



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

Етнографског
института
САНУ

LXIX(1)

Београд 2021.

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXIX (1)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXIX (1)

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN

OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LXIX

No. 1

Chief Editor:

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

Editor:

Sanja Zlatanović, PhD (Institute of Ethnography SASA)

International editorial board:

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

Editorial board:

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

Advisory board:

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

Secretary:

Sonja Radivojević (Institute of Ethnography SASA)

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LXIX
свеска 1

Главни и одговорни уредник:

Проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

Уредник:

Др Сања Златановић (Етнографски институт САНУ)

Међународни уређивачки одбор:

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

Уређивачки одбор:

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

Издавачки савет:

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

Секретар уредништва:

Соња Радивојевић (Етнографски институт САНУ)

БЕОГРАД 2021.

Издавач:

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

Publisher:

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

Лектор:

Весна Смиљанић Рангелов

Превод:

Аутори текстова

Дизајн корица:

Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:

Академска издања, Београд

Тираж:

300 примерака

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

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

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

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

Садржај
Contents

I

Научни радови
Scientific Papers

Тема броја – Османско наслеђе, муслиманске заједнице и појединци (ур. Марија Мандић)

Topic of the Issue – Ottoman Heritage, Muslim Communities and Individuals (ed. Marija Mandić)

- Марија Мандић*, Османско наслеђе: стратегије, топоси и актери 7–17
Marija Mandić, Ottoman Heritage: Strategies, Topoi and Agents
- Александра Ђурић Миловановић, Јадранка Ђорђевић Црнобрња*,
Бајрамска софра у Београду – допринос међурелигијском
дијалогу и видљивости мањинских верских заједница 19–46
Aleksandra Đurić Milovanović, Jadranka Đorđević Crnobrnja, Bayram
Sofra in Belgrade – a Contribution to the Interreligious
Dialogue and Visibility of Minority Religious Communities
- Ivaylo Markov*, Politicization of Everyday Ethnicity and Religion in
North Macedonia 47–63
Ивајло Марков, Политизација етничке припадности и религије у
свакодневном животу у Северној Македонији
- Татјана Катић*, Прелазак на ислам становништва Горе и Опоља,
према османским катастарским пописима 65–82
Tatjana Katić, Conversion of the Population of Gora and Opolje to
Islam, According to the Ottoman Cadastral Registers
- Драгана Амедоски*, Вакуфи у кадилуцима Лесковац, Прокупље,
Куршумлија и Пирот у 18. и 19. веку 83–107
Dragana Amedoski, Waqfs in the *kazâs* of Leskovac, Prokuplje,
Kuršumlja and Pirot in 18th and 19th Century
- Александар Павловић*, A Bloodthirsty Tyrant or a Righteous Landlord?
Smail-aga Čengić in Literature and Oral Tradition 109–124
Александар Павловић, Крвожедни тиранин или праведни господар?
Смаил-ага Ченгић у књижевности и усменој традицији
- Сана Мигати Козлица*, Исламска заједница Србије и Исламска
заједница у Србији: актуелна ситуација, актери и дешавања 125–148

Sana Migati Kozlica, The Islamic Community of Serbia and The Islamic Community in Serbia: Current Situation, Agents and Events

Varia

- Слободан Наумовић, Марија Брујић, Катарина М. Митровић, Увод у антропологију фотографије у Србији* 151–171
Slobodan Naumović, Marija Brujić, Katarina M. Mitrović, Introduction to the Anthropology of Photography in Serbia
- Лада Стевановић, Никад недељом: феминистичко преиспитивање доминантне епистемологије и филозофске традиције* 173–185
Lada Stevanović, Never on Sunday: Feminist Questioning of Dominant Epistemology and Philosophical Tradition
- Милан Томашевић, Тумачење „Великог праска“: потенцијали проматрања савремене космогоније као митског наратива* 187–203
Milan Tomašević, Interpretation of Bang: Potentials of Observing Contemporary Cosmogony as a Mythical Narrative
- Љиљана Пантовић, Нечија или „општенародна“ пацијенткиња: значај друштвеног положаја и неформалних односа приликом порођаја у Србији* 205–225
Ljiljana Pantović, Somebodies or Nobody's Patient: The Importance of Social Positioning and Informal Relations during Childbirth in Serbia
- Лука Ракојевић, Улице Никшића као одраз urbanog života i kulture* 227–238
Luka Rakojević, Streets in Nikšić as a Mirror of Urban Life and Culture

II

**Научна критика и полемика
Discussion and Polemics**

- Александар Крел, Да ли су Горанци (мигранти) прекинули са Гором? Поводом књиге Нисмо прекидали са Гором: етницитет, заједница и трансмиграције Горанаца у Београду ауторке Јадранке Ђорђевић Црнобрње* 239–244

III

Прикази Reviews

- Лариса Орлов Вилимоновић, Лада Стевановић, Антика и ми(т):
преиспитивање доминантних токова рецепције антике* 245–247
- Милош Луковић, Michal Pavlásek, Z Moravy až do Velikého Srediště.
Etnografické podobenství o zapomenuté náboženské komunitě* 247–255
- Alen Borić, Amir Duranović, Islamska zajednica u jugoslavenskom
socijalizmu* 256–260

IV

Хроника Chronicle

- Марко Стојановић, Осврт на Слободу огледања у Ноћи музеја 2019
– поглед изнутра* 261–264

Тема броја:
Османско наслеђе,
муслиманске заједнице и појединци
(ур. Марија Мандић)

Topic of the Issue:
Ottoman Heritage,
Muslim Communities and Individuals
(ed. Marija Mandić)

Марија Мандић

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

Османско наслеђе: стратегије, топоси и актери*

У првом делу уводног текста представљам теоријски оквир који однос према османском наслеђу смешта у шири друштвено-културолошки контекст. Разликујем две основне стратегије у односу према османском наслеђу у модерним друштвима балканских земаља, а то су: деосманизација (поништавање османских утицаја) и интернализација (посвајање). Даље, указујем на то да су обе стратегије настале под директним утицајем дискурзивне праксе оријентализма, с којим деле реторику и унутрашњу логику. Затим, показујем, на основу неколико примера језичких и културних пракси, како се спроводе обе стратегије у Србији. У другом делу, представљам радове темата и издвајам теме заступљене у њему, а то су: међурелигијски дијалог, преговарање етничке и религијске припадности у свакодневном животу, религијска конверзија, наслеђене институције османског друштва и однос према њима, (ре)презентација историјских фигура и догађаја у књижевним наративима, муслиманске верске организације у прошлости и садашњости. Темат има за циљ да допринесе академском дијалогу у нашој и међународној средини, у коме су стратегије, топоси и актери који се везују за османско наслеђе, муслимане и ислам веома актуелни.

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

Ottoman Heritage: Strategies, Topoi and Agents

In the first part of the introductory text, I present a theoretical framework that places the attitude towards the Ottoman heritage in a broader socio-cultural context. I distinguish between the two basic strategies in relation to the Ottoman heritage in the Balkan modern societies, and they are: de-Ottomanization (neglecting of Ottoman influences) and internalization. Furthermore, I point out that both strategies were created under the direct influence of the discursive practice of Orientalism, with which they share rhetoric and internal logic. Furthermore, I show, based on several examples of linguistic and cultural practices, how both strategies have been implemented in Serbia. In the second part, I present the papers in this thematic issue and identify the topics presented in it, namely: interreligious dialogue, negotiation of ethnic and religious affiliation in everyday life, religious conversion, inherited institutions of the Ottoman society and attitude towards them, (re)presentation of

* Рад је настао као резултат рада у Балканолошком институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2021. години број: 451-03-9/2021-14/200170 од 05.02.2021.

historical figures and events in literary narratives, Muslim religious organizations in the past and present. The thematic issue aims to contribute to academic dialogue in domestic and international context, in which strategies, topoi and actors related to the Ottoman heritage, Muslims and Islam are very current.

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

Однос према османском наслеђу у Србији: деосманизација и интернализација

Студије које се баве (дис)континуитетом с османским наслеђем на Балкану указују на две основне дискурзивне макро-стратегије: поништавање и интернализацију. У првом случају, националне елите балканских држава након ослобођења од османске власти потрудиле су се да избришу видљиве утицаје Османлија. У другом случају, многи широко распрострањени континуитети с османским временом стопили су се с локалним културама, те наставили да користе механизме мимикрије.

Тодорова (1997, 170) тврди да стварање аутономних и независних балканских држава није био само прекид, већ и одбацивање политичке прошлости Османског царства, које је спроведено у готово свим сферама и завршено до краја Првог светског рата. Такав однос друштвених елита и дискурс који се притом обликује Тодорова (1997) назива „деосманизацијом“. Став балканских елита према османском периоду полази од чињенице да је османска власт насилно наметнута балканским народима, а политички и емоционални став се заснива на уверењу да је османско наслеђе страно културама староседелача. Званични национални наративи су османску владавину конструисали као озбиљну трауму која укључује ропство, злочине, неправду, (присилну) религијску конверзију и губитак било ког облика аутономије (уп. Sakellariou 2017, 513–514). Стога је сам пад под османску власт представљен као пресудни тренутак у историји балканских држава и заједница, посебно већински хришћанских, који је, с једне стране, изазвао брутални прекид с претходним традицијама, док је, с друге стране, његовим окончањем започет процес новог проналажења и замишљања колективних идентитета. У изградњи модерног националног идентитета такозвани *Турци* заузели су положај (историјског) „непријатељског Дугог“ (Sakellariou 2017, 513–514).

У таквом дискурзивном поретку „оријентални“, „исламски“, „османски“, а понекад и парадоксално „балкански“ сматрају се синонимима који се делимично преклапају и супротстављају „европском“, „хришћанском“, „предосманском“ (Todorova 1997, 180–181). Ова идеологизирана дихотомија типична је, како Тодорова (1997, 162) налази, за европску и балканску историографију 19. века:

„Средишњи елемент овог тумачења заснован је на веровању у некомпатибилност између хришћанства и ислама, између

суштински номадске цивилизације придошлица и старих урбаних и насељених аграрних цивилизација Балкана и Блиског Истока.“¹

Коначно, овај суштински важан део балканске друштвене историје банализован је у оквиру дихотомије „традиционално–модерно“ (Todorova 1997, 181), при чему се сматра да деосманизација иде руку под руку с модернизацијом, европеизацијом, те западњачењем друштва. У складу с таквим уверењем, деосманизација се одвијала нарочито у сфери јавне и материјалне културе, нпр. архитектуре, одевања и језика, који су „чишћени“ од османских утицаја (Todorova 1997, 180). Овај дискурс је, пак, као и сваки други, семиотичка, друштвено конструирана и условљена пракса. Стога балкански дискурс деосманизације треба посматрати у оквиру ширег и друштвено моћнијег западног „оријентализма“, под чијим утицајем се налази и с којим дели основну логику и реторику (Said 1994 (1979); Bakic-Hayden 1995, 921). Саид је, наиме, показао да географско-историјске одреднице „Оријент“ и „Окцидент“ отелотворују необични спој емпиријског и имагинарног. Представљање сложене и динамичне људске реалности из некритичког и есенцијалистичког угла, из кога „Запад“ посматра „Исток“ издалека и с висине, приписујући му сензуалност, склоност ка деспотизму, примитивизам, заосталост, егзотичност, ирационалност, мистицизам, дегенерисаност и слично, Саид је назвао оријентализмом (Said 1994 (1979), 331–333). У таквом дискурзивном поретку оријентални човек је пре све Оријенталац, а тек онда човек (Said 1994 (1979), 206). Исто тако, дискурси „балканизма“ (енг. *balkanism*, Todorova 1997) и „угнеженог оријентализма“ (енг. *nesting orientalism*, Bakic-Hayden 1995) не могу се схватити без оријентализма, који их је обликовао. Балканизам – који се формирао постепено током два века и кристализовао у дискурсу о Балканским ратовима и Првом светском рату – за разлику од оријентализма не конструише два поларизована типа културе, него их разматра као варијанте у оквиру једног типа, па је према томе балканизам дискурс наметнуте контадикторности и двосмислености (Todorova 1997, 17–19). Најбоље оличен у путописима између два светска рата, балканизам је изражен сликовито у максими „не више Оријенталци, али још увек не Европљани“ (Bakic-Hayden 1995, 922). Угнеждени оријентализам је, пак, дискурзивни модел који оријенталистичку идеолошку дихотомију репродукује у односу на „друге“ који се смештају источније или јужније од „нас“ (о угнеженом оријентализму у југословенским и постјугословенским друштвима, в. Bakic-Hayden & Hayden 1992; Bakic-Hayden 1995; Jansen 2001; Zlatanović 2009).

