши манастирске вредности. Издржавање Турака много је оптеретило манастире, па они од митрополита Петра траже новчану помоћ „да још који месец ове Свете обитељи сачувамо и откупујемо“.<sup>17</sup> Изгледа да се боравак Турака у манастиру одужио, помоћ је била недовољна, па је хаџи Серафим, заједно са Антонијем Костићем, епитропом дечанским 3. октобра исте године поново упутио захтев за помоћ, овог пута Кнежевини Србији.<sup>18</sup> Овакав начин понашања „заштитника“ није био непознат људима у Старој Србији. То сведочи и један допис који је братство манастира Дечана упутило Совјету Књажевства Србије. Такозвани заштитници долазили су у дружинама које су често бројале и до стотинак људи и седамдесетак коња и све их је требало најести и напојити. Уколико би се њихов боравак одужио био је то велики издатак, а посебан проблем су представљали „поклони“ које је братство морало да даје. Понекад су „заштитници“ сами узимали поклоне, често манастирске светиње које је братство касније морало да откупује.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> О томе хаџи Серафим Ристић, заједно са братијом Пећке патријаршије пише: „У пецку нахију не има село, ни кућа, што није који убивен, пороблен, упален, што није отета девојка, што човек се не може досетити свакијаки зулум чине... јеле никаква ка пећка нахија није пропала, ни то више има, који ће остати да је христјанин, Србин, него све да се турче; а да како ће који остат кад им све живот одузеше“ – АС, Државни совјет, година 1854, бр. 80.

<sup>16</sup> *Србија и ослободилачки покрети на Балкану од Париског мира до Берлинског конгреса (1856–1878)*, књ. 1, уредник Васа Чубриловић, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I одељење, књ. XXVII, Београд, 1983, 16.

<sup>17</sup> АС, Државни совјет, година 1854, бр. 80.

<sup>18</sup> АС, Министарство просвете, година 1854.

<sup>19</sup> АС, Државни совјет, година 1856, бр. 156.

Без обзира што је сматрао да би Срби епископи више учинили на заштити свога народа, хаџи Серафим Ристић је био у добрим односима и са владиком рашко-призренским Мелетијем, као надлежним архијерејем. Тако је уз његово одобрење, заједно са јеромонахом Кирилом 1856. године поново боравио у Београду где се обратио митрополиту Петру за новчану помоћ за оправку Дечана. Митрополит Петар се по овом питању обратио Министарству просвете, које га је упутило директно на кнеза Александра. Кнез је одобрио да се Дечанцима изда помоћ у царским дукатима, али и да се поведе надзор над њеним трошењем. Иако је митрополит Петар о овоме био обавештен 23. октобра 1856. године, прва рата у висини од 300 царских дуката исплаћена је архимандриту Серафиму тек 16. маја следеће године. Друга рата, такође у висини од 300 царских дуката требала је да буде послата у манастир преко хаџи Ђорђа, трговца.<sup>20</sup> Хаџи Серафим је и са Министарством просвете имао ранијих контаката, почевши од 1850. године, када је тражио помоћ од 150 талира за штампање својих књига посвећених Стефану Дечанском.<sup>21</sup> Новац добијен од Кнежевине Србије братија манастира Високих Дечана је искористила за препокривање овог манастира, али није било довољно новца да се исплате радници који су радили. У Београд је поново путовао хаџи Серафим који је 23. јула 1858. године предао захтев за новчану помоћ.<sup>22</sup> Због ситуације која је настала у Србији и промене на престолу одлука о овом захтеву није била одмах донета, услед чега је архимандрит Серафим поново отпутовао за Београд 30. априла 1859. године, где је усмено изложио свој захтев, као и положај манастира, братства и народа.<sup>23</sup> Боравак у Београду хаџи Серафим је искористио да о тешкој ситуацији упозна и књаза Милоша, од којег је такође затражио помоћ од 300 дуката, као и да интервенише код Русије и у Цариграду у циљу заштите Срба.<sup>24</sup> Убрзо је, 23. маја стигло и обавештење да је манастиру одобрена помоћ на основу претходног захтева.<sup>25</sup>

Осим на обнови и заштити манастира, хаџи Серафим се и на друге начине ангажовао да помогне Србима у Османском царству. Сматрајући да велика помоћ српском народу може доћи од образованих појединаца, настојао је да се талентовани ученици шаљу у Београд на школовање о трошку Србије. Тако је јула 1860. године затражио од кнеза Михаила да се заложи код владе која би одобрила стипендије за школовање три ученика из Старе Србије.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Србија и ослободилачки покрети на Балкану, 26, док. бр. 26.

<sup>21</sup> АС, Министарство просвете, година 1850.

<sup>22</sup> Србија и ослободилачки покрети на Балкану, 79–80, док. бр. 74.

<sup>23</sup> Србија и ослободилачки покрети на Балкану, док. бр. 94.

<sup>24</sup> АС, Државни савет, година 1859, бр. 350.

<sup>25</sup> Србија и ослободилачки покрети на Балкану, док. бр. 95.

<sup>26</sup> Србија и ослободилачки покрети на Балкану, 148, док. бр. 138.

Да ли на интервенцију кнеза Михаила или без ње, стипендије су одобрене, а братство манастира Дечани се на томе захваљује кнезу Михаилу. Двојица ученика су 29. августа 1860. године отпутовала на школовање у Београд. Кнез Михаило је, осим ове интервенције, послао и новчану помоћ за обнову манастира на чему се братство манастира са архимандритом Серафимом захвалило 23. јуна 1861. године.<sup>27</sup>

И поред свих ових настојања положај манастира и српског народа у Османском царству није се поправио. Како зулуми Арбанаса нису престајали, хаџи Серафим је настојао да их попише и о томе упозна како турске, тако и српске, али и власти великих сила. Због тога је жалбу коју је писао за предају комисији која је требало да утврди положај српског народа, штампао накнадно као књигу. Из сакупљања и бележења појединачних зулума настале су две књиге, његова главна дела, објављена у Београду и Земуну 1864. године.<sup>28</sup>

Књига *Плач Сѣаре Србије* настала је као жалба султану Абдул Азизу, коју је архимандрит Серафим требало да преда великом везиру Кибризли Мехмед-паши. У жалби је износио тужбу на бројне зулуме које Срби трпе, пре свега од Арбанаса. Приликом њене предаје у Подујеву и Приштини, септембра 1860, десио се један немили чин који умало није коштао живота архимандрита Серафима. Наиме, сличне жалбе стизале су и на европске дворове, због чега су европске државе вршиле притисак на Порту да се тешко стање хришћана поправи. Јилдиз и Порта су невољно, али ипак, чинили одређене кораке како би формално задовољили захтеве европских влада и дворова. Резултат тог притиска био је слање великог везира Кибризли Мехмед-паше да извиди ситуацију у Румелији и сходно томе поправи је. На ове захтеве хришћанских држава реаговало је локално муслиманско становништво које је извршило притисак и репресију над хришћанима како би што мање сведочили о правој ситуацији у којој се налазе. Тако се и долазак Кибризли Мехмед-паше претворио у жалбе против хришћана. На путу из Видина, преко Пирота за Ниш, муслимани и Турци из тих крајева дочекивали су великог везира са информацијама о побунама хришћана, одбијања да раде, о протеривањима са њихових имања, а све у циљу изазивања акције хришћанских држава против Турске. Таквим стањем није био одушевљен ни Кибризли Мехмед-паша, као ни притисцима хришћанских држава и реформама које оне траже, па је тако сведочење локалних муслимана искористио као прилику да се свети Србима. Његов пут пратио је крвави траг. У Пироту и Нишу почео је да убија значајније Србе, па је један део пребегао у Србију доносећи информације о зулумима великог везира.

<sup>27</sup> Србија и ослободилачки покрети на Балкану, 208–209, док. бр. 178.

<sup>28</sup> *Плач Сѣаре Србије*, написао и издао архимандрит Високих Дечана хаџи Серафим Ристић, Земун са [1864]; *Дечански сѣоменици*, сакупио и издао архимандрит дечански, у Београду 1864.

Информације о овоме нису у потпуности стигле у Стару Србију. Архимандрит Серафим је са жалбом о зулумима које трпе Срби чекао великог везира у Приштини. Знајући за то, нишки прваци су упутили Саву Дечанца да опомене архимандрита Серафима о понашању великог везира. Сава Дечанац је, међутим, у Приштину стигао тек 12. септембра, када се све већ одиграло. Саопштивши му разлог свога доласка, архимандрит Серафим, који је био његов духовни отац само је одмахнуо руком и одговорио: „Ми предадо-смо већ, па сад дељ куд дељ“ (узречица архимандрита Серафима која је значила нека буде шта ће бити).<sup>29</sup>

Архимандрит Серафим је жалбу о тешком положају Срба предао великом везиру у Подујеву, а сам чин пратио је један пех који је забележио Сава Дечанац: „У моменту када је архимандрит Серафим био представљен великом везиру и кад је требао да се поклони, он се саплете и онако крупан опружи се поред њега. Многи од присутних насмејали су се, а велики везир је изговорио 'Да не буде ово какав нови Обилић!'“<sup>30</sup>

Велики везир није одмах по предаји жалбе предузимао никакве кораке; његово чекање Срби су прихватили као слутњу о новим убиствима. На срећу, није се догодило ништа. Становништво Приштине је мислило да је за то заслужан митрополит Милетије, али највероватније је прави узрок био у заиста тешком положају у којем су се Срби налазили, у шта се велики везир могао уверити на готово сваком месту. Кибризли Мехмед-паша би можда нешто и предузео да задовољи очекивања Арбанаса и Турака, али док је меркао нове жртве стигла је вест да је 14. септембра умро књаз Милош. Ипак, није у потпуности пропустио ту прилику, већ је сакупио српске прваке у Бабином Мосту којима је запретио да се понашају како треба, тј. рајински. Шеснаестог септембра он се из Приштине преко Газиместана, где је посетио гроб султана Мурата упутио за Скопље и даље Цариград. Када је отишао Срби су одахнули, јер им његов боравак ништа добро није донео.<sup>31</sup>

Књигу *Плач Сјаре Србије* хаџи Серафим је посветио англиканском свештенику, пречасном Вилијаму Дентону, за кога каже да је човек „...који је патњи сународника мојих велико срце отворио“.<sup>32</sup> Ко је био овај човек којем је архимандрит Серафим с толико поштовања посветио своју књигу? Вилијам Дентон (1815–1888) задужио је српски народ и уопште хришћане на Балкану тиме што је у ово време, када се о положају хришћана у Османском царству мало знало, објавио неколико књига у којима је писао о злочинима

<sup>29</sup> Јован Хаџи Васиљевић, *Српски народ и њурске реформе (1852–1862)*, Братство XV, Београд, 1921, 187.

<sup>30</sup> *Савременици о Косову*, 423.

<sup>31</sup> Јован Хаџи Васиљевић, *Српски народ и њурске реформе*, 189.

<sup>32</sup> Хаџи Серафим Ристић, *Плач Сјаре Србије*, Приштина – Исток, 1998, 5.

Турака и муслимана над хришћанима Балкана. Прво његово дело које је побудило пажњу јавности у Великој Британији и западној Европи било је *Хришћани у Турској*, штампано у Лондону 1863. године.<sup>33</sup> Друго проширено издање изашло је такође у Лондону 1876. године.<sup>34</sup> Убрзо по појављивању првог издања дело је преведено и штампано на српском језику у Новом Саду, а потом и на немачком у Пешти.<sup>35</sup> Значајна је и књига *Србија и Срби* коју је Дентон објавио 1862. године, у којој путописно приказује Србију, с посебним освртом на уметничке вредности сачуване у црквама и манастирима из средњег века.<sup>36</sup> Ово, као ни нека каснија Дентонова дела о Србима<sup>37</sup> нису доживела успех књиге *Кристиијани у Турској*.

Књиге Вилијама Дентона говоре о тешком положају Срба и других хришћана у Османском царству, дакле исто што и дела хаџи Серафима Ристића, због чега не чуди посвета у књизи хаџи Серафима. Они су се, независно један од другог нашли на истом задатку: у борби за настојање да се шира европска јавност упозна са тешким положајем Срба и хришћана у Османском царству. За чуђење је само чињеница да је хаџи Серафим Ристић тако брзо чуо за књигу *Кристиијани у Турској* и њен садржај. Могуће да га је она нагнала да и он своје жалбе објави у облику књиге. Сећање на хаџи Серафима Ристића живи и данас у манастиру Виски Дечани, а његове књиге сведоче о тешком положају Срба средином XIX века и борби да се он поправи.

### Извори и литература

- Архив Србије, Државни савет, година 1859.  
 Архив Србије, Државни совјет, година 1854, 1856.  
 Архив Србије, Министарство просвете, година 1850, 1854.  
 Весник. Орган Савеза удруженог православног свештенства Југославије, бр. 745 и 746, 1985.  
 Православље 1985–1987.  
 Андрејевић 1882: С. Андрејевић, *Садање несрејно сјање у Сјарој Србији и Македонији*, Београд  
 Батаковић 1988: Д. Т. Батаковић, *Савременици о Косову и Мејхохији 1852–1912*, Београд  
 Бован 1983: В. Бован, *Јасиребов у Призрену, Културно-просветне прилике у Призрену и рад руској конзула И. С. Јасиребова у другој половини XIX века*, Приштина

<sup>33</sup> William Denton, *The Cristians in Turkey*, London, 1863.

<sup>34</sup> William Denton, M. A, *The Cristians of Turkey, their condition un der Mussulman Rule*, London, 1876.

<sup>35</sup> Кристиијани у Турској, од В. Дентона, сачинитеља књиге „Срби и Србија“ итд., у Новом Саду 1864; Die Cristien in der Türkei, von Rev. W. Denton, druck von G. Enich, Pest, 1863.

<sup>36</sup> William Denton, *Servia and the Servians*, London, 1862.

<sup>37</sup> W. Denton, *A visit to the Capital of Montenegro*, Good Words, Edinburgh, January 1866, 57–63; Исти, *A Ride trough Montenegro*, Good Words, Edinburgh, September 1866, 636–646. (превод у Вила, бр. II, Београд, 1866. и бр. III, Београд, 1867); William Denton, *Montenegro. Its People and their history*, London, 1877.

- Bue 1840: A. Bue, *La Turquie d'Europe*, Paris
- Васиљевић 1921: Ј. Х. Васиљевић, *Српски народ и њурске реформе (1852–1862)*, Братство XV, Београд
- Војводић 2003: М. Војводић, *Сјојан Новаковић и Владимир Карић*, Београд
- Војводић, Живојиновић, Митровић 1978: М. Војводић, Д. Ј. Живојиновић, А. Митровић *Србија 1878, документи*, Београд
- Веселиновић 1894: М. Веселиновић, *Кроз Косово, Годишњица Николе Чулића*, књ. XV, Београд
- Гилффердинг 1972: А. Гилффердинг, *Пушовање њо Херцеговини, Босни и Сјарој Србији*, Сарајево
- Denton 1866: W. Denton, *A visit to the Capital of Montenegro*, Good Words, Edinburgh
- Denton 1866: W. Denton, *A Ride through Montenegro*, Good Words, Edinburgh
- Denton 1877: W. Denton, *Montenegro. Its People and their history*, London
- Denton 1876: W. Denton, M. A, *The Christians of Turkey, their condition under the Mussulman Rule*, London
- Denton 1862: W. Denton, *Servia and the Servians*, London
- Denton 1863: W. Denton, *The Christians in Turkey*, London
- Дечанац 2001: С. Дечанац, *Сјрадање Сјаре Србије и Макегоније*, Лепосавић
- Дечанац 1888: С. Дечанац, *Призрен*, Београд
- Задужбине Косова 1987: *Задужбине Косова, сјоменици и знамења српског народа*, Призрен – Београд, Епархија рашко-призренска, Богословски факултет у Београду
- Иванић 1903: И. Иванић, *На Косову. Са Шара њо Косову на Звечан*, Београд
- Историја српског народа 1983: *Историја српског народа*, књига VI/1, Београд
- Јастребов 1904: И. С. Јастребов, *Сјара Србија и Алданија*, Споменик СКА, бр. ХLI, Београд
- Јуришић 1852: Г. Ј. Јуришић, *Дечански ѡрвенац*, Нови Сад
- Милојевић 1871: М. С. Милојевић, *Пушойис дела ѡраве Сјаре Србије (I)*, Београд
- Müller 1844: J. Müller, *Albanien, Rumelien und die österreichisch-montenegrinische Gränze*, Praha
- Нушић 1902: Б. Ђ. Нушић, *Косово, ојис земље и народа*, књ. I, Нови Сад
- Нушић 1903: Б. Ђ. Нушић, *Косово, ојис земље и народа*, књ. II, Нови Сад
- Нушић 1902: Б. Ђ. Нушић, *С Косова на сиње море*, Београд
- Орловић 1901: II. Орловић (Св. С. Симић), *Пишане о Сјарој Србији*, Београд
- Перуничич 1989: Б. Перуничич, *Зулуми аја и дејова у Косовском вилајету 1878–1913*, Београд
- Перуничич 1985: Б. Перуничич, *Писма српских конзула из Пришћине (1890–1900)*, Београд
- Перуничич 1988: Б. Перуничич, *Сведочанство о Косову (1901–1913)*, Београд
- Ракић 1985: М. Ракић, *Конзулска писма 1905–1911*, Београд
- Ристић 1864. Х. С. Ристић, *Дечански сјоменици*, Београд
- Ристић 1864. Х. С. Ристић, *Плач Сјаре Србије*, Земун
- Ристић 1998. Х. С. Ристић, *Плач Сјаре Србије*, Исток
- Станковић 1910: Т. II. Станковић, *Пушине делешке њо Сјарој Србији 1871–1898*, Београд
- Терзић, Бован 1997: С. Терзић и В. Бован, *Иван Сјейановић Јасјаребов*, Зборник радова са научног скупа 1996, Призрен
- Филић 1996: М. М. Филић, *Издавачка делатност Срба на Косову и Мейохији (Грађа за библиографију и историју књије)*, књ. I, Пришћина
- Хан 1876: Ј. Г. Хан, *Пушовање кроз Поречину Дрина и Вардара*, Београд
- Чубриловић 1983: В. Чубриловић, *Србија и ослободилачки ѡкрети на Балкану од Париској мира до Берлинској конјреса (1856–1878)*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I одељење, књ. XXVII, Београд

Vesna ZARKOVIĆ

## **THE WORK OF HADŽI-SERAFIM RISTIĆ ON THE IMPROVEMENT OF THE POSITION OF SERBIAN PEOPLE IN OLD SERBIA**

### *Summary*

The author points out to the fact that difficult position in which Serbian people were found in Old Serbia during the second half of the 19<sup>th</sup> century, gave impetus to the educated and brave people to engage and gave their contribution to the improvement of Serbs position, in accordance with their possibilities. Due to the low number of literate people, it was difficult to find brave and educated ones. The author points out that the one of them was Hadfži-Serafim Ristić, arhimandrit of the monastery Visoki Dečani, who believed and hoped the state in Old Serbia, could improve, and in accordance with his possibilities he engaged himself at that matter. The first part of his activities related to the maintenance and rehabilitation of the Serbian monasteries and churches in Old Serbia, due to which he was coming to Belgrade many times during the middle of the 19<sup>th</sup> century, requesting and was given money for the renewal of the Serbian holy objects, and first of all the monastery of Visoki Dečani.

Furthermore, the author emphasises that the second part is connected to the writing of requests and complaints in which he described difficult position of Serbian people in Old Serbia, which were handed in to the courts and governments in Serbia, Russia and Ottoman Empire. Therefore he collected data on separate oppressions containing the names of victims and oppressors including the description of the same with the aim to point out to the difficult position in which Serbs are to be found. Because of the fact his documented requests did not find a good reception with the Ottoman authorities, he was printing them as books during the whole decade of the 19<sup>th</sup> century. His second intention was to inform wider publicity through books with real position of Serbs in Old Serbia.

*Key words:* Hadži-Serafim Ristić, Serbs, Albanians, Old Serbia, Ottoman Empire, oppressions, complaints.

Јован СИМИЈАНОВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## ЈЕДАН ОСВРТ НА ИСТОРИЈСКИ ЗНАЧАЈ ОСНИВАЊА КОЛА СРПСКИХ СЕСТАРА\*

*Ајсџиракџи:* У пролеће 1903. године, потресене вестима о страдању српског народа, који је тада још увек био под Турском, Делфа Иванић и Надежда Петровић дошле су на идеју да се оснује женско хуманитарно, родољубиво друштво. На предлог Бранислава Нушића и Ивана Иванића оно је названо „Коло српских сестара“. У овом раду смо на основу грађе „Кола српских сестара“, необјављених мемоара Делфе Иванић који се чувају у Архиву Србије, извештаја и текстова у *Вардари*, као и релевантне литературе, покушали да сагледамо околности које су довеле до оснивања, овог дути низ година врло значајног женског друштва. Рад се тематски односи и на активности које је Коло одмах по оснивању предузело. Хронолошки је уоквирен од појаве идеје о оснивању до организовања првих болничких курсева уочи Првог балканског рата. На основу доступних извора, покушали смо да продremo у суштину мотива који из данашње перспективе делују по-мало магловито, а који су ангажовали госпође из угледних грађанских породица да приступе, показаше се временом, изузетно важном националном подухвату.

*Кључне речи:* „Коло српских сестара“, хуманитарни рад, хуманитарна друштва.

Почетком XX века Србија се налазила пред бурним временима, испуњеним страдањем и борбом за голу егзистенцију, уклештена између Хабзбуршке и Отоманске империје, у којима је живео српски народ у великом броју. Када је у питању брига о српском живљу у Отоманској Турској, суштину спољне политике српске владе представљале су мирољубиве методе, путем оснивања школа и конзулата. Македонија се већ крајем XIX века нашла на мети претензија све три заинтересоване балканске државе. Носилац бугарске националне идеје била је егзархија. Грчка је чврст ослонац своје националне пропаганде имала у Патријаршији и имућном грађанству у македонским

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне њојаве и сџваралашџиво срџској народа на Косову и Меџохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

градовима. Србија је тек крајем XIX века, отварањем српских конзулата у Солуну (1887), Битољу (1888) и Приштини (1889) добила институционално право да помаже културно и просветно свом народу у Турској.<sup>1</sup> Интензивним и стрпљивим дипломатским активностима у Цариграду, влада је настојала да дугорочно помогне тамошњем српском становништву и код њега учврсти национални идентитет.<sup>2</sup>

Године 1903. краткотрајни, неуспели Илинденски устанак у организацији ВМРО-а у Битољском вилајету завршио се бруталном одмаздом у којој је тамошњи српски народ, поред осталих, претрпео велика страдања.<sup>3</sup> Непуна два месеца пре устанка, у Србији се догодило убиство краљевског пара и сме на династије, тако да су сви национални капацитети били усмерени ка унутрашњим приликама. Државни органи, у таквим околностима, нису могли посветити пуну пажњу македонском питању и били су затечени устанком.<sup>4</sup>

Српска влада уздржаним и већ двадесет година устаљеним методама више није могла много да помогне. С друге стране, било каква одлучнија реакција Београда на терор који је трпело становништво, могло би бити тумачено као мешање у унутрашње послове, што би резултирало погоршањем односа са Турском и у крајњем нанело само штету тамошњем српском народу. Званичници српске владе су се прибојавали да се сценарио већ виђен у Босни и Херцеговини поново не одигра и у Македонији.<sup>5</sup>

Најефикаснији начин да се из Србије пружи помоћ биле су хуманитарне активности разних удружења, која тада настају приватном иницијативом грађана. Карактеристично је да се тада у Србији, углавном без директног ангажовања државних органа, појављује велики број хуманитарних, патриотских удружења.<sup>6</sup> Идеја да се приватном иницијативом помогне настала је, могло би се рећи, у круговима интелектуалне, па и економске елите Србије. Омладина која је тада још увек била задојена неистрошеним романтичарским заносом, штавише дуго и стрпљиво суздржаваном жељом за потпуним

<sup>1</sup> Димитрије Ђорђевић, *Националне револуције балканских народа 1804–1914*, Београд, 1995, 105–106.

<sup>2</sup> Михаило Војводић, *Србија у међународним односима крајем и почетком века*, САНУ, Београд, 1988, 43–46.

<sup>3</sup> Процене броја жртава и оштећених доста се разликују, неки подаци говоре да је током и након Илинденског устанка спаљено чак 200 села, односно 12.000 кућа, а око 71.000 људи остало без крова над главом, 3.000 жена обешчашћено, а 4.700 људи убијено (наравно реч је само о оквирним проценама и националност свих жртава није наведена, нап. аут.). Видети: Саво Скоко, *Дрући балкански райи 1913*, књ. 1, Београд, 1968, 68.

<sup>4</sup> Милорад Екмечић, *Сиварање Југославије 1790–1918*, II, Београд, 1989, 470.

<sup>5</sup> Владимир Јовановић, „Србија и Илинденски устанак“, *Balkanica*, 1998/29, 193.

<sup>6</sup> Комплетан списак свих хуманитарних друштава која су постојала у то време бројао је 88, видети: Мирјана Софронијевић, *Хуманиитарна друштва у Србији*, Београд, 2003, 237.

ослобођењем својих сународника, са посебном осетљивошћу је пратила дешавања у Старој Србији и Македонији.<sup>7</sup> Генерација која је своју пуну креативну снагу имала у то доба, веровала је да је њој поверена мисија да коначно ослободи све своје сународнике и успостави модерну суверену националну државу. Насупрот укорењеном стереотипу, жене у Србији су се трудиле да ухвате корак са модерним тековинама, све се више жена школовало на угледним универзитетима у Европи.<sup>8</sup> Од 1874. када је основано прво женско удружење, „Јеврејско женско друштво“, до почетка XX века појавио се сразмерно велики број женских друштава.<sup>9</sup> Чланство су, по правилу сачињавале жене из имућних и утицајних градских породица. Углавном су сва женска друштва била изразито родољубиво настројена, јер су жене следиле примере својих мужева и очева у хуманитарном и националном раду.<sup>10</sup>

Суморне вести које су након угушења Илинденског устанка из Битољског вилајета допирале до српске јавности, изазивале су помешана осећања очаја и беса. Следеће речи сликовито описују како су ови суморни догађаји доживљавани у српској јавности: „С пролећа 1903. године настале су врло бурне прилике у Старој Србији и Македонији. Прилике које су претходиле страшном и крвавом устанку македонском. Све што је било боље и честитије није могло остати на миру. Прваци народни били су прво затварани, па онда удављени или обешени и затим у море бачени. Једи-куле и Беаз кула у Солуну, коју с правом називају крвавом, неми су сведоци грозне смрти многе наше ондагање браће.

Није било куће у Старој Србији и Македонији коју полиција није претресала; није било дома из којег један или двојица нису били у грозним турским апсанама. Мало је било породица у којима бар по једно женско чељаде није било осрамоћено; где бар један члан није убијен, било мучки или прса у прса.

Али није епско племе у Старој Србији и Македонији имало да трпи само од Турака и Арнаута; њему су исто тако нахудила и браћа-небраћа Бугари. Многа и многа напаћена српска душа отишла је Богу на истину од братског бугарског ножа и куршума; а многи је Србин отишао у грозне турске апсане, из којих се ретко излази, услед бугарског потказивања.“<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Старом Србијом и Македонијом се у Србији тада оквирно називају територије јужно од српских граница из 1878. године, а које су од XII до XV века биле у средишту српске средњовековне државе и у којима је живело, тада још увек бројно, становништво код кога је био очуван српски национални идентитет и српска православна вероисповест.

<sup>8</sup> Љубинка Трговчевић-Митровић, *Планирана елиџа, о ситуденијима из Србије на европским универзитетима у 19. веку*, Београд, 2003, 9.

<sup>9</sup> М. Софронијевић, н. д., 237.

<sup>10</sup> Јелена Савић, „Коло српских сестара – одговор елите на женско питање“, *Гласник етнографског музеја*, Београд, књ. 73/2009, 117.

<sup>11</sup> Делфа Иванић, „Коло српских сестара“, *Вардар*, 1/1906, 19.

Аутор ових речи објављених у првом броју календара *Вардар* из 1906. била је Делфа Иванић, идејни творац „Кола српских сестара“. Била је секретар, а касније и председница до 1942. године када су немачке окупационе власти забраниле рад Друштва. Била је личност од изузетног ентузијазма, јаке воље, која се целим бићем посветила хуманитарном раду „Добра жена, лепа установа“ – говорили су о њој.<sup>12</sup> Рођена је 1881. год. у Подгорици. Отац јој је био Иван Мусић, чувени војвода у херцеговачком устанку, Србин католичке вере, који је пред смрт прешао у православље. У најранијем детињству остала је без оба родитеља и тада ју је усвојио Михајло Богићевић, министар грађевина и два пута председник београдске општине, велики национални и хуманитарни радник, оснивач и потпредседник друштва „Светог Саве“. Од свог поочима Делфа је наследила љубав према хуманитарном и националном раду. Живела је у драматичном историјском периоду, испуњеним са четири рата и, нажалост, имала много прилика да се бави хуманитарним радом. Те 1903. године познати немили догађаји у Македонији, изазвали су у њој сазревање идеја која ће потом резултирати појавом великог, а по многим показатељима и најзначајнијег хуманитарно-родољубивог удружења жена.<sup>13</sup> Касне јесени 1899, како каже „из чисте љубави“ дошла је у Скопље да ради као наставница хемије. Тамо је упознала свог будућег супруга

<sup>12</sup> Владимир Мандић, *Хероине са свейским одличјем*, Ниш, 1998, 15–17.

<sup>13</sup> Делфа је иза себе је оставила своје мемоаре, значајан извор који говори о самом оснивању Кола. Они се од 1966. године чувају у Архиву Србије. На 205 куцаних страна и неколико страна рукописа, у својим мемоарима је описала свој животни пут, кроз који се могу сагледати многе активности Кола које би иначе остале не непознате. Делфа је такође била и аутор текстова у *Вардару* који говоре о оснивању, циљевима и активностима Кола, тако да када је реч о овој теми, готово сви важни извори су изашли углавном из њеног пера. Зато морамо бити опрезни, јер када је у питању извор у коме је сам аутор и учесник, увек постоји могућност да је бар и подсвесно увећао своју улогу, али свакако уз поређење са другим изворима и критички приступ, можемо имати поверења у њену писмену оставштину. Делфа је била образована жена. Била је упућена у савремене друштвене и политичке токове, често је била и активни учесник, на пример: учествовала је у оснивању Кола, била је потпредседница Српског народног женског савеза. Кроз њене мемоаре можемо да сагледамо и крупне историјске догађаје, на пример: период српске управе у Албанији. За свој пожртвован, хуманитарни рад у време Балканских ратова била је прва Југословенка која је 1920. године добила престижно признање међународног Црвеног крста – Медаљу „Флоренс Најтengel“. Године 1944. након ослобођења, била је хапшена и прогањана. Умрла је у Београду 1972. године. Потребно је нагласити и то да се значај и улога Делфе Иванић у оснивању и организацији Друштва често неправедно занемарује, у односу на подједнако заслужну, а у широј јавности много познатију „саучесницу“ Надежду Петровић. – Архив Србије, Varia-3494. *Мемоари Делфе Иванић*; Станоје Станојевић, *Енциклопедија СХС*, Нови Сад, Београд 2000, књ. 2, стр. 5; Љиљана Мирковић, „Грађа о колу српских сестара у архиву Србије“, *Архивски ирејлед*, Београд, 1990, 1–15; Владимир Мандић, н. д. 15–23.

Ивана Иванића,<sup>14</sup> тадашњег вицеконзула у Скопљу, са којим се венчала 1901. У Скопљу се лично уверила у ситуацију. Крајем маја 1903. год Иван Иванић је добио премештај на дужност секретара конзуларног одељења Министарства спољних послова, због чега брачни пар потом напушта Скопље и поново долази у Београд, управо 29. маја ујутро, где их је сачекала вест о синоћњем убиству Краљевског пара.<sup>15</sup>

У Београду је Делфа упорно, у свом друштвеном окружењу, износила своју забринутост за ситуацију у Македонији. Тако су се и у разговорима са њеном пријатељицом, сликарком Надеждом Петровић, Македонија, Стара Србија, тамошњи српски народ и његов положај често наметали као тема. Као плод дугих размишљања и разговора родила се замисао о организовању помоћи.<sup>16</sup> Неколико дана потом, под утиском ових разговора, Надежда је организовала састанак у својој кући у Ратарској улици бр. 32, коме су поред Делфе и Надежде још присуствовали и Јулка Јањић, Марија Јелачић Павловић, Косара Цветковић, Јелена Лазаревић и Иван Иванић. На овом још увек неформалном састанку Надежда је говорила о неопходности помоћи тамошњем народу, разматрали су се планови како да се помогне и како да се идеје

<sup>14</sup> Иван Иванић (1867–1936), дипломата, новинар, публициста. У богатој каријери, службовао у Будимпешти, Призрену, Скопљу, Солуну, Битољу и Цариграду, на разним дужностима од писара, до вицеконзула и шефа Пресбириа Министарства иностраних послова. Уређивао је „Трговински гласник“, „Цариградски Гласник“, „Голуб“ и „Вардар“, „Дневни Лист“, „Сремицу“ и „Вољу Народа“. Био је и Секретар „Српског новинског друштва“. Написао је и дела: „Македонија и Македонци“, „Из црквене историје Срба у Турској у XVIII и XIX веку“ и др. Када је почео рат 1912. године био је мобилисан на дужност секретара за страну преписку при штабу Треће армије. Д. Иванић, н. рукопис, 123; Станоје Станојевић, *Енциклопедија СХС*, Нови Сад, Београд 2000, књ. 2, стр 5; Душан Шијачки, „Иван Иванић“, *Вардар* 25/1937, 86–91.

<sup>15</sup> АС, Varia-3494, *Мемоари Делфе Иванић*, 77; Д. Иванић, „Пре двадесет година“, *Вардар*, 13/1924, 10.

<sup>16</sup> Из прве руке Делфа нам је оставила вредно, сликовито сведочанство о томе како је дошло до идеје о оснивању женског хуманитарног друштва:

„Пре двадесет година, пред вече једног лепог дана концем месеца јуна, шетале су се две пријатељице стазом која води од Кошутњака Топчидерској цркви и оном што води од цркве ка пчелињаку.

Старија, сликарка одлазила је с бојама и кичицом у наш лепо сеновити Топчидер и преносила његово богато зеленило на своје платно.

Млађа, која је тек дошла била 'из Турске', долазила би на разговор својој пријатељици.

Разговор се кретао о злим приликама које наш народ преживљује у Турској, о неуспелом Македонском устанку, комитској акцији, мучењу, затварању вешању и протеривању нашег народа у Малу Азију. Износећи зло стање наших саплеменика, разговор би се завршавао тим, да за тај несрећан свет ваља нешто учинити, да је Србија дужна да му пружи руку, укаже потпору и утеху и покаже му да је заједно са њим у данима његових најтежих искушења и страдања“. Д. Иванић, „Пре двадесет година“, *Вардар*, 13/1924, 9.

спроведу у дело. Неколико дана потом, на истом месту организован је поново скуп коме је овај пут присуствовао и Бранислав Нушић, пријатељ породице Иванић још из времена њиховог боравка у Скопљу. Тада је одлучено да Иванић и Нушић у најкраћем року израде пројекат правила за ово ново друштво, чији би циљ требао бити „да помаже материјално и морално наше страдалнике у Турској“.<sup>17</sup> Након још неколико састанака идеја се кристалисала: – „и најзад после још два три састанка, би донето дефинитивно решење да се оснује једно женско патриотско, хумано, културно друштво, које ће имати своје одборе у свим већим местима Краљевине Србије, са задатком да пружа што већу помоћ пострадалом српском живљу у Старој Србији и Македонији, а доцније, кад ојача, да се окрене и на другу страну, где год има поробљеног нашег народа.“<sup>18</sup> Бранислав Нушић је кумовао новооснованом друштву спојивши претходна два предлога Ивана Иванића: *Друштво српских сесџара*, или *Коло Срџкиња* у назив који ће остати *Коло српских сесџара*.<sup>19</sup>

Негде крајем јула (тачан датум није сачуван) одржана је и конференција за штампу, на којој су објављени циљеви и идеје за које ће се Друштво залагати. На тој конференцији Делфа Иванић је прочитала реферат о Колу, којим је присутне новинаре упознала са забринутостију којом Друштво гледа на стање народа у Македонији и намерама које исто тим поводом жели да предузме. Прочитан је и предлог правила удружења.<sup>20</sup>

Прва конститутивна скупштина друштва одржана је 15. августа 1903. године у Коларцу. Скупштином је председавала Софија Аранђеловић, учитељица у пензији. Тада је Надежда Петровић одржала говор који је трајао читавих сат и по. За председницу Кола изабрана је Савка Суботић,<sup>21</sup> за потпредседницу Милица Добри, за секретаре: Надежда Петровић и Јелена Лазаревић, за благајнике Марија Јелачић Павловић и Јела Бајлони, а за председницу надзорног одбора изабрана је Стана Михајловић.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> *Исџо*, 10.

<sup>18</sup> *Исџо*.

<sup>19</sup> *Исџо*, 11.

<sup>20</sup> *Исџо*, 11, 12.

<sup>21</sup> Савка Суботић (1834–1918), потиче из угледне породице Полит. Михајло Полит Десанчић јој је био рођени брат. Истакла се на афирмацији српских текстилних руковођина, залагала се за право на школовање жена, оснивање школа у Новом Саду и Панчеву сматра се њеном заслугом. Учествовала је на бројним изложбама у земљи и иностранству. Била је иницијатор многих женских друштава, и председница Београдског женског друштва, прва председница Кола српских сестара и Српског народног женског савеза. Видети: Марина Цветковић, „Допринос Савке Суботић проучавању традиционалне текстилне радности“, *Гласник етнографског музеја у Београду*, 70/2006. 271–289; *Вардар*, 12/1923, 120–123.

<sup>22</sup> Д. Иванић, „Пре двадесет година“, *Вардар*, 13/1924, 13, 14; АС, Varia-3494, *Мемоари Делфе Иванић*, 87.

Недуго по оснивању Кола организована је и прва акција, већ крајем новембра Мица Добри и Надежда Петровић однеле су Марку Церићу управнику српских школа у Поречу помоћ од 60 наполеона. Како је Надежда о овоме касније сведочила, средства су била намењена за набавку оружја и муниције, за одбрану и одвраћање нападача на српске учитеље, попове, који су постајали све учесталији од стране пробугарских активиста. Ево како је тај догађај Надежда каније описала : „Узмите, браћо, овај новац, употребите на оно што вам потреба изискује; на место плугова и мотика купите пушке и муницију, њима засејте прво семе за слободу, па кад дође време ослобођења заједно ћемо прибрати жетву.“<sup>23</sup> На овом примеру се види да је удружење упоредо са хуманитарним радом, учествовало и на материјалној припреми будуће оружане акције српских чета, све наравно званично, искључиво приватном иницијативом.

Од 1903. године Коло је основано са иницијалним мотивом да се помогне српском народу у Турској. Касније, појавом српских чета у данашњој Македонији, свим својим капацитетима и вољом Коло је помагало ову акцију. Негде истовремено са почетком организованог оружаног отпора, тзв. четничке акције, Друштво почиње да издаје *Вардар* календар, годишњак, који је између осталог пружао и јако битну пропагандну подршку акцији. *Вардар* објављује фотографије српских четника окићених лепим оружјем, описује окршаје са пробугарским комитацијама, турским аскером и наоружаним Арбанасима. На идеју о покретању гласила друштва 1905. године дошла је потпредседница друштва Станислава Содермајер. Према њеној замисли, Коло би издавало један мали календар, у коме би се објављивале једна до две патриотске песме и који би се продавао по улицама и кафанама, а приходом од његове продаје би се финансирале хуманитарне активности. Ову замисао је допунио Иван Иванић, предлогом да тај будући лист добије форму алманаха са родољубивом садржином, који би био усмерен српском народу ван Србије. У том календару би се објављивале слике српских историјских знаменитости, манастира, градова, значајних историјских личности, изгинулих српских четника и четовођа.<sup>24</sup> Иван је и кумовао овом календару, предложивши да се зове Вардар, што је уз одушевљење било прихваћено. „Вардар је био река која је представљала тежиште наших жеља и претензија; пролазила је кроз класичне земље Србинове и као таква била је мила сваком Србину. И Коло које је веровало, дубоко веровало у васкрс велике српске државе и моћи, које је волело прошлост нашу и желело да је са што више веза веже с данашњим нашим животом, сматрало је да се одужује својој националној свести и савести, ако своје

<sup>23</sup> Надежда Петровић, „У почетку четничке акције у Јужној Србији“, *Вардар*, 25/1937, Београд, 50–52.

<sup>24</sup> Д. Иванић, „Пре двадесет година“, *Вардар*, 1924, 15–16.

првенче назове именом тако драге реке и учини да оно што више живи у нама и пред нашим очима.<sup>25</sup> Вардар је своје име наследио од претходног календара, издаваног у Бечу, који излазио у периоду од 1879–1887. године и био намењен српским читаоцима у Турској.<sup>26</sup> Иванић је кроз нови *Вардар* желео да настави истим путем. Исто име је симболично означавало исте идеје и смиао, које је имао и његов бечки претходник. „Име старог календара задржали смо и за наш нови календар, пошто су им циљеви исти.“<sup>27</sup> *Вардар* је опстао дуги низ година и делио своју судбину са Друштвом, није излазио од 1914–1921. а последњи је изашао 1941. године. На својим страницама је донео многе текстове разнолике тематике и постао један од најтиражнијих и најцењенијих Календара у периоду између два светска рата. Од првобитног концепта заснованог на национално пропагандној улози, календар је еволуирао у про југословенски, јер се првобитна идеја у међувремену остварила.<sup>28</sup> На страницама је остављено више места за женска питања, а на крају се објављују исцрпни извештаји главног и месних одбора Кола српских сестара из којих се може много сазнати о битним чињеницама у вези активности Кола на свим нивоима.

Коло је било женско друштво, које је тада актуелне, модерне и прогресивне идеје, поникле на западу примењивало у Србији сходно датим околностима. Акценат је од почетка стављен на националан и хуманитаран рад испред женске еманципације. Све у духу предосећаја будућих великих ратова, страдања, Коло као да је на индиректан начин, путем хуманитарног и националног рада, настојало да изједначи женски пол са мушким. Већ од 1906. године почиње организовање болничких курсева. Први курс, који је трајао три месеца успешно је завршило тридесет жена међу којима и Љубица Луковић председница и Станислава Содермајер потпредседница.<sup>29</sup> И у наредним годинама Коло је организовало курсеве, све до балканских ратова, када је већ био обучен завидан број болничарки, које су биле од велике помоћи. У предстојећим балканским и Првом светском рату, сестре су несебично исказивале своју љубав и ентузијазам. Познато је да су у Београду у току Првог балканског рата основале болницу (четврту резервну), а многе сестре су лечиле и на фронту и новоослобођеним територијама. У свим ратовима велик број жртава је подлегао пегавом тифусу. Многе сестре су дале и своје животе, помажући и лечећи болесне и рањене и саме су подлегле зарази. Тако је 1915. у Ваљеву од пегавог тифуса преминула и Надежда Петровић.

<sup>25</sup> *Истио*.

<sup>26</sup> Видети: Миодраг Матицки, „Бечки Календар 'Вардар' (1879–1887)“, *Вардарски зборник*, I, Београд, 1999, 215–219.

<sup>27</sup> *Вардар*, 1/1906. 83.

<sup>28</sup> Ј. Савић, н. д., 127.

<sup>29</sup> Д. Иванић, „Љубица Луковић“, *Вардар*, 10/1921, 99, 100.

\*

Специфичност Кола је била управо у томе што су у његовом деловању биле примарне активности на јачању националног идентитета. Када се фокусирамо на први период постојања Кола, можемо приметити да је најважнији циљ Друштва био помагање српском живљу у Турској на све начине, чак и материјалним средствима за набавку оружја. Рад на еманципацији жена у почетку је био другоразредан, док у годинама након Првог светског рата, у двадесетим, а поготову у тридесетим годинама, када долази до наглог отварања одбора по скоро свим већим местима у Југославији. Тада Друштво сву своју активност посвећује агитовању да се школују женска деца у сеоским подручјима, Коло држи предавања о хигијени, организује аналфабетске течајеве за жене, отвара школе за домаћице и сл.

Коло српских сестара се родило у окриљу родољубивог заноса Делфе Иванић и Надежде Петровић. Иако им је њихов друштвени статус омогућавао безбрижан, живот без потребе за радом, и било каквим напором, њихова савест, национална свест, здрав осећај за правду, тј. неправду, није им дао мира. Одлучиле су да своју енергију и ентузијазам употребе на корист својој нацији како су најбоље знале и умеле. Под дубоким утиском депримирајућих вести које су тада стизале до Србије, настала је идеја да се оснује женско хуманитарно друштво ради ургентног пружања помоћи пострадалом становништву у Македонији. Ова примарна замисао временом је превазишла и сам немио догађај, који ју је иницирао и створила једно велико, значајно удружење, које ће опстати и постићи значајне резултате на пољу хуманитарног и националног рада све до Другог светског рата.

### Цитирани извори

Архив Србије, Мемоари Делфе Иванић, Varia-3494.

### Цитирана штампа

Вардар 1906: I, Београд: Коло српских сестара  
Вардар 1921: X, Београд: Коло српских сестара  
Вардар 1923: XII, Београд: Коло српских сестара  
Вардар 1924: XIII, Београд: Коло српских сестара  
Вардар 1937: XXV, Београд: Коло српских сестара

### Литература

Војводић 1988: М. Војводић, *Србија у међународним односима крајем и почетком века*, САНУ, Београд  
Ђорђевић 1995: Д. Ђорђевић, *Националне револуције балканских народа 1804–1914*, Службени лист СРЈ, Београд

- Екмечић 1989: М. Екмечић, *Сиварање Југославије 1790–1918*. II, Просвета, Београд.
- Јовановић 1998: В. Јовановић, „Србија и Илинденски устанак“, *Balkanica*, бр. 29 Балканолошки институт – САНУ, Београд
- Мандић 1998: В. Мандић, *Хероине са светским одличјем, казивања о југословенским добитницама медаље „Флоранс Најшениел“*, Просвета, Ниш
- Мирковић 1990: Љ. Мирковић, *Грађа о Колу српских сестара у архиву Србије*, Архивски преглед, Београд
- Матицки 1999: М. Матицки, „Бечки Календар 'Вардар' (1879–1887)“, *Вардарски зборник I*, САНУ, Београд
- Савић 2009: Ј. Савић, „Коло српских сестара – одговор елите на женско питање“, *Гласник етнографског музеја у Београду*, књ. 73. Етнографски музеј, Београд
- Скоко 1968: С. Скоко, *Други балкански рат 1913*, Војноисторијски институт, Београд
- Софронијевић 2003: М. Софронијевић, *Хуманистичка друштва у Србији*, Библиотека града Београда, Београд
- Станојевић 2000: С. Станојевић, *Енциклопедија Српско-Хрватско-Словеначка*, Књига II, И–М, [Фототипско издање], Издавачка књижарница З. Стојановића, Будућност, Војно издавачки завод, Сремски Карловци, Нови Сад, Београд
- Трговчевић-Митровић 2003: Љ. Трговчевић-Митровић, *Планирана елија, о скупштинама из Србије на европским универзитетима у 19. веку*, Историјски институт, Службени Гласник, Београд
- Цветковић 2006: М. Цветковић, „Допринос Савке Суботић проучавању традиционалне текстилне радиности“, *Гласник етнографског музеја у Београду*, бр. 70, Етнографско музеј, Београд

Jovan SIMIJANOVIĆ

## **OVERVIEW ON THE HISTORIC IMPORTANCE OF THE FOUNDATION OF „THE DANCE OF SERBIAN SISTERS“**

### *Summary*

As per the author's view, at the beginning of the 20<sup>th</sup> century Serbian publicity was upset by the news of the distress of Serbian people, who had still been under Ottoman Empire. Delfa Ivanić and Nadežda Petrović came to the idea to found female humanitarian and patriotic society. To the proposal of Branislav Nušić and Ivan Ivanić it had been called „The Dance of Serbian Sisters“. This paper is thematically dealing with the activity which the Dance undertook upon its foundation. Chronologically it was framed from the appearance of the idea on the foundation until the organization of the first hospital courses on the eve of the First Balkan's War.

In addition, the author stresses that the Dance was characterised as a patriotic association of women including the proclaimed aims of national integration. In the period to the First Balkan's War it actively did on humanitarian activities and helped Serbian population in Ottoman Empire. The Dance had organized hospital-related courses during which a lot of Serbian women were taught to treat patients, what was very important for the upcoming times. Finally, it had been issuing its magazine „Vardar“, which followed the activity of the Dance and spread patriotic propaganda among Serbian population.

*Key words:* The Dance of Serbian Sisters, humanitarian work, humanitarian societies.







Саша РАДОВАНОВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## УМЕТНОСТ И СВЕТО\*

*Ајсџиракџи:* У првом делу рада разматра се проблем односа уметности и светог у Хајдегеровом тумачењу уметности изложеног у *Извору уметничког дела* и предавањима о Хелдерлину. У таквом контексту интерпретативно се указује на два аспекта његовог тумачења: 1) тополошки, који уметничко дело одређује као место у коме се „бог дозива у отворено његове присутности“ (нпр. грчки храм или трагедија); и 2) аетиолошки, у коме се разматра однос светог и не-светог, полазећи од удеса разоткривања или повесне истине бивствовања. Овај однос светог и не-светог Хајдегер преузима од Хелдерлина који промишља повесну истину бивствовања у структурама светог, певајући о „одбеглим боговима и долазећем богу“.

У другом делу рада ова аетиолошко-тополошка анализа ће се применити на средњовековну хришћанску уметност Косова и Метохије, пре свега на хришћанске храмове, иконе и књижевна дела.

*Кључне речи:* свето, уметност, Мартин Хајдегер, истина бивствовања, аетиологија.

### Аетиолошко-тополошко промишљање светог

Проблем односа уметности и светог Хајдегер отвара у свом најважнијем делу о уметности *Извор уметничког дела*.<sup>1</sup> У наведеном спису његове анализе светог (*Heilige*) илуструју се позивањем на грчку уметност (грчки храм, еп или трагедија). С друге стране, Хајдегер ће у Хелдерлиновом песништву пронаћи свој лајтмотив у ставу о „одбеглим боговима и долазећем богу“ (*entflohen Götter und kommender Gott*)<sup>2</sup> за властито промишљање светог.

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и сиваралаштво српског народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

<sup>1</sup> М. Heidegger, *Holzwege* (надаље HW), Frankfurt, 1994, 1–74.

<sup>2</sup> Овде се мисли на Хајдегеров спис *Wozu Dichter* (Чему ђесници). Види HW 269–320. Од изузетног значаја за проблематику светог су Хајдегерово предавања о Хелдерлину,

Овакве Хајдегерове анализе светог навеле су Ота Пегелера (*Otto Pöggeler*), једног од најважнијих интерпретатора Хајдегеровог дела, да изнесе тврдњу да је Хајдегерово тумачење уметности засновано на култу и да уметност и уметничка дела провлаче у извесном смислу религиозно-теолошку функцију античких храмова.<sup>3</sup> Ову тврдњу Пегелер не тумачи у неком ширем и систематичнијем контексту. Због тога се поставља питање на који начин Хајдегер схвата свето: да ли као религиозну функцију, полазећи од везаности уметности за култ, или се ту ради о једној другачијој оптици која појам светог тумачи као једну посебну мисаону фигуру која има аетиолошко-тополошке аспекте.

При тумачењу Хајдегеровог схватања светог морају се имати у виду два аспекта. Први, **тополошки**, који подразумева да је уметност место (*Ort*) догађања светог. Овај аспект је изражен у *Извору уметничког дела* у коме се говори о уметничком делу као месту где се „свето открива као свето“ и бог дозива у отворено своје присутности<sup>4</sup>. И други, **аетиолошки**, који указује на то да је суштина уметности саприпадна повести истине бивствовања или онеме што Хајдегер назива удес разоткривања (*Entbergungsgeschick*). У таквом аетиолошком контексту свето се може разумети према Хајдегеровим речима из *Писма о хуманизму* управо онда када је „...после дуготрајне припреме бивствовање себе расветлило и у својој истини искусило“<sup>5</sup>. Овај други аспект истовремено допушта, иако Хајдегер то не каже експлицитно, да се свето у различитим епохама различито појављује, али и могућност да се свето не појављује, поготово на крају новог века, где је суштина уметности антропоцентрична и техничка. Оваква интерпретативна теза заснива се на томе да Хајдегер суштину уметности Запада схвата полазећи од суштине бивствовања, њене структуре и повесних преображаја бивствености (бивствовања бивствујућег). У таквом удесу разоткривања или повесној констелацији бивствовања и њој саприпадне уметности Хајдегер разликује античку, средњовековну и нововековну суштину уметности,<sup>6</sup> чији довршетак Хајдегер види у техничкој суштини уметности која резултира

држана у зимском семестру 1934/'35, објављена у његовим целокупним делима под окриљем издавача Vittorio Klostermann: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Rhein“* GA 39. Frankfurt, 1999. Ова предавања су држана управо у време када Хајдегер конципира свој главни спис о уметности *Извор уметничког дела*. То нас може навести на закључак да су они комплементарни, како по питању уметности, тако и по питању светог. Такође погледати *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, (надаље ЕН), Frankfurt, 1951, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Frankfurt, 1991, *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, Frankfurt, 1992.

<sup>3</sup> Види Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, 1992, 306.

<sup>4</sup> HW 30.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Wegmarken* (надаље WM), Frankfurt, 2004, 339.

<sup>6</sup> HW 69–70.

крајем уметности. Овај крај уметности представља уметност као безуметност, односно ону уметност која нема повесно-образујућу суштину и моћ изворног разоткривања. Оно што се намеће као питање јесте – како се у тој констелацији дешава свето? Да ли се „дозивање бога у отворено своје присутности“ дешава у античкој и средњовековној уметности, а не дешава у нововековној и њеном крају у виду техничке епохе? Намеће се одговор да је свето као „дозивање бога у отворено своје присутности“ карактеристично за античку и средњовековну епоху уметности. Истовремено оно „не-свето“ (*unheilig*) би се показивало као „не-дозивање бога у отворено своје присутности“, у скривању светог као светог, што би карактерисало нововековну уметност и њен довршетак у виду техничке уметности. Уколико се прихвати овакав став о епохама у којима се дешава и не дешава свето као „дозивање бога у отворено своје присутности“, онда се може рећи да се у тумачењу светог даје примат тополошком аспекту над аетиолошким. Међутим, овде постоји проблем. Тополошки аспект светог као „дозивање бога у отворено своје присутности“ не укључује целокупни појам светог. Наиме, мисаона фигура светог у себи укључује и своју другу страну, оно не-свето. На темељу таквог динамичког и саприпадног односа светог и не-светог може се разумети феномен светог.<sup>7</sup> Разлог за такву тврдњу треба тражити у томе да код Хајдегера свето у уметности нема религиозно-теолошки смисао, већ се његово значење мора тражити кроз саприпадни однос повести уметности са повесном констелацијом истине бивствовања. Другим речима, нема пуног одређења светог уколико се не узме и његов аетиолошки аспект.

<sup>7</sup> Хајдегерову дистинкцију „свето“ и „не-свето“ треба разликовати од дистинкције „свето“ и „профано“. Појам профаног је пре свега супротност светом и обухвата природни и свакодневни ред ствари, док је не-свето начин присуства, односно одсуства светог. Аутор у овом раду заступа тезу да се Хајдегерово одређење светог може разумети само кроз прихватање оног не-светог у једном аетиолошко-тополошком контексту. Мирча Елијаде (Mircea Eliade) у својој књизи *Светио и њрофано* (Београд, 2004) анализира свето из односа према профаном. Према њему, ту се ради о две врсте бивствовања у свету, које зависе од различитих позиција које човек заузима у космосу. У том смислу он сагледава провалију између ова два искуства анализирајући свети простор и време, ритуалну изградњу људског станишта, разноликост религиозног искуства, односе религиозног човека са природом и светом оруђа... Проблематику светог у издвојеном смислу отворила је књига Рудолфа Ота (Rudolf Otto), *Светио*, Сарајево, 1983. Ото свето схвата као модалитет религиозног искуства. Ово религиозно искуство светог јесте по њему ирационално и неизразиво језиком. Такво искуство је недокучиво осећање страхопоштовања пред светим предметом и на светом месту и испољавање стварности другачијег реда од природне стварности. Оно укључује *mysterium tremendum* као недокучиву тајну и надмоћност, која се разумом не може објаснити, и религиозни страх *mysterium fascinans*, путем којих се развијају савршена пуноћа и опчињеност. Таква искуства он назива нуминозним (од лат. *Numen*, бог) јер су изазвана открићем једне божанске моћи.

Такву везу између аетиолошког и тополошког аспекта светог Хајдегер налази у Хелдерлиновом песништву које пева о суштини песништва и његовој повезаности са истином бивствовања.

У *Извору уметничког дела* Хајдегер указује на то да песништво не може да се сведе на поезију. Ова је само његов најистакнутији облик.<sup>8</sup> Оно је према Хајдегеру суштина уметности и изражава однос тубивствовања (човека или повесног народа) према боговима. Основу за такву тврдњу Хајдегер налази код Хелдерлина који пева о божанском, светом и суштини песништва. Полазећи од такве Хелдерлинове поетике Хајдегер ће писати: „Песништво разумемо сада као заснивајуће именовање богова и суштине ствари. Песнички становати значи: стајати у присутности (*Gegenwart*) богова и бити затечен близином суштине ствари.“<sup>9</sup>

Појам бога или богова код Хајдегера не означава метафизички ентитет или највише бивствујуће. Његово постојање се не доказује нити пориче. Појам бога је пре свега аетиолошка мисаона фигура преузета из Хелдерлиновог песништва. Хелдерлин, који у историјском смислу (становиште датирајућег времена) припада књижевности и уметности новог века, времену Шилера и Гетеа, у повесном смислу (Хајдегерово становиште изворног времена и повести истине бивствовања) не припада уметности новог века.<sup>10</sup> Он је, према Хајдегеру, песник над песницима и песник будућности. Он пева о суштини песништва. Ово певање о суштини песништва (уметности) пре свега значи да он у својој поезији песнички промишља темељ суштине песништва говорећи о одбеглим боговима и надилазећем богу. Мисао о одбеглим боговима и надилазећем богу показује према Хајдегеру суштину целокупне повести изражене у структури светог. Сходно томе, такво певање о одбеглим боговима и надилазећем богу као именовање светог стоји у суседству са мишљењем које мисли констелацију повести истине бивствовања.<sup>11</sup> Таква Хелдерлинова размишљања Хајдегер ће преузети као своја. Ово

<sup>8</sup> Види HW 61–62.

<sup>9</sup> ЕН 42.

<sup>10</sup> Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart, 1990, 232.

<sup>11</sup> У том смислу стоје инструктивно Пегелореве речи када указује на везу присуства и одсуства богова из повести: „Ова без-божност (*Gottlosigkeit*) јесте догођена повест у повести бивствовања сâмог“. *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 217. Ово значи да су грчки богови, као и хришћански, изгубили делотворну снагу. Они више не утемељују истину бивствовања. То не значи да не постоји црква, или неки култ, али они сада немају снагу утемељења нове повести. Потребни су нови богови. У том смислу Хелдерлиново песништво именује (*nennen*) своју (нововековну) епоху као оскудно време (*dürftiger Zeit*), односно као једно међувреме. Ипак, његово песништво није само дијагноза садашње повесне констелације, већ и покушај да се заснују ново, будуће време, другачија суштина човека и нова констелација истине бивствовања.

суседство мишљења и певања Хајдегер ће у свом спису *Шта је мейџафизика* одредити ставом: „Мислилац казује бивствовање. Песник именује свето.“<sup>12</sup>

У *Извору умјетничкој дела*, својој најзначајнијој расправи о уметности, Хајдегер ће изложити своје властито одређење светог из односа према уметности. Наиме, уметничко дело је место појављивања светог, које је означено као присуство бога. У том смислу Хајдегер пише: „Грађевина, грчки храм ништа не одсликава (*abbilden*). Храм једноставно стоји усред кршевите долине. Грађевина садржи у себи обличје (*Gestalt*) бога и пушта га, држећи га у својој скривености, да кроз отворену колонаду изађе у свету околину храма. Посредством храма бог је присутан у храму. Та присутност јесте по себи ширење и омеђивање околине као свете околине.“<sup>13</sup> Уметност у том смислу има одлучујућу улогу у појављивању светог. Ипак, такво појављивање није неодређено у временском и повесном смислу. Грчки храм има одређену самоопстојност (*Insichstehen*). Ова самоопстојност потиче из природе дела да оно „...припада само области која се отвара њим самим“.<sup>14</sup> Другим речима, ми данашњи (који живимо на крају новог века) немамо прави однос према грчком храму и трагедији. У делу је постављање истине на делу што значи да се путем дела отвара једна епохално повесна констелација истине бивствовања (нескривеност), која је карактеристична када су у питању античка дела и античка епоха, док се путем Ван Гогове или Монеове слике отвара другачија област истине бивствовања, тј. истина бивствовања новог века која се показује као нескривеност извесности самопредстављајућег субјекта. Ово истовремено значи и да се путем грчког храма или трагедије попут Софоклове *Антиџионе* свето показује једном повесном народу, тј. старим Грцима. Путем дела, грчког храма, отвара се један свет у коме се „бог дозива у отворено своје присутности“. У том смислу свето има завичајни (*heimatlich*) аспект. Грчки храм је место појављивања грчких богова и њиме се одређује повесна судбина старих Грка страна суштини нововековног човека који дело попут античког храма гледа као туристичку атракцију и културно добро. „Дело као храм прво склапа и истовремено скупља (*sammeln*) око себе јединство оних путева и односа у којима рођење и смрт, несрећа и и благослов (*Segen*), победа и срамота, истрајност и пропаст добијају облик удеса (*Geschick*) људске суштинне (*Menschenwesen*). Владајућа ширина ових отворених односа јесте свет једног повесног (*geschichtlich*) народа.“<sup>15</sup> У делу се, према Хајдегеру, поставља (*aufstellen*) један свет и успоставља (*herstellen*) земља. Свет нескривено показује повесни удес старих Грка, садржан у земљи као завичајном тлу коме

<sup>12</sup> WM 312.

<sup>13</sup> HW 27.

<sup>14</sup> *Истио*, стр. 27.

<sup>15</sup> *Истио*, 27–28.

је бивствовање (*fusij*) досудило „ускраћену повест једног тубивствовања“.<sup>16</sup> Овај карактер дела које једну околину чини светом, а једном народу отвара свој повесни удес, најбоље изражавају следеће Хајдегерове речи: „Храм у свом ту-стајању даје стварима тек њихов изглед, а људима поглед на саме себе.“<sup>17</sup>

Карактер светог нема само храм као архитектонско дело, већ и вајарско, или књижевно дело. Тако је и са статуом бога коју њему, тј. богу, посвећује победник у спортским играма. Према Хајдегеру, не прави се скулптура да би се видело како бог изгледа (*ausehen*), него је разлог у томе да „...дело (до) пушта (*lassen*) сâмом богу да присуствује, и на тај начин сâм бог *јесѿе*“.<sup>18</sup> Такође, у једном књижевном делу, на пример у трагедији, не изводи се ништа и не представља „...него се у њој бије бој старих богова против нових“.<sup>19</sup> Трагедија као језичко дело не описује шта се догодило у том боју, него се путем дела образује повесна и завичајна суштина једног народа, тј. свака реч је суштинска и као таква „...води ту борбу и нагони сваког да одлучи, шта је свето а шта не-свето, шта велико, а шта мало...“<sup>20</sup> На тај начин уметничка дела су место одлуке о властитој повести и судбини једног народа. Слично је и са поменутом статуом бога која је у храму и пред којом се стари Грци моле и приносе жртву. Статуом као једним делом бог се „дозива у отворено своје присутности“. Такву присутност не може да пружи статуа која је премештена из храма у музеј. Она нема функцију светог у музеју. Тамо је она предмет уметничке збирке подложен посматрању и уживању. Она је објект естетског

<sup>16</sup> *Исѿо*, стр. 64. „Земља нема значење ни материјала ни географског појма. Она се не сме схватити према Хајдегеровом мишљењу као средство или грађа уметничке производње. Исто тако, она није физички план неког духовног уметничког дела. Она овде има значење скривености бивствовања. Земља је једно завичајно тло као место скривености (повесне досуђености бивствовања). При изградњи храма јесте камен, при писању српске средњовековне песме јесте реч српског средњовековног језика, при компоновању средњовековне српске музике тон који долази из инструмента и мелодија са тог тла, при сликању боја. Боја садржи скривену могућност да се путем фреске или иконе (тон путем музике, реч путем песничко-књижевног дела, камен путем једног храма) отвори повест једног народа саприпадна преображају истине. Земља увек говори да је једном човеку или народу досуђена одређена истина бивствовања, тј. да је он већ у њу повесно бачен. Ову баченост земља скрива као затворени темељ. Заправо, овде се ради о томе да је оно што је досуђено (један повесни свет) једном народу или појединцу, затворено у земљи. Песник (уметник) тај затворени темељ отвара путем произвођења дела. Дело поставља један свет којим се не-скривено износи оно што тај затворени темељ скрива. Стваралац у земљи проналази 'ускраћену одређеност једног повесног тубивствовања'.“ Види: Саша Радовановић, „Смисао средњовековне уметности (Алетиолошка анализа једног храма)“, *Башићина*, 26, 2009, 232.

<sup>17</sup> *НВ* 28.

<sup>18</sup> *Исѿо*, 29.

<sup>19</sup> *Исѿо*, 29.

<sup>20</sup> *Исѿо*, 29.

процењивања једног субјекта. На тај начин карактер дела подлеже доживљају утемељеном на самоизвесности представљајућег субјекта.<sup>21</sup> Ову дистинкцију између грчког изворног искуства уметности и нововековног, схваћеног као доживљај, Хајдегер ће изложити у тексту *Доба слике светиа*. „Као што је нужно и оправдано да нововековном човеку све мора постати доживљај, уколико све неограниченије захвата своју суштину, исто је тако извесно да Грци на свечаностима у Олимпији нису могли да имају доживљаје.“<sup>22</sup> Грчко изворно искуство уметности имало је карактер посвећивања (*Weihen*) и слављења (*Rühmen*). Карактер посвећивања и слављења јесте један облик постављања (*Aufstellen*) уметничког дела у смислу прављења (*Erstellen*) грађевине, израђивања (*Errichtung*) статуе и приказивања трагедије на свечаности. Ово постављање не значи пуко смештање (*Anbringen*), као што је једно уметничко дело смештено у музеју где је предмет посматрања и процењивања публике и теоретичара уметности. Грчко изворно искуство уметности, као посвећивање и слављење, подразумева да се у постављању дела „свето открива као свето“ а „бог дозива у отворено своје присутности“. „Посвећивању припада слављење као указивање части достојанству и сјају бога.“<sup>23</sup> Притом Хајдегер наглашава да ово достојанство и сјај нису својства бога, него начин како бог присуствује. На овај начин околина храма се чини светом околином, а Грци се изводе на пут свог удеса и завичајне повести.

### Уметност и свето на Косову и Метохији (алетиолошко-тополошка анализа)

Поставља се питање како се ове Хајдегерове алетиолошко-тополошке анализе могу применити на уметност и уметничка дела Косова и Метохије. Најистакнутији облик уметности на Косову и Метохији припада епохи средњег века. Та уметност је хришћански обележена и највећим делом сакрална. У том смислу мора да се сагледа на који начин се дешава свето у неком косовско-метохијском храму, књижевном делу попут житија или у ликовном, попут фреске/иконе.

Средњовековни храмови попут Грачанице, Дечана или Богородице Љевишке данас се представљају као велика културна добра, која су, истовремено, хришћански домови и светилишта православног духовног живота. Ипак данас, у време опште глобализације и техничке доминације, такви храмови све више постају културна добра, а све мање светилишта. У таквом контексту

<sup>21</sup> М. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt, 1989. Види 131.

<sup>22</sup> HW 94.

<sup>23</sup> *Исјео*, 30.

повлачења светог намеће се питање које је Хајдегер поставио у свом делу *Увод у метафизику*. „Главна врата ранороманског храма јесу једно бивствујуће. Како и коме се открива бивствовање. Учењаку уметности који их приликом неке екскурзије посматра и фотографише или опату који празником улази на та врата са својим монасима, или деци која се неког летњег дана у њиховој сенци играју. Како стоји ствар око бивствовања овог бивствујућег?“<sup>24</sup>

Хајдегер овим питањем на извештан начин жели да нагласи алетолошко-тополошки аспект у уметности. **Алетолошки** подразумева удес откривања: у повести Запада преображај суштине уметности саобразан је преображају истине бивствовања који прати и промена у структури бивствовања бивствујућег. „Преображају суштине истине одговара повесни преображај суштине уметности.“<sup>25</sup> Хајдегер ће указати на то да постоје три велика почетка у заснивању (*Stiftung*) суштине уметности Запада: антички, средњовековни и нововековни. „На Западу се то заснивање први пут десило у Грчкој. Оно што се отад зове бивствовање било је меродавно стављено у дело. Бивствујуће у целини, тако отворено, било је потом претворено у бивствујуће у смислу нечег што је бог створио. То се десило у средњем веку. И опет је ово бивствујуће било промењено на почетку и током новог века. Бивствујуће је постало предмет којим се може рачунски овладавати и проматрати.“<sup>26</sup> Уколико се овај Хајдегеров став узме у контексту повесне везе уметности и светог, онда треба рећи да се у зависности од преображаја истине бивствовања и са њим инхерентне структурне промене у бивствености (бивствовању бивствујућег) преображава и свето. Гледано повесно, свето се у средњем веку тадашњим Србима показује другачије него старим Грцима. На овом месту отвара се проблем **тополошког** аспекта у разумевању светог. Грачаница или Дечани припадају средњовековној суштини бивствовања. Путем једног православног храма „бог се дозива у отворено своје присутности“. Ипак, то дозивање није исто као у доба старих Грка. Партенон као храм износи другачију структуру бивствовања. Бивствовање, које је тада, како каже Хајдегер у поменутом цитату, меродавно постављено у дело, Грци су звали *fusi j*. У средњем веку бивствујуће у целини је сада претворено у оно што је од бога створено (*ens creatum*). Дечани или било који хришћански храм на Косову и Метохији су *analogia entis*. Дечански храм је траг, или православно речено, икона творца и место сусрета човека

<sup>24</sup> М. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1987, 26–7.

<sup>25</sup> *Исио*, 69–70.

<sup>26</sup> HW 64–65. Овакво Хајдегерово тумачење концентрише се на констелацију повести бивствовања Запада у коју спада и источноевропска уметност. Уметност која не подлеже овој констелацији је источноазијска, чија се констелација не отвара грчким преображајем бивствовања.

и бога у којем човек по Христовој „слици и прилици“ (*kateikona hmeteran kai katomoiwsin*)<sup>27</sup> учествује и са њиме се сусреће. Ову свету везу између бога, човека и храма показује најпре сама архитектонска конструкција храма који је устројен теолошко-литургијски. Тако у својој основи храм има крст као тело богочовека. Горњи део храма, купола као сфера, представља његову божанску природу и симболичко показивање на бога. Унутрашњи живопис неког православног храма изражава још богатије ову теолошко-литургијску функцију. У основи куполе насликан је Христ Сведржитељ. У прстену исте куполе налазе се насликане фреске са мотивима небеске, а у унутрашњости апсида мотиви земаљске литургије. У пандатифима који држе централну куполу се налазе јеванђелисти. Унутрашњост цркве је богата живописом који показује сцене Страшног суда, Успења Богородице, и других библијских предања.

Таква структура православног храма повесним Србима, који су у средњем веку живели на Косову и Метохији, открива свето као свето на другачији начин него Партенон старим Грцима. Грачаница или Дечани дају одређени изглед бивствујућим стварима, а средњовековним Србима поглед на саме себе и чине њихову околину светом у складу са хришћанском истином и структуром бивствовања. Ако је посредством храма бог присутан у храму и његова присутност је по себи ширење и омеђивање свете околине, онда се средњовековним Србима путем храма поставља један повесни свет (*geschichtliche Welt*) и њихов удес. Они су стављени пред одлуку шта је свето, а шта не-свето. „Свет (*Welt*) је увек непредметнуто коме смо потчињени, све дотле док нас путеви рођења и смрти, благослова и проклетства, држе премештене у бивствовање. Где се доносе суштинске одлуке наше повести, где их прихватимо и напуштамо, где су неспознате и где их поново испитујемо, ту светује свет.“<sup>28</sup> Поред постављања света у храму, као делу, успоставља се и земља. Свет нескривено показује структуру бивствености да је све од бога створено и и њему подударно. Такав повесни удес је садржан у земљи као завичајном тлу. Земљи је бивствовање досудило „ускраћену одређеност самог повесног тубивствовања“. Ако знамо да код Хајдегера тубивствовање означава, не само човека као појединца, већ и један народ, онда треба рећи да је земљи на којој повесно тубивствовање средњовековних Срба станује, бивствовање досудило хришћанску истину бивствовања (све од бога створено и њему саприпадно и подударно). Постављањем једног света у делу се нескривено показује

<sup>27</sup> *Свеио Писмо Сйарој Завеиа*, Књија йосијања, упоредни превод са јеврејског (МТ) и грчког (LXX), са краћим схолијама. Епископ Атанасије Јевтић, Манастир Тврдош – Требиње, Београд, 2004. (1. Мој. 1; 26) Речи на грчком (*kateikona hmeteran kai katomoiwsin*) дословно значе: „...по нашој икони (слици) и подобију (прилици)“.

<sup>28</sup> HW 30-1.

пред каквим одлукама стоји хришћанин. Њему се отвара свет хришћанског универзума. У молитвеном сусрету са богом путем литургије верник прихвата Христову жртву као своју. Уколико такав религиозни контекст ставимо у оптику Хајдегерових размишљања о светом, онда можемо рећи: хришћанин доноси одлуку о својој властитој суштини, тј. одлуку о својој властитој судбини, сабивствујући са богом и осталим верницима. Постаје светим. Одређује се према ономе што је благослов, а што проклетство, једном речи, доноси одлуку о свом бивствовању. Тако храм живо делује у складу са својом литургијском функцијом, дозивајући „бога у отворено своје присутности“, истовремено образујући будућу повест верника и светих.

Оваква функција храма као архитектонског дела важи и за ликовна и књижевна дела. Живописи дечанског или грачаничког храма немају декоративну функцију. Њихов живопис није предмет уживања и естетског доживљаја. Кад то постане он губи свој суштински простор. Он чак нема ни миметичку функцију. У живопису се не приказују мотиви из Старог и Новог завета, већ се „бог дозива у отворено своје присутности“. Једна икона попут Успења Богородице у Грачаници је слика суштине (*Bildwesen*). Молитвени чин није нешто њој одвојено. Верник и слика садејствују и заједничаре. С друге стране, када се нека икона, на пример Богородица са Христом из пећке цркве Свете Одигитрије пресели у музеј, она губи свој суштински простор. Мења своје повесно место (*geschichtliche Ort*) за положај (*Ausstellung*) који је подложен доживљају и естетском посматрању. У музеју икона није више интегрални део литургије. Постаје предмет којим се може рачунски располагати и проматрати. Иако је њена тема религиозна и отвара једну другу повесну суштину, та повесна суштина не може у музеју да се отвори. Слика као света постаје не-света. Она напушта своју завичајну суштину и упада у незавичајну. Помера се са свог повесног места и суштинског простора. Њено место је сада положај, тј. она је део поставке по замисли кустоса и није део црквено-литургијског плана. Њу више не чува средњовековни Србин путем литургијског сусрета са богом, већ нововековни Србин, који своје бивствовање заснива делом или у целини на другачијој суштини. Она сада припада обезбожењу.

Средњовековни живописи су саставни део литургије, односно хришћанског „посвећења и слављења“ бога, тако да се и путем њих „бог дозива у отворено своје присутности“ и „свето открива као свето“. Хришћани који се моле пред иконом немају естетски став према њима, већ заједничаре са богом. Верник и слика Богородице заједно са целим живописом цркве и целом њеном архитектонском конструкцијом садејствују и на тај начин саприпадају богу. Другим речима, у чину литургијске молитве присуствују истом догађају, догађају понављања Христове бескрвне жртве у којем човек, као слика и прилика бога, остаје њему саприпадан. У овом сабивствовању икона / фреска

околину чини светом. Такав контекст могу да подупру Хајдегерове речи о Сикстинској Мадони из његовог записа *О Сикстини*: „Место је увек олтар једне цркве. Црква спада у слику и обрнуто... Она утемељује и довршава зграду цркве.“<sup>29</sup> Живописи као слике суштине заједно са храмом средњовековном Србину-вернику, говорећи хајдегеровски, отварају повесни свет у коме се доносе одлуке о томе шта је свето а шта не-свето, шта благослов а шта проклетство...

Коначно, поставља се питање – како третирати неко средњовековно књижевно дело створено на Косову и Метохији.

Једно књижевно дело средњег века је имало најчешће и превасходно религиозну функцију.<sup>30</sup> Аутор текста није био аутор у савременом смислу речи, већ је његово писање дејство духа, утицај божанских енергија<sup>31</sup>. Писац је божји „садејственик“. Један став архиепископа Данила из *Житија краља Милутина* упућује на то: „Јер, ево Владико Христе испуњаван годинају неисцрпнога дара Твоје благодати, и узимајући од неисцрпнога и методочнога и непресушивога извора твојих божанских речи, треба ми твоја милостива посета да утврди мој ум, и да буде непоколебим демонским искушењима, и 'не склони срца мога на лукаве речи, и положи, Господе, ограду устима мојима' (Пс 141 (140),4,3), да не задрема душа моја од малаксалости, но утврди ме у твојим речима.“<sup>32</sup> Обраћање богу са „Владико“ истовремено значи да се у писању видео облик богослужења. Писчево стварање није само земаљска ствар. Оно је богослужење које се истовремено одвија са небеским богослужењем. У писању „бог се дозива у отвореност своје присутности“ и „свето се открива као свето“. Песничким набачајем догађа се катафатички сусрет са богом. Житије се као готово дело чита током богослужења у цркви (пролози или синсаксарска житија) или за манастирском трпезом (обимна житија).<sup>33</sup> Циљ житија није историјско излагање. Оно не описује догађаје са намером да се архивирају, систематизују и историјски проуче. Оно нема такву профану функцију, већ се путем њега доноси одлука о ономе што је благослов, а што проклетство, шта свето а шта не-свето. Једном речи, житије доноси одлуку о суштини бивствовања, пре свега за писмене који су у својој хришћанској образованости

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt, 1983, 121.

<sup>30</sup> Димитрије Богдановић, *Историја сѣаре срѣске књижевности*, СКЗ, Београд, 1980, 61.

<sup>31</sup> Димитрије Богдановић у својој књизи *Историја сѣаре срѣске умјетности* примећује: „У складу са теолошким учењем о инспирацији, писац је заправо писар божанских речи које му долазе 'одозго' или посредством књижевног предања и наслеђа“, 39.

<sup>32</sup> Данило Други, *Житија Краљева и архиепископа срѣских, Службе* (надаље *Житија...*), Просвета/СКЗ, Београд, 1988, 45.

<sup>33</sup> Ђорђе Трифуновић, *Азбучник срѣских средњовековних појмова*, Нолит, Београд, 1990, 61.

могли да прихвате речено<sup>34</sup>. У једном житију они не виде биографију неког владара или мученика. Они неће рећи да им се једно житије допада, а друго не. Они немају доживљај написаног, а и ако га имају, он је ирелевантан. Тако, рецимо, Данилово *Житије краља Милутина* није једна историјска биографија државника на коју смо навикли у данашњем смислу. Смисао житија се исцрпљује у истицању и прихватању хришћанске улоге владара, његове свете природе. Њиме се показује светост владара као божјег помазаника. Оно описује колико је владар богоугодан и христолик. Житије показује богоугодност као подударане и саприпадност са Христом, а не са светом земаљских ствари и збивања. Ипак, житије није просто само хвалоспев, а можда чак то није уопште. Уколико је неки владар чије се житије пише чинио злочине, онда се они сагледавају у контексту покајања пред богом. Зло са становишта хришћанске онтологије је равно небићу јер нема богоугодну суштину. Зато се ту и не ради о биографији као историјском портрету, већ о „икони“.

Житије пише свету хришћанску повест Срба. Читање житија средњовековног хришћанина не треба да евоцира само сећање на неког светитеља, већ то сећање (помен)<sup>35</sup> треба да доведе до моралног преображаја, реализације Христових заповести: „Будите савршени као што је савршен отац“ (Мт 5,48) и „Будите свети јер сам ја свет“ (Лев. 11, 44–45; 1 Пет. 1, 18). Отуда се архиепископ Данило позива на стихове из *Прве посланице Коринћанима* апостола Павла: „...духовноме треба духовно јављати“.<sup>36</sup> На тај начин је житије допуна

<sup>34</sup> Језик њихове књижевности није био народни језик тадашњих Срба, већ српскословенски или српска редакција старословенског језика. Види: *Историја сѣаре срѣске књижевности*, 49. Ова диглосија на неки начин упућује на чињеницу да они нису писали за обичан народ који је био неписмен, већ за писмене. Милан Кашанин у својој књизи *Српска књижевност у средњем веку*, Просвета, Београд 1975, истиче да круг читалаца у средњовековној српској држави није био тако узак како се мисли. Јачање српске државе и развој градова условили су и подизање нивоа духовног живота. Писменост се није више односила само на владаре, великаше, црквене старешине. Она се ширила на властелинчиће, свештенство, чиновнике, трговце и занатлије. Кашанин такође истиче да школе нису биле само при дворовима владара, већ да су постојале многе парохијалне и приватне школе како у градовима, тако и по селима. Види стр. 34–5.