У српским заједницама, од Велике сеобе из Османског царства у Хабзбуршку монархију (1690), доминантне су стратегије деосманизације и угнеженог оријентализма, под чијим утицајем се формира однос према османском наслеђу (Mandić 2020). У српском разговорном дискурсу уобичајени изрази *ропство под Турцима* и *пет векова под Турцима* служе као пословична језичка средства која кристалишу опште знање које се сматрало

¹ Сви преводи са енглеског на српски потичу од ауторке М. М.

неопходним за разумевање периода под Османлијама: *ропство* реферише на потпуно обесправљење у османском друштвеном поретку, док *пет векова* сажима једно дуго раздобље када се није догодило ништа значајно нити вредно помена у култури и друштвеном развоју. Ови изрази се такође користе као средства за објашњавање социјалне и културне заосталости у земљи. Стратешко поништавање се такође може видети у институционалном уређењу модерне Србије. У Београду је изабрана само једна џамија за очување – Бајракли џамија (Šaljić 2019), док су више десетина других, те бројна муслиманска гробља и османски споменици културе срушени током 19. века, када су српски устаници преузели град од Османлија (Đurić-Zamolo 1977). Слична судбина је задесила и друге ослобођене градове у Србији (в. пример Ниша, Stojančević 1983). Штавише, иако османско раздобље на Балкану обухвата неколико векова и значајно је за разумевање како прошлости тако и садашњости, у Србији још увек не постоји научни институт за оријенталне студије. Исто тако, Етнографски музеј у Београду, како је утврдила Sollie (2012, 37), „као место сећања преноси и одржава заборав и занемаривање османског наслеђа“, с обзиром на то да у сталној поставци традиционалне културе Срба, османски културни трагови уопште нису представљени, јер нису „спадали у концепт српске традиционалне културе“ (Sollie 2012, 26). Представљање османског доба у српским школским уџбеницима је слично као и у уџбеницима других балканских народа, врло оскудно, поједностављено и пуно негативних стереотипа (Koulouri 2002, 27; Vukomanović 2008). Критички осврт на културу сећања дали су Драган Проле и Тодор Куљић, који су указали да се у доминантним српским (и јужнословенским) наративима негује готово непромењена негативна слика о Османлијама, лишена позитивних атрибута (Prole 2013, 1001; Kuljić 2006, 207).

Другу макро-стратегију која се користи у односу на османско наслеђе називам интернализацијом или посвајањем. Интернализација се односи на прихватање норми, вредности и културних облика које су Османлије донеле и успоставиле, али су они накнадно (поново) представљени као део аутентичног националног идентитета, док је њихово османско порекло прикривено или негирано. Интернализација би се тако могла схватити као прећутна асимилација или прихватање. Овде се такође ослањам на Тодорову (1997, 164), која указује да су османски утицаји оставили дубок траг у модерним балканским културама:

„Друго тумачење третира османско наслеђе као сложену симбиозу турске, исламске и византијско-балканске традиције. Његова логична премиса је околност да неколико векова суживота није могло а да није створило заједничко наслеђе, и да је историја османске државе историја свог њеног конститутивног становништва (без обзира на верске, друштвене, професионалне и друге поделе). Чињенице у основи овог тумачења су рани синкретизам у верској, културној и институционалној сфери, изузетан апсорпцијски капацитет освајача, као и висок степен вишејезичности до краја царства.“

(Ре)презентација османског утицаја на српску културу креће се скалом од „њиховог – турског“, „пола њиховог, пола нашег – балканског“ и „нашег – типично српског“. Ти утицаји се могу наћи у музици, кухињи, позајмљеним речима и изразима, те у материјалној култури (Buchanan ed. 2007; Archer 2012a, 2012b; Ђинђић 2013; Јовановић 2009, 2013). Османско наслеђе је тако посвојено, спојено с локалним културним обележјима и (поново) коришћено као препознатљиво обележје балканске и/или српске културе. Споменимо дискурзивни маркер *бре*, који се сматра српским идентитетским маркером *par excellence*, мада су говорници мање-више свесни његовог турског порекла (Мишковић Луковић, Дедић & Полотас 2015);² или, пак, расправе о аутентичности националне кухиње, коју чине, поред осталих, јела као што су сарма и гибаница (уп. Зиројевић 2018). Златановић уочава амбиваленцију у односу Врањанаца према свом културном идентитету, у великој мери обележеног османским утицајима, која се креће од потребе да се локална култура „очисти“ од страних утицаја до (ре)презентације управо тих утицаја у споју с локалним обележјима као аутентичних (Златановић 2009). Проле је овакав однос подозрења „према животном стилу и култури од које се позајмљује“ назвао парадоксом културе сећања (Prole 2013, 1001).

Као сличан, могао би се навести и пример традиционалне народне песме, у Србији под називом „Русе косе цуро имаш“, за коју су у документарном филму *Чија е тази песен?* (Чија је ово песма) становници разних балканских земаља тврдили да је баш њихова (в. Пеева 2003). Међутим, Златановић наводи да је на основу личног (случајног) увида у процес снимања филма, који је једним делом спроведен у Врању, ауторка Адела Пеева одлучила да изостави саговорнике „који су толерантним тоном говорили о песми, допуштајући могућност да се она пева и у другим земљама и крајевима и на другим језицима“ (Златановић 2009, 68). Даље, Златановић (2009, 68) закључује:

„Прича филма ‘Whose is this song?’ конструисана је тако да подвуче ‘нарцизам малих разлика’ и да прикаже Балкан у оријенталистичком кључу – као подручје вечите мржње и лако запаљиво буре барута. Конструкција продата као деконструкција.“

Управо овакви примери опомињу на праксе у медијима, култури и науци, који у жељи да критикују склоност ка генерализацији, идеолошким дихотомијама, нетолеранцији и инсистирању на аутентичности, исте конструишу, не омогућавајући видљивост алтернативних светоназора.

² Порекло српске речце *бре* – колоквијалне поштапалице и дискурзивног маркера који може да врши различите функције сигнализирајући метадискурзиван став говорника према адресату – оспорава се. Неки лингвисти сматрају да има турско порекло, док га други сматрају балканизмом усвојеном из грчког, пре османског освајања (Мишковић Луковић, Дедић & Полотас 2015, 19). Међутим, у свакодневној језичкој идеологији говорника српског језика ова речца се углавном сматра турском по пореклу и типично српском по употреби, уп. „Бре“, Вукajлија, <https://vukajlija.com/bre>. Као турцизам је одређује и *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* (RSANU s. v. *bre*).

Потребу да се османском наслеђу, те проучавању муслиманских заједница, муслиманске културе и ислама приђе интердисциплинарно и трансдисциплинарно нагласили смо већ у два претходна темата (в. Mandić & Đorđević Crnobrnja 2019; Mandić & Đorđević Crnobrnja 2020). Циљ како претходних, тако и овог темата, јесте да се империјално османско наслеђе и (дис)континуитети нашег друштва, културе, делатних заједница и појединаца с њим представе у својој сложености – изван поларизујућих, идеологизираних дихотомија о којима је било речи, као на пример: „назадно/напредно“, „наше/страно“, „модерно/заостало“, „западно/источно“, „аутентично/не-аутентично“, и др. Такође, један од циљева темата је да допринесе критичком преиспитивању тема које су важне за нашу културу, а које се обрађују у радовима, научној критици и приказу у темату, међу осталима: међурелигијски дијалог (Ђурић Миловановић & Ђорђевић Црнобрња), преговарање етничке и религијске припадности у свакодневном животу (Марков; Крел), религијска конверзија (Катић), наслеђене институције османског друштва и однос према њима (Амедоски), (ре)презентација историјских фигура и догађаја у књижевним наративима (Павловић), муслиманске верске организације у прошлости и садашњости (Мигати Козлица; Борић). Темат се тако прикључује академском дијалогу који се води како у нашој средини, тако и у међународним академским круговима (в. избор литературе у: Mandić & Đorđević Crnobrnja 2020), у којима су стратегије и топоси који се везују за османско наслеђе, муслимане и ислам веома актуелни.

Темат „Османско наслеђе, муслиманске заједнице и појединци“ садржи шест оригиналних научних радова, научну критику и приказ, међу њима радове из антропологије, религиологије, историографије, књижевне анализе, политикологије. Темат отвара рад Александре Ђурић Миловановић и Јадранке Ђорђевић Црнобрње под насловом „Бајрамска софра у Београду – допринос међурелигијском дијалогу и видљивости мањинских верских заједница“. Рад се заснива на теренском антрополошком истраживању, а посвећен је Рамазанском бајраму и Бајрамској софри коју од 2009. године организују Исламска заједница Србије и Културно друштво муслимана „Гајрет“. Ауторке ову прославу посматрају у религијском и ширем друштвеном контексту, као пример међурелигијског дијалога између исламске заједнице и других верских заједница, као и грађана Београда. Ослањајући се на теоријске концепте о међурелигијском дијалогу, као и на исказе саговорника који су актери ове прославе, ауторке настоје да сагледају друштвене и религијске особености ове прославе у оквиру Рамазанског бајрама, али и да укажу на (не)видљивост религијских мањинских заједница у Србији.

У раду Ивајла Маркова “*Politicization of Everyday Ethnicity and Religion in North Macedonia*” (Политизација етничке припадности и религије у свакодневном животу у Северној Македонији) анализира се динамика односа

религије и етничке припадности у Републици Северној Македонији. Полазећи од драматичних друштвених догађаја у Северној Македонији, који су проистекли из политизације верских симбола и етничких идентитета, те изазвали етно-политичке тензије и сукобе између Албанаца и Македонаца, Марков представља резултате свог теренског антрополошког истраживања у Северној Македонији, при чему су му саговорници углавном били Албанци. Марков показује да је процес одржања и промене етно-религијских граница динамичан, те да настаје под директним утицајем политичких, друштвених, економских и културних околности.

Татјана Катић у раду „Прелазак на ислам становништва Горе и Опоља, према османским катастарским пописима“ обрађује исламизацију становништва двеју суседних области јужно од Призрена, Горе и Опоља – двеју некадашњих српских средњовековних жупа, потом османских нахија. Заснивајући анализу на пописима 15. и 16. века, ауторка закључује да је исламизација у овим двома областима имала различиту динамику: док је у Гори, насељеној словенским становништвом, она текла изузетно споро, у Опољу, насељеном Албанцима, била је неупоредиво интензивнија. Катић утврђује неке од разлога који су утицали на каснији прелазак на ислам становништва Горе, а као најзначајније издваја развијену црквену организацију на простору Горе, с једне стране, док је, с друге стране, била утицајна близина Призрена, војно-административног центра Призренског санџака, у коме су деловали високи представници власти пореклом из Опоља. Поред осталог, Катић указује да су хришћани и муслимани живели вековима у некој врсти симбиозе, при чему су конвертити махом „остајали чврсто везани за своју етничку средину с којом су и даље делили исти језик и упражњавали исте старе обичаје“; те да је прелазак на ислам је био углавном лични чин појединца, који „није морао утицати на остале чланове уже или шире фамилије“, па су тако бракови између муслимана и хришћана били дозвољени, при чему је свако могао наставити слободно да исповеда своју веру.

У раду Драгане Амедоски „Вакуфи у кадилуцима Лесковац, Прокупље, Куршумлија и Пирот у 18. и 19. веку“, анализира се једна од кључних установа муслиманског света – задужбине или вакуфи, који су на наше просторе стигли с Османлијама. Амедоски наводи да је најинтензивнија муслиманска задужбинарска делатност уочљива након завршетка османског освајања (15–16. век), када се у највећој мери одиграло преобликовање средњовековних хришћанских насеља у преовлађујуће муслиманска насеља. Рад се заснива на до сада неистраженој османској грађи, коју чини попис вакуфа из 1839. године, а чији су превод и коментари дати у прилогу. Поредићи изворе о вакуфима из ранијег периода с пописом из 1839. године, ауторка утврђује промене до којих је, у међувремену, дошло на истраживаном подручју. Утврђено је да је, према попису 1839, на подручју југоисточне Србије, било укупно 70 вакуфа – углавном објеката верског, просветног, јавног и комуналног карактера. Пропадање Османске империје довело је до кризе у управљању вакуфима и до њиховог опадања, које је довршено након

ослобођења ових области од Османлија, када вакуфска добра, превасходно џамије, бивају уништавана или мењају намену, док нека прелазе у руке државе, која их затим продаје.

Александар Павловић у раду “A bloodthirsty tyrant or a righteous landlord? Smail-aga Čengić in literature and oral tradition” (Крвожедни тиранин или праведни господар? Смаил-ага Ченгић у књижевности и усменој традицији) узима као полазиште историјски догађај убиства истакнутог босанско-херцеговачког вође Смаил-аге Ченгића 1840. године, које је послужило као снажна инспирација у јужнословенској романтичарској писаној књижевности и усменој традицији. Павловић подсећа да су чланци тог времена у српској и хрватској штампи, усмене песме и, нарочито, Мажуранићев уметнички епски спев *Смрт Смаил-аге Ченгића* (1846), писан у духу усмене народне епике, представили Смаил-агу као тиранина који је мрзео и тлачио себи потчињене хришћане. У својој анализи, Павловић указује на маргинализоване локалне наративе и усмену народну традицију, који, пак, представљају Смаил-агу као праведног владара и храброг ратника. Стога, аутор закључује да је изразито негативна слика Смаил-аге у усменој традицији настала, пре свега, под утицајем српских и хрватских романтичара половином деветнаестог века. У закључку, Павловић се залаже за преиспитивање националних наратива у историографији и књижевности, како би се дошло до изнијансиране слике о османском наслеђу.

Рад Сане Мигати Козлице „Исламска заједница Србије и Исламска заједница у Србији: актуелна ситуација, актери и дешавања“ бави се узроцима и последицама непостојања јединствене Исламске заједнице у Републици Србији, од 2006. године, када је донет Закон о црквама и верским заједницама. Мигати Козлица анализира међусобне односе између двеју доминантних исламских заједница, користећи Бурдијеву теорију друштвених поља. Своју анализу темељи како на медијским наступима и изјавама актера који су јавне личности у Србији, тако и на интервјуима с њима. Ауторка утврђује различито позиционирање актера у односу на аутономију религијског поља и симболички капитал. Циљ ауторке је да радом допринесе бољем разумевању положаја исламских заједница у Србији, који је условљен друштвено–политичким односима у самим заједницама и земљи.

Научна критика Александра Крела „Да ли су (Горанци мигранти) прекинули са Гором?“ посвећена је књизи Јадранке Ђорђевић Црнобрње *„Нисмо прекидали са Гором“*. Етницитет, заједница и трансмиграције Горанаца у Београду (Београд, 2020). Књига је добила награду „Душан Бандић“, као најбоља у области етнологије и антропологије у Републици Србији за 2020. годину. Крел указује да је истраживање мултилокално – извршено у Београду, Тутину и поједним селима у Гори – и спроведено у континуитету, од 2012. до 2019. године, међу припадницима горанске заједнице. Крел истиче да је у средишту ауторкиног истраживачког интереса дискурс саговорника, који она сматра суштински важним за разумевање горанског искуства миграција, односа између појединца, заједнице и државе, те преображаја кроз који пролази горанска традиција и језик у свакодневном

животу. Крел закључује да је ауторка расветлила модалитете којима Горанци у Београду и Гори на симболички начин креирају и чувају сопствени (горански) идентитет, користећи га за одржавање континуиране везе с Гором, истовремено се трудећи да се што боље уклопе у своје локалне средине и нову друштвену стварност.

Приказ Алена Борића односи се на недавно објављену књигу босанског историчара Амира Дурановића *Исламска заједница у југославенском социјализму* (Сарајево, 2021). Како наводи Борић, књига је заснована на темељним архивским истраживањима и говори о развоју и положају Исламске заједнице у социјалистичкој Југославији, у периоду крупних друштвено-политичких промена. Борић наглашава да је Дурановић у књизи представио низ проблема с којима се суочавала Исламска заједница, као што су инфраструктура, школство, кадровска питања, улога верских вођа, те признање националне посебности Муслимана. Борић указује да је у књизи анализирана динамика односа између комунистичких власти и Исламске заједнице, који свој успон доживљава од 1953. до 1974, прошавши пут од строге државне контроле до еманципације.

Извори

Peeva, Adela. 2003. *Chia e тази pesen?* Dokumentarni film. Netflix.

RSANU. *Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika I–XXI*. Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 1959-.

Vukajlija. Rečnik slenga. www.vukajlija.com (pristupljeno 9. maja 2021).

Литература

Archer, Rory. 2012a. “Assessing Turbfolk Controversies: Popular Music between the Nation and the Balkans”. *Southeastern Europe* 36: 178–207.

Archer, Rory. 2012b. “Western, eastern and modern: Balkan pop-folk music and (trans)nationalism”. In *1989: Young people and social change after the fall of the Berlin Wall*, eds. C. Leccardi et al., 187–204. Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Bakic-Hayden, Milica. 1995. “Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia”. *Slavic Review* 54 (4): 917–931.

Bakic-Hayden, Milica & Robert M. Hayden. 1992. “Orientalist Variations on the Theme ‘Balkans’: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics”. *Slavic Review* 51 (1): 1–15.

Buchanan, Donna, ed. 2007. *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image and Regional Political Discourse*. Lanham, MD: The Scarecrow Press.

- Đinđić, Marija. 2013. „Turcizmi u savremenom srpskom književnom jeziku (semantičko-derivaciona analiza)“. Doktorska disertacija. Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Đurić-Zamolo, Divna. 1977. *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima: 1521–1867: arhitektonsko-urbanistička studija*. Beograd: Muzej grada Beograda.
- Koulouri, Christina, ed. 2002. *Clio in the Balkans. The Politics of History Education*. Thessaloniki: CDRSEE.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja. Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Beograd: Čigoja.
- Jansen, Stef. 2001. „Svakodnevni orijentalizam: Doživljaj ‘Balkana’ / ‘Evrope’ u Beogradu i Zagrebu“. *Filozofija i društvo* XVIII: 33–71.
- Jovanović, Miloš. 2009. “Taming the Tavern: Social Space and Government Regulation in 19th Century Belgrade”. *Godišnjak za društvenu istoriju – Annual of Social History* 16 (3): 57–68.
- Jovanović, Miloš. 2013. “‘The city in our hands’: urban management and contested modernity in nineteenth-century”. *Urban History* 40 (1): 32–50.
- Mandić, Marija. 2021. “The Serbian proverb *Poturica gori od Turčina* (A Turk-convert is worse than a Turk). Stigmatizer and Figure of Speech”. In *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe. Representations, Transfers and Exchanges*, ed. František Šístek, 170–193. New York: Berghahn Books.
- Mandić, Marija & Jadranka Đorđević Crnobrnja, ur. 2019. „Islam, pojedinac i delatne zajednice u Beogradu nekad i sad“. *Antropologija* 19 (3).
- Mandić, Marija & Jadranka Đorđević Crnobrnja, ur. 2020. „Islam, pojedinac i delatne zajednice: akteri promene, sukoba i saradnje“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVIII (3).
- Mandić, Marija & Jadranka Đorđević Crnobrnja. 2020. „Temat: Islam, pojedinac i delatne zajednice: akteri promene, sukoba i saradnje“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVIII (3): 519–532.
- Mišković Luković, Mirjana, Mirjana N. Dedaić & Vladimir Polomac. 2015. “The meaning and interpretation of the Serbian discourse marker BRE”. *Journal of Pragmatics* 87: 18–30.
- Prole, Dragan. 2013. „Kultura sećanja na tursku vladavinu u Srbiji“. U *Šesti međunarodni interdisciplinarni simpozijum Susret kultura*, knj. 2, ur. Ivana Živančević Sekeruš, 995–1003. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Said, Edward W. *Orientalism*. (1979) 1994. Vintage Books Edition. New York: Random House.
- Sakellariou, Alexandros. 2017. “Fear of Islam in Greece: Migration, Terrorism, and ‘Ghosts’ from the Past”. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 45 (4): 511–523.

- Sollie, Siri Therese. 2012. "The Exhibition of the Ottoman Heritage – from Collective Memory to the Museum Display". *Glasnik Etnografskog muzeja* 76: 19–41.
- Stojančević, Vladimir. 1983. „Niš 1804–1878“. U *Istorija Niša 1. Od najstarijih vremena do oslobođenja od Turaka 1878. godine*, ur. Danica Milić, 262–306. Beograd: Istorijski institut; Niš: Gradina i Prosveta.
- Šaljić, Jovana. 2019. „Kako je oživela Bajrakli džamija“. *Antropologija* 19 (3): 75–89.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- Vukomanović, Milan. 2008. "Images of the Ottomans and Islam in Serbian History Textbooks". In *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in the Western Balkans*, ed. Christian Moe, 17–38. Novi Sad: CEIR and Kotor Network,
- Zirojević Olga. 2018. *Istočno-zapadna sofras: Mali kulturnoistorijski i kulinarski leksikon*. Beograd: Geopoetika.
- Zlatanović, Sanja. 2009. „Književno delo Bore Stankovića i Vranje: identitetske strategije, diskursi i prakse“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LVI (1): 51–69.

Примљено / Received: 23. 02. 2021.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Александра Ђурић Миловановић

Балканолошки институт САНУ
aleksandra.djuric@bi.sanu.ac.rs

Јадранка Ђорђевић Црнобрња

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

Бајрамска софра у Београду – допринос међурелигијском дијалогу и видљивости мањинских верских заједница*

Рад је посвећен истраживању Рамазанског бајрама и Бајрамске софре. Исламска заједница Србије и Културно друштво муслимана Србије „Гајрет“, од 2009. године организују Бајрамску софру на јавном простору испред Бајракли џамије у Београду. Будући да се организује у оквиру Рамазанског бајрама, њено значење се може посматрати и анализирати у религијском, али и у ширем друштвеном контексту. У овом раду Бајрамску софру посматрамо у контексту успостављања интеррелигијског дијалога у широј друштвеној заједници. На тај начин настојимо да сагледамо елементе дијалога између исламске заједнице и других верских заједница, као и грађана Београда, ослањајући се на неке од теоријских концепата о интеррелигијском дијалогу и његовим формама. Истраживање Бајрамске софре започето је 2020. године с намером да се сагледају друштвене и религијске особености тог сегмента Рамазанског бајрама, али и да се укаже на (не)видљивост мањинских верских заједница у Србији.