<sup>35</sup> Максим Васиљевић у својој књизи *Свѣшосѣ: дожанска и људска*, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010, са једног агиолошког аспекта (хришћанске науке која испитује повесне манифестације светог) указује на карактер овог евоцирања „помена“: „Тај помен није тек сентиментално присећање и ментално евоцирање него учествовање евхаристијске заједнице у 'вечном помену', односно сећању којим се вечни Бог Отац сећа и одржава у вечном постојању и вечној заједници изображеног Светитеља, а преко њега и сваког верника“, 135.

<sup>36</sup> *Прва посланица Коринћанима* (гл. 2, 13) *Свѣшо Писмо Новој Завѣшѣ*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, превод комисије Светог архијерејског синода СПЦ, 1990. Сам архиепископ Данило када се позива на Павлове речи износи и свој став

и продужење Библије.<sup>37</sup> Притом писмени хришћанин читањем житија уздиже себе у вери и хришћанској образованости. Путем житија Свети дух преображава и освећује верника-читаоца. Читалац постаје светим, отвара му се свет у коме доноси суштинске одлуке о свом бивствовању, о ономе шта је свето а шта не, о томе шта је проклетство а шта спасење. Житијем се ништа не описује, већ, речено хајдегеровски, „...бије се бој нових бог(ов)а против старих“.<sup>38</sup> Средњовековни читалац тако потпада под моћ књижевног дела и Духа светог. Под налогом те моћи се преображава и постаје светим.

### Литература

- Аверинцев 1982: С. Аверинцев, *Поеџика рановизантијске књижевности*, СКЗ, Београд  
 Асунто 1975: Р. Асунто, *Теорија о лейом у средњем веку*, СКЗ, Београд  
 Бичков 1991: В. Бичков, *Есџеџика*, Просвета, Београд  
 Богдановић 1980: Д. Богдановић, *Исџорија сџаре срџске књижевности*, СКЗ, Београд  
 Васиљевић 2010: М. Васиљевић, *Светиосџ: дожанска и људска*, Институт за теолошка истраживања, Београд  
 Данило 1988: Д. Данило, *Живосџи Краљева и архиеџскоџа срџских*, Службе, Просвета/СКЗ, Београд  
 Данилови насџављачи, Просвета/СКЗ, Београд, 1989.  
 Ђурић 1990: В. Ј., Ђурић, *Пећка џаџириџиџа*, Југословенска ревиџа, Београд  
 Елиџаде 2004: М. Елиџаде, *Светио и џрофано*, Алнари, Београд  
 Heidegger 1983: М. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, V. Klostermann, hrsg. von H. Heidegger, Frankfurt/M.  
 Heidegger 1988: М. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, V. Klostermann, hrsg. von H. Mörchel, Frankfurt/M.  
 Heidegger 1985: М. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, V. Klostermann, hrsg. von B. Heimbüchel, Fran./M.  
 Heidegger 1981: М. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt  
 Heidegger 1999: М. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Rhein“*, V. Klostermann, Frankfurt  
 Heidegger 1991: М. Heidegger, *Hölderlins Hymne „Andenken“* V. Klostermann, Frankfurt  
 Heidegger 1992: М. Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister“* V. Klostermann, Frankfurt  
 Heidegger 1989: М. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, V. Klostermann, hrsg. von F. W. von Herrmann Fran./M.  
 Heidegger 1997: М. Heidegger, *Besinnung*, V. Klostermann, hrsg. von F. W. von Herrmann, Fran./M.  
 Heidegger 1994: М. Heidegger, *Holzwege* V. Klostermann, 7. durchgesehene Auflage, hrsg. von F. W. von Herrmann Fran./M.  
 Heidegger 1967: М. Heidegger, *Wegmarken* Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main

према читаоцима: „А џа грешни, дужан сам вама, неситим заџамницима духовницима, коџи хоће од мене да узму дуг са лихвом“, *Живосџи...*, 110.

<sup>37</sup> *Исџорија сџаре срџске књижевности*, 72.

<sup>38</sup> HW 29.

- Heidegger 2000: М. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 9. Auflage
- Heidegger 1961: М. Heidegger, *Nitetsche*, Zwei bande, Neske
- Heidegger 1987: М. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 5. Auflage
- Јанарас 1997: Х. Јанарас, „Апофатичко богословље и византијска архитектура“, у: *Православље и уметносћ*, Завет, Београд
- Кашанин 1975: М. Кашанин, *Српска књижевносћ у средњем веку*, Просвета, Београд.
- Кондоглу 1997: Ф. Кондоглу, „Свештена и литургијска уметност“, у: *Православље и уметносћ*, Завет, Београд
- Крстић 1997: Д. Крстић, „Теологија и архитектура“, у: *Православље и уметносћ*, Завет, Београд
- Ото 1983: Р. Ото, *Свејо*, Свјетлост, Сарајево
- Otto 1992: Р. Otto, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München
- Otto 1999: Р. Otto, *Heidegger in Seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München
- Otto 1990: Р. Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart
- Радовановић 2009: С. Радовановић, „Смисао средњовековне уметности (алетиолошка анализа једног храма)“, *Башићина* бр. 26, Приштина – Лепосавић
- Радовановић 2009: С. Радовановић, „Слика суштине и њено повесно место“, *Башићина* бр. 27, Приштина – Лепосавић
- Радојчић 1966: С. Радојчић, *Сћара српска уметносћ*, Нолит, Београд
- Свејо Писмо Новој Завейи*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, превод комисије Светог архијерејског синода СПЦ, 1990.
- Свејо Писмо Сћарој Завейи*, Књија йосијања, упоредни превод са јеврејског (МТ) и грчког (LXX) са краћим схолијама, епископ Атанасије Јевтић, Манастир Тврдош – Требиње, Београд, 2004.
- Seubold 2005: G. Seubold, *Kunst als Enteignis, Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst*, DenkMal Verlag, Bonn
- Склирис 1998: С. Склирис, *Ликовни йросћор у византијској иконографји*, Хиландарски фонд, Србиње, Београд
- Склирис 1997: С. Склирис, „Од портрета до иконе, смисао и садржај иконе“, у: *Православље и уметносћ*, Завет, Београд
- Сйиси о Косову*, Просвета, СКЗ, Београд, 1993.
- Станилоје 1997: Д. Станилоје, „Свете иконе у православном богослужењу“, у: *Православље и уметносћ*, Завет, Београд
- Tatarkiewicz, Wladislaw, *History of Aesthetics*, Mouton The Hague, Paris, 1970.
- Татић-Ђурић 2007: М. Татић-Ђурић, „Богородица у делу архиепископа Данила II“, у *Сйудије о Бојородици*, Јасен, Београд
- Тодић 1988: Б. Тодић, *Грачаница*, Просвета/Јединство, Београд/Приштина
- Трифуновић 1990: Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних йојмова*, Нолит, Београд
- Успенски 1997: Л. Успенски, „Смисао и садржај иконе“, у: *Православље и уметносћ*, Завет, Београд

Saša RADOVANOVIĆ

## THE ART AND THE HOLY

### *Summary*

The paper consists of two parts. The first one analyses the relationship between the art and the holy, starting with Heidegger's interpretation of art expressed in *The Origin of the Work of Art* and lectures on Hölderlin. The author discerns two aspects of the holy in Heidegger's thought: 1. Topological, which determines the work of art as a place of „calling God into the Open of His presence“ (for example, Greek temple or tragedy); and 2. Aletheiological, where he contemplates the relationship between the holy and non-holy starting with the fate of disclosure or historical truth of being. This relation between the holy and non-holy Heidegger takes over from Hölderlin who contemplates the historical truth of being in the structures of the holy, where he poeticizes on „departing and approaching gods“. In the second part of the paper, the author applies aletheiological-topological analysis to medieval art (temples, icons, hagiographies...) of Kosovo and Metohija.

*Key words:* Holy, art, Martin Heidegger, the truth of being, aletheiology



Валенти́на ЧИЗМАР

Филозофски факултет Нови Сад

## КОСОВСКИ НИХИЛИЗАМ И АФИРМАЦИЈА ЖИВОТА НА РАВНИ РЕЛИГИОЗНО-ДУХОВНИХ ВРЕДНОСТИ

*Айсѝракиј:* Аутор у раду настоји да анализира општу историјску и духовну ситуацију Срба на Косову и Метохији са становишта ниҳилизма, како је тај појам конципиран пре свега у Ничеовој филозофији, али и шире.

Становиште Ничеовог културно-историјског облика ниҳилизма као ситуације пропадања хришћанских вредности и идеала у савременом свету се према аутору не може прихватити као особеност културе српског народа на Косову, чак ни у критичним ситуацијама, захваљујући јаком верско-духовном животу, хришћанско-православном наслеђу и институцијама које ту духовну јачину оличавају и данас. У тој тачки аутор је видео корен косовско-српске афирмације живота и начин превладавања (енгл. *Overcoming*; нем. *die Überwindung*) постојећих аспеката ниҳилизма, посебно ниҳилизма као негације основних људских права и разних облика слободе. Стога, ниҳилизам и не постоји у основи духовно-културног живота српског народа као суштински став који би произошao из те исте традиције.

Аутор у раду уводи и нови термин „косовски ниҳилизам“ којим најпре дефинише врсту спољашњег, политичког, пасивног ниҳилизма који има деструктивне интенције спрема српске културе и наслеђа, а који и често заузима облик конфликта између Истока и Запада, хришћанства и ислама. Активну форму косовског ниҳилизма аутор открива у покушај превазилажења тог облика пасивног ниҳилизма, а има своју основу у неговању српске историјске свести, верско-духовног живота и усмерености спрема трансценденције.

*Кључне речи:* Ниҳилизам, хришћанско-православно наслеђе, косовски ниҳилизам, пасивни и активни ниҳилизам, афирмација живота.

### Ничеов и „косовски ниҳилизам“

Полазећи од разматрања Ничеовог смисла ниҳилизма ми ћемо анализирати како се српски народ са Косова у прошлости, као и у садашњости, односи спрема ниҳилизма који је присутан у односу на њихову духовну баштину,

моралне вредности и културу. У извесном погледу Ничеова анализа различитих облика ниҳилизма може да пружи једно од тумачења одређених феномена, али исто отвара увид да оно што Ниче види као узрок ниҳилизма (морална свест, хришћански и аскетски идеали и религиозан начин живота) није уједно и извор ниҳилизма српског народа, већ израз за афирмацију живота једне нације. Управо стога јер су хришћански идеали и православна концепција живота српског народа утемељени у духовној борби и опстанку кроз историју, па и данас у савременом добу представљају оријентире који дају смисао свакој наредној борби, њиховом одржању и идентитету. У том погледу, ниҳилизам као губитак духовности уопште се не може приписати као присутан на територији Косова и Метохије где живе Срби. Можемо говорити о „косовском ниҳилизму“ као покушају раздирања језгра духовности и идентитета српског народа од стране друге нације и означити га при томе као варијанту пасивног ниҳилизма, док ћемо касније говорити и о косовском ниҳилизму као активној форми. С друге стране, такав ниҳилизам је и у прошлости па и данас представља и представљао основу за буђење свести о властитом народу, свести која у процесу превладавања ниҳилизма добија духовну димензију.

Ничеова филозофија уводи нас у вишеструка значења ниҳилизма. Ничеов ниҳилизам се свакако мора разликовати од ниҳилизма који је одређен као бесмисленост неког претходећег времена, као нпр. у доба просвећености које пориче претходно историјско време. Ниҳилизам за Ниче исто тако не значи ни продор позитивистичког правца у духовни свет, како је ниҳилизам схватан код руске интелигенције 19. века. Ничеово становиште о ниҳилизму указује да је ту у најопштијем смислу реч о процесу ширења опште бесмислености и бесциљности живота, као што читамо у *Вољи за моћ*: „Философски ниҳилист је убеђен да је све што се збива бесмислено и узалудно; а не би требало да постоји бесмислено и узалудно биће.“<sup>1</sup> Ниче не потцењује озбиљност ниҳилистичког пустошења људског живота у деветнаестом веку ког прозива веком анималитета. Трагично је што се тај Ничеов увид у бесциљност, бруталност и све већу индивидуалност човека протеже и на двадесети век, а исто тако и на двадесет први век који изражавају своју недуховност кроз оспољавање потпуне рационалности – прорачунатом лукавошћу. Чињеница је ипак да се тај ниҳилизам у информатичком добу не показује непосредно, јер је скривен убрзаним техничким процесом производње и само „ствара привид животности и живота“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Versuch einer Umwertung aller Werte), mit einem Nachwort von Alfred Baeumler, Alfred Kröner Verlag / Leipzig, 1978, 28.

<sup>2</sup> Звонко Посавец, „Ниҳилистичке црте сувремености“, у: *Ниҳилизам модерне знаности*, Београд, „Србоштампа“, 1982, 135.

Ако нихилизам разматрамо дубље, он се према Ничеовом увиду не јавља само као индивидуална криза морала, песимизам или гађење пред светом. То је криза која продире у живот и на теоријском и на практичком подручју.<sup>3</sup> Конкретније речено, нихилизам који Ниче профетски објављује представља ситуацију пропадања традиционалних тј. религиозних и моралних вредности услед чега човека запада у неповерења спрема досадашњих оријентира живота. У том стању испражњености влада сумња да се „упражњено место највиших досадашњих вредности може једноставно попунити неким другим вредностима“.<sup>4</sup> За Ничеа чак ни брзоплето смењивање старих вредности неким новим води ка несавршеном нихилизму и не би решило кризу нихилизма, већ би је довело чак до већих размера. Несавршени нихилизам по Ничеу показује песимистичка расположења настала на равни метафизичког тумачења живота. Ниче самог себе прозива „савршеним нихилистом Европе“, истичући да је нихилизам иживео до краја. Ничеова критика нихилизма јесте критика тумачења живота са становишта метафизичке и морала, које по њему човека и доводи до нихилирања живота. Међутим, нихилистичке последице оваквог тумачења живота нису присутне код Срба на Косову, па у том смислу они и нису нихилисти који би вођени одређеним моралним дијапазоном хришћанских вредности запали у ситуацију окретања од воље за животом. С друге стране, бивајући непрекидно изложени нихилизму (схваћеног као негирање исконских вредности једног народа до стране другог народа) српски народ је у извесном смислу нихилистична нација, наиме, по доживљавању и иживљавању наметнутог нихилизма.

Исто тако, Ничеово значење нихилизма као облика пропадања вере у натчулно, у трансценденцију (а што је срж нихилизма савременог света) не налазимо код српског народа на Косову. У ситуацији када бива доведена у питање национална припадност месту порекла, настанка и уједно и боравка, захваћени у суровим мрежама животног света, протерани на рубове егзистенције, косовски народ опстаје на духовности утемељеној на снажној вери, који као стари хришћани проналази у манастирским светињама, црквама, хришћанским обредима, идеалима и обичајима, окренут молитвама и уједињен у своје храмове, пружа отпор нихилизму који се увлачи у поре свакодневице.

Српски народ на Косову упркос надирећем нихилизму негује хришћанске и традиционалне вредности, па се као народ и одржава захваљујући

<sup>3</sup> Alexander E. Cooke, *Nietzsche and Political Thought* by Mark Warren, *Political Theory*, Vol. 18, No. 3, 1990, 501. За Варена нихилизам означава искуство кризе рационалности и легитимитета. Он притом дефинише Ничеову идеју нихилизма као ситуацију у којој пракса остаје без свог темеља.

<sup>4</sup> Михајло Ђурић, „Изазов нихилизма“, у: *Изабрани сјиси*, књига IX, Београд, Службени лист, 1997, 181.

неговању историјске баштине и православне оријентације. На пример, када су Турци дошли на Косово у 14. веку, већина научника се слаже да су Срби тада чинили већинску популацију. О Србима се најпре говори као о православним хришћанима коју су касније били идентификовани колективно као Срби.<sup>5</sup> Историјски посматрано када се постави питање шта је оно што Србе чини Србима и шта је оно што их уједињава Тим Јудах у књизи „Kosovo – What everyone needs to know“ истиче да то није језик, као што је случај код Албанаца. Историја је на другачији начин моделирала Србе као нацију и поједини аутори сматрају да оно што данас Срби јесу некада је значило бити православац. Таква оријентација се у српском народу утемељила још за време немањихке владавине. Средњовековне српске цркве и манастири, особито Пећка патријаршија, Дечане и Грачаница су у великој мери имали удела у обликовању историје Срба. Стога, оно што је давало јединствену спону и хармонију на свим нивоима био је управо окренутост духовном свету, вери у Бога и хришћанске вредности и врлине као што су херојско подношење мучеништва, истрајност, храброст, јунаштво, скромност, сапатња, духовна чистота која се не боји жртава, праведност и правда.

Српска православна црква је од времена Стефана Немање била јака духовна институција која је успела да одржи национални идентитет тадашњих Срба у турском ропству и одупре се процесима исламизације. У златном периоду немањихке Србије у периоду од 12. до 14. века црква је била незаобилазна подршка народу приликом учвршћивања владавине, утемељивању суверенитета и српске државности. Из тог времена моралне вредности су се устоличиле заједно са правним категоријама, а оно што је значајно јесте да Срби ту спрегу морала, религије и политике настоје и данас спроводити у ситуацији нихилизма који им се намеће. То је, дакле, традиционалан приступ модерним токовима. Одатле ни данас код косовских Срба не постоји нихилизам у односу на традицију. Јер захваљујући благовању традиције, нихилизам се настоји непрекидно укинути и превладати. Тако се и данас негује култ цара Лазара, предање о Косовској бици (1939), епска народна поезија у којима се слави јунаштво, мучеништво, славе се светитељи, градитељи манастира и цркава, владари који су проглашавани свецима и друге духовне вође. Међутим, у савременом свету када влада општа ситуација неповерења спрема хришћанских идеала, чак иако Срби негују и чувају у сећањима ту светоотачку црту, она се у датим условима показује као недовољна да се нихилизам у потпуности превлада. Она је, пак, искра која се тихо опире нихилирању.

У погледу на историјско усмерење живота и историјску свест Ниче је нихилиста. Исто тако ни традиционалан пут западног мишљења, пре свега метафизички и научни однос спрема стварности не могу довести човека до

<sup>5</sup> Tim Judah, *Kosovo – What everyone needs to know*, Oxford, University Press, 2008, 14.

афирмације живота и превладавању савременог нихилизма. На Косову је обрнуто. Оно што омогућава да се Срби трезвено суочавају са нихилизмом и да имају вољу да га превладавају јесте чињеница једног уважавајућег односа спрам традиције и постојање историјске свести у савременом добу. Чак и кроз доживљаје мрачних и сурових аспеката егзистенције код Срба постоји воља за животом (*der Wille zum Leben*) схваћена на ничеански начин као воља за моћ (*der Wille zur Macht*) која и их и даље окупља у јединство, кроз пре свега духовно јединство православне усмерености. Наиме, као што су антички Грци кроз постојање мноштва богова видели оправдање за недаће властитог постојања, позивали се на Аполонов храм у Делфима, вођени вером у пророчанства, тако би се могло истаћи да је и српски народ на Косову одржавала и одржава јака хришћанска вера која је утемељена још од времена средњег века. Сличан модел живљења пружао је некада Хеленима могућност да остане „победник над стравичном дубином посматрања света и бескрајно раздражљивом способношћу за патње“.<sup>6</sup> У хеленском свету богови са Олимпа (тај пород света снова) представљају симбол грчке лепоте и тек преко посредничког света Олимпијана било је могуће изнова савладати патњу. Та аполонска култура за Ничеа има значење једне теодицеје<sup>7</sup> у којој Хелен налази оправдање свог живота у боговима, који живе тим истим животом, а који су заједно са људима подређени страшној моири (грч. моира).<sup>8</sup> Упркос надмоћи страшне судбине, хеленска божанстава позивају на даље живљење, где је свет човека увек завистан од уплитања богова. Тако и у Хомеровим еповима видимо да су „божанске и људске акције увек приказиване као паралелне, а богови присутни или као пратиоци, заштитници или човекови супарници“.<sup>9</sup> У ликовима својих богова Грци гледају саме себе као у свом огледалу, али „огледалу што преображава“<sup>10</sup>, исто као што у својим светитељима Срби гледају еманаацију етичког божанства Духа који њихове животе чини вредним и достојним живљења, а све борбе и трпљења подношљивим. Читав лик православних светаца представља храм хришћанске вере којој су Срби одани.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus* in: Werke I, Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/M-Berlin-Wien, 1972, 31.

<sup>7</sup> Vidi: Predrag Finci, *Umjetnost i iskustvo*, Sarajevo, Svetlost, 1986, 14.

<sup>8</sup> Појмом судбине као фатума, судбина се појми као нека владајућа моћ која стоји над неким бићем. Такав појам судбине као фатума тј. коби влада у азијској представи судбине која је код Грка превладана. Тиме што Грци знају о моира и дикџ судбина тако именована стоји у светлу битка који их надвисује. Она добија карактер страшнога, карактер додељивања и одређења који постављају границу. (Martin Heidegger, *Hölderlinove himne „Germanija“ i „Rajna“*, Zagreb, Demetra, 2002, 150.)

<sup>9</sup> Donald Mastronarde, *The Gods in: A Companion in Greek Tragedy* by Justina Gregory, Blackwell, UK, 2005. 322.

<sup>10</sup> Фридрих Ниче, *Рођење трагедије*, Подгорица, Граматик, 2001, 30.

У том аспекту можемо посматрати један од праваца могућег превладавања ниҳилизма, а тиме у потпуној супротности са Ничеовим појмом ниҳилизма и његовим начинима превладавања ниҳилистичке кризе у савременом свету. Исто тако низ косовских светаца који владају и након средњег века у свести српског народа створили су језгро духовног живота око којег су окупљени аскетски свештеници, владари и хероји који, као укореењени у димензији ванвременског, делују на временску државу и српско друштво на Косову.

Друго је питање да ли се ниҳилизам може превладати тим традиционалним приступом према сврси живота вођен хришћанством. Чак и када се вратимо на историјску сцену Косовског боја, запажа се да је српски народ показивао тежњу за превладавањем наметнутог ниҳилизма. Запазићемо да се тај догађај у народу не доживљава као пад у негацију и ништавило живота, већ се став наметнутог ниҳилирања претвара у став афирмације мученичких подвига једне духовне победе. Полазећи од реалног догађаја – битке на Косову – Срби су га уздигли до историјске свести и створили од њега догађај који је прожет специфичним тумачењем и разумевањем. По Дилтају та херменеутичка димензија је и одлучујуће за настанак свести о историји, у овом случају специфичног историјског разумевања једног народа и догађаја. Доживљај као елементарна јединица живота уздигнут је до мита који постаје део специфичне историје и који на тај начин бива укореењен у наредним историјским кретањима српског народа. Свест о историји водило је Србе у правцу очувања националног идентитета. Посматрано са равни филозофије живота, свест о историјском деловању је по Дилтају плодоносно за живот људи у заједници јер представља „свест тих заједница о властитом животу, као њихово памћење властитог животног тока.“ Једини начин да се људска сећања уздигну и изграде до историјске свести води преко тумачења и разумевања склопова целине и делова које у том тумачењу добијају одређено значење. Исто тако, рађањем те историјске свести код Срба, која представља сâм живот духа, рађа се и елемент слободе. Уздигнути над неповољним аспектима Косовског боја, Срби доносе историјску одлуку о свом битку – да буду слободни, негујући стваралачки принцип Духа, да би се тако издигли над сфером материјалне стварности (физичко-просторне) афирмишући стандарде етичког и религиозног живота. Такав однос је присутан и у време турске окупације када су Срби пружали отпор против негације живота. Да Срби наступају у својству храбрих витезова и активних ниҳилиста који негирају оно што их негира можемо открити у свим моментима где су Срби на Косову били изложени варваризму и суровостима других народа освајача. При томе се уочава да Срби нису прихватили становиште пасивног ниҳилизма као становиште са кога се не стварају нити нове вредности нити се одржава вера у старе. Јак аргумент за афирмацију живота и негацију песимизма и ниҳилизма код српског народа је управо саткан у јакој вери и натчовечанским

напорима да духовну димензију укорене на одређеном простору, одакле је тај дух и рођен током историје. Конкретније речено, српски народ је настојао да свет духовно-историјске стварности приведе земљи и буде она со која српску земљу неће обљутавити. Активни нихилизам као негација разаралачког и ништећеог спрема живота јавља се код Срба као подвиг који их и у време Турака разликује од осталих народа југоисточне Европе: „Док су друге балканске државе падале под турску власт шапатам, понекад и после једног претрпљеног пораза, средњовековна Србија, обновивши у последњи час своје традиције, давала је отпор више од сто педесет година. (....) а од нараштаја до нараштаја преношена је буктиња историјских предања и народне самосвести.“<sup>11</sup> Од времена Стефана Немање се у српском народу јавља свест о Косову као самосталној српској области и као таква није подлегла наметању другачије свести о томе ни до данас. У тим дугим вековима турског ropства, како наводи Дејан Медаковић у уводној речи своје књиге *Косовски дој у ликовним уметностима* „српски народ је створио посебне духовне ризнице, из којих је узимао праве вредности за своју духовну одбрану и опстанак у страниј цивилизацији“.<sup>12</sup>

Косовски народ је упркос томе настојао да нихилира све јаче наметнути нихилизам. То је облик активног нихилизма који у овом случају, примењујући га на једно специфично држање и владање српског народа, можемо назвати и косовски нихилизам, а који стоју у служби афирмације вредности српске традиције, историјског наслеђа и заснива се на српској религијско-моралној парадигми живљења и обичајности. Косовски нихилизам таквог типа нихилира негацију, наиме, говори *Не*: ономе што за циљ има да област српске религије, културе и историјских етаблираних моралних вредности доведе до декаденције и инстанцама које ту српску обичајност настоје уклонити и заменити другим вредностима које не одговарају националном идентитету косовских Срба. Кроз активно нихилирање, које подразумева афирмацију властитога историјског живота, Срби се одупиру и спољашњој негацији њихових опште познатих историјских чињеница које доказују њихов национални идентитет.

Према општем ставу, како каже Бранислав Крстић, на територији Косова и Метохије настала је и развијала се средњовековна српска држава која представља колевку српске државе. Међутим, да не би дошло до релативирања овог општег става он мора бити поткрепљен конкретним чињеницама који га оправдавају, јер исто тако постоји став да Албанци имају историјско право на исту територију. Оно што иде у прилог да је Косово српско јесте

<sup>11</sup> Зборник радова, „Епска вертикала у српској историји“, у: *Косово – српска душа народа*, Београд, НО Политика, 1989, 25.

<sup>12</sup> Дејан Медаковић, *Косовски дој у ликовним уметностима*, Београд, 1990, 7.

сама историјска стварност која нам открива да се управо на тој територији налазе бројни српски споменици који представљају историјску баштину и културно добро Срба које припада српско духовно-историјској самосвести народа у целини без обзира на ком подручју живе или су принудно били расељивани. Та баштина је сачувана и опевана у еповима, у религији, а Дечане и Грачаница су чак уврштене у Списак светске културне баштине Унеска као драгуљи српске културе и духовности. Пасивни нихилизам пак по том питању долази са Запада, који све мање занемарује те чињенице. Имајући у виду историјску позадину, споменике, културу једну српску духовност на том тлу, Косово је историјска земља српског народа.<sup>13</sup> Упркос томе што Срби нису често пута били господари своје земље, ипак бројни остаци материјалне културе и уметности, архитектуре чак превазилазе оставштину других народа на том простору што сведочи у прилог њиховој снажној укорееености на том простору. Српска средњовековна баштина јесте једно од важних сведочанстава које постоје и данас, па је управо та културна баштина неоторива ташаја српског идентитета на Косову, како каже и Никола Кусовац. У време вишевековне турске окупације остали су значајни трагови српске државотворности „оваплоћени у архитектури, монументалном зидном сликарству и иконопису Богородице Љевишке у Призрену, у црквама Пећке патријаршије, у краљевској Грачаници и царским Дечанима, као и свему осталом што се сачувало у њиховим често плачканим ризницама“.<sup>14</sup> Материјална култура, прожета снажном духовно-православном оријентацијом која светкује Бога као творца, који према свакоме има лични однос и који води историју, како истиче Жељко Познановић када је реч о томе шта подразумева српску духовност на Косову, представља основу српске афирмацију живота и свог идентитета, који Срби не могу дозволити ни данас да буде оспорен. Уз то се настоји задржати и специфичан смисао српске духовности која слави Свето Тројство и за основ има суштинско учење да Бог има три лица (Бог отац, Син и Дух свети), а једну суштину.<sup>15</sup>

Стога је брига Србије усмерена на очување оне територије који представља оваплоћење високог ступња духовног живота, који чини њену матицу и средиште српске свести. У овој тачки Ничеова филозофија би подлегла критици, јер су Ничеове тврђе усмерене на негацију хришћанства као највеће заблуде човечанства.

<sup>13</sup> Види: Бранислав Крстић, *Косово пред судом историје*, Београд, издање аутора, 2000, 43.

<sup>14</sup> Никола Кусовац, *Културна баштина – неоторива српска ташаја на Косову и Метохији*, у: Зборник радова са округлог стола – Геополитичка судбина Косова и Метохије, Београд, Институт за геополитичке студије, 1997, 503.

<sup>15</sup> Жељко Познановић, *Српска духовност Косова и Метохије у функцији очувања српске државности*, у: Зборник радова са округлог стола – Геополитичка судбина Косова и Метохије, Београд, Институт за геополитичке студије, 1997, 469.

## Историјско-културни и егзистенцијалан појам ниҳилизма

Ничеово мишљење о ниҳилизму показује се амбивалентним, као становиште за и против ниҳилизма,<sup>16</sup> а одатле полази и двоструки однос према животу. Ниҳилизам Ниче, с једне стране, мисли као негативан појам, с друге стране, као позитиван појам и позицију властите филозофије. Следеће што прати Ничеов увид о ниҳилизму јесте тежња да се ниҳилизам негативног типа мора превладати са становишта самог ниҳилизма. Ничеов властити ниҳилизам као позиција његове филозофије открива се у снази да каже *Не* ниҳилистичкој негацији живота, као што је случај са српским народом на Косову који не прихвата ниҳилизам извршен над њима самима. Само афирмативни ниҳилизам може изнедрити снагу да говори *Да* (*bejahung*) свему ономе што афирмише живот, *Не* ономе што га ништи. Ниҳилизам је у Ничеовој филозофији истовремено и нов начин да се каже *Да*.<sup>17</sup> Ниҳилизам стога нема само негативно значење, јер није сваки ниҳилизам у складу са ниҳилизмом празнине. Становиште Ничеовог ниҳилизма потпуно је ослобођено и оријенталног и Шопенхауеровог песимизма, а исто тако и ограничености немачког духа и културе.<sup>18</sup>

У Ничеовој филозофији срећемо се са два основна и различита облика ниҳилизма – активни и пасивни ниҳилизам, а исто тако према Ђурићевом увиду и са двоструким значењем ниҳилизма која се односе на историјско-културни и онтолошко-егзистенцијални појам ниҳилизма. Хајдегер запажа да се прво значење ниҳилизма код Ничеа односи на констатацију једне одређене историјске епохе у којој откривамо ситуацију обезвређивања вредности<sup>19</sup> и губитак смисла живота. У том погледу, ниҳилизам је непоновљив историјски догађај с краја 19. и почетка 20. века, који се према Ничеу јавља као пре свега европски ниҳилизам. Ниҳилизам је епохални догађај Запада и као такав „представља конкретно искуство културе, не апстрактну метафизичку хипотезу“, <sup>20</sup> будући да су симптоми ниҳилизма видљиви у историјској стварности. Битно обележје те ниҳилистичке катастрофе препознаје се у недостатку човековог одговора на питање *зашто* више не постоји крајња сврха или

<sup>16</sup> Robert C. Solomon, *Living with Nietzsche: What the Great „Immoralist“ has to Teach Us*, University of Texas, Austin, 2004, 117.

<sup>17</sup> Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, New York, 2005, 11.

<sup>18</sup> Види: Фридрих Ниче, „Давид Штраус, исповедник и писац“, у: *Несавремена разматрања*, Београд, ПЛАТОН, 2006, 10, 43. Ниче разматра недостатке филистарске културе и непостојање јединственог националног и уметничког стила немачке културе.

<sup>19</sup> Види: Martin Heidegger, *Der Nihilismus als Geschichte in: Nietzsche II*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, 90–91.

<sup>20</sup> Robert C. Solomon, *Living with Nietzsche* (What the Great „Immoralist“ has to Teach Us) Oxford University Press, 2006, 119.

циљ у коме би био утемељен свеукупни смисао.<sup>21</sup> И када Ниче профетски каже „нихилизам нам је пред вратима“, <sup>22</sup> он сматра да су та врата наша (европска) врата, локално и временски одређена. Нихилизма значи да „пустиња расте“ и да наступа крај моралног тумачења света и вера у досадашње вредности. Обелодањивањем ове пустиње Запада, човек губи веру у виши смисао живота, па „испражњени духовни и наддуховни опсег искуства губи сваку везу са човеком, његовом величином, егзистенцијом, смислом и трајањем.“<sup>23</sup> Неповерење човека у односу на досадашње вредности, по Ничеовом увиду, морало је настати као последица пропасти највиших вредности, услед губитка ослоња у натчулним идеалима, као и услед узалудног очекивања остварења једног општег поретка света изграђеног на умним сврхама. То је Ниче јасно обелоданио када је рекао „пустиња расте“. Ничеов циљ ипак није био само да промовише нихилизам, већ и да нађе начин за његово превазилажење.<sup>24</sup>

Када посматрамо симптоме културно-историјског облика нихилизма у савременом добу на Косову они се показују кроз деструктивне интенције друге културе. Реч је о нихилизму као најпре материјалном уништавању светих места који се манифестује кроз рушење манастира, цркава, спаљивање икона, рушење крстова на српским манастирима, укида се слобода кретања, мишљења, говора, тј. нихилизам се јавља као албанско непризнавање вредности друге културе на истој територији. Такав облик нихилизма можемо сагледати кроз историјску констатацију једног дубљег конфликта, конфликта Истока и Запада, хришћанства и ислама., у чему је видљива претензија на силног дискредитовања одређених вредности српског народа. Нихилизам тог типа се спроводи над Србима и у ситуацијама кад УНМИК спроводи судске одлуке којима се одузима непокретна имовина манастирима или у ситуацијама када се ради на уништавању центара високе духовности (граната испалена у марту 2007. на манастир Дечане), без озбиљнијих иницијатива да се дати споменици заштите или се демантује да се тако нешто и догодило да би се обманула јавност. То је начин да се у свести једног народа проузрокује воља за ништа или чак воља за окретањем од живота.

Када погледамо дубље значење нихилизма у Ничеовој филозофији открива се то право значење *воље за ништом* као средиште нихилизма, особито пасивног нихилизма. Суштина нихилизма најбоље се открива кроз егзистенцијално-онтолошке форме, тј. оне форме и ступњеве нихилизма које излазе изван оквира било које одређене историјске епохе и просторно-временских

<sup>21</sup> Види: Михајло Ђурић, *Ниче и метафизика*, Београд, Просвета, 1984, 131.

<sup>22</sup> Фридрих Ниче, *Воља за моћ*, Београд, Дерета, 2003, 37.

<sup>23</sup> Светислав М. Јарић, *Колајс зајадно евројској духа*, Нови Сад, Стилос, 2005, 57–58.

<sup>24</sup> Robert C. Solomon, *Living with Nietzsche*, (What the Great „Immoralist“ has to Teach Us), Oxford University Press, 2006, 19.

оквира.<sup>25</sup> У егзистенцијално-онтолошким ступњевима нихилизма показује се повест кривотворења врховних вредности, њихово обезвређивање и свргавање као и ново постављање вредности. Најнепосреднији начин да се искаже суштина нихилизма према Хајдегеру откривамо тек када имамо у виду унутрашњу законитост свих корака (ступњева) – од пасивног (реакционарног или уморног нихилизма), преко нихилизма као међустања до радикалног и активног (тј. екстатичког) нихилизма.

У Ничеовој филозофији нихилизам<sup>26</sup> је увек постављен у одређеном контексту – било као нихилизам празнине или активни нихилизам, па се на том увиду и може говорити о различитом смислу живота – као расту, напредовању, развијању или опадању, слабљењу, стагнирању. Форма пасивног нихилизма представља један аспект „нихилистичког карактера живота“ у којем је видно опадање моћи живота, а живот постаје бесмислен и ништаван. Једном речју, таква форма нихилизма производи деградацију, декаденцију живота и води до губитак смисла живљења.

Негацију живота и деструктиван однос према животу Ниче је обелоданио у пасивном нихилизму који је у потпуној супротности спрам активне моћи нихилизма. Та два облика нихилизма Ниче јасно разликује у *Вољи за моћ*: „нихилизам као знак повећане духовне снаге: „активни нихилизам“ и „нихилизам као знак пропадања и опадања духовне снаге: пасивни нихилизам“.<sup>27</sup> Ови облици нихилизма уједно представљају по Ничеу два супротна становишта живота – становиште афирмације као активни нихилизам и становиште негације живота као пасивни нихилизам.

<sup>25</sup> Михајло Ђурић, „Изазови нихилизма“, у: *Изабрани сјиси*, књига IX, Београд, Службени лист, 1997, 179.

<sup>26</sup> У традиционалном, па и хришћанском смислу, овај термин нихилизам се више или мање користи као прост синоним за „секуларни хуманизам“ и тада се заснива на претпоставци да је особа без Бога особа без истинских хришћанских вредности. Изразити нихилизам изражен је у реченици Ивана Карамазова: „Ако нема Бога, онда је све допуштено.“ Нихилиста је човек без хришћанских вредности. За ортодоксне Јевреје нихилиста је онај који не поседује самосвест о традицији. Класична карактеризација духа нихилизма долази од Ивана Тургенева и Достојевског. За Тургенева, нихилиста, о чему читамо у његовој приповетки *Синови и оци*, јесте онај који не клечи ни пред каквим ауторитетом, који не признаје никакве принципе вере, нити поштује принципе који у њој постоје. Овакво поимање духа нихилизма наставља се током просветитељства, од Декарта до Канта. Могли бисмо га узети као ствар здравог скептицизма. Код Ничеа се нихилизам манифестује као непостојање Бога или разума у његовом трагању за вредностима. Узет у ширем смислу, нихилизам је културно искуство дубоког разочарења, али не онако како је присутно код етичара који су оспорили оправдање моралних принципа, већ се нихилизам састоји у произвођењу живота како је описан у Камиевом делу *Миш о Сизифу* (Robert C. Solomon, *Living with Nietzsche*, (What the Great „Immoralist“ has to Teach Us) Oxford University Press, 2006, 118–119).

<sup>27</sup> Фридрих Ниче, *Воља за моћ*, Београд, Дерета, 2003, 43.

На ступњу пасивног нихилизма живот је доживљен као патос узалудности, а све јаче се потенцира и став о бесмислености постојања уопште (јер је свет у целини одбачен). „Потпуни нихилист одбацује свет, и онај који јесте и онај какав би требао бити. Но у том посвемашњем одбацивању он тежиште живота измјешта изван живота те поставља и ствара неку фикцију којој се даље покорава и робује.“<sup>28</sup> Иза тог дуплог негирања Хајдегер је сагледао свеопшту негацију, тј. потпуну негацију којом се одбацује досадашње, а не установљава *ново* вредновање.

У форми пасивног нихилизма живот нема моћ да ствара изван самог себе, „него остаје у хоризонту појединачног вредновања, или од себе одустаје. И једно и друго указују да су вриједности изгубиле своју стваралачку, обликујућу снагу те да живот увјетују само као пуко истрајавање а не као раст и себепревладавање у синтези нових вриједности и вредновања.“<sup>29</sup>

Међутим, нихилизам пасивног типа, разумљен у наведеном Ничеовом смислу, не се може применити на предео Косова где живе Срби јер њима није својствен губитак вредности (духовних и хришћанских), будући да се у неповољним околностима уједињавају у вери и окупљају у манастирима као најзначајнијим институцијама духовног жаришта. На тај начин они успевају да задрже морално-хришћанске вредности као вишевековне оријентире народа, што чини да избегавају пад у нихилизам и сваки песимизам спрема живота. Манастири и православне цркве важе као света места састанка са трансценденцијом, коју је Ниче оспоравао као безначајну у савременом свету. Ноћ богова у којима се трага за светим, још није захватила поједина места и косовске манастире, који и даље представљају својеврстан облик људске комуникације са трансценденцијом и за Србе на Косову имају моћ да чувају натчовечански смисао који и даље даје смисао земљи на којој живе.