Кључне речи: Бајрамска софра, Рамазански бајрам, Исламска заједница Србије, Културно друштво муслимана Србије „Гајрет“, мањинске верске заједнице, интеррелигијски дијалог

*Овај рад представља резултат рада Јадранке Ђорђевић Црнобрње у Етнографском институту САНУ, а који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2021. години број: 451-03-9/2021-14/200173. од 05.02.2021, и рада Александре Ђурић Миловановић у Балканолошком институту САНУ, а који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2021. години број: 451-03-9/2021-14/200170 од 05.02.2021.

Bayram Sofra in Belgrade – a Contribution to the Interreligious Dialogue and Visibility of Minority Religious Communities

The paper focuses on the celebration of Ramadan Bayram and the organization of the feast Bayram sofrа in Belgrade. The Islamic Community of Serbia and the Cultural Society of Muslims in Serbia – “Gajret”, have been organizing the Bayram sofrа since 2009 as the celebration which symbolizes the end of the Ramadan fasting. The celebration is held in the public space in front of the Bajrakli mosque in Belgrade. Since it is organized as part of the celebration of Ramadan Bayram, its meaning can be observed and analyzed in a religious, but also in a broader social context. In this paper, we observe the Bayram sofrа in the context of learning about Islam, as the minority religious community, but also as an event which initiates interreligious dialogue at several different levels. Thus, we focus on identifying the elements of dialogue between the Islamic community and other religious communities, as well as the citizens of Belgrade, relying on some theoretical concepts of interreligious dialogue. The ethnographic research of the Bayram sofrа started in 2020 with the main focus on the social and religious elements of Ramadan Bayram and the role of this religious festival in enhancing the visibility of this religious minority in Serbia.

Key words: Bayram sofrа, Ramadan Bayram, Islamic community of Serbia, Cultural society of Muslims in Serbia “Gajret”, religious minorities, interreligious dialogue

Увод

„Бајрамска софра“ у Београду почиње да се организује у јавном простору испред Бајракли џамије 2009. године.¹ Обележавање Бајрамске софре у јавној сфери је од посебног значаја пре свега за исламску, али и за ширу друштвену заједницу, укључујући и друге верске заједнице. Будући да је реч о муслиманском верском празнику, његово значење током последње деценије може се посматрати и анализирати и у контексту интеррелигијског дијалога. У раду смо се усредсредиле на истраживање Рамазанског бајрама и Бајрамске софре у Београду у првој и другој деценији 21. века. На избор теме нас је подстакло, између осталог, сазнање да је у питању догађај који се одвија у Београду, такорећи узастопно последњих десет година, а да остаје по страни када су у питању етнолошка и антрополошка истраживања ислама и верских пракси муслимана у урбаном простору у садашњости, а пре свега о улози Бајрамске софре у подстицању интеррелигијског дијалога. Подстрек да пажњу усмеримо на празновање Бајрамске софре у Београду представља такође податак да се она организује на отвореном, односно за ширу друштвену заједницу пре свега на подручју Републике Србије, односно да њено обележавање на овај начин није уобичајено у земљама са већинским муслиманским становништвом. У том смислу, празновање Бајрамске софре на

¹ Израз Бајрамска софра је на почетку Увода под знацима навода, јер на тај начин настојимо да истакнемо да овим речима не реферишемо само на предмет истраживања, већ да назив кореспондира са догађајем који је вишеслојан и са много дубљим значењем од оног који би се у први мах повезао с речима.

поменути начин може да се посматра као својеврсна пракса особена за муслимане у Србији.²

Бајрамска софра представља важан сегмент једног од два најважнија празника у исламском календару – Рамазанског бајрама. Други, али од ништа мањег значаја у односу на први поменути, јесте Курбан бајрам и он представља „празник жртве“, док се Рамазанским бајрамом обележава „завршетак поста“ (Smailagić 1990, 87). Рамазански бајрам се слави 1. дана шевала (Smailagić 1990, 87). Рамазан је девети месец лунарног, муслиманског календара, који се рачуна према Месецу, а не према Сунцу, што значи да се почетак поста разликује сваке године (уп. Aksić 2020, 596). Према речима саговорника: „Верници га сматрају празником положеног испита.“³ Празник почиње посебним Бајрам-намазом. Бајрамска софра следи након завршене молитве и честитања. Са њом се „свечано улази у слављеничку атмосферу“ (Aksić 2020, 597). Једну од куранских одредби везаних за Рамазански бајрам представља и дељење милостиње, тј. *садаке* – новчаног прилога и добротинства (*мерхамет*) (Aksić 2020, 597). Рамазански бајрам траје три дана. Првог дана Бајрама се обилазе и гробови „својих мртвих“ (Smailagić 1990, 87), односно исказује се поштовање умрлим (Aksić 2020, 597). Код муслимана на нашим просторима је уобичајена и пракса да се сродници и пријатељи посећују током празника и да се узајамно дарују (Smailagić 1990, 87; Aksić 2020, 598). Према истраживању Нине Аксић: „Важно је да су сви сати испуњени сусретима с различитим људима, јер се у исламској традицији сматра да човек не може бити срећан сам.“ (Aksić 2020, 598)

Наше истраживање је започето 2020. године с намером да се сагледа улога коју Бајрамска софра има у иницирању интеррелигијског дијалога и промовисању толеранције и разумевања међу верским заједницама.⁴ Организовање Бајрамске софре је могуће истраживати и анализирати у различитим контекстима. У овом раду поменути догађај разматрамо у контексту тежње Исламске заједнице Србије⁵ за иступањем у јавни простор и успостављањем интеррелигијског дијалога на нивоу шире друштвене заједнице – како између самих верских заједница, тако и између муслимана и осталих грађана, било да је реч о верницима или не. Ниво појединца, у

² Саговорници наведену праксу образлажу настојањем да се муслимани међусобно повежу у оквиру сопствене верске заједнице и уједно да се омогући повезивање са другим верским заједницама, као и грађанима Београда.

³ Више о разговору са саговорницима и обављању теренског истраживања у наставку рада.

⁴ Наша намера је да у првој фази обавимо истраживање у Београду, а да у следећој истраживање проширимо на Бајрамску софру и у оним градовима у Србији у којима се она такође организује на отвореном, односно у јавном простору. Такав план истраживања произилази из сазнања да је Бајрамска софра покренута управо у Београду, а потом у континуитету у Новом Саду и Новом Пазару, а спорадично и у неким другим градовима у Србији.

⁵ Седиште Ријасета Исламске заједнице Србије је у Београду. Реису-л-улема Исламске заједнице Србије је Сеад еф. Насуфовић. (<https://www.rijaset.rs>) (приступљено 16. 01. 2021)

погледу који подразумева разговор са учесницима Софре, било да су они верници или посетиоци догађаја, овог пута остаје по страни, пре свега јер је прва фаза истраживања обављана у посебним околностима због епидемије. Самим тим је било неопходно теренско истраживање фокусирати на разговор само с појединим представницима двеју институција које су покренуле Бајрамску софру у Београду – Исламске заједнице Србије и Културног друштва муслимана „Гајрет“ (у наставку „Гајрет“). С обзиром на то, евидентна је улога верске заједнице у успостављању дијалога у савременом друштву, будући да она препознаје потребе и недостатке међуверске сарадње између муслимана и припадника других верских заједница у Србији.

Према нашим сазнањима, „Гајрет“, као једна од организационих јединица унутар Исламске заједнице Србије, имао је значајну улогу у покретању и организацији Бајрамске софре. Поред Исламске заједнице Србије, у овом раду је, дакле, акценат и на активностима „Гајрета“ у покретању и организацији Бајрамске софре, односно у његовој улози у промовисању толеранције и дијалога. Истраживање је имало за циљ да се сагледају, анализирају и објасне основни сегменти који се односе на празновање Бајрамске софре у периоду од 2009, када је она први пут организована у јавном простору испред Бајракли џамије, све до 2020. године. Бајрамска софра се у овом раду посматра не само као јавно обележавање једног од два најважнија празника код муслимана, већ се анализира и социјална функција овог догађаја који представља својеврсни позив на дијалог и упознавање исламске културе и традиције. Полазимо од претпоставке да Бајрамска софра има слојевиту и комплексну улогу у успостављању континуитета јавног обележавања верског празника у световном простору (Господар Јевремова улица) током неколико година. Она доприноси већој видљивости једне мањинске верске заједнице, а на тај начин и зближавању, упознавању и дијалогу између ње и шире заједнице.

Рад је конципиран тако да се након уводног дела износе основни подаци о Исламској заједници Србије и Културном друштву муслимана Србије „Гајрет“, као главним актерима у организацији Софре. Потом следи представљање теоријског оквира који је утемељен у религиолошким теоријским концептима о дијалогу, будући да је наша намера да укажемо на релевантност ове теме у глобалним научним, али и активистичким круговима. Анализа емпиријског материјала који је прикупљен током теренског истраживања указује на две перспективе: једну, *инсајдерску*, која износи мишљење и ставове саговорника исламске вероисповести, и другу, *аутсајдерску*, која представља поглед на догађај „споља“, односно његово виђење у медијском дискурсу. У овом раду, представљен је *инсајдерски* дискурс главних актера, док је намера да се анализа медијског дискурса, као и дискурса других актера изван исламске верске заједнице обави у следећој фази овог истраживања. На крају износимо основне закључке истраживања, уз напомену да је истраживање и даље у току и да су резултати које овде представљамо прелиминарног карактера.

Исламска заједница Србије и „Гајрет“

Исламска заједница Србије је 2018. године прославила 150. годишњицу постојања. Указом кнеза Михаила Обреновића и Државног савета 18. маја 1868. године је „озваничена исламска вероисповест у Кнежевини Србији као постојећа“ (Šaljić 2013, 345). То се сматра почетком институционалног деловања исламске заједнице на подручју Србије (в. Novaković 2003, 452). Након што је нишки муфтија постао врховни муфтија, формирано је и Врховно муфтијство (Novaković 2003, 452). Уједно долази и до обнове Бајракли џамије у Београду (в. Šaljić 2013, 346–347; Šaljić 2019, 75–87). Сматра се да су иза „обнове Бајракли џамије стајали, пре свега, виши национални и политички циљеви, 1868. године она је оживела и постала једина активна београдска џамија. Први период њеног рада није био дугог века – непуну деценију касније, по избијању српско-турског рата (1876–1878), џамија је затворена након што су скоро сви муслимани напустили Београд. На инсистирање тадашњег градоначелника Београда Николе Пашића, поново је обновљена 1893. године, и од тада до данас је остала једина београдска џамија“ (Šaljić 2019, 75). Она је била од посебног значаја за муслиманско становништво и вернике, како у прошлости тако и у садашњости (Šaljić 2013, 345–360; Dasić 2018, 13–20, 47–50). Назив је највероватније добила крајем 18. века када су становници Београда „изгледа почели да је називају по барјаку који се на њој истицао као знак другим џамијама и месцидима за почетак молитве, а који је раније истицан на џамији султана Махмуда у Горњем граду“ (Tričković 1973, 77; Đurić-Zamolo 1977, 24, према: Šaljić 2019, 78). У том смислу, помиње се као Барјак, Бајракли или Барјактар-џамија (Šaljić 2019, 78).