### Узроци косовској нихилизма

Посматрати живот Срба на Косову са становишта нихилизма могуће је ако говоримо о нихилизму као наметању услова и правила која воде ка негацији њиховог идентитета. Нихилизам у том случају нема узрок у самонегацији властите културе и традиције, па узрок нихилизма морамо тражити на другом месту. Нихилизам захвата српски народ као криза која произлази из сукоба са другим идентитетима у циљу очувању властитог. Нихилизам као негација српског живља на Косову полази од политичких инструмената несрпске политике, чије опште политичке намере не воде ка циљу стабилизације

<sup>28</sup> Петар Шегедин, *Воља за моћ и проблем истине*, Загреб, Деметра, 2007, 225.

<sup>29</sup> *Исто*, 226.

и успостављању мира, а што је суштинска карактеристика политике као политике. Узрок нихилизма није у традиционалном начину одношења спрема живота на линији хришћанско-православне и историјске баштине, већ управо он извире тамо где се настоји порећи та иста баштина која чини самосвест српског народа. Нихилизам не постоји код српског народа на Косову као негација која би потекла од њих самих.

Постоји само спољашњи нихилизам који долази од несрпских група и институција које се рушилачки односе према вредностима старине и традиције једног народа. Тако у Призрену где од 1615. године постоји Синан-пашина џамија, на њеној фасади се препознају делови узети из рушевина манастира Св. Арханђели (манастир поред Призрена), што је један од облика негације и непоштовања идентитета другог. И за време турског владања разарани су српске цркве и манастири, обустављан њихов рад. Тако је у 15. веку престо Пећке патријаршије (основане у 12. веку) био укинут, услед јурисдикције охридске архиепископије. Патријаршија је поново обновљена 1557. (под утицајем Павла Смедеревца), што је значило да су и под турском влашћу манастири били у служби очувања српског идентитета и православне оријентисаности. Колики је значај имао верски живот за Србе говори и чињеница да је Пећка патријаршија у време турске окупације постала и политички предводник српског народа. Црква се није у то време одвајала од политичких и других важних одлука за народ. Српска православна црква је већ од времена Стефана Немање била јака духовна институција која је успела да одржи национални идентитет тадашњих Срба у турском ропству.

Српски народ на Косову и данас настоји да спроведе оно што би Ниче назвао активним нихилизмом који можемо препознати у снажном захтеву српског народа за очувањем територијалног и духовног идентитета. Српска православна црква и бројни манастири око којих се окупљају Срби у свим проблематичним ситуацијама делују као снажан оријентир. Овде хришћанство још увек траје и још нема оног нихилизма о коме говори Ниче, наиме, нихилизма као знака губитка натчулних вредности и губитка оне највише од свих вредности – Бога. Вера у хришћанство још увек постоји међу Србима на Косову као један од оријентира, вид држања пред неправдом, понижењима, угроженом егзистенцијом. На тај начин они се суочавају са хладном реалношћу, гледају у њу са трагичком настројеношћу духа тражећи врело и истину живота. Питање херојства се овде јавља као, по Ничеу, у трагичком раздобљу Грчке. Ниче истиче неке од карактеристика херојског односа према стварности: „Храброст и слобода осећаја пред моћним непријатељем, пред несрећом већег обима, пред проблемом који побуђује ужас – ово *йобедничко* стање је оно које трагични уметник одабира, које он велича. Пред трагедијом ратничко у нашој души празнује своје сатурналије; ко је навикнут на

патњу, ко тражи бол, *херојски* човек ће трагедијом благословити своје постојање – једино њему даје песник трагичар да окуси напатак ове слатке суровости.<sup>30</sup> Косовски Срби су показали истрајност у трагичком увиду као предсократски Грци оног момента када су истрпели пораз, када је снажна воља услед јаког верско-духовног живота успела да их одржи у вихорима мрачне егзистенције. Мирко Зуровац назива косовске Србе и историјским народом, који има снаге да пораз Косовског боја претвори у средство свога спаса, а можемо додати и у јуначку борбу духа за храброст, одбрану поноса, слободе и вере. Ни данас се „луча косовског мита није угасила: она тиња у миру, али се распламсава у судбоносним тренуцима за српски народ. Њен сјај снажно просијава кроз историјску свијест српског народа и чини је посебно осјетљивом на неправду и понижење, како у прошлости, тако и сада.“<sup>31</sup>

Данас их губитак основних права као што је и право на живот, право на власништво (као апстрактно право и као први реалитет слободе),<sup>32</sup> слободу кретања, вероисповест непрекидно излаже напорима превладавања ниҳилизма који им долази споља. Срби су већ деценијама изложени том процесу превладавања ниҳилизма, у коме су као Ничеов натчовек, ослобођени сажаљења (*Mitleiden*) и самосажаљења као најтежег греха да би стваралачке интенције усмерили на превладавање тренутних околности. Ако пониште стваралачку димензију, која има свој корен у средњовековној српској традицији, било би поништено и митско утемељење њихових духовних моћи. Тај сусрет са својом историјском истином која их води да стварају нови живот израз је афирмације да се могу одуширати сецесионистичким интенцијама у којој би прихватили лаж као темељ свог колективног битка.

Остаје питање, како у овим ниҳилистичним ситуацијама спровести принцип ЕУ који промовише парољу „јединство различитости“, где сваки народ има право на своју властиту културу, језик, идентитет и духовност. Насупрот томе у 21. веку се дешава жестоки облик ниҳилирања када за међународну заједницу државни интегритет и духовно благо једног народа више нема значаја. Намећу се нове вредности које, наиме, стоје радије у служби даљег ширења ниҳилизма са страшним последицама, а не воде ка превладавању кризе и етничких конфликта. Ипак афирмација живота је могућа као афирмација религиозно-моралних-духовних вредности које произлазе из снажне укорењености српске културе на Косову у манастирском наслеђу, споменицима старине, православљу као језгру српске духовности уопште.

<sup>30</sup> Фридрих Ниче, *Сумрак идола*, Београд, Чигоја штампа, 2005, 70.

<sup>31</sup> Мирко Зуровац, „Луча косовског мита“, у: *Косово и Мейхохија – изазови и одговори* (Зборник радова са округлог стола), Београд, Институт за геополитичке студије, 1997, 450.

<sup>32</sup> Г. В. Ф. Хегел, *Основне цртје филозофије права*, Сарајево, Веселин Маслеша – Светлост, 1989, 91.

Српском народу на Косову, а исто тако српској нацији уопште предстоји истрајна борба у очувању властитог идентитета чиме би Србија могла у будућности бити равноправна са осталим земљама чланицама. Стога је и усмеравање воље за животом у правцу очувања српско историјско-духовне стварности један од суштинских облика афирмације живота код Срба и представља облик преваладавања оног типа нихилизма који настоји да управо дотицањем и разарањем ове сфере дискредитује једну истину – истину српског идентитета на Косову.

### Литература

- Cooke 1990: A. E. Cooke, *Nietzsche and Political Thought* by Mark Warren, *Political Theory*, Vol. 18, No. 3.
- Danto 2005: A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, New York
- Donald 2005: M. Donald, *The Gods*, in: *A Companion in Greek Tragedy* by Justina Gregory, Blackwell, UK
- Ђурић 1992: М. Ђурић, *Пушеви ка Ничеу*, Београд, СКЗ
- Ђурић 1984: М. Ђурић, *Ниче и метафизика*, Просвета, Београд
- Зуровац 1997: М. Зуровац, „Луча косовског мита“, у: *Косово и Метохија – изазови и одговори* (Зборник радова са округлог стола), Београд, Институт за геополитичке студије, 1997.
- Јарић 2005: С. М. Јарић, *Колајс зајадно европској духа*, Нови Сад, Стилос
- Кауфман 1989: В. Кауфман, *Трагедија и философија*, Књижевна заједница Новог Сада
- Kaufmann 1975: W. Kaufman, *Nietzsche* (Philosopher, Psychologist, Antichrist), Ewing, NJ, USA: Princeton University Press
- Крстић 2000: Б. Крстић, *Косово пред судом историје*, Београд, издање аутора
- Кусовац 1997: Н. Кусовац, *Културна баштина – необорива српска историја на Косову и Метохији*, у: Зборник радова са округлог стола – Геополитичка судбина Косова и Метохије, Београд, Институт за геополитичке студије
- Медаковић 1990: Д. Медаковић, *Косовски дој у ликовним уметностима*, Београд, 1990.
- Ниче 2001: Ф. Ниче, *Рођење трагедије*, Граматик, Подгорица
- Ниче 2005: Ф. Ниче, *Сумрак идола*, Београд, Чигоја штампа
- Ниче 2006: Ф. Ниче, *Несавремена размишљања*, Београд, ПЛАТО
- Ниче 1989: Ф. Ниче, *Весела наука*, Графос, Београд
- Ниче 2003: Ф. Ниче, *Воља за моћ*, Дерета, Београд
- Nietzsche 1978: F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Versuch einer Umwertung aller Werte), mit einem Nachwort von Alfred Baeumler, Alfred Kröner Verlag/ Leipzig
- Познановић 1997: Ж. Познановић, „Српска духовност Косова и Метохије у функцији очувања српске државности“, у: Зборник радова са округлог стола – Геополитичка судбина Косова и Метохије, Београд, Институт за геополитичке студије
- Посавец 1982: З. Посавец, *Нихилизам модерне знаности*, Београд, „Србоштампа“
- Solomon 2006: R. C. Solomon, *Living with Nietzsche* (What the Great „Immoralist“ has to Teach Us), Oxford University Press
- Schönerr, Martin 2008: M. Schönerr, H. Martin, *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart, Wilhelm Fink GmbH&Co.

- Tim 2008: J. Tim, *Kosovo – What everyone needs to know*, Oxford, University Press, 2008.
- Fink 1981: E. Fink, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb, Znaci
- Финци 1986: П. Финци, *Умјетности и искуство*, Сарајево, Светлост
- Heidegger 1961: M. Heidegger, *Nietzsche I*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen
- Heidegger 1961: M. Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, Verlag Günther Neske Pfullingen
- Heidegger 1980: M. Heidegger, *Nietzscheova metafizika: Uvod u Nietzschea*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost SSO Znaci
- Heidegger 2002: M. Heidegger, *Hölderlinove himne „Germanija“ i „Rajna“*, Zagreb, Demetra
- Хорват Бранко, *Косовско питање*, Загреб, Глобус, 1988.
- Cooke 1990: A. E. Cooke, *Nietzsche and Political Thought* by Mark Warren, *Political Theory*, Vol. 18, No. 3.
- Шегедин 2007: П. Шегедин, *Воља за моћ и проблем исције*, Загреб, Деметра, Философска библиотека Димитрија Савића

Valentina ČIZMAR

## KOSOVO'S NIHILISM AND AFFIRMATION OF LIFE FROM THE LEVEL OF RELIGIOUS-SPIRITUAL VALUES

### *Summary*

The author of this paper tried to make an analysis of historical and spiritual situation of the Serbs in Kosovo and Metohia from the point of view of nihilism, as it has been defined in Nietzsche's philosophy and more widely as well.

The view of Nietzsche's cultural-historical form of nihilism as situation of decadence of the Christian values and ideals in contemporary world is not only the characteristic of Serbian culture in Kosovo, but also reflects the time of big crisis, which are the results of the strength of today's religious and spiritual life, and Christian-orthodox heredity and institutions. In such point, author sees the root of Serbian affirmation of life in Kosovo and the way of overcoming (Ger. *Überwindung*) some aspects of nihilism, especially nihilism as negation of the basic human rights and various kinds of freedom. Therefore, nihilism does not exist as the main attitude in the basis of spiritual-cultural development of the Serbian nation, which would arise itself from its own fundamFinally, one kind of nihilism in Kosovo is defined by the term „Kosovo's nihilism“ which represents an outer, passive, political nihilism which exerts destructive intention on Serbian culture and heredity, and which takes a form of conflict between East and West, Christianity and Islam. Regarding the active type of „Kosovo's nihilism“, the author shows her intention for overcoming the passive one, whose roots are originating from the nourishing of Serbian historical consciousness, spiritual life and transcendental intentions.

*Key words:* Nihilism, christian-orthodox inheritance, Kosovo nihilism, passive and active nihilism, affirmation of life.



Мирјана БАЗИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## КОМПАРАТИВНА АНАЛИЗА КОНЦЕПЦИЈА ИНТЕЛЕКТУАЛНОГ ВАСПИТАЊА ЏОНА ЛОКА И ЖАН-ЖАКА РУСОА\*

*Айсиракић:* Задатак рада је да изложи две „велике“ педагошке теорије, концепцију Џона Лока и Жан-Жака Русоа, да истакне њихова залагања за промене у практичном педагошком раду, у односу на старију, схоластичку педагошку праксу, као и да укаже на међусобна слагања и разлике у мишљењима ова два педагога о појединим питањима образовања. Акценат у раду је на познавању њихових метода образовања, ради бољег разумевања савременог система образовања, или чак његовог побољшања применом неких ставова из поменутих концепција. С обзиром на то да је васпитно-образовни процес сложен, тешко је очекивати да се може свести на једну универзалну педагошку теорију или јединствен модел учења. Бавићемо се, дакле, питањима и проблемима двеју наведених теорија као и њиховим доприносом савременој педагошкој пракси (проблемом чулног сазнања, школе, наставе, личношћу васпитача и васпитаника, критикама система образовања претходника, циљевима образовања и комплетним концепцијама интелектуалног васпитања Лока и Русоа).

Требало би напоменути да су Лок и Русо своје концепције образовања темељили на ставу да васпитање подразумева сваки сегмент човековог развоја, почев од физичког, преко умног до моралног, и да се они међусобно прожимају. Стога се у раду нећемо бавити само умним васпитањем (јер су обојица указала на значај осталих сегмената целокупног васпитања човека), већ ће бити предочени сегменти комплетних теорија васпитања двојице мислилаца, јер се они међусобно прожимају у тој мери, да је готово немогуће издвојити делове који се тичу интелектуалног васпитања, а да се не наруше основе теорија васпитања двојице поменутих педагога.

*Кључне речи:* Интелектуално и физичко васпитање, образовни систем, циљеви образовања, настава, школа, модели (учења).

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и сиваралаиштво српског народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

## Историјско-друштвени контекст

Крај XVII и почетак XVIII века обележен је великим друштвеним и економским променама које су имале велики утицај на филозофију, формирање нових концепција теорија сазнања, а самим тим и на све науке које се неким својим делом наслањају на филозофско мишљење. Као последица револуционарних кретања друштва на читавој територији Европе јављају се просветитељске идеје и покрети који у своју садржину уводе идеје о богу, разуму и природи, синтетизоване у свеобухватни поглед: „Централна идеја просветитељства је слављење разума, као моћи преко које човек схвата цели космос, и побољшава своје животне услове. За главне одлике рационалног човека сматране су: знање, слобода и срећа.“<sup>1</sup>

У Енглеској се формира правац емпиризам који као основну хипотезу поставља то да се целокупно човеково сазнање темељи на искуству. Један од најзначајнијих представника овог правца је Џон Лок. Лок је читао Декарта, Бекона, Хобса (који су извршили велики утицај на формирање Локове филозофије) и самостално изучавао природне науке. Узимао је учешћа и у политичким збивањима свога времена, био је следбеник барона Акслија, касније лорда Шефсберија, тј. припадао виговцима – струји која је подржавала интересе буржоазије и новог племства, борио се за ограничавање краљеве власти у корист парламента, данашњим језиком – за формирање парламентарне монархије. Као што смо већ рекли, политичка и научна збивања овог периода извршила су велики утицај на формирање Локове филозофије и политичких погледа: „Основна филозофска размишљања Џона Лока била су усмерена на разјашњавање питања порекла, сигурности и опсега људског сазнања.“<sup>2</sup> Одбацио је учење о урођеним идејама, што се сматра за Локов најзначајнији допринос теорији сазнања. Значајна су његова социјално-политичка учења, као и учења о врстама сазнања (интуитивно, демонстративно и сензитивно), о верској толеранцији, о природи искуства. У делу *Мисли о васпитању* Лок се бави питањима васпитања деце. Иако ово дело садржи класно-идеолошки печат „/.../“ своју научну свежину и актуелност задржао је до данашњих дана; трајношћу, присношћу и прикладношћу и данас значи, представљајући захвалну литературу, а за оне који желе да научно проучавају проблеме педагошке савремености, у литератури прошлости настоје да нађу савете и подстицаје за непосредан стваралачки и практичан педагошки рад.“<sup>3</sup> Ово дело, како каже писац, није требало да добије карактер исцрпне расправе, већ га

<sup>1</sup> <http://sr.wikipedia.org/>

<sup>2</sup> М. Ванлић, „Педагошке идеје Џона Лока“, предговор у: Џ. Лок, *Мисли о васпитању*, Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, Београд, 1964, 6.

<sup>3</sup> *Истио*, 7.

је написао као упутство пријатељу како би требало да васпита своје дете. Дело садржи обиље идеја које се односе на физичко, интелектуално и морално васпитање младића из вишег слоја који би требало да васпитањем постане користан члан друштва, а исто тако користан и своме оцу који га школује.

У другој половини XVIII века Француска је економски, социјално и културно била једна од водећих земаља Европе. Овај период француске историје, обележава и економско и културно јачање средњег слоја, буржоазије и радних маса. Самим тим, заоштрава се и борба средњег слоја, с једне стране, и племства и свештенства, с друге. Као што смо већ рекли, у Енглеској се та борба већ раније завршила компромисом. За то време, у Француској, филозофи просветитељи идејно припремају пут за последњи окршај. Један од филозофа који је узео значајну улогу у овим догађајима био је и Жан Жак Русо. Бригу о његовом васпитању, с обзиром на то да је рано остао без мајке, водио је његов отац. Образовао се читајући дела Декарта, Лока, Паскала, Лајбница. Касније се настанио у Француској, одакле је више пута био приморан да бежи због својих политичких идеја. Умро је 1778. у Француској. „Жан Жак Русо није ишао до краја у својим револуционарним стремљењима. У филозофији он није стигао до материјализма, већ је, као и Волтер, стао пред његовим вратима, тј. на становишту деизма.“<sup>4</sup> Ипак, Русо је био проповедник грађанске демократије и велики критичар ондашње социјалне стварности и као такав највише је допринео рушењу феудалног уређења и апсолутистичког друштва: „Али Русо није само борац за ново друштво већ и за ново васпитање. За њега се каже да је извршио 'коперниковску револуцију' у педагогији.“<sup>5</sup> У прилог томе говори и чињеница да је његово најзначајније дело из те области *Емил или о васпитању*, у коме је изнео своје напредне идеје из области образовања, као и значајну критику дотадашње схоластичке праксе васпитања, било спаљивано у Паризу, Женеви и Риму, по одлуци свештенства и аристократије, а сам Русо се бекством спасао затвора. „Русо је у *Емилу* изнео многе драгоцене мисли и о васпитању детета у раном детињству. Многе од тих мисли ушле су у теоријске основе предшколске наставе.“<sup>6</sup> Као и Лок, и Русо верује у велику моћ васпитања, и то *природној васпитања*. Савремена култура је, према мишљењу Русоа, негација природе, а човек може живети и бити слободан једино ако живи у складу са њом. Стога он свог Емила одводи на село, где ће бити независан од друштвеног утицаја и васпитава га као слободног човека, ослобођеног предрасуда и способног за живот у било ком друштву.

Кратки преглед биографија двојице мислилаца и друштвено-историјског контекста у којима су њихове идеје настале, послужиће да боље разазнамо

<sup>4</sup> А. Бановић, „Један осврт на Русоовог Емила“, *Савремена школа*, Београд, 1951, 85.

<sup>5</sup> *Истио*, 85.

<sup>6</sup> *Истио*, 85.

важност и револуционарност њихових идеја о васпитању. Борили су се против ондашње образовне праксе и у том контексту изнели су своје предлоге за побољшање тог система, који се у неким тачкама потпуно слажу, а у другим потпуно разилазе (о чему ће касније бити више речи). У тешкој беди народа, веровали су да је васпитањем могуће направити човека, који ће бити користан друштву, држави, а највише себи. Обојица су изнели оштре критике на рачун претходно утемељеног система образовања који се заснивао на простом *зайамљивању ірадива*, увели су у образовање *личности дейиша* и *чулно искуство* као полазну тачку својих концепција образовања.

## Циљеви образовања

Из историјског прегледа схватања појма васпитања и одређивања његовог циља, уочава се стална тежња ка хармонијском васпитању човека. Као процес освешћивања и саморазвоја, васпитање је реализација највиших могућности човека, односно делатност која омогућава интелектуални, физички и морални развој јединке у смеру потпуне самосвести и надзора над собом, у смеру међусобног усаглашавања захтева за комуникацијом и друштвеном сарадњом. Циљеви образовања се унеколико разликују код двојице поменутих мислилаца.

Основни циљ васпитања је, према Локовом виђењу, у томе да децу из бољих staleжа оспособи и припреми за бољи живот. Проблемима васпитања Лок је прилазио оптимистички, верујући у ефикасност васпитних утицаја, сматрајући да добро организовано васпитање представља снагу којом се може успешно деловати на развој личности, такву снагу која ствара велике разлике међу људима и од које највише зависи постизање жељених циљева. Притом, Лок наглашава да су људи по свом телесном и духовном саставу различити и да има тако способних људи да „још од рођења теже снагом своје природе свему ономе што је изванредно, а захваљујући својој даровитости, у стању су да чине чуда“, <sup>7</sup> без туђе помоћи. <sup>8</sup> Ипак, Лок наглашава да је оваквих људи веома мало, да је заправо 90 процената од свих људи које виђамо добро или лоше, захваљујући њиховом васпитању. Просто речено, да се васпитањем човек може класификовати у доброг или рђавог, или да су људи заправо оно што од њих начини њихово васпитање: „Мислим да се дечји дух може скренути на овај или онај пут исто као и вода.“ <sup>9</sup> Лок пише ову расправу, предлажући

<sup>7</sup> Џ. Лок, *Мисли о васпитању*, Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, Београд, 1967, 27.

<sup>8</sup> Поједини критичари Локовог дела виде да Лок у овом ставу побија своју претходно изречену тврдњу, која је заправо „темељ“ читаве, како његове филозофије тако и филозофије емпиризма, да је човеков ум када се роди заправо „*tabula rasa*“, без претходног искуства.

<sup>9</sup> Џ. Лок, *нав. дело*, 27.

пријатељу како да васпита своје дете, из бољег сталежа, да буде корисно и друштву и оцу који га школује. С тим у вези, Лок у свој образовни систем, поред савета о физичком васпитању којима помаже да се дете развије здраво и снажно, затим савета о васпитању духа, којима подстиче врлине као што су скромност, умереност, послушност, у свој образовни систем уводи и савете о потребној настави, односно материји и вештинама које би дете требало да изучава и усваја. Принцип избора материје и вештине коју би дете требало да учи пре свега је да буде корисна у животу, да се може применити. Ту истиче да, на пример, дечак који ће касније обављати трговачки посао нема потребе да се замара и учи латински језик, ако му он сасвим извесно неће бити од користи при обављању његовог будућег занимања. Затим, од вештина сматра да је играње потребно свима и да би га требало савладати чим дете узмогне, јер оно омогућава детету добро држање и лако природно кретање, али зато свирање сматра беспотребним, јер као вештина одузима човеку много времена, и тера човека у необично друштво, а „/.../ од свих ствари које се налазе на списку корисних знања њој треба дати последње место“.<sup>10</sup> Такође, при крају својих излагања истиче као потребно да дете научи књиговодство које ће му свакако требати ради старања о имању.

Русоов образовни систем се разликује од Локовог и то пре свега по томе што Лок гради човека за постојеће друштво, а како сам Русо истиче, он жели да изгради личност за свако друштво, слободног Емила. Сама Русоова концепција васпитања, с обзиром на то да се оно спроводи у природи, далеко од цивилизације, представља неку врсту негације постојећег друштва. Русо, можда и јаче него Лок, верује у неограничену моћ васпитања: „Све што нам недостаје при нашем рођењу и што нам је потребно кад одрастемо даје нам се васпитањем.“<sup>11</sup> И он као и Лок, сматра да је с васпитањем потребно почети још у колевци. Оно што Русо истиче насупрот Локу јесте да дете у почетном стадијуму васпитања треба само сачувати од навика, односно „пустите природу да ради дуго времена, пре него што почнете радити место ње, и чувајте се да не спречите њено деловање“.<sup>12</sup> Из природности као општеважећег принципа резултирао је Русоов захтев, да се у избору градива треба ослањати на природу која по њему треба да буде када је реч о првим сазнајним искуствима детета, једина књига из које ће стицати знања. То указује на чињеницу да се мора водити рачуна у ком степену ће одабрано градиво бити прилагођено узрасним снагама васпитаника, да би га они могли асимиловати и учинити трајним власништвом, односно колико ће одабрано градиво допринети општем развоју васпитаника и проширити њихов духовни

<sup>10</sup> *Исјо*, 167.

<sup>11</sup> Ж. Ж. Русо, *Емил или О васпитању*, Естетика, Ваљево – Београд, 1989, 12.

<sup>12</sup> *Исјо*, 97.

хоризонт. Русо не иде за тим да му да знање, него да га научи како ће га по потреби стећи, како ће га ценити према његовој правој вредности. У том смислу, Емил је васпитаник који мора да развије на свој начин све врсте моћи, од осећања до ума. Моћи Емилове су од срца до ума и све се то мора образовати, васпитати и постати целина људског бића. У том срцу, осећајности јесте случајност и нужност остваривања људског ума. И једно и друго су природне моћи људи које треба развити и оживети. Што се тиче вештина и наставе за Русоа је, као и за Лока, битно да буде корисна у његовој концепцији васпитања, а апстрактне појмове Русо настоји да Емил усвоји посредством примера, па му тако појам власништва објашњава анегдотом са баштованом. Без обзира на то који ће позив дете одабрати касније, Русо истиче као општи циљ васпитања формирање човека као таквог, његово оспособљавање за живот.

### Критика система образовања

Већ смо више пута поновили да су и Лок и Русо били незадовољни постојећим образовним системом. И не само незадовољни. Они су се својим ставовима и својим делима борили против тог система.

Лок је сматрао да је учење додатак васпитању, док се у схоластичком систему сматрало да је учење једино васпитање. У тим школама учење се сводило на једноставно запамћивање градива које васпитач вербално износи. Док је Лок на ту тему говорио како би требало у учење увести и личност детета – дакле, организовати учење према интересовањима и потребама детета, као и то да дете треба да доноси самосталне закључке о градиву и да ће само тако организована настава уродити плодом, тј. да ће бити сврсисходна. Русо је најоштрије критиковао и друштво и претходну школску праксу: „Јавно васпитање не постоји више и не може више постојати, јер где нема више домовине и не може више бити грађанина“;<sup>13</sup> колеце је сматрао смешнима, оптуживао је друштво да човека одмах по рођењу увија у окове својим предрасудама. При избору свога васпитаника каже: „Природно васпитање треба да оспособи човека за све социјалне положаје: мање је разумно васпитати сиромаша с обзиром на могућност да једном буде богат, неголи богаташа с обзиром на могућност његова осиромашења; јер је већи број пропаалих богаташа него скоројевића. Одаберимо дакле једнога богаташа: бар ћемо бити сигурни да смо образовали једнога човека више, док један сиромаш може постати сам од себе човек.“<sup>14</sup> Русо је инсистирао на слободи детета у образовању, јер је слобода прво од човекових права, а тај став је уједно одражавао и његов протест против сурове дисциплине схоластичког

<sup>13</sup> *Истио*, 16.

<sup>14</sup> *Истио*, 32.

образовања и постојећих школа, против тортуре и гушења личности детета. Личност детета је полазна тачка његове концепције образовања.

## О индивидуализацији образовања

Када Лок и Русо говоре о томе да ли би васпитање требало свести на рад у школи или индивидуалну наставу, у неким ставовима се слажу, али у неким постоји велико неслагање.

Оно што је заједничко обојици јесте да признају да је најбоља особина јавног или заједничког васпитања то што у деци побуђује такмичарски дух и што су она у константном контакту са својим вршњацима, па тако касније бивају смелија и способнија у играма са њима.

Лок се јасно изјашњава за домаће васпитање. У својим *Мислима о васпитању* признаје да ће дете, уколико је ван куће, бити доста смелије и способније да се игра и дружи са својим вршњацима, а да ће такмичење са децом из разреда утицати на вредноћу и живост детета. Такође, истиче да не постоји таква школа која држи васпитача који се о понашању и доброти деце стара једнако добро колико и о њиховом знању латинског и грчког језика. Јер, у таквим школама они ће се пре научити лутањима, лицемерју, претварању и рђавом животу, дружењем са рђавом децом, него било којој врлини или вештини: „Ма како да су учитељева брига и вештина од великог утицаја, ипак он не може да има добар преглед над педесеторо или стотину деце, осим док су у школи, нити се може од њега очекивати, да ће ту децу научити нечему другом, осим ономе што има у њиховим књигама. Међутим, образовање њиховог духа и њиховог понашања траже сталну пажњу и појединачно старање о сваком детету, што се не може постићи са великом гомилом деце, а било би и сасвим узалуд, чак и кад би имао времена да појединачно проучи и поправи свачије мане и наопаке склоности, ако дете буде у току дана остављено само себи или јаком утицају својих другова.“<sup>15</sup> Чак у корист васпитања код куће, Лок наглашава да уколико младић одгојен у свом дому не стекне ни једну врлину више од младића који се васпитавао у школи, онда је васпитаван од стране лошег васпитача.

Русо указује на две врсте васпитања, „једно јавно и заједничко и друго посебно и домаће“.<sup>16</sup> Сматра да јавно васпитање више не постоји јер не постоји домовина, и да ти јавни васпитни заводи који човека само гурају у расцеп између срца и природе, нису место које би могло да пружи човеку било какво васпитање потребно за живот. Из тог разлога, он се одлучује за домаће или природно васпитање, наводећи и још један не мање битан разлог за такву своју одлуку. Наиме, Русо сматра да у социјалном поретку постоји

<sup>15</sup> Џ. Лок, *нав. дело*, 65.

<sup>16</sup> Ж. Ж. Русо, *нав. дело*, 15.

тачно одређено место за сваког, па се сваки појединац образује за место у том систему. С обзиром на то да су у природном поретку сви људи једнаки, главна преокупација свих је бити човек, а ко је добро васпитан за овај позив не може рђаво испуњавати ни један други позив који је са тим у вези. А што се тиче недостатка јачања тимског духа код ове врсте образовања, Русо је за место образовања свог штићеника изабрао село, где Емил има сву слободу да се дружи и надмеће са осталом децом тако да овај недостатак поништава једноставним примером. Приликом излагања о вежбању чула вида наводи и пример са колачићем и такмичењем у трчању са још два дечака из села. Том вежбом Емил мора да „оком“ одабере најкраћу стазу, затим да победи у трчању да би добио колачић – што јача и његов вид, затим физичку способност и на крају у њему побуђује такмичарски дух

### **Почеци васпитања и физичко васпитање**

Лок и Русо се слажу у томе када би требало почети са образовањем детета. Тај тренутак који истичу јесте време рођења детета. Своја излагања почињали су основама физичког васпитања. Лок је у неку руку дао одређену теорију целокупног физичког васпитања, тј. сматрао је да је рад на систематском развоју физичког здравља деце неопходан за даљи развој њихових интелектуалних и моралних способности. Он прописује какву би одећу деца требало да носе, како да се купају, какву храну да користе, колико да спавају, колико да се излажу раду, да би се постепеним вежбама навикли на одређен физички напор који је потребно касније током живота поднети. Сматра да одећа никако не сме да буде тесна, да би се омогућио нормалан развој младог организма. С тим у вези, наводи пример како су неки људи стезали децу у разне појасеве како би касније били витки, а у ствари деца касније нису била способна за већи физички напор, јер им неки органи нису били у потпуности развијени (у овом случају плућа). Затим сматра да би требало укинути свако „разнежавање“ деце – одећа осим што мора бити удобна, не би требало да буде претопла, већ у сваком времену лагана, да би се тело навикло да боље подноси сваку температуру. Храна би требало да је проста и једноставна, у малим количинама, али у сваком случају здрава. Као најпотребнију ставку, која је деци неопходна у сваком погледу, Лок истиче сан. У том погледу им треба дати слободу да спавају „до миле воље“, али то не значи да им се дозволи да, кад одрасту, могу да се излежавају и дремају у постељи. Такође, што се постеље тиче, Лок је мишљења да би она требало да буде тврда, да би касније могли да се навикну на свакакве услове, а и сматра да мека постеља доноси много тога негативног по здравље детета. Са почецима физичког васпитања почиње и постепено васпитање духа, односно стицањем првих навика почиње

и дисциплиновање духа. Наглашава и то да је потребно очувати психичко здравље детета, не излажући га било каквој врсти трауме – не треба га плашити разним „рогама“ и сличним бићима, јер то оставља трагове, на његов дух касније.

С обзиром на то да су за Русоа чула органи наше интелигенције, физичко васпитање је неопходно да би се она увежбала, јер је њихова увежбаност неопходна, како би се на њих надовестило умно васпитање. Овај развитак дечјих чула требало би да почне, према Русоовом схватању, од друге и да траје до дететове дванаесте године. Прве две године дететова живота Русо сматра да би требало потпуно посветити физичком васпитању. Једини задатак васпитача од рођења па до дететове дванаесте године јесте да га сачува од стицања било каквих навика – то васпитање Русо назива чистим негативним васпитањем: „Оно се не састоји у поукама о врлини и о истини него у чувању срца од мана и у чувању духа од заблуда.“<sup>17</sup> Што се тиче чисто физичког васпитања, и Русо као и Лок говори о томе какву би одећу требало да носи васпитаник. Дакле, никако тесну и никако га претерано утопљавати. Једино када говори о храни и обући, замера Локу на противуречности – Лок сматра да би дете требало да се навикне да носи обућу која пропушта воду, да би се тело навикло на хладноћу, а онда касније када говори о дечјим играма наглашава да дете не би требало загрејано од игре да пије хладне воде и да легне на хладну земљу. Русо примећује ову противречност и наглашава погрешку Локову. Што се тиче хладноће, Русо сматра да би се дете најлакше на њу навикло постепеним расхлађивањем воде приликом купања. Тачније, када се роди требало би га купати у млакој води, а затим сваки пут у постепено све хладнијој, и овај обичај требало би задржати до краја живота, јер доприноси здрављу, сматра Русо. Изричито напомиње да је неопходно вежбати тело детета, јер је то важно и за његов ум. Ту предлаже *сјарџански начин*, тј. не дати му све на готово, него га натерати да се снађе, да обезбеди себи храну и пиће. Такође, за почетак васпитања Русо сматра да би требало дете ослободити страха. Русо ће Емила ослободити страха тако што ће му наизменично показивати лепу и ружну маску, а затим га потпуно навикавати, прво гледањем разних предмета – лепих и ружних, док се постепено не ослободи и осмели да их узме у руке.

### **Интелектуално (умно) васпитање или васпитање главе, школска настава, садржај наставе, учење**

Умно васпитање за Лока, осим што се мора надовезати на *здрaво њело* и *васпијање духа*, мора да буде практично, тј. сматра да дете треба подучавати само оним што ће му бити корисно у животу и оним што је у складу са

<sup>17</sup> *Исјо*, 85.

његовом природом. Не треба дете које ће бити трговац у очевој радњи мучити учењем латинског језика који му сигурно касније неће користити. Питање учења и наставе Лок ставља у други план, сматрајући да је оно само додатак васпитању, па о њему мање говори него о физичком, духовном и моралном васпитању. Своју концепцију интелектуалног васпитања Лок конструише у складу са природом васпитаника и потребама живота. Сматрајући да је слобода основно природно начело човека тврди да је неопходно да детету учење не намећемо и да дете не кажњавамо због учења. Учење се детету мора представити као игра. У том циљу предлаже да се осмисле играчке које ће детету помоћи да савлада одређена градива или вештине. Тако даје и нацрте неких корисних играчака које би деца могла сама направити – коцке и лопте које би биле исписане словима како би дете лакше савладало читање, итд. Чим дете савлада технику читања, треба му обезбедити лектиру потребну за вежбање. У том смислу сматра да би најпогодније биле Езопове басне, због тематике која је блиска деци и због моралних поука које садрже. Такође, сматра да је најбоље да је књига илустрована сликама. Пошто добро савладају читање, може се поступно прећи и на савладавање писања. Лок предлаже да дете прво научи да држи перо, па да му се затим подметне папир и вежбањем да савлада писање и то гледајући у пример рукописа – треба му дати плочу са исписаним словима преко које ће савладати писање даље. Сликање, сматра Лок, не би требало да уче како би постали сликари, већ да би се оспособили да могу скицирати пределе, на пример, приликом путовања. Стране језике би требало да почну да савлађују чим науче матерњи и то би им најкориснији био француски. За учење језика сматра да је најпогоднија метода путем разговора, без оптерећујућих граматичких правила. Латински језик би требало да уче само они који су се определили да се посвете науци, иначе за пословна занимања он није ни најмање потребан. Учење стихова напамет Лок сматра потпуно беспотребним – јачина памћења зависи од здравља и природе, а не од ових бескорисних вежби. Такође, реторику и вештину писања састава сматра бескорисном, јер ће ретко који од дечака који се томе вежбају имати прилике да одржи неки говор или слично. Све остале предмете који ће му користити – земљопис, аритметика, хронологија, историја и геометрија, морају се учити на исти начин као и читање и језик, поступно од једноставнијег ка тежим јединицама. На пример, земљопис помоћу слика Коперниковог система, глобуса, посматрањем и навођењем детета на закључке. Битно је пробуђивати дететову радозналост и жељу за даљим учењем.

Умно васпитање према Русоовој периодизацији смештено је у период од дванаесте до петнаесте године. Основни дидактички принципи према Русоу је очигледност – сви предмети се изучавају према очигледним средствима. Ово начело и овакав вид васпитања захтева сарадњу васпитаника и васпитача

у највећој могућој мери, с обзиром на то да се ово васпитање према Русоу врши без књига. Једина лектира коју ће Емил прочитати је *Робинзон Кресо*, у којој се на практичан начин такође спроводи идеја природног васпитања и уопште сједињења човека са природом. Приликом излагања својих начела о томе како ће дете најбоље савладати технику читања он снажно критикује Локов став: „Непрестано се трудимо да нађемо најбоље методе за учење читања; проналазимо читаће машине, читаће зидне табле; претварамо деčју собу у штампарску радионицу. Лок жели, шта више, да се при учењу читања служимо коцкама.“<sup>18</sup> Као најсигурније средство од свих осталих Русо наводи жељу за учењем. Сматра да код детета само треба покренути такву жељу. Емил када добије писмену поруку, неки позив за ручак или забаву неће знати да прочита. Тада се у њему јавља жеља да научи да чита и тако ће научити пре десете године да чита. Емил никада, истиче Русо, неће учити напамет, јер за тим нема потребе, посебно не било какве басне. Оне су прикладније за одрасле и сматра да би могле произвести много неразумевања, много забуне код деце и пружају у неку руку лошу моралну поуку. Да би објаснио ово своје тврђење користи пример Ла Фонтенове басне *Гавран и лисица* – наводи безброј питања која бацају децу у највећу забуну. Геометрију би дете требало да учи цртањем и слагањем фигура једне на другу, да би уочавало њихове односе, а самим тим оно постепено разрађује читаву елементарну геометрију. Учење географије Русо ставља у природу, посматрањем изласка, заласка Сунца, који ће пробудити жељу васпитанику да се упозна са свим елементима тог призора. Зато Русо свог Емила води у шуму у којој ће се изгубити, а да би пронашао пут до куће мораће да примени своје познавање страна света и положај Сунца. Русоова концепција васпитања као најбитнију чињеницу поставља потребу да се дете научи да самостално расуђује, кроз мноштво примера. Овај принцип Русо примењује и у моралном васпитању.

### Литература

- Баковљев 1993: М. Баковљев, „Допринос Русоа афирмацији идеје о мисаоном активирању и осамостаљивању ученика“, *Насијава и васпитање*, вол. 45, бр. 1–2, Факултет политичких наука, Београд
- Баковљев 1996: М. Баковљев, „Класици педагогије о мотивисању ученика за учење“, *Насијава и васпитање*, вол. 45, бр. 1, Факултет политичких наука, Београд
- Баковљев 1993: М. Баковљев, „Локово залагање за учење размишљањем“, *Насијава и васпитање*, вол. 42, бр. 3–4, Факултет политичких наука, Београд
- Бановић 1950: А. Бановић, „Један осврт на Русоовог Емила“, *Савремена школа*, Београд
- Ванлић 1964: М. Ванлић, „Педагошке идеје Џона Лока“, предговор у: Џ. Лок, *Мисли о васпитању*, Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, Београд

<sup>18</sup> *Исјо*, 110.