По завршетку Берлинског конгреса успостављена је организација Исламске вјерске заједнице у Србији на челу са муфтијом у Нишу (Dasić 2018, 14). Седиште муфтије србијанског било је у Нишу. Након окончања балканских ратова формирано је Врховно муфтијство и нишки муфтија постао је врховни муфтија.

Муслимани су у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца имали три одвојене верске заједнице – у Србији с врховним муфтијом и седиштем у Београду, у Црној Гори на челу с главним муфтијом са седиштем у Бару и у Босни и Херцеговини с реису-л-улемом са седиштем у Сарајеву (Dasić 2018, 15). Видовданским уставом из 1921. године потврђен је положај ислама као признате конфесије, односно исламске заједнице као признате верске заједнице. Исламска верска заједница почиње да делује као јединствена на основу Закона о Исламској верској заједници Краљевине Југославије 1930. године (в. Tanasković 1987, 33). Исламска верска заједница је представљала самосталну верску заједницу с реису-л-улемом као врховним верским старешином. Седиште старешинства и заједнице је било у Београду. Први Устав Исламске верске заједнице Краљевине Југославије донет је 1930. године (в. Tanasković 1987, 33). Овим Уставом „новоформирана уједињена муслиманска вјерска организација добила је свој јединствени представнички

орган – Врховно вјерско старешинство у Београду – неку врсту трочланог предсједништва које је манифестирало јединство заједнице“ (Дасић 2018, 18). Допуном Закона о правном положају верских заједница из 1936. године дошло је до укидања муфтијства, а седиште реису-л-улеме постаје Сарајево.

У Сарајеву је 1903. године основано и Друштво за потпомагање ђака муслимана „Гајрет“ (Дасић 2016, 16).⁶ Према навођењу Надира Дацића: „Гајрет је поникао на територији Босне и Херцеговине и првих седамнаест година деловао је само у тим границама. Међутим, постојала је јасна потреба за школовањем и културним уздицањем муслиманске омладине и у крајевима ван Босне и Херцеговине у којима је живјело муслиманско становништво“ (Дасић 2016, 17). Тако је у Београду 1923. године основан „Београдски Гајрет – Осман Ђикић“ (Дасић 2016, 16).⁷ „Београдски Гајрет“, како су такође називали поменуто друштво, био је „самостална установа са својим посебним Управним одбором и другим органима, он се органски надовезивао на рад друштва Гајрет у Сарајеву, са којим је стајао у тијесној вези“ (Дасић 2016, 255). „Београдски Гајрет“ је током свог постојања и рада у периоду од 1923. до 1946. године учинио крупне промене у образовном и културном препороду муслимана (Дасић 2016). Нарочито се истиче велика заслуга у школовању муслиманске женске омладине (Дасић 2016, 256). Сматра се да је „Београдски Гајрет“ „створио генерације интелектуалаца муслимана и допринео стицању свести читавог друштва о етничким и културним особеностима муслимана“.⁸ „Београдски Гајрет“ је престао с радом после Другог светског рата.

Након Другог светског рата поставило се питање организовања Исламске заједнице у новонасталим државно-правним околностима. Закон о Исламској верској заједници, Устав Исламске верске заједнице из 1936. године, као и остала нормативна акта којима се регулисао рад заједнице пре рата, били су ван снаге. Исламска верска заједница Србије функционисала је у оквиру „Врховног Старјешинства Исламске заједнице Југославије као старјешинство Исламске заједнице за СР Србију са сједиштем у Приштини“ (Дасић 2018, 19). Постављењем главног имама београдског и обнављањем муфтијства београдског, као и Решењем врховног и републичког старешинства 1981. године, долази до обнављања институција и вакуфа Исламске верске заједнице у Србији. Београдско муфтијство је било надлежно за подручје АП Војводине и Србије, изузев подручја АП Косова и Метохије и Санџака. Први Устав Исламске заједнице у ФНРЈ донет је 1947. године. Уставом је одређено да „сви исламски вјерници у ФНРЈ чине јединствену вјерску заједницу, чији је основни циљ чување и развијање вјерског живота међу припадницима ислама“ (Дасић 2018, 19). Уставом из 1969. године

⁶ *Гајрет* је реч арапског порекла и може да се користи у следећем смислу 'настојање, труд, кретање напред' (Дасић 2016, 17).

⁷ Осман Ђикић (1879–1912) био је песник и политичар. (Giomi 2019, 45) Ђикић је започео рад у удружењу у Сарајеву као уредник часописа *Гајрет*, а касније је постао секретар удружења. (Giomi 2019, 45).

⁸ Гајрет, О нама. (<https://www.gajret.rs>) (приступљено 16. 01. 2021)

промењен је назив заједнице – Исламска верска заједница је преименована у Исламску заједницу (в. Tanasković 1987, 33). Последњи Устав јединствене Исламске заједнице у СФРЈ донет је 1990. године. Уставом су промењени називи „Старјешинство“ у „Мешихат“ и „Врховно исламско старјешинство“ у „Ријасет“. Након распада СФРЈ дошло је до трансформисања Исламске заједнице (в. Barišić 2008, 117–125). Мешихат Исламске заједнице за Србију са седиштем у Приштини престаје да постоји, односно преименован је у Исламску заједницу Косова 1993. године (Barišić 2008, 119). Те године, одржан је оснивачки Сабор на којем је формиран Мешихат Исламске заједнице Санџака. На обновитељском Сабору у Нишу 1994. године долази до оснивања Исламске заједнице Србије.⁹ Одлука о формирању Ријасета Исламске заједнице Србије донета је 2007. године.¹⁰

Како се наводи на интернет-страници београдског „Гајрета“, удружење је поново почело с радом 2008. године, и од тада делује под називом Културно друштво муслимана Србије „Гајрет“. Као основни задатак „Гајрета“ наводи се „презентација исламске културе кроз различите форме музике, речи, промишљања света кроз дијалог, трибине, округле столове, стваралачко и трагалачко дружење на културним сусретима, књижевним вечерима, филмским пројекцијама, изложбама.“¹¹

Бајракли џамија је једина џамија с минаретом у Београду данас.¹² Налази се у општини Стари град, у Господар Јевремовој улици. Она представља институцију од средишњег значаја за Исламску заједницу Србије и њене вернике (в. Tanasković 1987, 37–42, 48–52; Dacić 2018, 13–20, 47–50). Бајракли џамија је 1946. године стављена под заштиту државе као споменик од посебног значаја.¹³ Упркос томе, 2004. године дошло је до паљења џамије (в. Mandić 2015, 288–289). Услед тога је значајно оштећена њена унутрашњост, а спаљен је и део зграде у којој су деловали Београдски мектеб и Београдска медреса (Dacić & Alomerović 2018, 50). Непроцењиву штету представља свакако то што су многе вредне књиге и извори уништени (в.

⁹ <https://www.rijaset.rs/index.php/rijaset> (приступљено 16. 01. 2021)

¹⁰ <https://www.rijaset.rs/index.php/rijaset> (приступљено 16. 01. 2021)

¹¹ Гајрет, Интервју. <https://www.gajret.rs/most-o-gajretu> (приступљено 18. 01. 2021)

¹² У Београду осим Бајракли џамије постоје исламски верски објекти (месциди) који су у функцији џамије (в. <https://www.rijaset.rs/index.php/rijaset/mesihat-srbijanski>). Међутим, они немају куполу и минарет. Таквих простора на подручју Београда има више од петнаест (в. Mandić 2015, 283–284). Једна наша саговорница је истакла да верници, упркос томе што у близини свог места становања имају исламски верски објекат у којем се обављају молитве и други обреди, више воле да долазе на молитве у Бајракли џамију, поготово петком и у време празника.

¹³ Према речима Рамадана еф. Мехмедија, главног имама Бајракли џамије. <https://www.rts.rs/page/tv/sr/story/20/rts-1/4220534/gradjanin-.html>; 13. 01. 2021. (приступљено 15. 01. 2021)

Mandić 2015, 288–289).¹⁴ „Дан паљења џамије проглашен је Даном џамије Исламске заједнице Србије, а од 2007. године се слави 18. марта“ (Mandić 2015, 289). Према речима Рамадана еф. Мехмедија, главног имама Бајракли џамије, Исламска заједница Србије 2022. године почиње с припремама за прославу петсто година од настанка Бајракли џамије.¹⁵

Истраживачки поступак

Истраживање је подразумевало консултовање и анализу емпиријског материјала и извора, као и релевантне литературе. Усмени извори су прикупљени у разговорима са саговорницима.¹⁶ Теренско истраживање је представљало важан део истраживачког поступка и обављено је у Београду 2020. године (у септембру и октобру). Укратко, у овој фази истраживања смо се фокусирали на дискурс организатора Бајрамске софре.¹⁷ Проблематику међурелигијског дијалога смо контекстуализовале тако да у првом плану представимо угао гледишта припадника исламске заједнице, имајући у виду да су они организовањем Бајрамске софре у јавном простору настојали да покрену иницијативу за успостављањем дијалога с другим верским заједницама, као и с грађанима Београда.

Напоменуле смо да је истраживање на терену спроведено у отежаним околностима које нису пружале довољно простора за обављање разговора са већим бројем саговорника као што се то најчешће подразумева у истраживањима попут овог. С обзиром на то емпиријски материјал који имамо на располагању за анализу и писање рада усмерио нас је на интерпретацију усмене грађе која се тематски гледано односи на религијски контекст сагледавања улоге и значаја Рамазанског бајрама и софре, и пре

¹⁴ „Грађанин“, 13. јануар 2021. <https://www.rts.rs/page/tv/sr/story/20/rtss-1/4220534/gradjanin-.html>; 13. 01. 2021. (приступљено 15. 01. 2021). Серијал РТС-а „Грађанин“ је посвећен животу националних мањина.

¹⁵ „Грађанин“, 13. јануар 2021. <https://www.rts.rs/page/tv/sr/story/20/rtss-1/4220534/gradjanin-.html>; 13. 01. 2021. (приступљено 15. 01. 2021)

¹⁶ Разговори су обављани уз помоћ полуструктурираног упитника са представницима Исламске заједнице Србије и „Гајрета“. Оба саговорника имају значајну функцију и улогу у организацији верског и културног живота муслимана у Београду, али и у организацији Бајрамске софре. Разговоре смо водиле изван просторија Исламске заједнице Србије и „Гајрета“, на отвореном, поштујући мере које су прописане у вези са епидемијом. Етички кодекси и правила истраживања у етнологији и антропологији којих смо се придржавале подразумевају, између осталог, да у раду не износимо податке о саговорницима који би могли да угрозе њихову добробит (Vučinić Nešković 2013, 276).

¹⁷ Овом приликом скрећемо пажњу на то да смо истраживање обављале у периоду када су Србији биле на снази посебне мере опреза због епидемиолошке ситуације с вирусом Ковид 19. Наведено је подразумевало да се рад на терену и разговори са саговорницима прилагоде поменутој ситуацији, што је у извесној мери утицало на то да разговарамо само са главним актерима који су били директно укључени у организацију Бајрамске софре испред Исламске заједнице Србије и „Гајрета“.

свега на организацију саме Бајрамске софре у Београду.¹⁸ У плану је да у наредној фази теренско истраживање усмеримо на разговоре са верницима који такође учествују у организацији софре, као и са представницима других верских заједница, односно њихових представника који учествују у обележавању Бајрамске софре. Када се стекну оптимални услови, истраживање ћемо проширити и на остале градове у којима се организује Бајрамска софра на отвореном (нпр. Нови Сад, Нови Пазар, итд.). На тај начин ћемо бити у прилици да урадимо поређење емпиријског материјала и да изводимо закључке о улози Бајрамске софре у успостављању међурелигијског дијалога на ширем друштвеном и културном пољу.

Истраживање хронолошки посматрано обухвата период од 2009. године када је Бајрамска софра први пут организована у јавном простору након Другог светског рата, до 2018. године, када је софра организована последњи пут. Према речима саговорника, динамика организовања прославе Бајрамске софре није увек била иста. Осим тога, није увек прослављано на исти начин јер је, у организацији саме софре, с годинама јењавао ентузијазам волонтера и предузетника који су је финансијски подржали и на тај начин допринели њеној организацији. Саговорници сматрају да је наведено последица животног стандарда који је, према њиховом запажању, опадао нарочито од 2015. године. Уједно напомињу да је организација саме Софре зависила од подршке различитих актера, а свакако и од финансијске подршке надлежних републичких и градских институција (Министарство културе и информисања Републике Србије, Градски секретаријат за културу). Представник „Гајрета“ наводи да је финансијска средства за Софру било тешко обезбедити поготово након 2016. године. Бајрамска софра 2019. године није организована на отвореном управо из поменутих разлога, док 2020. године није организована због епидемије.

У раду је примењена анализа дискурса која се базира на исказима саговорника и прилагођена је етнолошким и антрополошким истраживањима (в. Zlatanović 2018, 29–33). Од посебног значаја су нам били и писани извори (документа која су нам посредовали саговорници), као и аудио и видео материјал који је доступан у оквиру интернет архива на страницама појединих ТВ и јутјуб (YouTube) канала. У домаћој стручној литератури – етнолошкој и антрополошкој, социолошкој, историјској – коју смо користиле при истраживању и писању рада, нисмо наилазиле на податке који би се тицали прославе Бајрамске софре на отвореном у Београду, у периоду који представља хронолошки оквир истраживања.¹⁹ За разлику од наведеног, постоји пре свега социолошка литература, као и студије оријенталиста, о интеррелигијском дијалогу муслимана с припадницима других верских

¹⁸ Исказе које смо добиле у разговору са представником Исламске заједнице Србије означавамо са И, а исказе које смо добиле од представника „Гајрета“ са Г.

¹⁹ Истраживања Курбан-бајрама су за разлику од наведеног присутнија како у домаћој етнологији и антропологији, тако и у антрополошкој лингвистици (в. Zlatanović 2007, 51–86; Sikimić & Hristov 2007).

заједница у Србији (уп. Vukomanović & Vučinić 2001; Blagojević 2001; Tanasković 1992; Ilić 2020, 414–428).²⁰ У домаћој етнологији и антропологији питање међурелигијског дијалога исламске заједнице са осталим верским заједницама, како у прошлости тако и садашњости, представља недовољно истраживано поље (уп. Mandić & Đorđević Crnobrnja 2020, 522).²¹ У раду се ослањамо на радове домаћих и иностраних социолога, историчара, исламолога, као и етнолога и антрополога.

Интеррелигијски дијалог: теоријски оквири

У теоријском погледу ослањамо се на социолошке радове и студије у којима се разматра концепт интеррелигијског дијалога, али и на дискурсе религијских активиста и екумениста. Овакав приступ отвара могућност да се Бајрамска софра сагледа и као пример активизма једне верске заједнице и њеног јавног иступања у световни простор као место које надилази оквири одређеног сакралног простора и настоји да се повеже са широм заједницом без обзира на нечију верску припадност. Интеррелигијски дијалог је препознат у оквиру научног и јавног дискурса широм света као метода која доприноси стварању друштвене кохезије и разумевању међу заједницама. Када је први пут почело да се говори о интеррелигијском дијалогу, односно о међуверском дијалогу у формалном смислу на Светском парламенту религија у Чикагу 1893. године, било је речи о „позитивној интеракцији између припадника различитих религија“. Овај историјски догађај одиграо се у оквиру изложбе посвећене 400. годишњици од Колумбовог доласка у Америку. Светски парламент религија започео је хинду учитељ Свами Вивекананда следећим речима: „Браћо и сестре Америке! Ја нисам дошао овде да вас преобратим у своју веру, већ сам дошао да вас учврстим у вашој вери. Да методиста буде бољи методиста, да презбитеријанац буде бољи презбитеријанац. Желим да вас научим да живите истину, и да откријете

²⁰ Истичу се и интердисциплинарни зборници који су објављени у оквиру ЦИРЕЛ-а Београдске отворене школе: *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi* (2001), *Religije Balkana: susreti i prožimanja* (2001), *Religijski dijalog: Drama razumevanja* (2003), Београд, Београдска отворена школа Београд, БОШ.

²¹ Један од разлога за недовољну истраживачку заинтересованост за питање међурелигијског дијалога у контексту у којем је он посматран и анализиран у овом раду, можемо разумети уколико имамо у виду да су етнологи и антрополози у Србији своју пажњу усмерили на друге феномене у вези са исламом и његовом присутношћу на подручју Балкана, како у прошлости тако и у садашњости (в. Gavrilović 1985, 11–17; Gavrilović 1989, 93–107; Pišev & Milenković 2013, 965–985; Đurović 2015, 821–838; Pišev 2018, Aksić 2020, 589–611). Интеррелигијски дијалог се изучавао у домену религиологије и социологије религије, много више него антропологије религије. У том погледу, миграције и постмиграцијски процеси у 21. веку представљају базичну проблематику у оквиру које етнологи и антрополози у Србији посматрају поједине аспекте друштвених, културних, религијских и идентитетских пракси муслимана на овим просторима на почетку 21. века (Blagojević 2008, 149–157; Stojić Mitrović 2016; Stojić Mitrović & Đurić Milovanović 2020, 207–229; Đorđević Crnobrnja 2020).

светлост у својој души“ (Vivekananda 2013). Говору су присуствовали верске вође и представници других религија (хришћанства, будизма, ислама, хиндуизма). У историјском смислу, овај догађај се сматра зачетком интеррелигијског дијалога. Нешто касније, почетком 20. века, тачније 1910, бележимо још један значајан догађај – стварање Хришћанског екуменског покрета у Единбургу (в. Pavlica 2019).

У практичном смислу, међу верским традицијама чије се учење заснива на светим књигама, често је интеррелигијски дијалог укључивао читање светих списа других верских традиција. Такође, интеррелигијски дијалог огледао се у посетама верским храмовима других заједница, присуствовању службама, обредима и слично, оних који су у религијском смислу другачији од „нас“. У студијама религије, интеррелигијски дијалог има мноштво дефиниција и тумачења. Један од пионира у овој области је религиолог Леонард Свидлер, који је 1984. године објавио чувених десет заповести дијалога (енг. *Dialogue Decalogue*).²² Наиме, Свидлер дефинише основне принципе којима се можемо руководити у дијалогу, а један од принципа је следећи „основна сврха дијалога је да се учи, то јест, да се мења и да расте у перцепцији и разумевању стварности и да се делује у складу са тим“ (Swidler 1983, 1).

Интеррелигијски дијалог односи се на дијалог између религија које не припадају истој традицији, дакле између муслимана и хришћана, између Јевреја и хиндуиста, али и на дијалог између различитих традиција унутар једне религије, између хришћана нпр. протестаната и православца, или муслимана – нпр. сунита и шиита. Дијалог може бити билатералан и мултилатералан. Тако „билатерални дијалог настаје када представници обе религијске групе укључују једни друге у дијалогски процес о једној или више тема. Мултилатерални дијалог се одиграва онда када се представници три или више група сусретну да комуницирају једни са другима“ (Mojzes 2002, 17). Међутим, религиолози сматрају: да би се дијалог започео, потребно је да постоје и одређени спољашњи и унутрашњи услови. Један од спољашњих услова су историјске околности које или стварају атмосферу у којој је могуће имати дијалог или га чине отежаним или немогућим. У унутрашње услове се могу уврстити ставови о дијалогу или о другим религијама, рецимо, гледишта партнера који или спречавају дијалог или га примењују.

Религиолог Пол Мојзес дијалог дефинише као „један од скорашњих феномена који се појављује при сусретима религија и идеологија, али је већ показао своју значајну способност да промовише разумевање и мир (...) Дијалог је методологија помирења различитих позиција који у основи обезбеђује право другоме да буде другачији“ (Mojzes 2002, 17). У дијалогу се

²² Десет заповести дијалога преведене су на десет језика. На српски језик Свидлерове заповести дијалога превео је политиколог религије др Марко Вековић и доступне су на: <https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b055bfb204446e/t/551eae4b088bf54fe6528/1428074234671/Dialogue+Decalogue+-+Serbian+%28Cyrillic+Alphabet%29.pdf> (приступљено 11. 01. 2021).

најчешће подразумева размењивање погледа на свет, знања, импресија и виђења, на начин који доводи до заједничког разумевања теме која је у срцу дијалога (Abu-Nimer, Alabbadi & Marquez 2018, 126). Према Драгани Ђипаризовић, „кад је реч о сусрету и дијалогу између религиозних појединаца и религијских заједница, боље разумевање саговорника може се остварити само кроз лични, непосредни разговор с њима, а никако кроз разговор о њима“ (Ћипаризовић 2005, 47). Да би се дијалог успоставио, мора да постоји одређени степен отворености између обе стране. Дијалог се не води на силу, већ само онда када су све стране отворене и тако укључене у њега. Самим тим, дијалог не подразумева дебату, јер је неопходно да свака страна саслуша другу, односно да постоји међусобно уважавање. Свидлер говорећи о сферама у којима се дијалог одиграва наводи да су то: „Дијалог Главе, Руку, Срца и Светог“ Дијалог се, дакле, води у: „*практичној сфери* (Дијалог руку), у којој учествујемо да помогнемо човечанству; *естетској/духовној* (Дијалог срца), у којој желимо да искусимо лепоту партнерове религије или идеологије „изнутра“; *сазнајној* (Дијалог главе), у којој настојимо да пронађемо разумевање и истину и на крају, *интегративној сфери* (Дијалог светог)“ (Swidler 1983).

Дијалог има велики значај и примену у савременом друштву, будући да су друштва у којима данас живимо, све више религијски хетерогена и комплексна (имајући у виду и пораст броја нових религија), а динамика друштвених, економских, као и културних промена захтева да се у различите сфере односа укључи интеррелигијски дијалог како у теоријском, тако и у практичном смислу. Интеррелигијски дијалог је тесно повезан с питањима плурализма савремених друштава. У свету готово да не постоје етнички хомогене државе, а ретке су државе у којима не постоји више различитих верских традиција, па стога говоримо о плурализму. Међутим, постоји разлика између термина плуралност и плурализам. Исламолог Кристијан Моу сматра да термин плуралност описује стање ствари, док плурализам представља став који подржава такво стање или које га нормативно оправдава (Мое 2004 према: Vukomanović 2008). Такође, важно је правити разлику између теолошког и социолошког контекста религијског плурализма. Теолошки контекст религијског плурализма тиче се ставова о истинитости, валидности теолошких ставова других религија, и друштвеног контекста религијског плурализма у социјалној и јавној сфери (Vukomanović 2008, 73). Религијски плурализам, како наводи религиолог Ris, може бити анализиран на три нивоа:

1. макро ниво (енг. *macro-level*): плурализам подразумева да друштвене институције признају и прихвате плурализам у оквиру религија;
2. средњи ниво (енг. *meso-level*): плурализам се тумачи као прихватање мноштва религијских организација које функционишу као конкурентне јединице;

3. микро ниво (енг. *micro-level*): подразумева индивидуалну слободу према којој појединац развија своја веровања у приватној сфери (Riis 1999, 23).