Лок 1964: Џ. Лок, *Мисли о васпитању*, Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, Београд

Милутиновић 2007: Ј. Милутиновић, „Циљеви образовања у делима Платона, Русоа и Дјуна“, *Педагошка стварност*, вол. 53, бр. 1–2, Београд

Русо 1989: Ж. Ж., Русо, *Емил или О васпитању*, Естетика, Ваљево – Београд

Русо 1989: Ж. Ж., Русо, *Софија*, Естетика, Ваљево – Београд

Тешић 1962: В. М. Тешић, „Суштина и вредност Русоовог педагошког стваралаштва“, *Са-времена школа*, Београд

### **Интернет извори**

<http://sr.wikipedia.org/>

Mirjana BAZIĆ

## **COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPTIONS OF INTELLECTUAL EDUCATION OF JOHN LOCKE AND JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

### *Summary*

The author points out that Locke and Rousseau expressed some attitudes on many issues of the science of education today's science on education do not agree with. Locke dedicated his theory to the education of higher strata of society, while Rousseau accepted medieval attitude on the role of woman in society, and downgraded mental capacities of them so that he put in the second row – he educated Sofia to the level she was appealing to Emile.

Furthermore, the author stresses these two pedagogues expressed a great inconsistency on some issues in their attitudes. Locke founded his whole theory on the axiom that child's mind is to be a „void paper“; while he admitted later on genetic inheritance (intellectual capacities) can be an important factor during child's education. Rousseau in one of his part declares himself for individual and natural education of child, and in another he talks on the importance of school in education and society.

Regardless of all shortcomings of the works of Locke and Rousseau, it is indisputable that their contribution to the development of pedagogic thought was enormous. They realized the importance of physical education to the development of child, and introduced the personality of it in the educational system as one of the crucial facts of education. They also realized the importance of active participation of child in teaching process. What is to be most important – they realized the importance of education. Education was considered as an important fact of development, not only of individual but the whole society as well. By their conception of education they aimed to educate a complete personality and through it alter the whole society. They introduced education into revolution and vice versa!

*Key words:* Intellectual and physical education, educational system, aims of education, teaching process, school, models of learning.







Александар ПАВЛОВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## БРОЈАНИЦЕ КОД СРЕДЊОШКОЛАЦА У УЛОЗИ ДЕФИНИСАЊА ВЕРСКОГ И ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА\*

*Айсџиракџи:* У култури становништва Србије ношење бројаница данас представља један од широко распрострањених феномена. Реч је о наруквицама направљеним по узору на истоимени реквизит који се среће у обредно-молитвеној пракси православног чиновништва. Углавном су црне, али користе се и у другим бојама. Носе их и жене и мушкарци, различитих старосних доба. Посебно су присутне код младих средњошколског узраста. Полазећи од тога да своју данашњу популарност дугују процесу ретрадиционализације, покренутом крајем 80-их и почетком 90-их година 20. века, када долази до инструментализације традиције за разрешавање кризе легитимитета тада урушавајућег политичког система, бројанице се у раду посматрају као реквизит, или, боље речено као производ у функцији репродуковања доминантне идеологије, која у Србији на крају прве деценије 21. века значајан ослонац има у верској традицији и верским институцијама. Претпоставка која се с тим у вези анализира гласи да се бројанице у постојећем идејно-симболичком поретку јављају као средство одређења *ко сам и шћа сам*, односно као средство дефинисања верског, а такође и етничког идентитета. Узорак емпиријске грађе за проверу наведене претпоставке прикупљен је међу средњошколцима у Косовској Митровици и Лепосавићу, на северу Косова и Метохије.

*Кључне речи:* Бројанице, средњошколци, ретрадиционализација, православље, верски идентитет, етнички идентитет, Косовска Митровица, Лепосавић.

Код становништва Србије, на крају прве деценије 21. века, у свакодневном животу распрострањена је употреба бројаница, наруквица направљених по узору на истоимени молитвени реквизит који се среће у пракси православног чиновништва. Према црквеном учењу, бројанице упућују човека

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и сиваралаиштво српској народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

на вођење трезвеног и озбиљног живота у непрестаном покајању. Исплете-не су од овчије вуне што људе треба да подсећа да су „овце Доброг Пастира Господа Христа, који је сам као Јагањац Господњи пострадао за нас и избавио нас од вечне смрти“.<sup>1</sup> Бројанице су обично црне боје и молитва помоћу њих јавља се као један од најстаријих начина молитве међу православним монасима. Састављене су од низа чворића и различите су величине: мале имају 33, а велике 50, 100 или 300 чворића. У једном црквеном предању приповеда се о пореклу таквог прављења бројаница. Наиме, „био је један монах који је желео да начини вунену бројаницу да би одбројавао своје молитве, али ђаво му је стално развезивао чвориће које би исплео. Једном му се јавио анђео и научио га да плете чворић који се састоји од седам уплетених крстова. То је један од најкомпликованијих чворова на свету. Овакву бројаницу ђаво није могао да расплете“.<sup>2</sup>

„Изразак“ бројаница из света обредно-молитвене праксе православног чиновништва и „улазак“ у свет свакодневице становништва Србије скорошњег је датума. Могуће га је довести у везу са феноменом *йоврайка йтрадицији*, започетог крајем 80-их и почетком 90-их година 20. века, када на простору бивше Југославије дуготрајна друштвено-економска криза ескалира убрзаним урушавањем постојећег политичког система. Повратак традицији, како се о томе сликовито говорило у јавности и медијима, или *рейтрадиционализација*, како је називају стручњаци, по Слободану Наумовићу појава је која је у Србији директно била проузрокована инструментализацијом традиционалних елемената, као кључних симболичких вредности у националистичкој и популистичкој реторици, те у спектакуларним политичким ритуалима, за разрешавање кризе легитимитета политичког система, чиме су актери тог система остварили његову трансформацију, а да у исто време не само да нису отишли са својих позиција, већ су се на њима још снажније учврстили.<sup>3</sup>

Пракса употребе традиције, као средства за превазилажење узрока кризе и прилагођавање њеним последицама у Србији, коју крах „реалног социјализма“ затиче као друштво са нарушеним, али не и потпуно заустављеним токовима модернизације, са проблемима у кључним областима живота попут привреде, међунационалних односа, идеологије или културе, из домена политике проширује се и на скоро све области друштвеног живота. Ревитализација верске традиције имала је у томе једну од кључних улога. Владајућа политичка гарнитура отклања вишедеценијску резерву према религији

<sup>1</sup> „О brojanicama“, <http://www.manastir-lepavina.htnet.hr/brojanice.html>

<sup>2</sup> *Исцѣло*.

<sup>3</sup> Slobodan Naumović, *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić, Beograd, 2009, 9–10.

и пружа руку помирења Српској православној цркви у намери да потврди али и да ојача своју новопротекламану националистичку оријентацију, којом је постепено замењивана нешто раније промовисана формула југословенства и „реформисаног и богатијег социјализма“.<sup>4</sup> *Повраћак вери*, као тренд покренут са највишег државног нивоа, постаје једна од кључних тема у јавној комуникацији и медијима, и једно од кључних обележја „духа времена“ у Србији с краја 20. века. Неколико је догађаја који су посебно допринели актуелизацији Цркве и вере. Један од њих, на пример, било је постављање огромне куполе на монументални храм Св. Саве у Београду током маја, и извођење прве литургије под том куполом 25. јуна 1989. године. Присуство бројних високих партијских и државних функционера и медијска покривеност догађаја потврђивали су његов велики политички значај и сведочили су о новом односу власти према старој институцији. Осим свог садржаја у уско религијском смислу, тај ритуал, према замисли, требало је да овенча ново јединство Цркве, Партије и Народа, уједињених пред националним задацима који следе.<sup>5</sup>

Догађај на Врачару био је сигнал за започињање обнове и изградње црквених здања и у другим местима у Србији. Црква стиче све већи утицај у јавном животу државе, што резултира све бољом организацијом црквених институција и на локалном нивоу. Улога медија у томе била је недвосмислена: питањима Цркве и значају вере посвећује се огромна пажња; пишу се фељтони о Српској православној цркви и саопштавају се чињенице о њеној историји после Другог светског рата; глорификују се поједини црквени ликови из прошлости; итд. Од изразите важности у промоцији верских идеја било је оживљавање празника и обреда који су у претходним деценијама упражњавани искључиво тајно и у кругу породице, или нису упражњавани уопште. Као специфично у том смислу јавља се омасовљивање славења крсне славе и крштења деце, чак и код оног дела популације који се ранијих година држао подаље од религијских светковина и прописа, доживљавајући себе као комунисте и атеисте. Карактеристичан је, с тим у вези, и феномен измештања божићног обреда из кућног простора у простор цркве. Они који су кришом налагали бадњаке или то уопште нису чинили у периоду социјализма, нарочито млади људи, сада су то хтели да учине на видљив начин, на заједничком огњишту, пред свим члановима своје заједнице. „Црква је тако обезбедила да они који 'немају где' или су 'заборавили како' да ложе бадњаке, то ураде пред црквом, чиме је овај догађај постао значајан симболички акт, али и прилика за народно весеље. Највиши кругови Српске православне цркве схватили су значај јавне прославе Божића за уздизање статуса и ауторитета

<sup>4</sup> Исто, 66.

<sup>5</sup> Исто, 67.

Цркве као и за успостављање дубље везе са народом, те укључивања нових верника у јединствену духовну заједницу.“<sup>6</sup>

Ретрадиционализација је веома брзо преобразила српско друштво. Док су комунистички режими свуда околу већ били ствар прошлости, у Србији је подизањем етеричног зида од традиционалних симбола и националних митова пронађен начин опстанка на власти пелцовањем најширих слојева становништва својеврсним самозаборавом у наводно сопственим вредностима. Дискурс свакодневице успостављен током последње декаде 20. века, у којем доминира ксенофобичност, није демонтиран ни након промене власти крајем 2000. године, када је означен фактички почетак транзиције, као процеса преображаја некадашњег социјалистичког друштва у друштво тржишног капитализма и вишестраначке демократије. „Спорост, неодлучност и бројни застоји“, како се транзиција, односно приближавање Србије Европи често приказује, довели су до тога да „евроеуфорију“ с почетка 2001. године постепено замени „евродепресија“, која у рецентном периоду све више почиње да се етаблира као систем идеја и представа који пут Србије у Европу види једино могућим као „усправан“, „поносит“, а укључење становништва у друштво европских народа само као „Срба, са јасно дефинисаним културним и националним идентитетом“.<sup>7</sup>

Исход *повраћања вери*, две деценије након постављања куполе на светосавски храм на Врачару, гласи да Српска православна црква данас ужива статус једне од најутицајнијих институција у друштву. Томе су у великој мери допринели и потези нових власти након 2000. године, када је Црква, захваљујући разним уступцима, стекла многе значајне повластице. Она је данас мање-више инкорпорирана у све државне органе. Преко веронауке, школских слава и празновања Св. Саве ушла је у школе; иконе хришћанских светаца налазе се у војним установама, по полицијским станицама, министарствима и сл. Држава практично издржава цркву и сваке године издваја знатна финансијска средства за њене потребе. Чак је и председник Републике једном приликом ишао у посету Москви на челу црквено-државне делегације, чији је други део чинио патријарх Павле.<sup>8</sup> Процес клерикализације више је него очигледан, међутим, према Мирку Ђорђевићу, он није специфичан само

<sup>6</sup> Весна Вучинић-Нешковић, *Божји у Боки Кошорској. Антиројолошки есеји о јавном налањању бадњака у доба њосиосоцијализма*, Филозофски факултет Универзитета у Београду, Чигоја, Београд, 2008, 70–71.

<sup>7</sup> Младена Прелић, „Србија у Европи? Митови и реалност на почетку 21. века“, у: Зорица Дивац (ур.), *Свакодневна култура у њосиосоцијалистичком њериоду*, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд, 2006, 37, 40.

<sup>8</sup> „Zašto Tadić sedi u Sinodu SPC?“, [http://www.danas.org/content/most\\_crkva\\_drzava/1889873.html](http://www.danas.org/content/most_crkva_drzava/1889873.html)

за Србију и јавља се на читавом простору православља у посткомунистичком периоду. У Србији, пак, на крају прве деценије 21. века доживљава амплитуду која се препознаје у готово свим сферама друштвеног живота. „Не греше много они, а и ја сам близак њима“, истиче Ђорђевић, „који кажу да је религија у црквено-догматском смислу заузела место некада доминантне идеологије, а црква место политичког фактора какав је у једнопартијском систему био централни комитет.“<sup>9</sup>

## Теоријске претпоставке ношења бројаница

Приближавање становништва Цркви и вери није прошло без манифестовања на материјалном плану, кроз употребу различитих предмета са претежно црквено прописаним значењима. Бројанице, као нарукнице направљене по узору на црквени обредно-молитвени реквизит, један су од предмета који у Србији 2010. године представља широко распрострањену појаву. Носе их и жене и мушкарци, различитих старосних доба и различитих професија, а до њих се долази куповином у манастирима, црквама, црквеним радњама, сувенирницама, наручивањем преко интернета, или добијањем на поклон. Углавном су црне, али користе се и у другим бојама: црвеној, сивој, браон, плавој, итд.

Као појава која се доводи у везу са ревитализацијом верске традиције током протеклих двадесетак година, и са обновом утицаја Српске православне цркве, као институције која је препозната као носилац те традиције, бројанице је могуће посматрати као реквизит којим се они који га носе приближавају „старим вредностима“, тј. исповедању вере и идејама садржаним у доктрини православља. Уколико се пође од констатације Душана Бандића, према којој веру савремених Срба треба третирати као савремену форму једног, више векова понављаног комуникацијског чина, или, конкретније, као продужетак комуникације са Српском православном црквом, где је та комуникација у начелу једносмерна и одвија се слањем порука из правца цркве ка становништву,<sup>10</sup> бројанице је могуће посматрати као својеврсни медијум у једном таквом процесу преношења порука. С друге стране, а то је оно од чега се у теоријском смислу у овом раду полази, претпоставка је да бројанице не играју улогу само у комуникацији између Цркве и становништва, већ и улогу у процесу одређења *ко сам и шта сам*, односно у дефинисању идентитета оних који их носе. Ту би *идентитет*, као социолошки појам, означавао везу између појединца и неке посебне категорије или групе људи. Основно

<sup>9</sup> *Истио*.

<sup>10</sup> Dušan Bandić, *Narodno pravoslavlje*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2010, 56.

својство те везе је да почива на опажању истоветности и да истовремено подразумева разликовање од *других*: када се говори о идентитету, говори се о класификацији и процесу повезивања или поистовећивања себе (или других) са неким или нечим другим. То значи да ако нека категорија (која је настала чином класификовања) постане начело формирања групе, онда идентитет превасходно представља друштвену везу између појединца и колектива или заједнице, која може да варира у зависности од времена и простора, и коју могу да прихвате или оспоравају како они који нису њом обухваћени, тако и они који јесу.<sup>11</sup> Такво схватање, које одговара новијим парадигмама друштвених наука, идентитет означава као *позитивно вредновану социјално-психолошку конструкцију*, или самосвест јединке, свест о својим карактеристичним својствима, али коју она нема сама по себи, већ коју стиче кроз друштвене и културне процесе. Основа за успостављање друштвеног идентитета, при том, јесте управо способност разликовања на релацији *ја – други* и *ми – они*.<sup>12</sup>

На нивоу појединачне особе идентитет је увек вишеслојан: сваки човек одржава мноштво разних идентитета, тј. себе истовремено доживљава кроз припадност извесном броју категорија и група људи. Идентитети могу бити родни, социјални, генерацијски, локални, професионални итд. Важно место међу њима, тако бар показује историјско искуство, заузимају верски и етнички идентитет. Верски идентитет означава идентификовање човека на основу повезивања са одређеним религијским садржајима и институцијама, као факторима друштвеног и психолошког живота. Специфичност верских идентитета, према Антонију Смиту, огледа се у томе што потичу искључиво из сфера комуникације и социјализације, за разлику, рецимо, од класних идентитета који произлазе из сфера производње и размене. Они се заснивају на усаглашавању културе и њених елемената – вредности, симбола, митова и традиција, често кодификованих у обичајима и обредима. Стога их одувек карактерише настојање да у једну заједницу верника удруже све оне који сматрају да су им заједнички извесни симболички кодови, вредносни системи и традиционална веровања и обреди, укључујући позивања на неку супраемпиријску стварност, ма колико она деловала безлично, и отиске специјализованих организација, ма колико они били незнатни.<sup>13</sup>

Етнички идентитет често је уско повезан са верским, мада је знатно комплекснији. Они су чак врло блиски, умногоме се преклапају, а понекад су и истоветни. Појам етничког идентитета налази се у вези са појмом *ејнос*, који у старијим дефиницијама подразумева статичност, непроменљивост и

<sup>11</sup> Ger Dejjings, *Religija i identitet na Kosovu*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2005, 35–36.

<sup>12</sup> М. Прелић, *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитети Срба у Мађарској на крају 20. века*, Посебна издања 64, Етнографски институт САНУ, Београд, 2008, 25.

<sup>13</sup> Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2010, 19.

објективност феномена. До средине 70-их година 20. века, наиме, етнос је доживљаван као група људи која се реално одликује појединим сталним параметрима културе који је чине различитом од других група. У те параметре убрајани су језик, обичаји, религија, друштвена организација. Етнос је схваћан као природна појава, отеловљење матичне везе између његових припадника и тла на којем живе, као крвно-сродничка категорија која представља основу сваке будуће друштвеноисторијске, па често и економско-политичке и културне заједнице. Грешке у основи такве концепције, међутим, биле су драстичне. Као прво, бројни су примери који показују да наведени критеријуми дефинисања етноса немају утемељења у стварности: многе заједнице, попут Рома, не поседују своју територију, док суседни народи могу да говоре истим језиком, иако се одвајају насилно (на пример Срби, Хрвати и Бошњаци који говоре српскохрватски), и сл. Друга велика грешка огледа се у томе што се у изолованости види принцип настанка и одржавања колективних идентитета, услед чега слика тако створених друштава никако не може да одговара истини, будући да у пракси сва друштва одржавају мање-више тесне везе међузависности са својим окружењем, које су сâм услов њиховог постојања. Трећа грешка поменуте концепције састоји се у томе што се стваралаштво и институције групе смештају у скучену и самовољно утврђену листу културних црта схваћених на неисторијски начин, одакле се свака културна промена доживљава као осиромашење, погоршање, деформација, без уважавања чињенице да је акултурација неминовност, као процес нераздвојив од друштвених и економских односа које свако људско друштво одржава са својом околином.<sup>14</sup>

Заокрет од тумачења етноса као статичног феномена, а етничког идентитета, или етницитета, као скупа константних својстава којима се једна група на реалном плану разликује од других, долази са норвешким етнологом Фредриком Бартом који 1969. године објављује један иноваторски рад у којем полази од двоструке констатације: 1) међуетничке границе могу да буду веома порозне а да то не утиче на интегритет група у контакту, све док процеси искључивања и инкорпорације обезбеђују опстанак категорија кроз које се људи идентификују; 2) етничке групе постоје само кроз низ контраста који их издвајају из околине. Ова запажања Барта наводе да обрне перспективу у односу на класичан приступ етницикету: уместо да издвоји једно претпостављено културно „језгро“, на основу кога би био протумачен сваки облик промене, он креће од периферије, усмеравајући пажњу на „етничке границе“ и њихово одржавање. Како поједини истраживачи указују на то да су знаци за разликовање граница врло променљиви, он из тога закључује да је идентитет процесуалан,

<sup>14</sup> Bernar Formozo, „Rasprave o etnicitetu“, u: Katrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan (ur.), *Identitet(i)*, Clio, Beograd, 2009, 297–298.

а не системичан: да култура није датост, већ пре резултанта са различитим садржајем. Етничка група није сама по себи ентитет, већ један облик организовања препознатљив по контрастима између културних атрибута и унакрсних израза начина по којима се људи разврставају.<sup>15</sup> За разлику од претходних тумачења етничких феномена као објективитета, Барт заступа тезу да етничка група није стална категорија у смислу непроменљиве генетске, социјалне, културне и језичке заједнице, већ да је активно стварају њени чланови на основу својих субјективних уверења да јој припадају. Зато истраживање етничности пребацује у домен комуникације, симболизације, значења и културних процеса. Етничка припадност за њега представља тек једну од могућих категорија у које се појединац убраја према свом основном, најошштијем идентитету, који се хипотетично одређује према пореклу и социјализацији. Основа за формирање једне етничке групе нису изолација и садржај културе, него способност групе да симболички дефинише своје границе у односу на друге групе исте врсте, односно способност субјективног разграничавања између група *ми* и *они*. Барт сматра да се границе етничких група не поклапају са културним границама и да је могуће да их људи и елементи културе прелазе, а да се постојање граница тиме не доведе у питање. Да би се разграничили у односу на друге, припадници етничке групе изабирају из културе одређене знакове које сматрају важним, при чему је могуће да група изгуби сва претходна спољна обележја идентитета, а да њени чланови ипак остану везани спољним субјективне врсте.<sup>16</sup>

И поред одређених недостатака, међу којима је један од најважнијих тај што се у тумачењу етничитета минимизирају значај и кохерентност културних традиција и објективних садржаја културе, без којих се не могу разумети ни субјективни процеси разграничења међу етничким групама, Бартове поставке отвориле су пут за другачији приступ етничким феноменима него што је то стварање *објективних* инвентара садржаја културе једне групе, често статично схваћене. Савремени концепт етничког идентитета одатле представља комбинацију ситуационих и супституционалних приступа, синхронијске и дијахронијске равни проучавања, као и подвлачење субјективне димензије и симболичког карактера етничког заједништва.<sup>17</sup> Етнички идентитет је дефиниција групе и посматра се као социокултурна конструкција, при чему се конструише као есенцијалан и примордијалан и на тај начин се доживљава од стране највећег броја људи. Виталност етничком идентитету даје управо

<sup>15</sup> *Истио*, 300–301.

<sup>16</sup> М. Прелић, *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају 20. века*, 24; Гордана Благојевић, *Срби у Калифорнији. Обредно-религијска пракса и етнички верника српских православних парохија у Калифорнији*, Посебна издања 54, Етнографски институт САНУ, Београд, 2005, 68–69.

<sup>17</sup> Мирјана Павловић, „Различитости и заједнички идентитет – Срби у Чикагу“, *Гласник Етнографског института* 47, Етнографски институт САНУ, Београд, 1998, 55.

лаички доживљен есенцијализам, односно конструкција појма етничке припадности као *природне*. У корену таквог схватања лежи замисао о органској повезаности крвних сродника, који једни према другима природно осећају заједништво и солидарност. Етницитет, сходно томе, представља врсту друштвене везе, однос лојалности етничке групе, која може да се мобилише и демобилише. Он је производ груписања и олакшава груписање, међутим, етничка група ипак није друштвена или културна група. Она би пре могла да се одреди као симболичка заједница која може да буде мобилисана/демобилисана, да се поклапа или не поклапа са политичким и другим друштвеним групама.<sup>18</sup>

Иако води порекло од латинске речи *idem*, што значи *исти*, појам идентитета не тумачи се дакле есенцијалистички, из чега проистиче да се под њим не може подразумевати непроменљивост, односно континуитет битних карактеристика субјекта на који се односи. Он је производ дискурса као скупа значења, метафора, представа и исказа којим се конструише одређена верзија догађаја и однос према стварности, и самим тим као категорија никада није неутралан, будући да се увек конституише са неке тачке гледишта. Полазећи са тог становишта, и имајући све претходно речено у виду, ношење бројаница, које се омасовљује кроз процес ретрадиционализације, када под утицајем цркве верски дискурс у многome обликује свакодневно мњење у Србији, али и утиче на самоодређење људи, могуће је посматрати као средство дефинисања верског, православног идентитета. Пошто „без православља Срби не би били то што јесу“, како каже Д. Бандић, „или, још краће, не би били Срби“, <sup>19</sup> у разматрању наведене функције, бар у начелу, намеће се и питање дефинисања етничког, српског идентитета. Утолико више што ретрадиционализацију у Србији одликује националистички дискурс заснован на употреби не само верских, већ и етничких симбола и мотива. Одатле се, по претпоставци, бројанице јављају у служби самоодређења оних који их носе као православца, али и Срба, или, другим речима, као симбол којим се у интеракцији идентитета саопштава да су они који га користе православци, али такође и Срби.

## Испитаници и упитник

Феномен ношења бројаница уочљив је код широких слојева становништва у Србији, без обзира на старосну, полну, професионалну, социјалну структуру. Приметно је да је у великој мери присутан међу младима, нарочито средњошколског узраста. У истраживању његове функције дефинисања идентитета у овом раду обухваћена је управо та популација, чији ставови о

<sup>18</sup> М. Прелић, *(Н)и овде (н)и имамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају 20. века*, 43.

<sup>19</sup> D. Bandić, *нав. дело*, 22.

проучаваној проблематици из бар два разлога могу бити посебно занимљиви. Прво, реч је о генерацијама рођеним у првој половини 90-их година 20. века, које су скоро у потпуности социјализоване током година ретрадиционализације пре 2000. и након тога, у времену транзиције, и које су одатле представе о свету у којем живе, о себи и другима формирале под утицајем јавног мњења у којем доминира националистички дискурс са недвосмислено јасним ослоном на верској и етничкој симболици. Друго, у питању су младе особе које ће већ за неколико година представљати одрасле припаднике друштва, самим тим и потенцијалне учеснике у јавним комуникацијама и креаторе јавног мњења, такође и родитеље, који ће своја знања, схватања и начела кроз процес социјализације преносити на властито потомство.

За испитанике у овом случају узети су средњошколци који похађају три средње школе у Косовској Митровици и Лепосавићу, градовима на северу Косова и Метохије. У питању су Гимназија и Техничка школа из Вучитрна, после 1999. године премештена у Косовску Митровицу, и косовско-митровичка Гимназија, односно Средња техничка школа у Лепосавићу. Истраживање са испитаницима обављено је током септембра и октобра 2010. године. Њиме је обухваћено укупно 40 ученика (28 у Косовској Митровици и 12 у Лепосавићу), од првог до четвртог разреда средње школе, који носе бројанице и који су изразили спремност да дају одговоре на питања која су од њих тражена. У тренутку истраживања испитаници су имали од 14 до 19 година (у просеку 16,65), при чему су испитанице биле бројније од испитаника: ученица је било 27 (67,50%) а ученика 13 (32,50%). Истраживање је обављено коришћењем анонимног упитника, базираног на питањима са понуђеним одговорима, уз неколико питања отвореног типа. Од испитаника је на почетку упитника тражено да изнесу неке од елементарних демографских података: пол, узраст, разред школе и место становања.<sup>20</sup> Питања која су постављена била су следећа:

1. Ког сте пола?
2. Колико имате година?
3. Који сте разред средње школе?
4. Колико дуго носите бројаницу?
5. Како сте дошли до ње: да ли сте је купили или добили?
6. Зашто носите бројаницу?
7. Да ли Вам бројаница коју носите служи као реквизит у молитви? а) да, искључиво за то б) делимично за то в) не, јер се не молим

<sup>20</sup> Анкетирање испитаника путем упитника у школама у Косовској Митровици непосредно је спровела Ивана Аритонових, запослена у Институту за српску културу. У школи у Лепосавићу, одакле је родом, то је обавила Јована Бараћ, ученица Музичке школе „Мокрањац“ у Београду. Овом приликом аутор се обема још једном најсрданије захваљује на указаној помоћи и сарадњи.

8. Уколико је одговор на претходно питање под а) или б) да ли то значи да молитву заиста упражњавате? а) да б) не
9. Уколико је одговор на претходно питање под а) можете ли навести који смисао молитва има за Вас? Шта Вам она значи?
10. Да ли сматрате да ношењем бројанице себе одређујете као православаца/ православку? а) да б) не
11. Да ли сматрате да ношењем бројанице себе одређујете као Србина/ Српкињу? а) да б) не
12. Да ли бројаницу носите као украс? а) не, никако б) делимично в) да, носим је највише због тога, јер ми се допада како изгледа
13. Мислите ли да је у реду бројаницу носити као украс? а) да, зашто да не б) свеједно ми је, нека свако носи по сопственом избору в) није у реду, она не треба да има везе са естетиком
14. Мислите ли да је ношење бројаница тренутна мода или тренд? а) да, то је модни детаљ који се последњих година масовно носи б) не мислим, не верујем да се носи због моде в) нисам размишљао/размишљала о томе

Одговори на прва три питања омогућили су прикупљање основних демографских карактеристика испитаника. Посредством наредна два питања (4 и 5) требало је утврдити колико испитаници дуго носе бројанице и како почињу то да раде: куповином или добијањем на поклон. Следеће питање постављено је са намером да се дође до увида у субјективне ставове испитаника о разлозима ношења бројаница. Питања 7–9 требало је да пружи одговор да ли се и колико бројанице налазе у истој оној употреби која се примарно јавља код православног чиновништва – као реквизит у обредно-молитвеној пракси. На основу питања 10 и 11 покушало се утврдити да ли испитаници ношењем бројаница себе виде као православце и Србе, и тиме директно доћи до одговора у вези са полазном претпоставком, а то је да се бројанице носе у функцији дефинисања верског и етничког идентитета. Одговори на последња три питања требало је да омогуће увид у доживљај испитаника о бројаницама као предмету који је популаран и који се стога можда не носи у складу са одређеним значењем или као средство одређења *ко сам и шта сам*, већ као украс или тренутни модни тренд.

### Шта кажу испитаници?

Средњошколци у Косовској Митровици и Лепосавићу, судећи по одговорима које су дали, бројанице носе прилично дуго. Седам година их носи највише – њих седморо. Четири и шест година носи их по петоро ученика,

осам година четворо, две и десет година по троје, а три, пет, девет и тринаест година по један ученик, односно ученица. У просеку, бројанице се носе 6,35 година, при чему их поједини средњошколци носе већи део свог живота (један ученик бројаницу носи 13 година, иде у други разред средње школе и има 16 година; ученица четвртог разреда, старости 18 година, бројаницу носи 10 година, и сл.). Јасан одговор на постављено питање, међутим, не дају сви испитаници. То чини њих 31, док осталих девет у том погледу нису ни приближно прецизни: „не знам, доста дуго“, каже један ученик првог разреда (15 год.), две ученице трећег разреда (16 и 17 год.) одговарају да бројаницу носе „од малена“, односно „одувек“, и сл.

На питање „Како сте дошли до бројанице?“ 15 испитаника (4 ученика и 11 ученица) одговара да су је купили у цркви или у манастиру (помињу се Сопоћани, Жича, Морача, Острог, Црна река). Двадесет један испитаник (5 ученика и 16 ученица) каже да је бројанице добило на поклон: 16 од чланова породице и родбине (родитеља, сестре, брата, стрица, тетке, деде), четворо од друга или другарице, а једна ученица од момка. Три ученика, при том, кажу да су бројанице купили али такође и добили. Најзад, један ученик бројаницу нити је купио а није је ни добио: одговара да је направио сâм.

Одговори на питање „Зашто носите бројаницу?“ нарочито су занимљиви, највише зато што одражавају непосредне ставове ученика на задату тему. Захваљујући том питању средњошколцима је дата могућност да сами, својим речима изнесу разлоге због којих су бројанице ставили око руке и почели да их носе. Оно што ту, пак, упада у очи јесте чињеница да су одговори дати углавном у свега једној или две реченице услед чега делују сасвим сведено. Ово су неки од њих:

„Зато што верујем у Бога, и купио сам је да бих се са њом молио Богу“ – ученик, 15 година.

„Помоћу бројанице се молим“ – ученик, 16 година.

„Зато што онај који верује треба да носи бројаницу“ – ученица, 16 година.

„Да бих се молио у сваком тренутку“ – ученик, 16 година.

„Зато што сам хришћанка. Служи ми за молитву“ – ученица, 16 година.

„Због вере, да би бог био уз нас и да би нас штитио“ – ученик, 16 година.

„Да би ме чувала од зла и зато што верујем у Бога“ – ученица, 16 година.

„Зато што верујем у Бога. Бројаница ме чува и уз њу се молим“ – ученица, 17 година.

„Волим да је носим, молим се уз њу, осећам се добро када је имам уз себе“ – ученица, 18 година.

„Зато што то означава моју веру“ – ученица, 18 година.

Како се из наведених исказа види, поједини средњошколци већ при изјашњавању о разлозима ношења бројаница истичу да то чине зато што она

представља знак њихове вере; такође и јер верују у бога, јер су хришћани, и сл. Уочљиво је, с тим у вези, да су одговори скоро уједначени и да мало одступају једни од других. Међу испитаницима осим тога не постоји било какво шире или дубље објашњење зашто бројанице носе. Делују као да су затечени питањем које им је, по претпоставци, први пут у животу експлицитно постављено, или као да мисле да на њега заправо било шта више и нема да се каже.

Неколико је разлога ношења бројаница које је могуће уочити у одговорима испитаника. Они су понекад једнозначни, и у исказима средњошколаца представљени као једини, а понекад вишезначни и приказани у мање-више блиској повезаности. Тако, на пример, имамо ученике који наводе да бројанице носе само из следећих разлога: 1) зато што им служе у молитви („помаже ми у молитви“, „да бих се молио/ла“, „да бих се молио у сваком тренутку“), 2) јер верују у бога („зато што верујем у Бога“), 3) зато што мисле да имају одређену заштитничку моћ („чува нас и помаже нам“, „да би ме штитила од зла“) и сл. С друге стране, један број ученика, њих 12, наводи више од једног разлога, што не значи да они који наводе само један у својим одговорима додатне у исто време не подразумевају. Једна ученица, рецимо, каже да бројанице носи зато што то воли, зато што верује у бога и зато што је то чини срећном и заштићеном. Друга, чији се одговор налази међу претходно наведеним, каже да бројаницу носи зато што верује у бога, јер сматра да је она чува и зато што се уз њу моли.

Узимајући све скупа у обзир, могуће је уочити неколико разлога којима испитаници објашњавају зашто носе бројанице. Уколико се они одвоје један од другог, и уредно класификују, видеће се да се бројанице носе због следећег:

- 1) јер служе као реквизит у молитви – наводи 11 ученика;
- 2) због вере у бога и као обележје *наше* вере – наводи 18 ученика;
- 3) због уверења да поседује заштитничку моћ, захваљујући којој се они који је носе осећају добро и сигурно – наводи 12 ученика;
- 4) зато што је добијена на поклон и носи се као дар, или из симпатија према њој као предмету за који се каже да се носи јер се „то воли“ – наводи 6 ученика, од којих двојица кажу да је носе само зато што је поклон, односно само зато што то воли;
- 5) из навике – наводи један ученик.

Да бројанице користи у молитви, дакле онако како се истоимени предмет јавља у употреби код црквеног чиновништва, саопштава ипак много више од 11 испитаника. То се види из одговора на питање у којем се од њих тражи да се у том погледу прецизно изјасне. Наиме, на питање „Да ли Вам бројаница коју носите служи као реквизит у молитви?“, десеторо ученика (5 ученика и 5 ученица) одговара „Да, искључиво за то“, 23 ученика (6 ученика и

17 ученица) одговара „Делимично за то“, док седморо каже да се не моли. Приказани кроз табелу одговори изгледају овако:

| Реквизит у молитви | Искључиво за то | Делимично за то | Не молим се |
|--------------------|-----------------|-----------------|-------------|
| ученици            | 5               | 6               | 2           |
| ученице            | 5               | 17              | 5           |
| укупно             | 10              | 23              | 7           |
|                    | 33              |                 | 7           |
| процентуално       | 25,00 %         | 57,50 %         | 17,50 %     |
|                    | 82,50 %         |                 | 17,50 %     |

Табела бр. 1

Укупно 33 средњошколаца (11 ученика и 22 ученице) изјављује да бројаницу користи у молитви, од тога искључиво у ту сврху 25% а делимично 57,50%, одакле произлази да је молитва као вид активности присутна код 82,50% испитаника. Такве ставове у доброј мери потврђују и одговори на питање „Да ли молитву заиста упражњавате?“, у којима 30 ученика (9 ученика и 21 ученица), или 75% од укупног броја испитаника, каже „Да“, а десеторо ученика (4 ученика и 6 ученица), или 25%, каже „Не“. Одговори на питање „Који смисао молитва има за Вас? Шта вам она значи?“, на основу којег је требало доћи до сазнања о субјективном доживљају молитве од стране средњошколаца, уколико већ кажу да је упражњавају, својом квалитативном садржином, међутим, не подударају се са квантитетом на претходно питање позитивно датих одговора. И поред тога што се већина испитаника изјашњава да молитву упражњава, услед чега се може стећи утисак да су молитви посвећени и да су у стању да релативно лако искажу шта молитва за њих значи, скоро сви на захтев да објасне зашто се моле дају прилично штуре одговоре, у неким случајевима не дају их уопште. Могуће их је навести неколико:

„Молитва ми помаже да се отарасим неког страха и слично“ – ученица, 15 година.

„Молимо се за спасење душе наше и да би се приближили Богу“ – ученик, 16 година.

„Молитва ми помаже да разговарам и да се обратим Богу“ – ученица, 17 година.

„Молитва нам помаже да будемо ближи Богу и да му се тако обратимо када нам је тешко“ – ученица, 18 година.

„Молим се за здравље, за породицу...“ – ученица, 18 година.

И док највећи део испитаника одговара да бројанице користи као рекви-зит у молитви, при чему упражњавање молитве повезује са идејама о богу и осећањем да им она на неки мистичан начин помаже у појединим животним ситуацијама, 25% (6 ученика и 4 ученице) саопштава да тај предмет око руке делимично носи и као украс. Искључиво у сврху украшавања бројанице не носи нико, а 75% ученика (7 ученика и 23 ученице) изричито одриче да ношење бројаница има било какве везе са тиме што им се допада како оне изгледају, јер их виде као украс, и сл. Да бројанице ни у ком случају није у реду носити као украс одговара 65% испитаника (8 ученика и 18 ученица); 35% (5 ученика и 9 ученица) каже да им је у том смислу свеједно и да свако треба да их носи по сопственом нахођењу, док нико не саопштава да се бројанице могу носити само као украс, као предмет чија је употреба мотивисана естетским начелима. Најзад, на питање „Да ли је ношење бројаница тренутна мода или тренд?“ тек 5% испитаника (један ученик и једна ученица) одговара да мисли да јесте, с обзиром на то да се последњих година масовно и све више носе, 75% (10 ученика и 20 ученица) сматра да о томе нема ни говора, да бројанице никако нису само некаква пролазна појава, а 20% (2 ученика и 6 ученица) кажу да о томе нису размишљали, односно да на ту тему немају јасно изграђен став.

## Бројанице као симбол верског и етничког идентитета

Одговори ученика из школа у Косовској Митровици и Лепосавићу показују да бројанице које носе око руке у највећој мери доживљавају у складу са црквено прописаним значењима, те самим тим и у складу са одређеним верским идејама. Од укупно 40 испитаних средњошколаца 33 саопштава да им бројаница служи као реквизит у молитви, а 18 их на питање отвореног типа одговара да је носе због вере у бога или као обележје те вере. Тридесет ученика се изјашњава да молитву заиста упражњава, док поједини међу њима, који дају објашњења шта им молитва значи, кажу да тим путем успостављају контакт са богом или траже неку врсту ослонаца и помоћи у тренуцима када су им они потребни. У тесној повезаности са таквим схватањем стоје и одговори 12 испитаника из којих се види да бројаницу доживљавају као својеврсну амајлију, као предмет који поседује одређену заштитничку моћ, а која ће их наводно пратити уколико га имају око руке.

Несумњиво је да ношење бројаница у свести испитаника у многа међа фигурира као *символ вере*. У прилог томе говори и податак да само тројица ученика кажу да бројаницу носе искључиво зато јер је реч о поклону, зато што то воли да чини (укупно шесторо помиње неки од та два разлога), или из навике. То показује и чињеница да нико од испитаника бројанице не носи само као украс, и да нико у исто време не сматра да их је оправдано само због

тога носити, док их тек 25% из тог разлога делимично носи, нешто мање од оних 35% који кажу да им је свеједно носе ли се бројанице у сврху украшавања или не. Говорити о томе да је ношење бројаница у целости *сйвар вере*, међутим, подразумевало би и њихову реалну употребу у пракси комплементарној датим изјавама. Да је то случај са средњошколцима не може се са сигурношћу тврдити, будући да се на основу одговора које дају о значењу које молитва за њих има, а чије се упражњавање везује са ношењем бројаница, види да о томе углавном немају пуно тога да кажу, да понекад остају и потпуно неми. Они који одговор на то питање ипак дају у својим исказима у многومه су уједначени, а оно што саопштавају делује више као огледало научених јавних ставова него као одраз стварних појединачних искустава.

Да ли се, и колико, бројанице користе онако како одговори испитаника сугеришу тешко је просудити. Утолико више што је у методолошком смислу сваки поступак испитивања иначе специфичан посао који са собом носи могућност добијања одговора који не морају да буду толико засновани на реалном стању ствари, колико на тежњи да буду дати у што бољем светлу и у настојању да се изађе у сусрет очекивањима испитивача за која код испитаника може да буде присутна претпоставка да постоје. То посебно важи када је реч о темама које су регулисане владајућим идеолошким дискурсима и које у схватањима испитаника често фигурирају са изражено идејно-симболичким, неретко и са емотивним набојем. Такве теме у доживљајима људи могу да се јаве као неприкосновене, прихваћене *здроаво за ѿиѿово*, одакле се не доводе у питање, нити се постављају пред било какву могућност да буду предмет нечијег интересовања и истраживања.

Налазе ли се бројанице код средњошколаца у употреби као реквизит у молитви, и да ли се молитва међу њима заиста јавља као вид активности, у овом случају није од кључног значаја. Много важније је сазнање о раширености представа о таквој употреби, односно о молитви као чину са одређеним значењима. Важније је, другим речима, то што ученици у Косовској Митровици и Лепосавићу бројаницу препознају као предмет који не носе случајно, већ у складу са скупом идеја које су скопчане са представама о употреби и значењу које бројанице имају у верској православној традицији. Одатле произлази да се њиховим ношењем прихвата положај субјекта унутар верске идеологије, саглашава се са њом, и тим путем даје јој се својеврсни материјални израз. Тиме средњошколци заправо „живе“ православље посредством реквизита који оно „производи“, а живећи га, они га снаже и бар декларативно потврђују његове прокламоване вредности. Као производ, или роба, с обзиром на то да се набављају претежно куповином или добијањем на поклон (који је опет најчешће купљен), бројанице се дакле налазе у функцији репродуковања идеологије система који је „производи“, а то је у овом случају

систем православља. То је њихова основна, суштинска функција, учљива управо преко стварних последица које међу младима проузрокују.<sup>21</sup>

Тиме што репродукују идеологију православља бројанице играју улогу њеног важног симбола. Његовим усвајањем, истицањем и поистовећивањем са значењима која су му приписана, не само да се прокламују поједина верска начела, већ се врши и означавање субјеката који свој идентитет дефинишу у складу са идеологијом која формира њихов доживљај стварности и однос према њој. То је и полазна претпоставка овог рада: да се бројанице, као реkvизит који своју популарност дугује ревитализацији верске традиције и верском дискурсу који у јавном животу Србије доминира двадесетак година уназад, налазе у функцији дефинисања верског идентитета. Да ли и колико таква претпоставка има оправдања говоре управо средњошколци у Косовској Митровици и Лепосавићу, од којих је тражено да се изјасне да ли тиме што носе бројаницу себе виде као православца, односно као православку. На тако постављено питање уследили су следећи одговори: од 40 средњошколаца њих 31 (10 ученика и 21 ученица) одговара са „Да“, а деветоро (3 ученика и 6 ученица) са „Не“. Приказани кроз табелу, одговори изгледају овако:

| Одређење као православца/православке | Да      | Не      |
|--------------------------------------|---------|---------|
| ученици                              | 10      | 3       |
| ученице                              | 21      | 6       |
| укупно                               | 31      | 9       |
| процентуално                         | 77,50 % | 22,50 % |

Табела бр. 2

Како у Србији у последње две деценије уз верски доминира и етнички дискурс, са којим се јавља у тесној повезаности, а коју Д. Бандић описује речима да „без православља Срби не би били Срби“, полазна претпоставка о употреби бројаница била је да се оне налазе и у функцији дефинисања етничког идентитета. На питање постављено с тим у вези „Да ли сматрате да ношењем бројанице себе одређујете као Србина/Српкињу?“ од 40 испитаних средњошколаца њих 24 (7 ученика и 17 ученица) одговара са „Да“, а 16 (6 ученика и 10 ученица) са „Не“. Одговори су представљени кроз следећу табелу:

<sup>21</sup> Посматрањем бројаница као робе отвара се питање њихове економске функције. Она је више него очигледна, будући да данас у Србији постоји право тржиште бројаница на којем однос између понуде и потражње диктира снага верског дискурса у јавном животу друштва. Добит цркве, као институције која кроз мрежу својих објеката (храмова, манастира, продавница) бројанице највећим делом дистрибуира, у том смислу појављује се као важан аспект анализе.

| Одређење као Србина/Српкиње | Да      | Не      |
|-----------------------------|---------|---------|
| ученици                     | 7       | 6       |
| ученице                     | 17      | 10      |
| укупно                      | 24      | 16      |
| процентуално                | 60,00 % | 40,00 % |

Табела бр. 3

Претпоставка да се ношење бројаница налази у улози дефинисања идентитета изгледа да није пуно далеко од истине. Тако бар показују подаци прикупљени међу популацијом средњошколаца у Косовској Митровици и Лепосавићу. Према тим подацима, већина младих тиме што носи бројаницу мисли да себе дефинише на одређени начин: 77,50% као православце/православке, а 60% као Србе/Српкиње. При том, како се види, више је оних који сматрају да је бројаница обележје њиховог верског идентитета од оних који је у исто време виде и као обележје етничког идентитета. Испитаници, другим речима, бројанице у већем броју случајева доживљавају као предмет са којим се поистовећују као православци/православке него као Срби/Српкиње. То значи да оне у свести средњошколаца фигурирају прво као *сѣвар ѣправославља*, а тек онда и као *сѣвар срѣсѣва*, што имплицира да је њихова употреба инспирисана пре свега идејама о значењу које као истоимени реkvизит имају у православној верској традицији из које су преузете. Бројанице тиме у великој мери респондирају са улогом симбола у функцији репродуковања идеологије православља. Оне се појављују као материјализовано *ја* субјеката који унутар идејно-симболичког поретка, у којем систем православља доминира, себе идентификују адекватно том систему, и који, сходно томе, себе виде као православце/православке.

И док су бројанице код највећег дела средњошколаца доживљене као средство које дефинише њихову веру, удео од 60% испитаника који сматрају да их истовремено одређују и као Србе/Српкиње говори да оне код већине свакако имају подједнаку функцију дефинисања како верског, тако и етничког идентитета. То само указује на то да се у поимању више од половине испитаника идеје православља и идеје српства јављају у међусобној повезаности, услед чега и у процесу њихове идентификације православни идентитет подразумева српски, и обрнуто. Одатле бројанице представљају симбол који репродукује и идеологију српства, а самим тим се јавља и као материјализовано *ја* лица која себе као Србе/Српкиње доживљавају.

То што неко користи бројаницу, с друге стране, не значи да га она чини православцем/православком, односно Србином/Српкињом. Наиме, у Косовској Митровици и Лепосавићу бројанице не носе сви средњошколци, што их

нимало не спречава да себе одређују кроз православни и српски идентитет. Дакле, могуће је разликовати православце/православке и Србе/Српкиње који употребљавају бројанице и оне који то не чине. Тада бројанице код оних који их носе више није могуће посматрати само као средство дефинисања верског и етничког идентитета, већ и као средство којим се ти идентитети у јавности јасно потврђују. У комуникацији унутар система у којем преовладају верски и етнички дискурс њима се недвосмислено саопштавају неке од друштвено значајних порука. Најзначајнија од њих је она у којој се износи усаглашеност са идеологијама православља и српства. На тај начин бројанице се појављују као медијум који у интеракцији идентитета емитује информације које код примаоца помажу да се формира потпунија слика о ономе ко је шаље. Информација која се у овом случају углавном саопштава гласи: „Ја сам православац/православка“, односно „Ја сам Србин/Српкиња“.

### Завршно разматрање

Истраживање бројаница, које су у Србији на крају прве деценије 21. века широко распрострањен феномен, отвара врата многим питањима. У овом раду пажња је посвећена разматрању њихове улоге у дефинисању верског и етничког идентитета. Бројанице се посматрају као предмет који своју популарност дугује процесу ретрадиционализације, покренутом у Србији с краја 80-их и почетком 90-их година 20. века, када владајуће структуре инструментализују традиционалне елементе у циљу разрешења кризе легитимитета политичког система који тада почиње да се урушава. Ревитализација верске традиције имала је у том процесу једну од кључних улога, захваљујући чему не само у политици већ и у свим друштвеним сферама веома брзо долази до успостављања снажног верског дискурса, подржаном од стране цркве као институције која постаје све значајнији чинилац у јавном животу. Ретрадиционализација је током 90-их година 20. века у многоме преобразила српско друштво, наметнувши му нове (старе) моделе мишљења и понашања, са главним ослоном на националистичкој реторици и употреби верских и етничких симбола. Стање се у том погледу није пуно променило ни након 2000. године, када долази до смене власти. Црква данас заузима једно од кључних места у друштву, а првобитну „евроеуфорију“ из 2001. у протеклих неколико година све више замењује „евродепресија“, услед чега у свакодневном јавном дискурсу и даље доминирају верске и етничке *шеме*, односно идеје православља и српства.

Популарност бројаница ваља разумети као резултат *повраћака вери*, започетог пре двадесетак година, а додатно интензивираним током декаде која је на измаку, када Црква улази у многе државне институције, између

осталог и у школе. До одговора на питање да ли бројанице играју улогу у дефинисању верског и етничког идентитета за потребе овог рада покушано је да се дође кроз анализу казивања управо средњошколаца, као старосне популације код које је ношење бројаница можда највише изражено. Оно што се испитивањем 40 ученика из три средње школе из Косовске Митровице и Лепосавића уочава јесте да тиме што носи бројаницу највећи део њих себе види као православце/православке, а нешто мањи и као Србе/Српкиње. За скоро две трећине то значи да су тим путем истовремено одређени и на један и на други начин, одакле произлази да на њиховој оси идентификације бројанице свакако заузимају одређено место у процесу самоодређења, али и саопштавања *ко сам и шта сам*.

Резултати истраживања добијени на узорку од 40 ученика не могу се узети као потпуни и без потребне критике. Они су само индикативни и треба их прихватити тек као полазну основу за евентуална даљња бављења на дату тему. За додатне провере претпоставки од којих се у овом раду полази, за њихово потврђивање или оповргавање, потребно је предузети обухватнија проучавања која би у обзир узела далеко већи број испитаника из разних средина, али и знатно шири спектар становништва, почевши од различитих старосних, социјалних, професионалних структура. На теоријском плану изазови су још већи. Економска функција бројаница (као производа који се налази у систему робне размене), затим социјална (као поклоне којим се успостављају и јачају друштвене везе), психолошка (јер је људи доживљавају у складу са личним, емотивним садржајима), само су неки од проблема који чекају да буду истражени. Хватањем у коштац са тим проблемима могу се понудити одговори на многа питања, чиме би и популарност бројаница, као рецентна појава у култури становништва Србије, била на целовитији начин сагледана, а њена употреба, као предмета, сигурно адекватније објашњена.

### Цитирана дела

Bandić 2010: D. Bandić, *Narodno pravoslavlje*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Вучинић-Нешковић 2008: В. Вучинић-Нешковић, *Божих у Боки Кошорској. Антрополошки есеји о јавном налањању бадњака у доба постсоцијализма*, Филозофски факултет Универзитета у Београду, Чигоја, Београд.

### Литература

Bandić 2010: D. Bandić, *Narodno pravoslavlje*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Благојевић 2005: Г. Благојевић, *Срби у Калифорнији. Обредно-религијска пракса и етничитет верника српских православних парохија у Калифорнији*, Посебна издања 54, Етнографски институт САНУ, Београд.

- Вучинић-Нешковић 2008: В. Вучинић-Нешковић, *Божји у Боки Которској. Антирелигиозни есеји о јавном налањању бадњака у доба јосифсоцијализма*, Филозофски факултет Универзитета у Београду, Чигоја, Београд.
- Dejzings 2005: G. Dejzings, *Religija i identitet na Kosovu*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Naumović 2009: S. Naumović, *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić, Beograd.
- Павловић 1998: М. Павловић, „Различитости и заједнички идентитет – Срби у Чикагу“, *Гласник Етнографској институције* 47, Етнографски институт САНУ, Београд.
- Прелић 2006: М. Прелић, „Србија у Европи? Митови и реалност на почетку 21. века“, у: Дивац 2006: З. Дивац (ур.), *Свакодневна култура у јосифсоцијалистичком периоду*, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд.
- Прелић 2008: М. Прелић, *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају 20. века*, Посебна издања 64, Етнографски институт САНУ, Београд.
- Smit 2010: A. D. Smit, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Formozo 2009: B. Formozo, „Rasprave o etnicitetu“, у: Halpern i Ruano-Borbalan 2009: K. Halpern i Ž. K. Ruano-Borbalan (ur.), *Identitet(i)*, Clio, Beograd.

### Интернет извори

<http://www.manastir-lepavina.htnet.hr/brojanice.html>

[http://www.danas.org/content/most\\_crkva\\_drzava/1889873.html](http://www.danas.org/content/most_crkva_drzava/1889873.html)

Aleksandar PAVLOVIĆ

## **BRACELETS WITH GRAMMAR SCHOOL STUDENTS IN THE ROLE OF RELIGIOUS AND ETHNICAL IDENTITY DEFINING**

### *Summary*

The author stresses the importance of bracelets carrying, which is, at the end of the first decade of the 21st century widely spread among the inhabitants of Serbia, and especially among youth. It is about bracelets made following the sample of the same prayer-ritual requisite being encountered in use with Orthodox personnel. The popularity of bracelets are observed by the author as a result of the process of retarditionalization, raised in Serbia at the end of the 80-ties and beginning of the 90-ties years of the 20th century, when religious tradition is being revitalized and influence of religious institutions is being renewed. Firstly in the field of politics, and then almost in all fields of social life, retarditionalization leads to the establishment of strong discourse in which nationalist rhetoric primarily supported by religious and ethnic elements is dominating. The author proceeds from the hypothesis that in ideo-symbolic establishment, which has still been governing in Serbia twenty years from the beginning of the retarditionalization, where ethnic and religious discourse prevail, bracelets appear as a means of firstly religious and afterwards ethnic identity defining.

The empiric material for the mentioned hypothesis check is collected at the sample of 40 grammar school students in Kosovska Mitrovica and Leposavić in the North of Kosovo and Metohia. The answers which are reached show that the interviewed recognize bracelets as things in accordance with some religious ideal, and beginning from then it is presented in their mind in accordance with adequate meanings. A great majority of the interviewed by mere fact it carries bracelet determines itself as the Orthodox (male or female), and almost two thirds at the same time as Serb (male or female).

Finally, the author concludes bracelets could be observed as thing, that is, as the product which is in the function of the reproduction of the Orthodox ideology by its symbolism. The author considers furthermore that the initial hypothesis has got the confirmation in the comprehensions of the interviewed, and therefore interpretation of bracelets as a means in the definition of the religious together with ethnic identity has some justification. The attitudes elaborated are considered as the initial ones and only indicative, and in order to acquire more thorough knowledge he is pleading for more extensive researches undertaking on that matter.

*Key words:* bracelets, grammar school students, retarditionalization, Orthodoxy, religious identity, ethnic identity, Kosovska Mitrovica, Leposavić.

# ПОЛИТОЛОГИЈА





Срђан СЛОВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## УЛОГА ВЕЛИКИХ СИЛА У ПОСЛЕХЛАДНОРАТОВСКОМ КОНЦЕПТУ БЕЗБЕДНОСТИ У ОКВИРУ КЕБС/ОЕБС-а И ЊЕГОВА ПРИМЕНА НА КРИЗНИМ ПОДРУЧЈИМА НА КОСОВУ И У БОСНИ\*

*Айспиракџи:* Деведесетих година 20. века дошло је до преображаја КЕБС-а из међународне конференције у међународну организацију (ОЕБС). Промена овакве врсте иницирала је и друге суштинске промене у организационом устројству саме организације додирујући и неизбежно питање безбедности. Све ове промене су, генерално посматрано, резултат глобалних промена у међународним односима – нестанак биполаризма и настанак мултиполаризма. Независно од тога што је овде реч о европској организацији, улога САД је била знатна, док су остале велике силе имале маргиналнију улогу.

Догађаји у Босни и на Косову јасно су нам показали (а и још увек показују) да су САД у њима ангажоване више војно, а мање цивилно. Разлог је у чињеници да су САД на примеру Дејтона и самог периода „хладног рата“ научиле многе корисне лекције и почеле да их примењују на Косову. Русија и Европска унија су тада имале спореднију улогу, која се почела активирати у последњих неколико година – руски вето у Савету безбедности поводом једностраног проглашења независности Косова и Метохије и почетак мисије ЕУЛЕКС-а на Косову и Метохији.

Појачано деловање на пољу безбедности доводи и до боље и ефикасније заштите људских права и основних слобода на наведеним кризним подручјима.

*Кључне речи:* КЕБС/ОЕБС, велике силе, сарадња, безбедност, криза, људска права, Босна, Косово и Метохија.

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и сиваралашићво српској народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (број 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

## Увод

Почетак и средина деведесетих година прошлог века у Европи су обележени нестанком биполаризма и европске линије поделе, уз стварање шансе за учвршћење мира и безбедности на новим заједничким основама кроз сплет свеевропских институционалних односа. С друге стране, постоје и аутори који истичу да је европски мир већ разбијен кроз распад СССР-а и СФРЈ, тј. кроз развој екстремних националистичких група, реafirмацију националних сукоба, негирање националног суверенитета и политичке независности држава. Државе више нису равноправне, те се и сами односи не заснивају на равноправности већ на тзв. „новим вредностима“ – демократији и људским правима у појединим земљама.

Овакве промене у европским односима довеле су до потпуне трансформације КЕБС-а, који је почео као међународна конференција, наставио као преговарачки процес о начелним питањима европске безбедности и сарадње и завршио као нова међународна организација. Он је био један од основних инструмената политике детанта (*détente*) и чим је испунио своју мисију, јавила се потреба за трансформацијом његове улоге. Нестанком равнотеже снага и распадом СССР-а дошло је до битних геополитичких промена у европским односима и посебно до изразито јаче позиције уједињене Немачке и њеног утицаја на све европске токове и односе као преовлађујуће европске силе. Све новонастале промене и односе у њима требало је глорификовати путем новог КЕБС-а.<sup>1</sup>

У овом периоду су се посебно истакле САД као преодминантна сила, која је успела да наметне свој систем безбедности захваљујући поседовању свих параметара моћи, а понајвише оних у области војне технике. На почетку излагања треба истаћи да САД нису водећа сила у свету по свим параметрима моћи у апсолутном смислу, већ да су преовлађујућа сила.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Детаљније о променама у међународним односима након завршетка ере „хладног рата“ видети у: Срђан Словић, *Аронова теорија међународних односа и актуелно косовско питање*, Институт за српску културу Приштина – Лепосавић, 2009, 209–224.

<sup>2</sup> О овоме видети у: Zbigniew Brzezinski, *The Grand Chessboard: American Primacy and Its Geostrategic Imperatives*, New York, Basic Books, 1997. Бжежински је лансирао тезу о тзв. тродимензионалној шаховској табли. Њена суштина је у следећем: „На врху се налази војна табла и она је униполарна, на челу са САД које надмашују све остале државе. У средини се налази економска табла, која је мултиполарна (САД, Јапан и Европа). На дну се налази читав спектар транснационалних односа који прелазе границе и леже изван контрола влада – њихова структура моћи је још дисперзивнија.“

Сваки мудар политичар би морао играти на све три табле истовремено. О овоме најбоље сведочи следећа изјава Џозефа Наја (Joseph Nye): „Мада је веома важно не игнорисати даљи значај војне силе за неке сврхе, једнако је важно не бити заведен мишљу да америчка моћ може увек прокрчити свој пут у невојним стварима.“

## Нова структура у оквиру ОЕБС-а и међународни односи у Европи у време преласка из КЕБС-а у ОЕБС

Нова Организација за европску безбедност и сарадњу се толико институционализовала да суштински са КЕБС-ом није имала никакве сличности. У њој не постоји никаква преговарачка равнотежа која је била битна за КЕБС; нема процеса усаглашавања ставова, јер не постоје више различите групе европских држава; нема заједничког именитеља интереса свих актера односа; консензус нема апсолутну важност као раније; процес одлучивања је неуравнотежен, јер је остала као целина само „моћна група развијених земаља“. Организација се више бавила конкретним питањима везаним за примену начела и стандарда како у односима држава тако и у области унутрашњег уређења и стања у државама чланицама.<sup>3</sup>

Уместо активности КЕБС-а у оквиру *йри корје*, данашња активност ОЕБС-а се своди на процес *ујрављања кризама* (*crisis management*), што показује бројност њених мисија (*десеј*), општих механизма (*чејири*) и посебних механизма (*два*), као и постојање Високог комесара за избеглице и Бироа за демократске институције и људска права. Проблематика друге хелсиншке *корје* (*економска сарадња*) фактички је прешла на Европску унију, односно њену политику према масовним захтевима европских земаља за придруживањем или сарадњом, а питањима безбедности све више се бави НАТО.

Једна од улога нове организације била је и да успешно спроведе процес усмеравања преображаја у бившим социјалистичким земљама, као и да прошири надлежност у правцу решавања конкретних питања у кризним ситуацијама и случајевима повреде људских права. Да би се ово успешно спровело, била је неопходна већа институционализација. Институционализација је, сама по себи, представљала и проблем, због тога што је у пракси дошло до „раскорака између доста широког захвата на плану институционализације и недовољне одређености у погледу стварних улога неких од новостворених органа“.<sup>4</sup>

Европска безбедност се схвата као недељива у географском и садржинском смислу, у повезаности између политичких и војних видова безбедности и сарадње. Овде се евроатлантској безбедности додаје и *азијска*, због укључености Русије у нове европске односе и процесе, њеног партнерства са западним силама, због широко прихваћеног става да је она кључни чинилац стабилности Европе и међународних односа. ОЕБС, као ни друге међународне организације, нема свој аутономни развој. У њој доминирају интереси

<sup>3</sup> Љубивоје Аћимовић, „Конференција о безбедности и сарадњи у Европи“, *Међународни проблеми*, 1992, бр. 1–2, 182–184; наведено према: Момир Стојковић, „Противречности европских процеса и односа“, *Међународна полиишка*, 1030/1995, 2.

<sup>4</sup> *Исто*, 2.

држава чланица, а посебно великих сила, те ће се такав тренд наставити и у будућности. Он се и даље заснива на реалистичкој теорији међународних односа у којима односи снага детерминишу те исте односе у светлу геополитичких проблема и стратешких наступа великих сила.

Да бисмо детаљније разрадили ову констатацију, можемо се вратити у не тако далеку прошлост Европе како бисмо констатовали да та иста Европа „као систем држава не може да живи без равнотеже“, а да би се до ње дошло треба „васпоставити равнотежу узајамног поверења“.<sup>5</sup> Европа никада није представљала једну политичку целину. Русија је, на пример, још од Француске револуције „служила европској равнотежи као елемент основне важности“, да је њеним нестанком после Првог светског рата „наступила крупна пометња“, јер она „као чинилац равнотеже“ није постојала.<sup>6</sup> До укључивања у Други светски рат, СССР је био више азијска него европска сила, да би након завршетка рата постао не само европска, већ и светска сила. Оваква ситуација је западну Европу, са подељеном Немачком и другоразредном улогом Енглеске и Француске, довела у економску и политичку зависност од САД као суперсиле, што је омогућило атлантско савезништво, које се и даље развија иако не постоји економска и политичка зависност европских сила од САД.

Главни антагонизам који је довео до оба светска рата налазио се у срцу западне Европе, у коме САД и СССР нису учествовале. Немачка је изгубила оба светска рата, јер се није држала провереног правила њеног ујединитеља (*Бизмарка*) да избегава рат на два фронта. Америчка политика отварања врата на свим континентима за експанзију САД индиректно је помагала Немачкој као слабијој страни наспрам Француске и Британије које су преко Друштва народа и политиком чувања *status quo*-а покушавале да очувају своје позиције колонијалних сила и онемогуће старе немачке амбиције изласка на светска мора. Грешку коју је у историји учинила два пута, савремена уједињена Немачка није поновила, тако да сада, у условима нестанка СССР-а и постојеће позиције Русије на једној, развијених савезничких односа са САД, на другој страни, и доминантне позиције у Европској унији, на трећој страни, омогућавају јој да као највећа европска економска сила остварује своје европске и глобалне односе у међународним односима.

Европа ни данас није ни економска ни политичка целина, без обзира на то што у том погледу има значајних резултата и тежњи, а не постоји ни политичко поверење до кога долази када заједнички интереси надвлађају разлике и противречности главних европских актера, што још увек није случај и што покушаје у том правцу паралише национални егоизам и хегемонистичке

<sup>5</sup> Гуљермо Ферара, „Судбина Европе“ (разговор лета 1938). Б. Радица, *Ајонија Европје*, Београд, 1994, 104; наведено према: Момир Стојковић, *op. cit.*, 3.

<sup>6</sup> *Исто*.

амбиције, као и развој нових сукоба на европским и суседним просторима. Тежња за очувањем НАТО-а по сваку цену, преко кога САД остварују своје амбиције *Rex Americana*, показује њихову тежњу да остану фактор европске равнотеже, јер би нови процеси и односи снага могли, без њих, да доведу до поновног угрожавања европског мира и безбедности.

### **Људска права, концепт безбедности и институционализација**

У контексту наведених европских односа средином деведесетих година, треба посматрати и питања људских права. Управо је недоследност и подела у оквиру Европе утицала на то да питања људских права буду нормативно веома развијена, али да се недоследности јављају у погледу њиховог спровођења. Ово се посебно односи на ратом захваћене земље југоисточне Европе.

Из досадашње праксе КЕБС-а показало се да је он веран рефлекс реалног стања у међународним односима, и да је његова делотворност зависна од спремности држава чланица да га примене. После будимпештанског самита, КЕБС је показао спремност да успешно реши кризу властитог идентитета. Све државе чланице су привржене истим историјско-цивилизацијским вредностима: парламентарној демократији, тржишној привреди и интернационализацији суверенитета. После овог самита се јасно види и то да ће питањима безбедности у Европи све више руководити НАТО, који ће се све више ширити ка Истоку.

Како би се успешно супротставили изазовима у 21. веку, шефови држава и влада су одлучили да се КЕБС убудуће зове Организација за безбедност и сарадњу у Европи (ОЕБС). У том смислу, од 1. јануара 1995. године све што се односи на КЕБС сматраће се да важи за ОЕБС. Такође се истиче да промена назива од конференције у организацију не утиче ни на карактер обавеза КЕБС-а ни на његов статус и статус његових институција. Организациони карактер КЕБС-а остаје флексибилан и динамичан. Успешности оваквог подухвата су, поред самита КЕБС-а, дали и састанци Савета КЕБС-а (Берлин, Праг, Стокхолм и Рим).

Следећи темељне принципе институционализације, Берлински састанак Савета (1991) подржава праксу размене информација и релевантних докумената између КЕБС-а и главних европских и трансатлантских институција, као што су Европска унија, Савет Европе, Економска комисија УН за Европу, НАТО, и тражи од Комитета високих функционера да ову идеју разради и о томе поднесе извештај на следећем састанку Савета. На Прашком састанку Савета (1992) речено је да КЕБС такође има истакнуту улогу у развоју европске архитектуре „и да изазови с којима се суочава Европа

изискују вишестране облике сарадње и блиске односе европских, трансатлантских и других међународних институција и организација, уз коришћење, по потреби, њихових компетенција“.

Стокхолмски састанак Савета КЕБС-а (1992) уноси, међутим, преко потребну дозу опрезности. Министри су, овом приликом, затражили од Комитета високих функционера да проучи практичне импликације сагласности, изражене у Хелсиншком документу, да се КЕБС сматра за регионални аранжман у смислу Гл. VIII Повеље УН. Министри су, очигледно, учили да Гл. VIII Повеље садржи озбиљне обавезе регионалних организација према хијерархијски надређеном Савету безбедности (који, сагласно чл. 53. Повеље, може да користи такве регионалне споразуме за принудну акцију под својим руководством док, с друге стране, ти регионални споразуми не могу повести принудну акцију без сагласности Савета безбедности). Извесно, ради се о сложеним проблемима који се не могу једностраним прокламацијама разрешити. На састанку Савета КЕБС-а у Риму (1993) закључено је да у остварењу циљева побољшања координације са међународним организацијама треба наставити напоре КЕБС-а на даљем *побољшавању односа са Уједињеним нацијама*. Основа за то, пак, треба да буде документ „Оквири за сарадњу и координацију између Секретаријата УН и КЕБС“.

Развоју људских права је у великој мери допринела већ поменута институционализација међународног мира и безбедности, а њој је умногоме допринео развој либералних и неолибералних теорија међународних односа. Указујући на њихов значај, Џозеф Нај (Joseph Nye), истиче три аспекта либерализма:

- економски,
- друштвени и
- политички, у оквиру кога се издвајају институције и демократија.<sup>7</sup>

Економски аспект неолиберализма се огледа у чињеници да државе дефинишу своје интересе на такав начин да се рат сматра *неважним* за њих. Као што је црква у Волтеровој филозофији противречила начелима здравог разума, тако и *рај* код неолибералиста *проишљивречи* економском развоју. Државе свој положај могу да промене радије путем развоја него путем освајања (типичан пример наведене тврдње је Јапан, који је свој удео у светској трговини повећао од 5% 1960. године на 15% 1990. године). У том циљу и сам Нај истиче да „трговина можда не може да спречи рат, али уводи неке нове навике у погледу пружања нових могућности што може довести до стварања друштвене структуре која је мање склона рату“.<sup>8</sup> Што се друштвене сфере

<sup>7</sup> Joseph Nye, *Understanding International Conflicts*, Longman, New York, Second Edition, 1997, 27–49.

<sup>8</sup> *Истио*. Ову структуру Нај назива „less war-prone structure“.

тиче, дошло је до многих личних контаката који смањују ризик сукоба и промовишу узајамно разумевање (студенти, пословни људи, туристи и др.).

Као пандан претходној тврдњи може се истаћи чињеница да је и уочи Првог светског рата дошло до многих контаката међу синдикалистима, банкарима, политичарима, али то није могло да спречи избијање рата. Ово су аргументи неореалиста, а неофункционалисти одговарају тврдњом да се слика света данас умногоме разликује од оне из 1914. године. Систему односа међу државама уочи Првог светског рата *недостигајале* су адекватне институције које обезбеђују један оквир у који би се каналисала сва очекивања људи. Штавише, институције имају *персуазивни* карактер, убеђују људе да неће бити конфликта. Стање мира значи већу склоност ка миру и развијање мирољубивих очекивања код људи услед смањења анархичности. Из овога се изводи закључак да институције *смањују анархију*, а повећавају *ред* у међународним односима.

Институције стабилизују очекивања на четири начина:

- обезбеђују *смисао конјингуишета* (очекује се даљи раст постојеће институције),
- стварају се могућности за *реципроцишети*, јер ниједна трансакција не ствара забринутост због могућности адекватног балансирања,
- обезбеђују адекватан *прошок* информација и
- обезбеђују начине за *разрешавање* сукоба. Код Европске уније то су Савет министара и Европски суд правде. На наведени начин се ствара погодна клима очекивања стабилног мира.<sup>9</sup>

Карл Дојч ове институције назива *илуралистичким безбедносним заједницама*. Пошто се развијају веома стабилна очекивања мира, рат постаје изузетно неразумни акт, а посебно услед развоја демократских вредности. Долази до узајамног односа између унутрашњег демократског система и мира међу народима. Демократија и рат су инкомпатибилни једно са другим.

За разлику од неореалиста, неофункционалисти и неолибералисти покушавају да сагледају све промене до којих је дошло у унутрашњим системима држава и међународним односима.

Уједињење Немачке не би требало да представља повратак безбедносне дилеме, јер уједињена Немачка и она Бизмаркова из седамдесетих година 19. века, она уочи Првог светског рата или Хитлерова, не представљају исту категорију. Садашња Немачка има већ *десетогодишње* искуство у демократским институцијама, са партијама и владама склоним демократским преображајима.

Пошто је питање уједињења Немачке било један од кључних чинилаца који је утицао на потоњи развој европске безбедности, неопходно је рећи нешто више о том процесу. Поновно уједињење Немачке, које се десило 3. октобра

<sup>9</sup> *Ишо*.

1990. године, означило је крај ере „хладног рата“. Овај догађај је само неколико година раније био у потпуности незамислив, а његово појављивање је значио редефинисање немачког питања и поново покренуо дебату будућности континента. Да ли ће Европа остати место стабилности или ће се дестабилизovati и постати конфликтно подручје? У веома кратком периоду, од 1989. до 1991. године, немачке политичке елите су пред собом имале веома велики изазов у погледу дефинисања својих економских и безбедносних интереса. Чињеница која је била од посебног значаја и утицаја на даљи ток развоја уједињене Немачке, била је *йовезаност* Савезне Републике Немачке са читавом мрежом *међународних орјанизација* и институција у свету. Она је у њима учествовала од свог оснивања у својству засебне државе – од 1949. године.

Западна Немачка је и у току хладноратовског периода била привржена међународним институцијама као што су НАТО и Европска унија. То чланство је обезбеђивало инструменте за спровођење државне политике Западне Немачке и поступање саобразно њеним економским и политичким интересима. Институције су, са своје стране, вршиле преобликовање тих интереса у периоду после „хладног рата“ и тиме вршиле *йоврајино дејсйиво*. Корени привржености Западне Немачке институцијама леже у њеном јединственом положају у послератном периоду. Она је била полусуверена држава која је деловала у оквиру биполарног система и била принуђена да скоро у потпуности *зависи од међународних инсйиийуција* ради постизања својих циљева. Приврженост ЕЕЗ је за собом повлачила повећање продуктивности и извоза и одржавала стабилност националне валуте путем трговине. ЕЕЗ је помогла интеграцији Западне Немачке у светску заједницу. Слично се може рећи и за њено чланство у НАТО-у. Аденауер је њено поновно наоружање у оквиру НАТО-а видео као суштинско обележје *сйрајиетйје одвраћања* совјетске агресије и контра равнотежу совјетском притиску. Немачка је у великој мери искористила хладноратовско искуство у циљу свог економског развоја и демократизације. Нагло повећање домаћих материјалних средстава узроковано уједињењем, комбиновано је са променама у међународном систему и допринело да Немачка постане најмоћнија држава у западној и централној Европи.

Немачка се и после процеса уједињења морала ослонити на међународне институције због тога што су сви чиниоци који су давали замајац иницијативи уједињења још увек били оперативни и, друго, што би одсуство привржености институцијама не само имало негативне економске последице, већ што би то довело до економске и политичке изолације (слично оној коју је доживела СРЈ након санкција 1992).

После пада Берлинског зида (новембра 1989), многи су сматрали да ће бити потребна деценија или две да дође до коначног уједињења Немачке. Међутим, догађаји су својом *брзином* изненадили све, чак и највеће оптимисте. Убрзана жеља за уједињењем је дошла изнутра. Демонстрације у Лајпцигу,

директни егзодуси од Источне ка Западној Немачкој достигли су енормне размере, а Источна Немачка је била пред потпуним економским колапсом. На основу слободно изражене воље народа Немачке и сплета повољних међународних околности, уједињење се није извршило у форми мировне конференције, већ у форми *Уговора о финалном сјоразумевању* (Treaty of Final Settlement), који је потписан у Москви, 12. септембра 1990. године.

Сматра се да је чланство у НАТО-у било од суштинског значаја за стабилност послекладноратовске Немачке. Основно питање које се постављало није било да ли је уједињена Немачка члан НАТО-а, већ како прилагодити савез новонасталим променама на тлу континента. НАТО је постепено почео да еволуира од традиционалних доктрина „еластичног одговора“ и „масовних репресалија“ све до отвореног истицања неопходности чланства уједињене Немачке које ће одјекнути не само у Совјетском Савезу, него и у самом немачком народу.

У циљу спречавања поновног наоружања Немачке и наставка њене политике продирања на Исток (Ostpolitik), већ поменути Уговор о финалном решењу немачког питања је предвиђао следеће:

- текуће *їранице* Немачке су признате као *сїалне*,
- Немачка себе у будућности види као *мирољубиву* земљу,
- совјетске трупе ће се *їовући* из Немачке у наредне три до четири године, чим се немачке снаге смање,
- Немачка ће своју војну силу *смањити* на 370.000 војника,
- Немачка ће се *одрећи* *їоседовања* нуклеарног, хемијског и бактериолошког оружја,
- источном делу Немачке се даје *їоседан* војно-политички статус,
- *ниједна* страна наоружана нити нуклеарна сила неће вршити војна дејства на њеној територији, а немачке трупе неће имати никаква возила за испоручивање нуклеарног оружја,
- Немачка *неће уїоїредљавати* војну силу која је већ интегрисана у НАТО на територији бивше Немачке Демократске Републике све до потпуног повлачења совјетских трупа,
- центар за превенцију сукоба ће обезбедити *їрансїаренїност* војних активности на територији Немачке,
- Немачка се обавезује да *неће* дозволити *оживљавање* нацизма и његове идеологије и
- Немачка се обавезује да ће следити све *сїоразуме* које су закључиле Савезна Република Немачка и Немачка Демократска Република у погледу трећих земаља.

На основу наведеног се види да се традиционална теорија међународних односа полако замењује модерном, у којој доминира својеврсна *мешавина*

између реалистичке и институционалистичке теорије, са тенденцијом ка овој другој. Равнотежа снага још увек постоји, али је разлика у томе што су сада државе приближно једнаке у својим релативним способностима моћи, тако да је мања вероватноћа њиховог удруживања у савезе и институције из страха да не буду експлоатисане, зато што постоји више потенцијалних експлоататора, и што је цена експлоатисања већа од раније.

Саобразно промени у структурама односа међу државама и неминовној равнотежи која се међу њима успоставља, долази и до мање могућности *предвиђања* будућег тока развоја међународних односа. Према институционалистима, шаблони сарадње се не могу предвидети на основу жеља једне државе због свеprisутности проблема колективне акције: жеље могу да се подударају, али сарадња не мора да из тога произилази због могућег проблема државе тзв. слободног стрелца и неадекватности преговарања. У савременим условима и *структура моћи* није поуздан чинилац исказивања предвидивости акције државе, јер се интереси не могу извући из саме моћи и зато што су међудржавни односи посредовани постојећим *нормама међународних институција*. Институције снижавају трошкове преговарања,<sup>10</sup> пружају могућности обједињавања проблема и ублажавају страх од некоординисаних и експлоатацијских клоних стратегија путем стабилизације очекивања понашања држава у будућности.

Неки теоретичари који су се у почетку свог научноистраживачког рада више залагали за реализам и историјску социологију базирану на њему, у послехладноратовском периоду су почели да се приближавају институционалистичким и либералним схватањима теорије политике и међународних односа (Стенли Хофман). Саобразно либералистичким погледима на свет, источно-западне институције су средство интегрисања источноевропских економија у западне, на основу унутрашњих проблема у њима. У том циљу су заговарале мултилатералне и билатералне форме придруживања по принципу: „придружи се било којој западној институцији, а напусти источну“, што је симболички значило напуштање ере комунизма и раскид са бившим совјетским царством. Преговарачко поље се састојало из више области међу којима су биле најважније: *привина*, у оквиру које је кључну улогу имало питање смањења трговинских баријера у циљу избегавања конфликта везаних за заштићене секторе у западним наспрам источних влада; *помоћ*, у оквиру које је посебан акценат стављен на помоћ са Запада у замену за постепено прилагођавање источних земаља и где је требало избећи конфликте везане за различите нивое привржености овој категорији на Западу; *инвестиције*, са одобреним инвестицијама са Запада у замену за стабилна својинска права;

<sup>10</sup> У овом случају се за преговарање користи термин *bargain*, што на енглеском значи погодба, нагодба.

*живојина средина*, где је Запад понудио помоћ у замену за заштиту животне средине у источним земљама; *ишшања безбедности*, где је предмет преговарања била узајамна приврженост поштовању националног интегритета, у замену за одговоре на регионално насиље и др.

Пример тврдње да демократије међусобно не ратују јесу скандинавске земље, САД, Канада и Мексико. Некада су оне међусобно веома жестоко ратовале, а сада је то незамисливо. Оне полако прелазе пут од нормалне ка тзв. зрелој анархији и путем институција развијају висока очекивања мира.

И поред дубоке уверености високоразвијеног света да ратова неће бити (макар међу њима самима), неких врста ратова ће и даље бити. То ће бити тзв. ратови треће и четврте генерације (етничко-верски сукоби, сецесионистички ратови као и они против глобалног тероризма). Етничко-верски ратови се подводе под *унушрашње сукобе*, али је њихова позадина много шири и неизбежно је укључен страни елемент. Иза етничко-верског или сецесионистичког узрока могу се крити и неки други: нови извори енергије, екологија, или, у крајњој линији, *ушлицај*.

## Политика САД на кризним подручјима у Европи

Питање *безбедности* је суштински елемент утврђивања националног интереса једне земље. Тежња српске владе за очувањем суверенитета и територијалног интегритета у дисхармонији је са интересима САД и једним делом Европске уније, али није у дисхармонији са интересима Русије. Саобразно томе, косовско питање не треба схватити као питање посебне врсте (*sui generis case*), већ га треба тумачити у складу са *важећим нормама* међународног права. Услед оваквог стања ствари на међународном плану, Србија се суочава са једним веома тешким питањем: како одржавати добре односе са САД и Русијом, посебно када је њихово супарништво јаче од партнерства?