Милица Бакић-Хајден издваја три начина на које се припадници различитих религија односе једни према другима. Као први, наводи однос искључивости, који се препознаје у различитим облицима фундаментализма, односно у блажем облику у тешкоћи прихватања вредности друге религије као „равне“ својој. Следи „однос укључивости који се заснива на општим људским начелима и тежи стварању неке нове универзалне религије или покрета, попут Баха’и, док плурализам представља однос у којем се појединац држи своје религијске традиције, али је отворен за сазнања о другима и спреман да их толерише, тј. све док га нико не угрожава наметањем свог идентитета“ (Bakić-Hajden 2001, 197–198). Нови облици религијског плурализма и све већа присутност различитих религија, указују на неопходност усклађивања како теоријског, тако и практичног знања о религијама у јавном дискурсу (Ђурић Миловановић 2015, 265). Социолог религије, Милан Вукомановић, истиче да постоје „плурална друштва у религијском, теолошком смислу, у којем идеја верског плурализма нема нужно већинску подршку и у самом друштву. Штавише, постоје плурална друштва која немају проблема с теолошким и социјалним аспектима плурализма, иако њихове државе намећу нека ограничења у погледу законског или уставног регулисања верских слобода“ (Vukomanović 2008, 73). У Србији се ограничења односе на поделу која постоји у Закону о црквама и верским заједницама (2006), који препознаје седам традиционалних цркава и верских заједница, док остале заједнице које се региструју под одређеним условима, могу имати статус конфесионалних заједница.²³ На тај начин, ствара се подела на „традиционалне“ и „нетрадиционалне“. Традиционалним се према поменутом закону сматрају оне заједнице које имају „историјски континуитет на овим просторима“. Таква подела доводи до бројних препрека пре свега за тзв. мале верске заједнице које имају вишедеценијски континуитет, али нису препознате као традиционалне заједнице (Ђурић Миловановић 2015, 46).²⁴

Када се посматрају четири нивоа на којима се интеррелигијски дијалог може одвијати, према савременој религиолошкој теорији разликујемо следеће:

1. дијалог живота (енг. *Dialogue of Life*), у којем људи различите вероисповести теже да живе у отвореном, гостољубивом и пријатељском духу;

²³ В. Закон о црквама и верским заједницама (*Službeni glasnik RS*, br. 36/2006); https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_crk_vama_i_verskim_zajednicama.html (приступљено 30. 01. 2021).

²⁴ О проблемима категоризације верских организација на основу Закона из 2006. године, видети у Sinani 2010, 121–132.

2. дијалог делања (енг. *Dialogue of Action*), у којем људи различите вероисповести активно раде с другима у изградњи бољег и праведнијег друштва;
3. дијалог религијског искуства (енг. *Dialogue of Religious Experience*), у којем људи различите вероисповести деле своје религијско искуство кроз заједничке молитве, богослужења и прославе;
4. дијалог теолошке размене (енг. *Dialogue of Theological Exchange*), где појединци теже да разумеју духовно наслеђе другог (Thangaraj 1999, 95–96).

Уколико Бајрамску софру сагледавамо у контексту догађаја који доприноси бољем упознавању и зближавању муслимана и немуслимана, видећемо да је реч о првом нивоу дијалога – „дијалогу живота“. Ова форма дијалога је и најчешћа када је реч о неформалном дијалогу. Посматран на овакав начин, дијалог живота може да прерасте у неке друге од горенаведених дијалога. Међутим, он је неопходан темељ за друге дијалогске форме – посебно за званични дијалог који се одвија међу верским вођама.²⁵

Бајрамска софра – симбол Бајрама

Дискурс о Бајраму као верском празнику

Током теренског истраживања, представник Исламске заједнице Србије истакао је да су два празника од посебног значаја за муслимане на простору Србије: то су Рамазански бајрам и Курбан-бајрам.²⁶

„И један и други су јако интересантни, занимљиви, поготово радост су свих“, наводи саговорник (И).

Када је у питању Рамазански бајрам онда се истиче:

„Бајрам као празник је благ дан. Он је радост свих постача.“
Курбан-бајрам је: „радост свих оних који су на ходочашћу и извршавању, значи, пете обавезе – обиласка Кјабе.“ (И)

²⁵ Један од примера дијалога међу верским вођама је приказан у чланку „Вера не сме да се намеће“, Јелене Јоргачевић (Jorgačević 2016), <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=1450850> (приступљено 21. 02. 2021).

²⁶ Саговорник је завршио Факултет исламских наука, запослен је на више функција у оквиру Исламске заједнице Србије (узимајући у обзир вољу саговорника, нисмо у могућности да пружимо више података личне природе јер би то могло да укаже на његов идентитет што је противно и етичким принципима истраживања). У раду су искази саговорника издвојени као засебне целине с обзиром на то да смо путем исказа представника Исламске заједнице Србије читаоца настојали упутити на религијски контекст празника, а о организацији празновања Бајрамске софре на отвореном упућујемо путем исказа представника „Гајрета“. Наведено произилази и из тога што је организација Софре, према речима оба саговорника, поверена „Гајрету“.

Саговорник уједно додаје: „Бајрам жртвовања је Курбан-бајрам.“

У разговору сазнајемо да:

„и један и други су за нас јако битни. Јако су важни, са собом носе пуно догађаја, значења, али оно што је најбитније за ова два празника – да се извршавају два стуба на које се сама вера гради.“ (И)

Саговорник упућује и на значај поста у религијском контексту:

„Верник је радостан, на пример, када је у питању Рамазански бајрам због тога што је испостио месец поста и он прославља, обележава свој успех у том месецу на начин како му опет Бог наређује.“ (И) Уједно наглашава:

„Јако је тешко очувати све то, ако се молитва не очува. Није циљ да човек пости ако се не одгоји духовно. Ако не остави лоше навике, ако се тога не одрекне нема ништа од поста. Као круна је Бајрам.“ (И)

У вези с празновањем Рамазанског бајрама наводи се:

„Бајрамска софра код нас је уједно поука и порука како се обележава када је у питању било који празник на начин како вера наређује. Нема онога што је забрањено, нема разних игара, разних песама, алкохола, позивања на блуд, нема ништа што вера не дозвољава, него зна се због чега се тај дан прославља. Зато је јако битно да то људи виде. Поготово за нас овде када је Србија у питању, или тачније када је србијански мешихат у питању, за нас је јако битан овај празник због тога што ми имамо различите нације у нашој заједници. Ријасет Исламске заједнице Србије, ви имате у њему и Србе, Горанце, Македонце, Албанце, Торбеше, Турака, Арапа, и сви су ови људи на једном месту и онда се ту одржи та традиција, да људи не забораве како се то обележава.“ (И)

Саговорник нас уједно упућује на то да:

„Људи нису знали због чега се нешто радило. Бајрамска софра је била наша намера да се упознамо, а уједно и да муслимани који су ту – да виде како то изгледа.“ (И)

Уједно се наводи:

„Дан солидарности и то може да буде и са културног и са верског и са свих гледишта, може да буде – дан најлепши.“ (И)

Прослављање Рамазанског бајрама на начин који подразумева излазак у јавну сферу подстакнуто је дакле из више разлога. Саговорник напомиње да муслимане искуство живота на овим просторима упућује на то да:

„Имали смо прилику да упознамо муслимане само са негативног и то је код људи изазвало јако негативно мишљење о исламу.“ (И)

Разлог за прослављање Бајрама у јавној сфери може према томе да буде и то што:

„Људи крију, не желе да кажу да су муслимани, јер не желе да други сазнају за то, проблем је и код комшија што не желе да сазнају.“ (И)

Према мишљењу саговорника, код муслимана у Београду евидентна је религијска мимикрија:

„Зашто да ме он зна да сам муслиман, па се Бајрам није ни прослављао.“²⁷

Уједно се напомиње:

„Али нема потребе за тим, човек који је верник нема потребе за страх и тензије у животу.“ (И)

У образложењу се уједно наводи:

„Има ту пуно непознавања религије. Главни негативни чин је незнање, непознавање. То се може само поправити са читањем, упознавањем једних и других.“ (И)

Дискурс о Бајрамској софри

Посебну улогу и значај у празновању Рамазанског бајрама има свакако Бајрамска софра.²⁸ Реч софра не означава само врсту стола, већ се односи и на храну која се износи на сто. У том значењу се користи и код Бајрамске софре која је у фокусу овог рада. Бајрамска софра представља много више од самог послужења – она је и симбол Бајрама и окупљања.²⁹

Према речима саговорника:

„Она код муслимана има посебно место. Као што је џамија окупљалиште, тако је софра у дому. Софра нам је окупљалиште свих нас.“ (И)

Уједно се наводи:

„Софра краси Бајрам, улепшава Бајрам. Најпре радост је што се извршавају ова два верска стуба, то је главни циљ, два верска

²⁷ О присуству религијске мимикрије код муслиманског становништва у Београду и Србији у садашњости видети: Mandić & Đorđević Crnobrnja (ur.) 2019, 9–14; Đorđević Crnobrnja 2020; Jovanović Ajzenhamer 2020, 749–771. Она се може посматрати и као стратегија очувања религијског идентитета на нивоу породице, односно у приватном окружењу. О религијској мимикрији код појединих мањинских заједница у Србији видети: Đurić Milovanović 2019, 669–686.

²⁸ *Софра* (*совра, сопра*) 'трпеза', 'синија' (Škaljić 1966, 568).

²⁹ О улози и значају трпезе, како у виду послужења које се износи тако и у смислу подстицања дијалога између појединаца и заједница, сведочи између осталог и студија Драгане Радојичић „Дијалози за трпезом“ (Radojčić 2015).

стуба нису више теорија, а друго је зближавање, дан солидарности, показујемо муслиманима и онима који нису муслимани, показујемо шта Бајрам значи. И то може са свих гледишта. Кроз софру показујемо шта је Бајрам – дан најлепши – на Бајрамској софри се људи први пут сусрећу са муслиманима, да виде шта је Бајрам, да ли се ту нешто припрема, да ли се нешто специјално ради, итд.“ (И)

У вези са празновањем Бајрамске софре у јавној сфери, истиче се такође:

„Где је свима нама почевши од муслимана даље, свима нама отворила фино очи да једни поред других живимо а да се не знамо, или да не знамо шта је у ствари то. Људи су то позитивно прихватили.“ (И) (Видети фотографије 1 и 2 у прилогу.)³⁰

Посебан значај празника, односно Софре има свакако храна, тј. слатка и слана јела која су према речима саговорника:

„Од традиције кухиње Турака, Горанаца, Бошњака, рецимо.“ (И)

Бајрамска софра јесте значајан, али не и једини симбол празника. Саговорник истиче њену улогу и у томе што:

„Већином се искористи тако, већином одржи се кратак говор и онда се објасни шта је Бајрамска софра, како се прославља, шта је ислам, итд.“ (И)

„И подоста људи дођу, пре је било да је почела негде око једанаест, а после смо вратили да буде одма’ након молитве.“ (И)

Дискурс о јавној прослави Бајрама

Јавно обележавање прославе Рамазанског бајрама је покренуто Бајрамском софром која је била позив на дијалог, наводе саговорници. Прва софра је организована у Београду 2009. године. Софру су организовали Исламска заједница Србије и „Гајрет“. Према речима саговорника:

„То је 2009. Доста храбро, али заиста без динара смо то све организовали. Спонтано, толико срчана, толико емотивна, читав комшилук је долазио, доносио како ко је шта могао, неки сок. И наредних година се тако наставило.“ (Г)

Уједно се наводи:

³⁰ Слика 1 Бајрамска софра у Београду 2009. године, слика 2 Улица отвореног срца – Бајрамска софра испред Бајракли цамије у Београду 2009. године. Обе фотографије су снимљене 2009. године у Београду, током одржавања Бајрамске софре на отвореном. Фотографије се налазе у архиви Културног друштва муслимана Србије „Гајрет“. У раду их користимо уз сагласност Лејле Х. Аломеровић, директорке „Гајрета“. Овом приликом јој исказујемо захвалност на указаном поверењу.