С друге стране, Европска унија је према Србији (Косову и Метохији) спроводила политику сличну америчкој. То је била политика *сџајџуса ђре сџандарда*, да би касније еволуирала у политику *сџандард ђре сџајџуса*, након тога, *сџајџус* и *сџандард* заједно, да би се дошло до позиције *сџајџус ђре сџандарда*. САД питање Косова и Метохије третирају као посебно и изузимају га из свих стандарда, принципа и правила међународног права које се примењује на националне мањине. Иако је услед успона глобализма на снази принцип *универзализма*, САД и даље косовско питање третирају са становишта *сингуларизма*. Овде долази до колизије између универзализма на речима и сингуларизма на делу. Многи аналитичари сматрају да се став САД према Косову и Метохији треба преиспитати услед њиховог различитог става према осталим сличним питањима у свету.

САД су, као што се већ зна, здушно подржале Ахтисаријев план о надгледаној независности Косова и Метохије. Том приликом су истицале да ће овим планом Срби постати *најбоље заштитена* национална мањина у свету. Међутим, оне су заборавиле да Срби овим постају и *највише угрожена* национална већина у свету. Један део њих је био одвојен од националне већине и преображен у националну мањину. Део њене територије је био силом одузет у циљу стварања нове албанске државе. Надаље, према Ахтисарију, *ишериш доказивања* спровођивости плана је на *Србима*, јер су се они њему супротставили.<sup>11</sup> Као што је већ речено, основно образложење за овакву политику се састојало у репресијама над косовским Албанцима од стране режима Слободана Милошевића. Међутим, заборавља се чињеница да су Албанци за време Тита имали овлашћења која су била на ивици овлашћења *једне републике*. Сепаратистичке тенденције су и тада биле изражене. Међутим, Тито их је у крви угушио, али се Запад по том питању није претерано ангажовао. Упркос тортури режима Слободана Милошевића, Албанци не само да су бојкотовали српске институције, већ су имали и *иаралелне инстиииуције* (администрација, економија, образовање, здравство и др.). Из овога је произашла увелико позната теза о *хуманиитарној катиасирофи*.

САД, Русија и Европска унија су у својој политици према Косову и Метохији примењивале лекције научене из претходног рата у БиХ. САД су из рата у Босни и Херцеговини извукле следеће поуке:

- неопходност постојања координације деловања војних, обавештајних, финансијских и дипломатских притисака,
- корисност консултовања са партнерима, али без икаквог умањивања унилатералности деловања,
- сврсисходност војног ваздухопловства као ефикасног средства моћи и
- важност интервенције уз помоћ америчких трупа, уз смањење тих истих трупа на терену у циљу повећања безбедности.<sup>12</sup>

Европска унија је, са своје стране, примила к знању да је неопходно *модернизовати* војне структуре, јер оне *нису* биле у стању да изведу сложене војне операције под уједињеном европском командом. Са тачке гледишта Европске уније, САД су журиле да се *ошарасе* својих обавеза у региону и препустиле их Европској унији.

Русија је одиграла велику улогу у последејтонским мировним операцијама СФОР-а. Међутим, Русија се касније суочила са суровом чињеницом да сама подршка није узета озбиљно и да није уважена у оној мери у којој

<sup>11</sup> Светозар Стојановић, „Serbian-American Relations Today“, у: *Односи САД–Србија – финална провера*, ФПН, Београд, 2008, 241.

<sup>12</sup> Џим Серока, „Погрешно научене лекције и будуће стратешке опције на западном Балкану“, *Безбедност зајадној Балкана*, Београд, бр. 9–10, 2008, 16.

то заслужује једна велика сила попут ње.<sup>13</sup> Потпора наведеној тврдњи је чињеница да су САД здружено подржале улазак Литваније, Летоније и Естоније у НАТО, чиме су САД ширењем ове организације директно угрожавале руске виталне интересе.

САД су током бомбардовања СРЈ у потпуности примениле сва знања и искуства стечена у рату у БиХ, где је централно место имала политика *присилне* дипломатије. Само бомбардовање је било схваћено као наставак претходних сукоба на Балкану. СРЈ је била у потпуности изолована, а финансијски фондови су били замрзнути. Иако је интервенција била под окриљем НАТО-а, руководећу улогу у њој су имале САД. Што се начина извођења борбених операција тиче, централно место су имале *ваздушна* дејства. Савезничке снаге су имале улогу спровођења реда на терену.

Косовски догађаји су донели још једну *новину* у односу САД–Русија: САД нису хтеле да по овом питању сарађују са Русијом – нити по питању избијања нити решавања сукоба. Из међународног права је позната чињеница да велике силе то право често изигравају, а да у исто време налазе начин да томе ипак дају одређени легитимитет. Када је о политици САД према Косову и Метохији реч, оне се нису удостојиле да тако нелегалној интервенцији дају легитимитет. Интервенција је извршена *без одобрења* Савета безбедности Уједињених нација, тела које је најодговорније за спровођење мира у свету. С друге стране, чим су се циљеви интервенције испунили, целокупни случај је враћен у Уједињене нације. Управо се по овим поступцима водеће силе у свету класично испољавао *реализам* у међународним односима. На сцени је била тзв. Клинтонова доктрина, према којој САД имају обавезу да спрече геноцид свуда где им се учини да се он спроводи. Дакле, ради се о класичној доктрини схватања рата по којој је рат крајње средство за остваривање права (*ultima ratio*). На основу ове доктрине САД сматрају да имају право да интервенишу без одобрења Уједињених нација.

Европска унија је такође све лекције научене у рату у БиХ применила и на случај Косову и Метохији. Поново је било више него очигледно да Европска унија нема довољно јаке снаге и капацитете за брзи транспорт трупа у зоне сукоба. Опрема им је била лошијег квалитета, а логистичко-комуникациони канали релативно примитивни. И овде, као и у Босни, САД нису биле ангажоване у пројектима реконструкције и *увођења цивилне администрације*, већ су тај део препустиле Европској унији. Мисија ЕУЛЕКС је типичан пример наведене тврдње. Овде се испољава још једна карактеристика савремених међународних односа – то је немогућност САД да истовремено овладавају са више кризних ситуација. Услед тога се јавља потреба за

<sup>13</sup> Paul Kubichek, „Russian Foreign Policy and the West“, *Political Science Quarterly*, Volume 114, No 4 1999–2000, 547–568.

међународном сарадњом, тако да реализам и неореализам полако почињу да уступају место *институционализму*. Решења за одређене ситуације се траже у историјској социологији, која више од класичног реализма оставља простор за међународну сарадњу.<sup>14</sup>

Пошто Русија није била партнер САД и Европској унији, а одлучно се супротстављала бомбардовању, овакво стање је довело до промена у руској војној доктрини. Ова доктрина је званично објављена 2000. године и у њој се истиче да је главна претња Русији *мешање у унутрашње послове Руске Федерације* и покушај да се „приликом решавања међународних безбедносних проблема игноришу и угрозе интереси Русије“.<sup>15</sup>

Русија је одлучно изразила став да неће допустити да овом приликом буде заобиђена и да никада неће учествовати у акцијама *Свете алијансе* ни против кога. Непоштовање стратешке улоге Русије од стране САД и НАТО-а, доприноси нестабилности западнобалканског региона.

## Закључак

Послехладноратовске промене у европском концепту безбедности отеловљене у промени правца деловања КЕБС-а, нису могле бити спроведене без пресудне улоге САД и НАТО пакта у њима. Оваква улога САД је била неопходна у циљу победе највећег противника у *хладном рату*. Зато су САД здружено подржале све могуће промене у Европи, почев од краја Другог светског рата, преко образовања Европске економске заједнице и, деведесетих година, Европске уније. Оно што је још важније, успеле су да се поставе као добар посредник у изградњи односа сарадње између вековима завађених народа у Европи (Француска и Немачка).

Овакву улогу САД не треба предимензионирати, али ни пренебрегавати. Прожимање безбедносних функција између НАТО-а и Европске уније може се видети у Петербершкој декларацији из 1992. године. Овим су обе организације акценат ставиле на „управљање кризама“, извођење мировних операција и, што се показало најмање успешним, „хуманитарним интервенцијама“. Европска унија није могла да по овом питању парира САД, па је и њена тежња ка самосталности била без већег основа. Она се задовољила већим ангажовањем у цивилним мисијама.

<sup>14</sup> Родоначелницима историјско-социолошког правца у теорији међународних односа сматрају се Рејмон Арон (Aron Raymond), Ренувен (Renouvin) и Дирозел (Duroselle). Овде треба укључити и Ароновог ученика Стенлија Хофмана (Stanley Hoffmann).

<sup>15</sup> Ова доктрина Руске Федерације донесена је председничким декретом од 21. априла 2000. године.

С друге стране, повратак Русије у концерт модерних великих сила полако мења безбедносну структуру Европе и региона западног Балкана, што се јасно види и у политици према Србији у погледу Косова и Метохије.

### Литература

- Aron 1964: R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Calman Lévy, Paris.
- Аћимовић 1992: Љ. Аћимовић, „Конференција о безбедности и сарадњи у Европи“, *Међународни проблеми*, 1992, бр. 1–2.
- Brzezinski 1995: Z. Brzezinski, „A Plan for Europe“, *Foreign Affairs*, 1995.
- Brzezinski 1994: Z. Brzezinski, *NATO – Expand or Die*, N.Y.T, 1994.
- Вукадиновић 2000: Р. Вукадиновић, *Послекладнорайовске тенденције међународних односа*, Загреб, ФПЗ.
- Лутовац 1995: З. Лутовац, *Мањине, КЕБС и југословенска криза*, Институт друштвених наука, Београд.
- Nye 1997: J. Nye, *Understanding International Conflicts*, Longman, New York, Second Edition.
- Серока 2008: Џ. Серока, „Погрешно научене лекције и будуће стратешке опције на западном Балкану“, *Безбедност западног Балкана*, бр. 9–10, Београд, 2008.
- Симић 2002: Д. Симић, *Наука о безбедности – савремени приступи безбедности*, Службени лист СРЈ, Београд.
- Словић 2009: С. Словић, *Аронова теорија међународних односа и актуелно косовско питање*, Институт за српску културу Приштина, Лепосавић.
- Живојиновић 2008: Д. Живојиновић, „UN-Yugoslav Relations during Cold War“, у: *Односи САД–Србија – финална провера*, ФПН, Београд, 2008.

### Документи

- УГОВОР ОРГАНИЗАЦИЈЕ СЕВЕРНОАТЛАНТСКОГ УГОВОРА (НАТО) (ВАШИНГТОН – 4. АПРИЛ 1949)
- СТРАТЕШКИ КОНЦЕПТ САВЕЗА (РИМ, 7. НОВЕМБАР 1991)
- ПОЗИВ НА ПАРТНЕРСТВО ЗА МИР (БРИСЕЛ, 10–11. ЈАНУАРА 1994)
- ВАШИНГТОНСКА ДЕКЛАРАЦИЈА – КОЈУ СУ ПОТПИСАЛИ И ОБЈАВИЛИ ШЕФОВИ ДРЖАВА И ВЛАДА, УЧЕСНИЦИ САСТАНКА СЕВЕРНОАТЛАНТСКОГ САВЕЗА ОДРЖАНОГ У ВАШИНГТОНУ 23. И 24. АПРИЛА 1999 (РИМ, 28. МАЈА 2002)
- СПОРАЗУМ ИЗ РАМБУЏЕА – ФЕБРУАР 1999. ГОДИНЕ
- РЕЗОЛУЦИЈА 1244 – ЈУН 1999. ГОДИНЕ
- ОДНОСИ НАТО–РУСИЈА: НОВИ КВАЛИТЕТ (РИМ, 28. МАЈА 2002)

Srđan SLOVIĆ

## **THE ROLE OF GREAT POWERS IN THE POST-COLD WAR CONCEPT OF SECURITY IN THE SCOPE OF CESC/OESC AND ITS IMPLEMENTATION IN CRISIS-STRICKEN AREAS IN KOSOVO AND BOSNIA**

### *Summary*

The author states that CESC gave a great contribution to the process of institutionalization and building of the system of collective security in Europe, and generally, to the international peace and security. The transfer from the conference into the steady international organization gives sufficient reasons for that. Thanks to that Europe entered a new era, the one of overcome of post-cold war divisions, new forms of cooperation and conflict resolutions.

Furthermore, as per the author's thought the role of USA and other great powers in all these processes could not be neglected. The role of USA was of crucial importance as the consequence of its lasting several years relationships with Europe and possession of all power-related elements („hard and soft ones“). Nevertheless, divisions within European Union could not be overcome with such role completely (attitudes towards the recognition of the self-proclaimed independence of Kosovo and Metohia). On the other hand, bearing in mind the way of decision making in the Union itself, it is very difficult to expect the unanimity regarding some issues.

Institutionalization, which comprehends stabilization of expectations regarding establishing of peaceful relationships among nations themselves, enables further development of democratization and human rights respect. This particularly relates to the new-appeared „young democracies“.

Should through the system of „crises management“ multicultural, multiethnic and multiconfessional societies were not going to be built in crises-stricken areas (Bosnia and Kosovo), and the stability of the region in the whole, the newly established system of cooperative security will be hard put to be a persuasive one. Therefore, we should rely upon the strength of United Nations, Organization for European Security and Co-operation, NATO, and European Union as the last resort.

*Key words:* CESC/OESC, great powers, co-operation, security, crisis, human rights, Bosnia, Kosovo and Metohia.





Ивана АРИТОНОВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## СВАКОДНЕВНИ ЖИВОТ И САМООРГАНИЗОВАЊЕ МЕШТАНА У СРПСКОЈ ЕНКЛАВИ ПРИЛУЖЈЕ НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ\*

*Апстракт:* У раду су приказане специфичности живота у селу-енклави Прилужје на Косову и Метохији. Реч је о једном од најстаријих и највећих српских села на простору покрајине, чији мештани од јуна 1999. године живе без јаких веза са остатком Србије. Највећи број мештана (75%) био је радно ангажован у ЈППК „Косово“ Обилић. Будући да већ дванаест година не одлазе на посао, били су приморани да се баве пољопривредом као примарном иако недовољно исплативом делатношћу. Примери локалне иницијативе наведени у раду указују на мотивисаност Срба да одрже континуитет живота у селу, одупирући се институционалним променама нежељеног окружења.

*Кључне речи:* Свакодневни живот, село Прилужје, енклава, локална иницијатива, Косово и Метохија.

### 1. Увод

У раду анализирамо свакодневни живот мештана српског села Прилужје, на Косову и Метохији. У специфичним околностима кроз које српско друштво пролази више деценија, ово село као и остале српске енклаве на Косову и Метохији, пролази кроз такорећи засебне развојне процесе. На тренутке издати су бројеви Републике Србије, међународних организација, „косовских

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне појаве и савременост српског народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

институција“ и невладиних организација, мештани села најчешће су заправо препуштени себи и руралном животу који покушавају да одрже.<sup>1</sup>

Док је са једне стране Србија, самим тим и српско село, пролазила кроз дубоку друштвену кризу, санкције, неуравнотежену транзицију, које су довеле до економске и кризе идентитета, као и демографску кризу својствену српском селу, Косово и Метохија пролазило је и кроз друштвене сукобе, од чијих се последица није опоравило. Упрошћено схватање Косова и Метохије као простора перманентних друштвених сукоба, смењивања односа моћи и непремостивог етничког, религијског и лингвистичког јаза, раширено је и непрецизно. „Будући да се ради о пограничној области, групне границе су флуидне, а идентитети су неодређени, непостојани, амбивалентни и ситуационо условљени. У мирнијим периодима, бледеле су границе између етничких и верских група; многи заједнички елементи културе сведоче о преплитању сукоба и симбиозе.“<sup>2</sup> Последњих деценија, међутим, од српских и албанских националиста могло се чути о *колективном праву* на територију Косова и Метохије, једне или друге етничке групе. Овакви ставови довели су до трансформације културних разлика у културне раздоре, правећи од религије или нације основу за политичку акцију,<sup>3</sup> чији су епилог најпре били друштвени сукоби, а од 17. фебруара 2008. године једнострано проглашење независности покрајине, од стране Албанаца.

Данашња друштвена криза, присутна у српским срединама на Косову и Метохији, резултат је наведених ставова, заговарања идеје етничког (Албанци) или историјског (Срби) права на територију.<sup>4</sup> Резултат ових акција у српским енклавама јесте примораност мештана на промену свакодневног живота и рада, планирања будућности и начина живота уопште. Материјална разореност српског друштва и одсуство суверенитета на територији Косова и Метохије, условили су ограничено деловање државних институција (привреда, здравство, просвета, култура) и немогућност државе да заштити своје грађане. Ови грађани се, услед осећаја заборављености и одбачености, а у нежељеном (албанском) окружењу, окрећу стварању нових вредности и обичаја, новог морала, а изнад свега новим обрасцима преживљавања и чувања људског достојанства. Перманентно погоршање друштвених прилика

<sup>1</sup> Рад је изложен на XVI међународном научном скупу „Власински сусрети 2010“, који је одржан 2. и 3. септембра у Власотинцу и на Власинском језеру.

<sup>2</sup> Сања Златановић, „Свакодневица у енклави“, *Гласник Етнoгpафскoј институтуи САНУ* LIII, Београд, 85.

<sup>3</sup> Видети: Патрик Хондус, „Могу ли Срби и Албанци живети заједно?“, *Безбедноснi зајадној Балкана*, бр. 4, 2007.

<sup>4</sup> Видети: Бранислав Крстић, *Косово између истoријскoј и етничкoј права*, Кућа Вид, Београд, 1994.

и неуједначеност транзиционог процеса приморала је Србе да се, услед губитка посла, преоријентишу на примарно подручје живота и рада на селу – пољопривреду. То, међутим, Србима у Прилужју не доноси профит. Ситуацију додатно отежава немогућност одгајања стоке, услед крађе исте. Модернизација која је у селима у Србији перманентно присутна тема разговора, у околностима о којима у раду говоримо, заобилази се пре свега из безбедносних разлога, немогућности локалног становништва да уочи јасну перспективу у Прилужју, као и опструкције „косовских институција“ и спорадично Албанаца из околних села. Као и много пута у историји српског народа, Срби са Косова и Метохије из дана у дан све су више приморани да живе са истим суседима у истом друштвеном простору, али у другачијим институционалним околностима и односима моћи.

Једна од *свећених ђачака* свакодневице у косовској енклави јесте локална иницијатива. Услед изолованости од севера покрајине и централне Србије, а у настојању игнорисања система „косовских институција“, мештани Прилужја окренули су се учвршћивању идентитета локалне заједнице. Најочигледнији пример ове тврдње уочавамо у локалној иницијативи и изградњи цркве у селу током 2008. и 2009. године. Иако се не може закључити да су Срби у Прилужју суштински привржени православљу, показаћемо да је новоизграђена црква као ново место окупљања и социјалне промоције мештана, такође и *конкретно* место очувања српског националног и културног идентитета, који су у Прилужју угрожени. Чини се да је верско – православно јединство једно од ретких преосталих упоришта локалног заједништва и иницијативе.

Реалност живота у нежељеном окружењу мештана и пре разговора упозорава истраживача на неопходност емпатичног приступа и стрпљења приликом доласка до потребних информација. За потребе рада коришћени су подаци у виду објављене литературе, која није примарно социолошка, али пружа увид у историјски развој села, као из разговора обављених са директором ОШ „Вук Караџић“, једном од кључних друштвених установа у селу, мештанима села, запосленим у здравству, просвети, Општини Вучитрн са седиштем у Прилужју, и најзад са једним од мештана (Д. Т.), који већ тридесет година пише чланке о овом селу за лист „Јединство“. Поменути разговори, обављени у неколико наврата, вишеструко су важни, будући да до друге врсте релевантних извора о самом селу и животу у њему нисмо успели да дођемо, тим пре што испитивано подручје спада у ред недовољно научно истражених терена. Отуда је овај рад прилог истраживању српског села на Косову и Метохији – специфичном социокултурном оквиру, у којем је међусобни утицај традиције и модерности усложњен последицама друштвених сукоба.

## 2. Кратка историјска рефлексија развоја Прилужја

Село Прилужје, од најранијих записа из турске владавине, припадало је Вучитрнском срезу. Становништво се пре свега бавило пољопривредом и узгајањем стоке. Уз све већи број Албанаца, који су према неким изворима<sup>5</sup> мигрирали из Албаније на простор Косова и Метохије, многа села Вучитрнског среза постала су етнички чиста, тј. албанска. Отуда је село Прилужје још специфичније, будући да је од самог настанка до данас остало искључиво српско село окружено албанским селима.<sup>6</sup>

Прилужје је село збијеног типа. Налази се у равници између река Лаба и Ситнице. Дубина подземних вода је 3,5 м и подземни токови иду у смеру од Лаба ка Ситници. Земља је плодна *црница*. За разлику од многих села на Косову и Метохији, реч је о селу са уређеном инфраструктуром, у виду путева, асфалтираних улица, телефонских линија. У селу постоји основна школа „Вук Караџић“, једна од најстаријих у покрајини. Датира из друге половине XIX века, оквирно из 1870. године. Од средине XX века, у селу постоји амбуланта, данас прилагођена за потребе Дома здравља, будући да Срби не иду на лечење у најближи град Вучитрн, нити Клиничко-болнички центар у Приштини. У селу постоји и пошта, која припада систему „Пошта Србије“. Железничка станица, која је у доба Краљевине Југославије (1926. године) садржала 14 колосека и била железнички чвор целог краја, данас је без функције будући да кроз село од једностраног проглашења независности покрајине не саобраћа воз Звечан – Косово Поље, који је једини повезивао Србе из енклава и севера покрајине. У селу постоји Дом културе, реновиран пре неколико година и прилагођен за употребу мештана. Стара црква Св. недеље сазидаана је на сеоском гробљу 1969. године, а нова црква Преображења Господњег изграђена је 2009. године.

Село се први пут помиње у турском попису области Бранковића из 1455. године, као велико село Прилужа са 54 српске куће. „У овом селу постоји један стариначки род који не памти када су њихови преци досељени, те се сматрају да су од постанка села њихови житељи, а остали су махом дошљаци из разних крајева у току владавине турске империје.“<sup>7</sup> Село Прилужје релативно данашње величине познато је од XIX века. До 50-их година XX века становништво се махом бавило пољопривредом. Изградњом ЈППК „Косово“ Обилић, велики број мештана ту је нашао посао. Такође је значајан број

<sup>5</sup> Милош Анђелић, *Становништво Вучитрн и околине последњих сто година*, НИП „Нови свет“, Приштина, 1997, 5.

<sup>6</sup> Изузетак је село Племетина које се налази тик уз Прилужје, које се данас такође сматра енклавом.

<sup>7</sup> Милош Анђелић, *нав. дело*, 198.

мештана радио у РМХК „Трепча“ и Фабрици текстила „Полет“ у Вучитрну. Отуда су миграције на релацији кућа–посао, тј. село–град биле свакодневна појава. Један део мештана радио је у поменутој амбуланти, школи, пошти и железничкој станици. То наводи на закључак да је пољопривреда за већину становника била секундарна делатност. Осим свакодневних миграција на релацији село–град, рад у наведеним предузећима пружао је могућност путовања у остале делове тадашње СФРЈ, што је значајно утицало на еманципацију људи из руралне средине најмање развијеног дела републике. Међуљудски односи били су засновани на солидарности и разумевању, својственим сеоским срединама. Све то је праћено већ поменутом изградњом инфраструктуре, што указује на то да је село Прилужје било једно од најразвијенијих села на Косову и Метохији. За тадашњи социокултурни контекст богат културно-забавни живот, који је подразумевао рад фолклорног друштва, драмску секцију, као и ноћне игранке викендом, Прилужје је било село привлачно за омладину из околних села, такође.

Данас као и у прошлости у селу живе махом Срби и мањи број Рома муслиманске вероисповести. Реч је броју између 2.800 и 3.000 становника. Од тог броја 98% је локално становништво и 2% (десетак породица) интерно расељених лица из Новог Села Мађунског. Сматра се да је од 1999. године из села отишло између 20 и 30 млађих породица, тј. око 100 Срба. Већина њих је отишла у централну Србију и мањи број у земље северне Европе.

Уласком НАТО трупа на простор покрајине 10. јуна 1999. године, завршена је фаза просперитета села. Од тада ниједан од 300 радника ЈККП „Косово“ Обилић није отишао на посао. Услед игнорисања проблема Срба који су са својих послова истерани 1999. године, од стране припадника међународне заједнице, код Срба је дошло до незадовољства животом, усложњеним окруженошћу албанским селима. Радници су од послодавца примали 60% плате, али је њихово право на рад и слободу кретања било угрожено неодласцима на посао.<sup>8</sup>

### 3. Примери локалне иницијативе у развоју села током XX века

Говорити о локалној иницијативи много је лакше за истраживача чији саговорници и окружење у којем се разговори воде непрестано подсећају на туробан свакодневни живот у енклави. Локална заједница, схваћена истовремено

---

<sup>8</sup> Представници синдиката радника наведених јавних електропривредних предузећа, предали су крајем марта 2010. године саветодавној комисији УНМИК-а за људска права у Приштини 6.756 поднесака – тужби српских радника за повратак на радна места, са којих су протерани у јулу 1999. године. Одговор нису добили.

као просторна и друштвено функционална целина,<sup>9</sup> подразумева и локалну иницијативу којом мештани обављају различите друштвене делатности са циљем задовољења својих друштвених потреба. Подразумева се да ти циљеви не могу бити спроведени без институционалне подршке, будући да је свака локална заједница део шире друштвене структуре. „Глобално друштво делује на локалну заједницу посредством локалних испостава глобалних установа, правним прописивањем организационих облика свих виталних економских, политичких и међуљудских деловања и односа, усвојеним и наметаним моделима социјализације, просвећивања и доминантних културних образаца мишљења, веровања и осећања појединаца и друштвених група.“<sup>10</sup> Ово је на примеру села Прилужје било највидљивије у тренуцима интегралног руралног развоја села, спроведеног 50-их, 60-их и током 70-их година XX века.

Школске 1954/55. године ОШ „Вук Караџић“ постала је осмогодишња школа, захваљујући доношењу Закона о потпуној основној школи. Поред развоја школе и образовања, у Прилужју се отвара амбуланта са сталним лекаром и пратећом службом. Организују се и течајеви здравственог просвећивања и описмењавања омладине и одраслих. Велики број мештана добио је посао у ПК угља „Добро село“. Након развоја копова, почиње изградња ЈП Термоелектране „Косово“ која је 1965. године почела са радом. Ове две фирме биле су диспозиција за изградњу ЈП „Електрокосмет“, захваљујући чему је крајем 1967. године почео са радом и ПК „Белаћевац“, а 1976. године положен камен темељац за изградњу ТЕ „Косово Б“. Раст животног стандарда мештана Прилужја, као и осталих села који су били запослени у поменутиим фирмама, био је очигледан. Убрзана индустријализација целог региона обезбедила је такође убрзан економски развој. Када је пољопривредна делатност у питању, за разлику од осталих индустријским развојем захваћених подручја, није дошло до великог запостављања ове сфере рада. Почетом 50-их година формирана је Земљорадничка задруга „Прилужје“. Дошло је до повећања пољопривредне производње, примене механизације, заштите биља и животиња, као и отварања ветеринарске амбуланте и пољопривредне апотеке. Мештани су остваривали веће приносе, у оквиру пољопривреде захваљујући, како кажу, доприносу инжењера који су били активни у Земљорадничкој задрузи.

До значајнијег исељавања младих није дошло, за разлику од многих места у Србији. Разлог томе је постојање Средње техничке школе коју су завршили многи младићи и девојке, након које су одмах налазили посао у наведеним фирмама, до којих су имали организован превоз радничким возом. Млади који су одлазили на даље школовање у Приштину или Косовску Митровицу

<sup>9</sup> Милован Митровић, *Социологија села*, СДС, Београд, 1998, 287.

<sup>10</sup> *Истио*.

у село су се враћали у мањем броју, али је њихов број у односу на број мештана са завршеном средњом стручном спремом статистички занемарив. Путовање до посла није било дуго, зарада је била загарантована, а у свом селу могли су (и морали) да се баве и традиционалним пољопривредним занимањима. Иако у пољопривреди није било нових улагања, при чему су цене пољопривредних производа формиране на штету пољопривредника, Срби из Прилужја имали су загарантована примања у индустријском сектору, а пољопривредне приходе користили су првенствено за сопствене потребе.

Општина Прилужје, која је постојала до 1961. године, тако је постала административни, економски, културно-просветни и здравствени центар за сва села у окружењу.<sup>11</sup> Прилужје у периоду убрзаног развоја није имало свој кадар, због чега су стручни људи из централне Србије и Војводине долазили у село на привремени рад. Међутим, Прилужје губи статус општине 1961. године, добивши статус месне заједнице у оквиру општине Вучитрн. Званичне инвестиције за развој села тада су значајно смањене.<sup>12</sup> Локална иницијатива мештана управо тада и ступа на сцену. За сваку инвестицију у селу заслужни су пре свега припадници локалне интелигенције. У првом реду реч је о директорима ОШ „Вук Караџић“, чији је значај од самог формирања школе велики, затим наставницима и представницима осталих државних установа. Они су покретали иницијативе на партијским састанцима и зборовима мештана за изградњу инфраструктуре која је Прилужју била неопходна. У првом реду реч је о изградњи моста који је спајао села Прилужје и Мијалић. Овај мост био је важан због њива, ливада, винограда, забрана и шума, које су мештани поседовали са друге стране реке. Након изградње моста, који је послужио као добар пример самоорганизовања сеоске заједнице, Скупштина МЗ Прилужје је 1975. године донела одлуку о формирању фонда за самодопринос свих мештана запослених у државним установама. Од плате сваког радно активног становника Прилужја прве (1975. године) одвајано је 5% месечних прихода, а наредне четири године 2% месечних прихода. Захваљујући овом фонду извршено је асфалтирање села 1977. године, уведене су телефонске линије и водоводна мрежа.

Након ових пројеката, наступа период стагнације развоја села, који је праћен почецима друштвених немира на Косову и Метохији, у виду демонстрација почетом 80-их и напуштања радних места од стране Албанаца почетом 90-их година. Осим тога, дошло је до стагнације развоја целе Србије и егзистенцијалне угрожености њених грађана, што се одразило и на село

<sup>11</sup> Реч је о селима Племетина, Главотина, Граце, Горње и Доње Становце, Мијалић, Дрваре, Бивољак, Стровце, Жиливода, Хамидија, Сибовац.

<sup>12</sup> Представници општине Вучитрн, чија је етничка структура била доминантно албанска, нису видели интересе у улагању у развој српског села.

Прилужје. Друштвени сукоби на Косову и Метохији и почетак међународног протектората Прилужју *доноси* статус енклаве јуна 1999. године и тада се целокупан начин живота мештана мења.

#### 4. Прилужје у првој деценији XXI века

Срби са Косова и Метохије за главни град своје државе и даље сматрају Београд. За Србина са крајњег севера покрајине који живи искључиво у српском окружењу ово становиште није спорно. Проблем настаје када говоримо о Србима „јужно од Ибра“, којих још увек има значајно више од оних на северу, претежно Србима насељеном делу Косова и Метохије. Отуда и *еџи-кеџа* енклава, коју су Срби из села у централном и осталим деловима покрајине добили од припадника међународне мисије. Уколико се осврнемо на званично значење термина *енклава* у политичкој географији видећемо да је реч о територији која је са свих страна окружена неком другом територијом или државом. За Србе који Косово и Метохију сматрају делом Републике Србије, ово одређење је спорно. Спорно је и за „државу“ Косово чији се представници залажу за начело суверенитета на целој територији Косова, док је за припаднике међународне мисије, као трећег важног институционалног чиниоца, за сада и даље у употреби наведени термин.

Обилазећи територију послератног Косова и Метохије, истраживач наилази на отворене знаке глорификације локалних Албанаца погинулих у ратним дејствима 1998. и 1999. године, у виду споменика. Заставе Албаније,<sup>13</sup> као и заставе Сједињених Америчких Држава, Велике Британије, Немачке, Француске, Турске – речју држава које се интензивно залажу за међународно признату независност ове територије и које се вијоре на пословним објектима, приватним кућама, аутомобилима и гробљима – истраживачу несумњиво стављају до знања на *чијој* се територији налази. Џамије изграђене у последњих једанаест година, говоре о све јачем утицају ислама и нафтом богатих исламских држава на Албанце, без обзира на то што је реч о нацији која међу својим припадницима има и хришћане католичке и православне конфесије.

Код Срба у послератном периоду може се приметити повећање броја новоизграђених цркава и манастира, као и већи број верника који се придржавају православног устројства живота у виду поштовања постова, присуства литургијама и обилазака у народу поштованих светиња широм Косова и Метохије, када год им се пружи прилика за таква путовања.<sup>14</sup> На северу

<sup>13</sup> Њих је неупоредиво више од застава *Републике Косово*, што указује на идентификацију Албанаца првенствено са Албанијом као државом матицом.

<sup>14</sup> У првом реду реч је о манастирима Високи Дечани и Пећка патријаршија.

Косова и Метохије вијоре се заставе Републике Србије, иако у много мањем броју у односу на наведене албанске заставе у осталим деловима покрајине.<sup>15</sup> У енклавама такође постоје споменици подигнути у част локалних Срба погинулих од стране Албанаца или НАТО бомбардовања. Оно што је у енклавама, самим тим и у Прилужју, међутим уочљиво јесте све мањи број застава Републике Србије. То не значи да се у Прилужју на некој радној организацији вијори застава *Републике Косово*, али српских застава скоро да нема. Присуство Републике Србије се у Прилужју пре свега огледа у радном ангажману мештана у државним установама.

Са друге стране, мештани су приморани да аутомобиле возе са косовским регистарским ознакама (KS).<sup>16</sup> То за собом повлачи коришћење *косовских докумената* у виду личних карата и возачких дозвола. Такође, након вишемесечног (97 дана) живота без електричне енергије током зиме 2007. и 2008. године, Срби из Прилужја и осталих енклава били су приморани да струју плаћају Косовској електроенергетској корпорацији (КЕК). Прикључци српских мобилних оператера Мобилна телефонија Србије и Теленор Србије, искључени су уз присуство специјалних снага КРС полиције, 23. априла 2010. године. Неравноправан однос моћи, која се изражава у онемогућавању Срба из енклава да живе под *нормалним* условима живота јасно говори о стресној свакодневици у енклави.

Угроженост основних људских права: право на живот, слободу кретања и право на рад су реалност живота у српским селима већ једанаест година. Наши саговорници нагласили су да је свака година живота у Прилужју у периоду 1999–2010. година била на другачији начин стресна. Најбољи пример јесте слобода кретања, која је првих послератних година била најугроженија. Тада су Срби до севера покрајине путовали војним камионима, затим блиндираним аутобусима, да би у последњих неколико година слобода кретања

---

<sup>15</sup> У центру северног дела Косовске Митровице, уз српску, вијори се и застава Руске Федерације, поред споменика некадашњем руском конзулу на територији Косова и Метохије – Георгију Степановичу Шчербини. У том делу града постоје и споменици Србима настрадалим у НАТО бомбардовању 1999. године, као и спомен-плоча Србима настрадалим од стране Албанаца за време рата 1998. и 1999. године, као и Трг браће Милић посвећен браћи која су била припадници војске и полиције Србије, односно тадашње Југославије, а која су у року од месец дана погинула у ратним дејствима.

<sup>16</sup> Имућнији мештани плаћају регистрацију *обема државама*. То значи да од својих села до Косовске Митровице путују користећи KS регистарске ознаке и саобраћајна документа, а од Косовске Митровице у остатак Србије путују користећи српске регистарске ознаке и документа. За разлику од њих, мање имућни Срби из енклава имају две могућности: а) коришћење само српских регистарских ознака и ризик који овај поступак за собом носи на територији *Републике Косово*; б) коришћење само KS таблица и немогућност одласка у остале делове Србије.

била побољшана, али под наведеним условима коришћења косовских регистарских ознака. У осталим сферама живот је био стресан, и то од угрожености самих живота Срба у енклавама, до угрожености у виду основних услова за живот без струје, воде, телефонских веза са осталим деловима Србије. Уз помоћ и донације из осталих српских средина у виду агрегата који би производили струју за потребе Дома здравља или основне школе, рад ових установа није био обустављен, али јесте био отежан.

Уколико се у обзир узме наведена прича о отежавајућим околностима живота у Прилужју, у контексту самоорганизовања сеоских заједница, јасно је да Срби из села на Косову и Метохији која су 1999. године названа енклавама, нису много радили на унапређењу инфраструктуре или осталих сфера заједничког живота. Таква ситуација у Прилужју била је присутна све до 2008. године, када је донета одлука о изградњи нове сеоске цркве. Током 2009. године потпуно је реновирана и ОШ „Вук Караџић“ (1700 m<sup>2</sup>), у чијој згради се налази и СТШ „Никола Тесла“ из Обилића. Такође су у школском дворишту прилагођени за употребу кошаркашки и фудбалски терен. Почетком 2010. године започета је изградња дечијег вртића, који је почео са радом у септембру исте године. Реновирана је и зграда Општине Вучитрн, са седиштем у Прилужју.

Чини се да су мештани села поново постали свесни значаја локалне иницијативе управо након једностраног проглашења независности покрајине. Додатно се дистанцирајући од институција „косовског система“ мештани Прилужја настоје да остану у оквиру Републике Србије. То, међутим, не значи да Албанци и званичници Општине Вучитрн, који српске структуре називају „паралелним“, мирно *йосмаи́рају* ове активности Срба. О овоме сведочи покушај припадника наведене општине да крајем јуна 2010. године насилно заузму просторије сеоског Дома културе, који је према неким изворима добио име „Адем Јашари“.<sup>17</sup> Овај покушај изазвао је оштро противљење и протесте мештана, због чега је одлука општинских органа из Вучитрна на неко време повучена.

Занимљив пример локалне иницијативе јесте и манифестација „Дани Преображења“ у Прилужју, установљена 2009. године. Реч је о четвородневној манифестацији, која подразумева културно-забавни програм, у виду концерата, песничких вечери, наступа фолклорних друштава из Прилужја и осталих села, као и централну свечаност 19. августа, када село посети надлежни

<sup>17</sup> Реч је о припаднику паравојне формације Ослободилачка војска Косова, који је погинуо у рату на Косову и Метохији. Срби су Јашарија сматрали можда и највећим терористом, а данас су косовски Албанци Јашарија уздигли на ниво легенде. Примера ради, некадашњи тржни центар „Боро и Рамиз“ у Приштини данас се зове „Адем Јашари“. Многе школе и Домови културе широм Косова и Метохије носе његово име.

епископ са свештенством и монаштвом, као и званичници Републике Србије. Ова манифестација прва је локална иницијатива те врсте у селу, у последњих неколико деценија и њоме мештани као да шаљу поруку решености за очувањем свог села.<sup>18</sup> За манифестацију, као и локалну иницијативу најзаслужнији су истакнути мештани, који „посредују између глобалног друштва и сељачког колектива“.<sup>19</sup> Њихов ауторитет, који је издржао тест времена током и након друштвених сукоба, а затим живота у енклави јесте иницијална снага реализовања локалне иницијативе у последње две године.

Незванична, а истраживачу видљива страна живота у енклави осталим данима у години јесте апатија и летаргија. Перманентна угроженост права на живот, слободу кретања и рад, условила је осећај изолованости, заборављености од остатка Србије и угроженост достојанства. Осим Албанаца који се сада недвосмислено сматрају исконским непријатељима, мештани се жале и једни на друге. Стидљиво и у алузијама, будући да ми нисмо део њиховог затвореног социокултурног контекста, они шаљу поруке незадовољства. Љубомора на мештане који имају посао, од стране оних који га немају или чија деца нису запослена, подсећа на Банфилдову синтагму *фамилијарној аморализма*, која упућује на неопходност увећања материјалне предности домаћинске групе у што краћем року, пошто се претпоставља да и други то раде.<sup>20</sup> Ова врста осећања била је присутна и у мирнодопским условима, с тим што је свакодневица у енклави многе потискиване особине људи манифестовала. *Морална криза* на коју је упућивао још Сретен Вукосављевић указује на утицај глобалних друштвених односа на сеоско окружење, што је и проблем настао у енклави. „О ком глобалном друштву је реч?“ – питање је које се латентно провлачи једанаест година. У настојању српских институција да се што дуже одрже у енклавама, као и настојању „косовских институција“ да „заведу ред“ међу Србима, сви друштвени односи заправо се дешавају под међународним протекторатом, као трећом силом, која такође има своје интересе. Збуњеност, апатија и летаргија у таквом контексту не изненађују. Једино што Срби *знају* јесте жеља да и даље живе под заставом Србије. Оно што Албанци *знају* јесте да никада више не живе под истом заставом. Сви друштвени односи и збивања, крећу се између те две крајности.<sup>21</sup> Редовно пратећи

<sup>18</sup> Србима са севера покрајине је, према речима наших саговорника, много лакше да остану у својим кућама. „Ми не чувамо само куће, већ и земљу својих предака, према којој људи из града немају тако снажно поштовање“ – кажу Срби из Прилужја.

<sup>19</sup> Милован Митровић, *нав. дело*, 46.

<sup>20</sup> *Исјо*, 380.

<sup>21</sup> На свакодневном нивоу, међутим, а у одсуству посла у институцијама Републике Србије, један број (још увек непрецизан) мештана посао је нашао у институцијама „косовског система“. Такви људи маркирани су од стране већине као „плаћеници терориста“ и „издајници српства“, али до видљивог антагонизма још увек не долази. Многи мештани

медијске извештаје о *Косовском ишћању* и дешавањима у глобалном друштву сељаци, под утицајем истих, „заузимају ставове“. Иако у формалним разговорима кажу да су оптимисти самим својим присуством и животом у селу, мештани Прилужја заправо живе у контексту привремености. Основна и пожељна активност у таквој констелацији јесте обезбеђивање егзистенције своје породице кроз *стабилно* запослење, евентуалну продају једног дела земље зарад куповине некретнине у централној Србији, а у циљу стицања пре свега психолошке стабилности.

Свакодневица у енклави претпоставља да су људи већ једанаест година упућени једни на друге. Дванаест година они гледају иста лица, на улицама се јављају истим људима уз све мање тема за разговор, услед монотоније и бесперспективности. Током претходних деценија, људи су одлазили на посао ван села. Својим кућама су се враћали доносећи новости о остатку *свијета*. Данас када штампа у село ретко стиже, струја често нестаје, сигнала мобилне телефоније нема, свакодневица сељака из енклаве умногоме се разликује од свакодневице сељака из осталих делова Србије. Очекивано обнављање традиционалних образаца друштвеног живота и традиционалних вредности, није се догодило. Оно се и данас претпоставља и подразумева у тешким, стресним ситуацијама, али се међуљудски и суседски односи у Прилужју не могу описати речима активног и креативног суделовања у узајамној интеракцији, зарад борбе са „променљивом свакодневицом и утицајима које она има на друштвени живот сваког појединца“. <sup>22</sup> У селу не постоји диспозиција за постигнућем *бољеј животи*, у првом реду због безбедносне ситуације, одсуства улагања државе у регион и јасне перспективе локалних Срба. Отуда ни међуљудски односи не почивају у потпуности на подршци, љубави, поверењу и разумевању, будући да су стресови и страхови живота у непријатељском окружењу на Србе оставили последице *затварања* у своје примарне – сродничке групе, у циљу остваривања искључиво њихових интереса. У складу са тим, животу сеоског становништва из уже Србије много је сличније релативизовање обавезности обичаја и морала, што условљава „нормативну празнину“. <sup>23</sup> Поремећај система вредности услед транзиције, друштвених сукоба и изолованости од остатка Србије уводи нове обрасце понашања. Једни важе

---

сматрају да ће до смањења солидарности Срба у Прилужју доћи због материјалних разлога, чији значај се увећава уколико се присетимо наведених осећања изолованости и заборањености. Овакво стање иде у прилог Албанцима, од којих се очекује да међу запосленима имају Србе, у циљу испуњења услова које међународна заједница пред њих поставља.

<sup>22</sup> Хелена Здравковић, *Политика жртве на Косову: идентитет жртве као примарни дискурзивни циљ Срба и Албанаца у ујорном сукобу на Косову*, Српски генеалошки центар, Београд, 2005, 226.

<sup>23</sup> Милован Митровић, нав. дело, 384.

за контакте на релацији Срби–Срби, а други за оне на релацији Срби–Албанци. Једини још увек јак разлог јединства Срба у енклавама је антагонизам према *нејријатајелу*, који има аспирације над земљом *наших* предака. Управо то је кључ опстанка енклава свих ових година, што у комбинацији са финансијском подршком Републике Србије одржава Србе у својим домовима.

Док у званичним глобализацијским токовима, у социологији села наилазимо на термин *посиљсела*, који означава произвођача хране који све производе пласира на тржиште, у Прилужју наилазимо на сељака који све више живи аутаркично, једва производећи храну за своје потребе, као и оног који вишак нема коме да прода. Неки аутори<sup>24</sup> сматрају да су пољопривреда и село широм света у транзицији и трагању за новим идентитетом. Чини се и да српске енклаве на Косову и Метохији пролазе кроз транзицију, али без јасне визије будућности и уз све мање снаге за исту. Сличније прецима са краја XIX или почетка XX века него својим родитељима, српски сељаци на поменутом простору данас свој живот везују за земљу, а интересе за локалну заједницу, ону исту заједницу која није самодоволна, али нема град на који може да се ослони. Косовска Митровица (и то само северни део) једини је преостао српски град на Косову и Метохији, град на који Срби из енклава не могу довољно чврсто да се ослоне. Аутори који кажу да село можемо сматрати делом *ајрарне глобалне цивилизације* самим тим што се већина људи бави пољопривредом и живе као сељаци, чини се, нису узели у обзир отежавајуће околности кроз које сељаци у подручјима захваћеним друштвеним сукобима наилазе.

Социолози села забринуте су за будућност села, описујући сељаке из развијених држава као техничаре који на њиви и у штали користе низ уређаја не би ли повећали приносе. Српски сељак у Прилужју данас је срећан, али и стрепи уколико је довољно храбар да још увек у штали има краву или је довољно смео да оде на своју њиву у околини села која је претходних година била ризична зона за Србе.<sup>25</sup> Истраживања економско-демографских фактора развоја пољопривреде Србије показују да радна снага „постаје све више ограничавајући фактор развоја агара“.<sup>26</sup> Будући да се таква истраживања ограничавају на подручје Војводине и централне Србије, не чуди изостављање отежавајућих фактора за бављење пољопривредом међу српским сељацима на Косову и Метохији. Чак и да на Србе у енклавама не утиче проблем радне снаге у виду *ојусијелих* села, проблем безбедности одласка на

<sup>24</sup> Стипе Шувар, „Село у транзицији – неколико опаски о глобалном процесу дерурализације“, *Теме*, Ниш, Vol. XXVIII, бр. 3, 2004, 167–175.

<sup>25</sup> Услед учесталих крађа крава током претходних година, у Прилужју их данас има свега двадесетак.

<sup>26</sup> Нада Радушки, „Пољопривреда без пољопривредника“, *Социјална мисао*, Београд, бр. 4, 2009, 175.

сопствене њиве и њихове обраде и даље постоји. Отуда не чуди податак да у околини Прилужја, према планини Чичавица још увек постоји 112 хектара српских шума, ливада и њива које Срби не обилазе и не обрађују. У Прилужју, чији је фертилни контингент активан, у којем ниједна млада породица нема мање од троје деце, не постоји проблем веће стопе морталитета у односу на наталитет, али постоји проблем безбедности и бављења пољопривредом. Оптерећени видно другачијим проблемима у односу на сељаке-пољопривреднике из остатка Србије, Срби из Прилужја једину наду виде у буџетским фирмама Републике Србије (ЕПС, школа, општина, Дом здравља, пошта). Будући да је реч о фирмама које ће у будућности морати на територији читаве Србије да смање број запослених, ова нада почива на нереалним очекивањима. Уколико се једнога дана догоди да Срби из Прилужја остану и без тих примања, здравственог и пензионог осигурања, будућност села била би у потпуности доведена у питање.

Овакво стање на терену истраживачу не оставља довољно простора за сагледавање алтернативних могућности опстанка и развоја села. Самим мештанима још мање. Временски след прошлост–садашњост–будућност истраживача обавезује на што боље разумевање друштвених процеса, што у сфери сагледавања свакодневног живота у српској енклави на Косову и Метохији није лако. Албанско-српски антагонизам данас добија потпуно нову димензију. Отворених проблема за слободу кретања Срба нема, али су односи моћи у виду смењивања српских институција *косовским*, као и примораност Срба на коришћење докумената и плаћања рачуна Албанцима очигледни примери обесправљености Срба и њихових људских права. Отуда је једноставније закључити да ће у скорој будућности Срби са Косова и Метохије, тј. енклава бити потпуно интегрисани у „косовски систем“. Друга фаза јесте такозвана *инијерација Срба са севера још крајине*. Међутим, са овако изреченом претпоставком већина Срба са Косова и Метохије не би била сагласна. У том случају не би се радило о когнитивно, већ афективно утемељеном неслагању, будући да свакодневни стресни догађаји указују на све неповољнији друштвени положај њихове етничке заједнице.

Срби се из дана у дан све више затварају у *свој систем*, без довољно јаког ослонаца у институционалној или безбедносној сфери. Ова затвореност живота у српској енклави своди на ниво пуке свакодневице, гледање српских канала на телевизији у нади да ће на вестима чути нешто што упућује на позитивну будућност Срба на Косову и Метохији. Таквих вести све је мање, због чега се летаргија увећава. Значај локалне иницијативе, чије примере смо у раду наводили, због тога је већи како са друштвеног, тако и психолошког аспекта, јер бар на неко време улива наду у наставак живота у својим кућама и могућност „континуиране“ материјалне егзистенције.

## 5. Закључак

У раду је било речи о селу захваћеном бројним кризама, реформама институција којих се мештани прибојавају и безнадежношћу на коју се навикавају. Село Прилужје настојали смо, ипак, да прикажемо и са светлије стране његовог постојања, а у виду примера локалне иницијативе у (мирнодопској) прошлости и (друштвеним сукобима оптерећеној) садашњости. Развој Прилужја, једног од најстаријих и највећих српских села на Косову и Метохији никада није текао континуираним, складним током. Историјске прилике читавог српског народа о томе сведоче.

У другој половини XX века интереси Прилужја, као и већине села у Србији, били су подређени интересима града. У социјализму мештани Прилужја постали су радничка класа, а у контексту друштвених сукоба и транзиције ситни пољопривредници, од којих многи из безбедносних разлога и не иду на своја имања. Висок степен незадовољства мештана безбедносном и материјалном ситуацијом, као и свакодневним животом у енклави неминовни су. Без улагања у газдинства, у виду зидања и доградњи кућа, пољопривредних зграда, куповине стоке и механизације, Прилужје се може сврстати у регресивна села. Оно са једне стране дели судбину већине села у Србији током транзиције, у виду пада друштвеног положаја пољопривредника и њиховог заостајања за осталим друштвеним класама, са додатно отежавајућим околностима које друштвени сукоби за собом повлаче.

Отуда је самоорганизовање сеоске заједнице у контексту изолованости од већински српске територије, а у нежељеном окружењу, пример снаге Срба из Прилужја да се изборе са тешкоћама које су својствене свакодневници у енклави. Диспозиција за сеоску локалну иницијативу су сами сељаци, који препознају своје потребе и интересе. Сећајући се *свећених година* напретка Прилужја (друга половина XX века), мештани запослени у локалним институцијама покренули су иницијативу за развој села и отварање нових радних места, али и унапређење културног живота у виду манифестације „Дани Преображења“. Досадашња истраживања показала су да је сељаштво у Србији маргинализовано у првом реду у друштвеном и економском погледу. То је и разлог претпоставке да је највећи удео у развоју и модернизацији српског села последњих деценија везан за непосредно ангажовање сељаштва, које је настојало да пре свега унапреди своја приватна газдинства. Ова врста развоја села и локалне иницијативе на примеру Прилужја (као и осталих села након Другог светског рата) спроведена је у знаку колективизма обојеног идеологијом. Посматрано са временске дистанце од неколико деценија, испоставља се, међутим, да је село управо у том периоду доживело врхунац свог развоја и локалне иницијативе.

Након последњих друштвених сукоба на Косову и Метохији пред Србима из енклава су изазови опстанка, као и евентуалног развоја. *Данашње Прилужје*, обележено изолацијом од остатка Србије на оснаживању локалне иницијативе интензивније ради последњих неколико година. Што је притисак за интеграцију у нежељену *државу* већи, бројнији су случајеви самоорганизовања сеоске заједнице. Под таквим притиском, организована изградња цркве као материјалног „представника“ српског православног идентитета и најјаснијег вида локалне иницијативе, не изненађује. Манифестација „Дани Преображења“, такође условљена празником којем је црква посвећена указује на значај који православље има међу Србима на Косову и Метохији. Слично периодима у историји српског народа који је, у одсуству националне државе, прибегавао „јединој глобалној националној друштвеној установи“, <sup>27</sup> Срби са Косова и Метохије упориште виде у православљу. Вера Срба из Прилужја и даље је типично „народна вера“, пре свега обредна и обичајна, а мање догматска. Верски живот у селу је мешавина верских и световних обичаја, црквених и ванцрквених верских обреда. То, међутим, није спречило Србе из Прилужја да у настојањима за очувањем културног идентитета и друштвеног интегритета, своје централне културно-забавне активности преузимају у част православних празника. <sup>28</sup>

Међу Србима у енклавама, осим тога, велику снагу и даље има ауторитет угледних појединаца. Залагањем таквих мештана, већа је могућност спровођења локалне иницијативе и очувања националног јединства у селу окруженом *друзима*, *друзијацима*. Таква ситуација показује смењивање традиционалних и савремених друштвених односа и норми у селу, који се из дана у дан мењају под утицајем безбедносне ситуације, али и глобализацијских промена. Отуда је и локална иницијатива у првим послератним годинама била слабијег интензитета у поређењу са иницијативом мештана данас. Усмерени ка потребама села и сељаштва, локални интелектуалци и угледни појединци раде на побољшању егзистенцијалних услова и унапређењу културног живота села. То је и пример утицаја традиционалних вредности, попут части и поштења, које се и у савременим констелацијама издвајају као основне у међуљудским односима на селу. У условима угрожености физичког интегритета и националног идентитета Срби из Прилужја показују снагу у борби са свакодневним

<sup>27</sup> Милован Митровић, нав. дело, 322.

<sup>28</sup> У том погледу Срби са села не разликују се од Срба из Косовске Митровице, чија је централна свечаност градска слава Св. Димитрије, због чега се и организују вишедневне културно-забавне активности и позивају црквени и државни званичници. Отуда се на Косову и Метохији не може рећи да су Срби на селу религиознији од Срба из града. Анимозитет православље–ислам, ставио је Србе и Албанце у бинарну позицију „ми–они“, због чега се примећује виши степен религиозности од Албанаца, у селима и градовима, такође.

тешкоћама. „За наш менталитет то би требало посебно да важи, јер према налазима антрополога, мотивација је у нас по правилу најјача у најтежим тренуцима.“<sup>29</sup> Локални интелектуалци имају одговорност и улогу медијума између државе и сељака. Њихова иницијатива и неретко молбе упућене представницима државних институција у граду, ради донација и помоћи људима на селу, од изузетне је важности. И тако до неке нове стресне ситуације, до које ће неминовно доћи и у којој ће сељаштво изнова морати да покаже домишљатост у циљу избегавања неповољног друштвеног положаја или која ће, са друге стране, (у)гушити *слободарски дух* Срба, који је свих ових година био иницијална снага у борби за очување својих домова, своје земље и свог села.

### Цитирана дела

- Анђелић 1997: М. Анђелић, *Ситановништво Вучијерна и околине последњих сто година*, НИП „Нови свет“, Приштина
- Златановић 2003: С. Златановић, „Свакодневица у енклави“, *Гласник Етнографског института САНУ* LIII, Београд, стр. 83–92
- Здравковић 2005: Х. Здравковић, *Политика жртве на Косову*, Српски генеалошки центар, Београд
- Малешевић 2001: К. Малешевић, „Домети и ограничења сеоске локалне иницијативе“, *Социолошки преглед*, Београд, Vol. XXXV, no. 3–4, стр. 277–294.
- Митровић 1998: М. Митровић, *Социологија села*, СДС, Београд.
- Радушки 2009: Н. Радушки, „Пољопривреда без пољопривредника“, *Социјална мисао*, Београд, бр. 4, стр. 169–177.

### Литература

- Бобић, 1999: М. Бобић, „Савремена сеоска породица и домаћинство у Југославији“, *Ситановништво*, Београд, стр. 93–118
- Богдановић, 1999: Д. Богдановић, *Књига о Косову*, Народна књига, Београд. Гиденс, 2009: Е. Гиденс, *Европа у глобалном добу*, Клио, Београд
- Дејзингс, 2005: Г. Дејзингс, *Религија и идентитет на Косову*, Библиотека XX век, Београд
- Ђорђевић, 1998: М. Ђорђевић и др., *Српске школе у Вучијерну 1912–1998*, Институт за српску културу, Приштина
- Иванчевић, 1999: Р. Иванчевић, „Рурална и урбана компонента културног идентитета“, у Чачић-Кумпес, Јадранка (прир.), *Култура, Етничност, Идентитет*, Институт за миграције и народности, Хрватско социолошко друштво, стр. 225–232.
- Козер 2007: Л. Козер, *Функције друштвеног сукоба – Истраживање концепција друштвеног сукоба и његове употребе у емпијским социолошким истраживањима*, Mediterranean Publishing, Нови Сад
- Костић, 1975: Ц. Костић, *Социологија села*, ИЦС, Београд
- Крстић, 1994: Б. Крстић, *Косово између историјског и етничког права*, Кућа Вид, Београд

<sup>29</sup> Крстан Малешевић, „Домети и ограничења сеоске локалне иницијативе“, *Социолошки преглед*, Београд, Vol. XXXV, no. 3–4, 2001, 292.

- Николић, 1996: О. Николић, *Српске школе у Вучијирну 1828–1912*, Институт за српску културу, Приштина
- Сикимић, 2004: Б. Сикимић (ур.), *Избегличко Косово*, Лицеум 8, Крагујевац
- Сикимић, 2005: Б. Сикимић, „Енклава Прилужје: конструкција локалног идентитета“, у Тасић, Никола (ур.), *Животи у енклави*, Лицеум 9, Крагујевац, стр. 89–127
- Шљукић 2009: С. Шљукић, „Културни ресурси и сукоб: Косово између историје и морала“, у: *Митови национализма и демократија*, Графомаркетинг, Нови Сад, 119–152.
- Шутовић 2007: М. Шутовић, „Антиномије 'паралелног' косовског друштва“, *Социологија*, Vol. XLIX, N°1, Београд, 65–88.

### Интернет извори

- Хондус 2007: П. Хондус, „Могу ли Срби и Албанци живети заједно?“, *Безбедности Зайадної Балкана*, бр. 4, 2007, 4–12, <http://www.cceol.com>

Ivana ARITONVIĆ

## DAILY LIFE AND RESIDENTS' ORGANIZATION IN SERBIAN ENCLAVE PRILUŽJE IN KOSOVO AND METOHIA

### *Summary*

In this study we tried to represent some specifics of daily life in village Priluzje in Kosovo and Metohia, whose residents live surrounded by Albanian population since NATO troops entered Kosovo and Metohia in 1999., and who have very weak connections with northern part of province, primarily with Kosovska Mitrovica, as well as with central Serbia. This is the village whose majority of residents primarily supported themselves by working in industrial facilities rather than farming their land since 1950s. Starting from June 10<sup>th</sup>, 1999., none of Serbian employees work in PCSM „Kosovo“ in Obilić, where used to work more than 75% actively working village residents. That had left obvious consequences on the village, which forced villagers to turn to farming, as less profitable activity, having in mind the separation of expanded families and land division (inheritance based) and the fact that an average family owns 30 to 50 acres of land.

Post-conflict apathy that accumulated during past 10 years, resulted in poor interpersonal relation amongst village residents. The increasingly faster integration of some individuals in so-called „Kosovo institutions“ system, makes this, once third by size Serbian village in Kosovo and Metohia, more and more isolated from the rest of Serbia and more involved in *different system*. One of few „bright spots“ in daily life of villagers represents gathering of villagers during the patron saint celebrations, or joint activities, such as construction of Church of Transfiguration of Christ in 2009., which caused feeling of solidarity amongst villagers. The church, being the new gathering place and the source of psychological strength, gives at least partial hope for survival to local population in the land of their ancestors, which is of priceless importance to Serbian farmer. Self-organisation of villagers in construction of the church could be observed as proof of thesis that the church is „people's spiritual community“, as well as a mean of social promotion, escape from isolation and a predisposition for improved interpersonal relations.

*Key words:* Village Priluzje, enclave, daily life, Kosovo and Metohia.







Звездана ЕЛЕЗОВИЋ

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

## О ПРЕТЕНЦИОНИЗМУ У СЛИКАРСТВУ\*

### (На примеру слика Абдурахима Бузе)

*Ајсџиракџи:* У раду се говори о два слика познатог албанског сликара Абдурахима Бузе, на којима се одсликава претензија албанске политике према српском државном простору, Косову и Метохији. Реч је о сликама *Азем Галица њод ојсагом* и *Скуйшијина џризренске лије*, које су настале седамдесетих година прошлог века.

*Кључне речи:* Абдурахим Буза, слике: *Азем Галица њод ојсагом*, *Скуйшијина џризренске лије*, Косово и Метохија, уметност, политика

У српском народу, Косово и Метохија представљају посебан национални простор који у колективном памћењу, историји и уметничком стваралаштву заузима централно место. Овакво поимање Косова и Метохије код српског народа траје вековима, а учвршћивано је кроз косовски мит, који је прерастао у један од битних националних одлика. Са друге стране, јачањем албанске претензионистичке политике према Косову и Метохији, Албанци кроз своју културу покушавају да овај простор присвоје. Пример таквог настојања у сликарству налазимо на два слика једног од водећих албанских сликара из друге половине 20. века, Абдурахима Бузе. На њима се препознаје албанска претензионистичка политика према простору Косова и Метохије, чиме је овај стваралац изашао из оквира уметности, ангажујући своје сликарство у служби политичких циљева.

Насупрот томе стоји историјско и свако друго право српског народа на овај простор, који је његова света земља. Како пише Мирко Зуроџац: „А темељи српске државности били су постављени управо овде на Косову и Метохији, где је, захваљујући томе, српска духовност нашла своје погодно тло и у њему дубоко пустила своје корене.“<sup>1</sup>

---

\* Рад је написан у оквиру пројекта *Духовне њојаве и сџиваралашџиво срџској народа на Косову и Метохији од XV до XX века* (бр. 148020), који је одобрило и финансира Министарство науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Зуроџац 2007: 15.

Према критичару Аголију, Абдурахим Буза је рођен 1905. године „у патриотској породици из Ђаковице“. Уз подршку и помоћ Бајрама Џурија „одселио се на југ“, где 1922. године завршава основну школу.<sup>2</sup> Учествовао је у револуцији у Албанији 1924. године, борећи се против тадашњих друштвених односа у тој земљи. Његов наставник цртања, сликар Андреа Куши, шаље га на студије у Италију 1928, на Академију у Торину, а годину дана касније одлази у Фиренцу, где изучава монументално сликарство. По повратку кући ради као учитељ, а две године касније, запошљава се у средњој школи. Исте године, заједно са својим наставником Кушијем и О. Паскалом, оснива прву школу цртања у Тирани, где су знања стекли касније познати албански уметници: Стамо, Зајми, Сејдини, Кодхели, Кацели и други.<sup>3</sup>

Пре ослобођења није излагао и није прихватао било какве активности за време власти „антинародног режима и италијанског окупатора“. Његова креативност се тада састојала од мотива који приказују патњу и сиромаштво народа. Затим проучава епске легенде и тежње за слободом, кроз реализацију фигура, хероја и легендарних јунака, Скендербега, Бајрама Џурија, Азема Галице<sup>4</sup>. Тек после ослобођења отаџбине и победе народне револуције организовао је прву изложбу 17. априла 1945. године. После ослобођења именован је за заменика директора Гимназије у Тирани, а радио је као наставник цртања и у педагошкој школи. Од 1947. ради на уметничком лицеју „Јордан Мисја“, све до 1966, када одлази у пензију. Абдурахим Буза је пружио вредан допринос у албанској уметности фигуративе. За њега албанска критика истиче да је кроз своју уметност приказао изражени патриотизам, пренео је на платна и сопствена сведочанства из револуционарних двадесетих година 20. века и Другог светског рата. У једном моменту своје

<sup>2</sup> Овде се открива намера критичара Аголија да Бузу веже за простор Косова и Метохије, иако се зна да је он рођен у Скопљу.

<sup>3</sup> Agolli 1980: 3.

<sup>4</sup> Азем Бејта, познатији као Азем Галица (1889–1924), био је вођа албанских качака из околине Дренице, који су пружали оружани отпор српској власти на Косову и Метохији. Надимак Галица је добио по истоименом дреничком селу из ког је потекао. Када је српска војска кренула у рат против Отоманског царства и започела заузимање Косова у Првом балканском рату 1912. године, сусрела се са жестоким отпором албанског становништва, организованим у чете качака, међу којима је био и Азем Галица. По завршетку рата 1918. године српска војска се вратила, а Косово је ушло у састав Краљевине СХС. Исте године у Тирани је основан Комитет народне одбране Косова, познатији као Косовски комитет, који се борио за издавање територија насељених Албанцима (Косова, Метохије, западне Македоније и делова Санџака) из новформиране Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и за њихово припајање Албанији. Крајем септембра 1924. године југословенска војска је у великој акцији разбила већину качачких банди и ликвидирала њихове вође, међу којима и Бејту. Детаљније видети: Маликовић 2005.

каријере он се окренуо патриотским темама и националним личностима „везаним за борбу албанског народа на Косову за независност“, да би елементи његовог сликарског израза лагано прелазили у симболику. За своје стваралаштво и педагошко-образовни рад више пута је награђиван. Афирмисао се као један од водећих албанских стваралаца изграђујући свој посебни сликарски стил у коме доминирају портрети и национална тематика.<sup>5</sup>

Издвојили смо две ауторове слике: *Азем Галица њод ојсадом* и *Скуйшии-на њризренске лиџе*,<sup>6</sup> на којима уочавамо поруку његовог уметничког израза. Сагледавајући сликарство његових сународника и савременика са простора Косова и Метохије закључујемо да им се стваралачки стилови разликују. Албански сликари са Косова и Метохије настоје да прате тенденције у тадашњем југословенском сликарству. Тако критичар Гочи, за једног од водећих албанских сликара са Косова и Метохије Муслима Мулићија пише: „Муслим Мулићи је сликар експресионистичког израза. Ову експресију он гради снагом – зрачењем, вредношћу боје, дубоким ритмом контраста, интерпретираним плаховитим, инвентивним и спонтаним потезом. Он истражује драмску психологију портрета и фигуре конструктивним, оштрим и органским цртежом с интензивним бојама, посматрајући спољну и моралну страну.“ И Ђелош Ђокај је уметник чије је сликарско дело надреалистичко-метафизичког израза. Гочи каже да: „Овај сликар поставља жива бића и тихе предмете за софру свог ликовног деловања тако доживљену и изабрану да они постају сликарски мотиви – мотивација којом Ђокај представља историју човека од каменог доба до нашег века.“ Сликаство Џевдета Џафе је представљало „комбиновање реалних (стarih, одбачених) предмета из живота са артифацијалном бојом као главним елементом сликарства јавља се у другој деценији 20. века са развојем кубизма и афирмацијом дадизма, којем је колаж омиљени начин изражавања“.<sup>7</sup>

За разлику од њих, Буза као најистакнутији представник тадашње албанске уметности, посебну пажњу посвећује темама из националне прошлости. Албанска критика истиче да његов сликарски опус карактерише патриотизам, и да је на својим делима посебну пажњу посветио темама из националне прошлости 20. века. Узроке те његове импресије треба тражити у тадашњој

<sup>5</sup> Agolli 1980: 4.

<sup>6</sup> Призренска лига је скраћени назив војно-политичког удружења које је у Призрену формирала група Албанаца 1878. године, након завршетка рата између Русије, Србије и Црне Горе против Османског царства 1878. године. Призренска лига је била у суштини заснована на идеји Велике Албаније, занемарујући права Срба, Словена и Грка. Агресивни антисрпски програм Призренске лиге трајно је оптеретио односе између Срба и Албанаца. Детаљније видети: Храбак 1998.

<sup>7</sup> Buzančić 1988: 42.

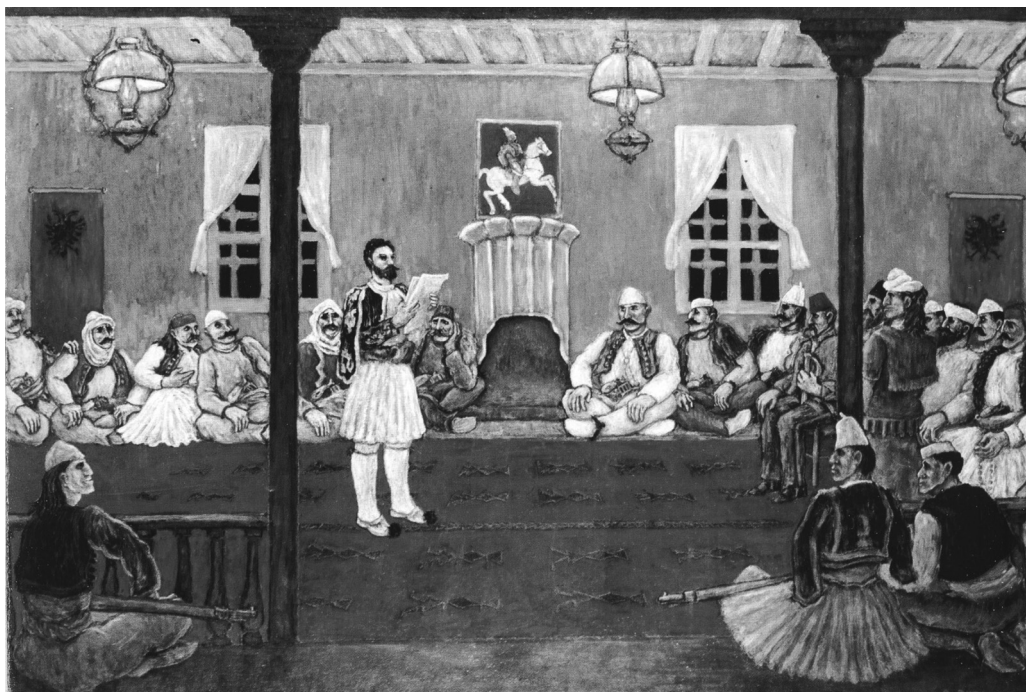
политичкој клими која је владала у Албанији. У то време, иако је Албанија била комунистичка земља, долази до њене потпуне албанизације у националном смислу. Забрањује се употреба било којег језика осим албанског, мењају се лична имена неалбанског становништва у албанска; долази до промене назива оних насеља која су имала словенски корен. Сведок и посматрач тих процеса је Буза, што се јасно види на његовим делима. Ту се одсликавају његова идејна полазишта и уметничке инспирације уграђене у његово стваралаштво.

Ове суштинске стваралачке црте највише се испољавају на двема сликама уметника: *Азем Галица под опсадом* и *Скупштина Призренске лиге*. Идеје и поруке које зраче са ових слика свакако да остављају на нас најјачи утисак јер се директно супротстављају српској националној историји и традицији. У том погледу њихова порука је јасна, њима је сликар хтео показати да је простор Косова и Метохије албански национални и државни простор. Отуда је његов Азем Галица у опсади, он се брани од агресора који га напада. Бузина композиција Призренске лиге приказује албанске представнике свих вера окупљене око идеје националног уједињења. Те карактеристике дефинишу овај део Бузиног опуса као претензионистички. *Азем Галица под опсадом* је композиција на којој су приказани вођа качака и три његова саборца, чија сцена упућује на оружану одбрану од нападача, и негира да је Галичин покрет био разбојнички и уперен против легитимних органа једне државе. Као у целокупном Бузином сликарству, и овим делом доминира албански национални колорит.



Абдурахим Буза, *Азем Галица под опсадом*, уље/платно, 1976.

Слика *Скуйшиїна йризренске лиї* настала је у години када је обележавана стогодишњица овог догађаја, и уметник је њеном реализацијом дао подршку афирмацији самих идеја насталих на овој скупштини. Радња је постављена у ентеријеру у којем су кружно концентрисане мушке фигуре, од којих су неке наоружане, у седећем ставу, са белим, црвеним, и зеленим капама на главама. Ови оружници шаљу јасну поруку: да одредбе донете на овом скупу треба реализовати оружаним путем. По тами која се кроз окна прозора уочава, и упаљеним светлима, препознајемо да се радња одиграва у ноћи, која асоцира на поробљеност његовог народа. У централном делу композиције је окачена слика, на којој је ратник са белом капом, на белом коњу, у чијем лику препознајемо Скендербега. Простором доминира албански национални колорит, у оквиру којег албанске заставе појачавају импресију самог дела.



Абдурахим Буза, *Скуйшиїна йризренске лиї*, уље/платно, 1978.

Кроз слике Абдурахима Бузе сагледавамо читаву једну идеологију према којој су Косово и Метохија представљени као албански етнички и државни простор. Једно од централних места у таквој идеологији заузимају Призренска лига и њене одлуке, на којима се и данас темељи једна претенционистичка политика. Други битан елемент поменуте идеологије јесте да се сепаратистички покрети на Косову прикажу као борба за национално ослобођење,

што јесте смисао слике *Азем Галица њод ојсадом*. Ова идеологија је давно препозната, насупрот којој стоји читава историја једног народа, везана за КОСОВСКИ МИТ, који је уткан у српско национално биће. Мит који је вековима надахњивао српске уметнике да стварају своја најлепша дела, чија поетика није била на штету неког другог народа.

### Цитирана дела

- Agolli 1980: D. Agolli, *Poezia e një krijimtarie*, u: *Abdurrahim Buza piktor i popullit i republikës popullore socialiste të Shqipërisë*, Tiranë: Galeria e arteve figurative, 1980.
- Buzančić 1988: V. Buzančić, *Arti Bashkekohor i Kosoves – Savremena umetnost Kosova – Contemporar Kosovian Art*, Priština: Galerija umetnosti, 1988.
- Зуровац 2007: М. Зуровац, *Луча косовској мити*, у: *Зборник радова Уметност Косова и Метохије*, Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2007.
- Маликовић 2005: Д. Маликовић, *Качачки њокреј на Косову и Мејхохију 1918–1924*, Лепосавић, Институт за српску културу, 2005.
- Храбак 1998: Б. Храбак, *Призренска арбанашка лија 1878–1881*, Београд, аутор, 1998.

### Литература

- Bihalji Merin 1962: O. Bihalji Merin, *Prodori moderne umetnosti: utopija i nove stvarnosti*, Beograd, Nolit, 1962.
- Buza 1980: A. Buza *piktor i popullit i republikës popullore socialiste të Shqipërisë*, Tiranë, Galeria e arteve figurative, 1980.
- Dević 1983: V. Dević, *Kratak pregled istorije umetnosti*, Priština, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva Socijalističke Autonomne Pokrajine Kosovo, 1983.
- Зборник радова *Умешности Косова и Мејхохије*, Косовска Митровица, Филозофски факултет, 2007.

Zvezdana ELEZOVIĆ

## ON PROTECTIONISM IN PAINTING (On the Example of Paintings of Abdurahim Buza)

### *Summary*

The author of this paper stresses that Abdurahim Buza is one of the leading Albanian painters of the second half of the past century. He affirmed himself as one of the leading Albanian creators by building of specific painting style of his, in which the portraits and national thematic are dominating. At two paintings of his such as *The Assembly of Prizren's League* and *Azem Galica under Siege*, a tendency of the artist to show separatist movement in Kosovo and Metohia is being reflected and national movement for liberation, but Kosovo and Metohia as Albanian ethnic and national area. This ideology had been recognized long time ago, contrary, to which the whole history of one people was standing linked with the Kosovo Myth, woven into the Serbian national being.

*Key words:* Abdurahim Buza, paintings: *The Assembly of Prizren's League*, *Azem Galica under Siege*, Kosovo and Metohia, art, politics.



## УПУТСТВО АУТОРИМА

На левој страни у заглављу унети име и презиме, звање аутора, назив установе, факултета и седиште. Наслов рада куцати на средини великим словима. Сви текстови на српском треба да буду куцани ћирилицом. У тексту су италиком (курзивом) истакнуте речи на страном језику. Обим рада не сме бити већи од 1 до 1,5 ауторских табака, односно 16–25 страна, 36.300 до 56.725 карактера са размаком.

После ових података следи *Айсџиракџи* који треба да садржи 100–250 речи. Иза апстракта иду *Кључне речи* чији број не може бити већи од 10, док њихова употреба у тексту треба да буде још већа. У *ајсџиракџи*у треба да стоји предмет анализе, циљ рада, коришћени методолошки поступци, резултати, закључак или одређене препоруке. На крају текста треба написати *Резиме (Summary)* чија дужина може бити максимално до 1/10 дужине чланка. Аутор треба у кратким цртама да изложи најважније резултате својих истраживања до којих је дошао у широј форми него у апстракту. *Резиме и кључне речи* треба превести на енглески језик, а ако је рад на страном језику, њих треба превести на српски језик.

Текст треба писати у фонту *Times New Roman*, великим словима, величина 12, са увученим пасусима и проредом 1,0 – ћирилично писмо. Међунаслов куцати у фонту *Times New Roman*, величина слова 12. И наслов и међунаслови су болдовани.

Фусноте у форми напомена дају се на дну стране у којој се налази коментарисани део текста или навођене литературе. Треба их куцати по шеми Insert – Reference – Footnote, а не намештањем разних оквира, јер се једино на тај начин може гарантовати да ће се у прелому фусноте појавити на добром месту. Приликом навођења фуснота, треба се руководити следећим упутствима:

- када се ради о **монографији**, фуснота треба да садржи: име и презиме аутора, наслов рада у италику, издавача, место, годину издања и број стране. На пример: Ђорђе Борозан, *Велика Албанија – њорекло, идеје, њиракса*, Војноисторијски институт, Београд, 1985, 149;
- када се ради о **чланку**, фуснота треба да садржи: име и презиме аутора, назив чланка под наводницима, назив часописа у италику, издавача, место издавања, број, годину излажења и број страница. На пример: Весна Зарковић, „Отварање прве српске књижаре у Приштини 1890. године“, *Башџина*, Институт за српску културу, Приштина/Лепосавић, св. 28/2010, 167;
- када се ради о **зборнику радова**, фуснота треба да садржи: име и презиме аутора, назив рада под наводницима, назив зборника у италику, у

загради написати приређивача (уредника) зборника, издавача, место издања, годину издања, број стране. На пример: Бранко Надовеза, „Стеван Радосављевић Бдин о Старој и Јужној Србији“, у: *Културно наслеђе Косова и Мейхохије – научно виђење исходишта, развоја, значаја и чувања* (уредник: Чедомир Ребић), Институт за српску културу, Приштина/Лепосавић, 2009, 71);

- **извори са Интернета**, који не смеју прећи више од 10% коришћене литературе, треба да садрже пуну интернет адресу. На пример: <http://www.tnsmediumgallup.co.rs/>;
- **архивска грађа**, мора да садржи наслов, који се одређује тако да може да одговори на питања ко? коме? шта? и где се налази. Затим се креће од навођења највеће целине, а завршава са навођем најмање. На пример: Извештај Министарства иностраних дела од 19. априла 1888. године о постављењу конзула. Архив Србије, МИК, К-Т, ф 2, п93/1894.

Иза сваког рада треба навести литературу поређану по азбучном реду, са следећим елементима:

- **књиге**: презиме аутора и година издања, иницијали имена и презиме аутора, наслов књиге у италику, издавача, место. На пример: Борозан 1985: Ђ. Борозан, *Велика Албанија – њорекло, идеје, њракса*, Војноисторијски институт, Београд;
- **чланци**: презиме аутора и година издавања, иницијали имена аутора и презиме, назив чланка под наводницима, назив часописа у италику, издавача, место издања, број. На пример: Зарковић 2010: В. Зарковић, „Отварање прве српске књижаре у Приштини 1890. године“, *Башићина*, Институт за српску културу, Приштина/Лепосавић, св. 28;
- **зборници**: презиме аутора и година издања, иницијали имена аутора и презиме, назив рада под наводницима, назив зборника у италику, у загради написати приређивача (уредника) зборника, издавача, место издања. На пример: Надовеза 2010: Б. Надовеза, „Стеван Радосављевић Бдин о Старој и Јужној Србији“, у: *Културно наслеђе Косова и Мейхохије – научно виђење исходишта, развоја, значаја и чувања* (уредник: Чедомир Ребић), Институт за српску културу, Приштина/Лепосавић;
- **литература са Интернета**, која не сме прећи више од 10% коришћене литературе, треба да садржи пуну интернет адресу. На пример: <http://www.tnsmediumgallup.co.rs/>;
- **архивска грађа**, мора да садржи наслов, који се одређује тако да може да одговори на питања ко? коме? шта? и где се налази. Затим се креће од навођења највеће целине, а завршава са навођем најмање. На пример: Извештај Министарства иностраних дела од 19. априла 1888. године о постављењу конзула. Архив Србије, МИК, К-Т, ф 2, п93/1894.

Радове слати у електронском облику на e-mail адресу: [institut@drenik.net](mailto:institut@drenik.net)