„Следеће године је било очекивање, па смо имали молбе да и комшилук учествује. Па смо направили да имамо и ту једну дипломатску софру. Да из амбасада муслиманских земаља имају своја јела. Почели смо да одвајамо званични део од незваничног. Били смо мало организованији. Па смо онда неке ресторане доводили, где би они себе рекламирали и направили некако као сајам. Било је ресторана који су имали свој штанд. И ето тако. Исто је било у улици затвореној за саобраћај. И тако је било неколико година.“ (Г)

Бајрамска софра је прве године (2009), као и наредних година организована испред Бајракли џамије у делу Господар Јевремове улице од Краља Петра до Цара Уроша, као и у самом дворишту џамије.

Према речима саговорника – тај део улице је назван

„Улица отвореног срца“. (Г)

Тако се настојало нагласити да је:

„сваки Београђанин наш гост“. (Г)

Назив улице је осмишљен као позив на међусобно упознавање, дружење и сарадњу. Једном речју – код организовања Софре се настојало узети у обзир све моменте – елементе за које се претпоставило да би могли бити добра основа за креирање дијалога и његовог опстанка у циљу постизања међусобне толеранције и повезивања грађана неvezано за то којој религијској оријентацији припадају. (Видети фотографије у прилогу.)

У погледу континуитета организовања Бајрамске софре на отвореном наводи се:

„Бајрамска софра – она јесте препознатљива, али имали смо ситуацију да већ две три године уназад специфичније обележавамо, само унутар заједнице, то је минус један велики.“ (Г)

„Софра је 2013. и 2014. организована само у дворишту џамије. Што се тиче Бајрамске софре, ми смо одрадили то за десетак нас, да та традиција не нестане.“ (Г)

Саговорник уједно наводи:

„Знало је да буде за разлике од оне прве године, знало је да буде унутар дворишта, организује се хор „Илахије“ који пева побожне песме, изнесе се оно што се изнесе, све од сланог, слатког. Уз сваку Софру имали смо хор. Пет, три, два, двадесет зависи од могућности. Долазио је хор из Новог Пазара. И имали смо ирански хор.“ (Г)

Позив на Бајрамску софру је упућиван свим грађанима и путем медија:

„Некако дођем до националног дневника и јавно позovem Београђане, да ће сутра ту и ту бити јавно обележавање по први пут у новијој историји Београда – Бајрамске софре и назовем је Улицом отвореног срца и да је сваки Београђанин наш гост.“ (Г)

Позив је свакако упућиван и представницима министарстава и владе, као и појединим верским институцијама и великодостојницима. Искуства су у том погледу позитивна. Из разговора сазнајемо да је:

„пре организовања прве софре долазило до контаката са верским лидерима других заједница. То су биле честитке писаним путем. Али тих неких прослава за Бајрам није било. Ово је било прво да сте ви позвани на Бајрамски пријем и софру. Тешко је раздвојити званични део од становништва. То смо једном урадили, али било је тешко.“ (Г)

Уједно се напомиње:

„Што се тиче врха ту се увек испоштује, ту су сарадње фантастичне, без икакве сумње, каква год да је прилика која је у цамији или поред цамије, ту се увек дође, ако не могу да дођу поглавари пошаљу некога.“ (Г)

Из разговора са саговорницима сазнајемо такође:

„Бајрамска софра је изражена само на овим просторима зато што смо специфични у свему овде, зато што смо различити, зато што, ето, желимо да се зближимо на било који начин, да имамо то јединство, јако је тешко ставити десет нација, ставити под један кров. То ради Ријасет исламске заједнице Србије.“ (И)

Представник „Гајрета“ говорећи о организацији Софре на отвореном, наводи да је на тај начин један приватан сегменат празника почео да се изводи и у јавности, односно да је постао део јавне сфере и комуникације. На тај начин се део породичне традиције празновања Бајрама поделио и са широм друштвеном заједницом и тако се на симболичан начин послала порука о постојању тежње за успостављањем дијалога.

Према речима саговорника, настојало се скренути пажњу на то:

„да смо и ми Београђани, и да муслиманско становништво буде видљиво, да постојимо.“ (Г)

У образложењу се такође наводи:

„Погађа једна невидљивост, скривеност, као да не постојимо. Софром смо желели да покажемо да желимо да дочекамо Београђане. Да им покажемо да желимо да будемо домаћини, и са идејом да ћемо бити позвани, почашћени и ми на неки сличан догађај од стране других верских заједница.“ (Г)

Бајрамска софра према речима саговорника:

„има већу димензију осим те поделе баклаве.“ (Г)

Другим речима, послужењем се настојало:

„скренути пажњу на једног муслимана и муслиманку.“ (Г)

Путем Софре се тежило показати да смо сви суграђани:

„Ја сам грађанин, равноправан као и сваки други са неким својим особеностима. Потпуно имам исте животне проблеме и животне ситуације као и сваки други.“ (Г)

Од посебног значаја било је обележавање Бајрама за избеглице са Блиског истока.³¹ Тако је 2015. године уместо испред Бајракли џамије, Софра организована у парку код аутобуске станице. Према речима саговорника:

„То је било моралније. Ми смо је организовали тада у још актуелном доле Миксалишту.“ (Г)

У вези с том праксом се наводи:

„Мухацири, избеглице Бајрамску софру већином не знају, Бајрамска молитва, она за њих, када се потрефи петком, они већином дођу на саборну молитву, а не на Бајрам. И то је исправно.“ (И)

Новац за организацију Софре 2009. године је обезбеђен из приватних ресурса (од самих верника, њихових појединих пријатеља и познаника који су такође муслимани). Наредних година, из разговора сазнајемо:

„део средстава је био обезбеђен и од Министарства културе (и информисања Републике Србије – прим. ауторке), а када није било средстава Министарства, онда смо из наших ресурса црпели. Да би она опстала. Зато је она била већа или мања. Последњих година је скромнија и само за вернике. Била је десетогодишњица 2019. Али власти нису имале слуша.“ (Г)

Бајрамска софра је 2020. године организована само у кругу верника. Такав начин обележавања Рамазанског бајрама је у директној вези са општом епидемиолошком ситуацијом коју смо имали те године у Београду и Србији.

„Мир у нама и мир међу људима“³²

Исламска заједница по броју верника спада у мањинску верску заједницу у Србији.³³ У доминантно хришћанском односно православном

³¹ Хуманитарне верске организације које делују у главном граду имају значајну улогу када је у питању пружање помоћи избеглицима са Блиског истока. „Гајрет“ је једно од првих удружења које је почело са акцијама помоћи избеглицима од 2012. године. Више у: Stojić Mitrović & Đurić Milovanović 2020, 207–228.

³² Цитат из говора одржаног 2010. године од стране тадашњег муфтије србијанског Мухамеда Јусуфспахића <https://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/763396/bajramska-sofra-u-beogradu.html> (приступљено 21. 01. 2021)

окужењу, муслимани су, како због различитих друштвено-историјских околности и довођења у везу са конфликтима међу етничким заједницама на простору бивше Југославије (СФРЈ), али и са глобалним анти-муслиманским ставовима (уп. Mandić & Đorđević Crnobrnja 2020, 520–523), врло често примењивали својеврсну стратегију скривености. Поред тога, муслимани у Србији су етнички веома хетерогени и та компонента је у појединим деловима наше државе више или мање заступљена (в. Đurić et al. 2014). Резултати истраживања Бајрамске софре које смо обавиле такође упућује на такав закључак. Саговорници су нам скренули пажњу и на то да Рамазански бајрам не прослављају сви верници исламске вероисповести на истоветан начин. Судећи према речима саговорника, могуће је закључити да организовање прославе Бајрамске софре доприноси уједињењу верника унутар Исламске заједнице Србије. Другим речима, Софра постаје механизам повезивања и на том плану.

Исламска заједница Србије и „Гајрет“ су, организовањем Бајрамске софре у Београду током периода од једне деценије, указали и на једну нову улогу коју мањинске верске заједнице могу имати на локалном нивоу. У истраживању се такође показало да „Гајрет“, као културно удружење које је своје делање у оквиру Исламске заједнице Србије обновило последњих година, представља важну спону између исламске (верске) и шире друштвене заједнице. Пример верског активизма од стране „Гајрета“ допринео је такође томе да једна мањинска верска заједница постане видљивија на локалном нивоу. Организовање Бајрамске софре на отвореном се може сагледати и као пример афирмативног односа према концепту плурализма. Као што је Роберт Хајден дефинисао, верске заједнице на простору Балкана су деценијама испољавале одређену врсту „антагонистичке толеранције“ према мањинским религијама (Hayden 2002). Управо је тај „минималистички концепт толеранције“, према Вукомановићу, подразумевао „пуко подношење Другог“ (Vukomanović 2008, 176), док се симболички израз те врсте антагонистичке толеранције најбоље може видети у односу према верским храмовима мањинских заједница (Vukomanović 2008, 176).

Једно од кључних питања које нас је покренуло у овом истраживању било је: колико мањинске верске заједнице могу допринети интеррелигијском дијалогу на локалном нивоу? Како би се разумели сложени међурелигијски односи у савременом друштвеном контексту, неопходно је посматрати различите нивое дијалога који се врло често активно одиграва у незваничној форми, ван институционалних оквира и сарадње међу верским вођама. Стога смо студију случаја Бајрамске софре посматрале, пре свега из угла религиологије, кроз један од облика дијалога – дијалог живота. Међутим,

³³ Према Попису из 2011. године 6.079.396 (84,5 %) становника изјаснило се као православни хришћани, 356.957 (4,97 %) као римокатолици, 71.284 (0,99 %) као протестанти, 222.828 (3,1 %) као муслимани, 578 (0,01 %) као припадници јудаизма, и 5 % се није изјаснило или су одредили припадност верској заједници која не постоји у пописним категоријама (Đurić et al. 2014).

посматран као дијалог који се одвија на нивоу заједнице и људи који припадају различитим верским традицијама, овај облик дијалога представља полазну основу за стварање стабилнијег и утемељенијег институционалног дијалога, који суштински доприноси бољем „разумевању различитости“. Отвореност за сарадњу и спремност на упознавање и повезивање засигурно је једна од значајних активности које одликују Бајрамску софру. Она је организована у оквиру обележавања верског празника и порука коју шаље превазилази границе религијског и упућује на важност тежње ка солидарности, отворености и једнакости у друштву у којем живе припадници различитих верских идентитета. И управо је то значење интеррелигијског дијалога за све заједнице које теже ка истом, било да су оне мањинске или већинске. Иако је дијалог међу верским заједницама у Србији још увек на недовољно развијеном нивоу, иницијативе које се могу приметити као примери добре праксе, посебно на локалном нивоу, указују на препознавање значаја који дијалог може имати у циљу превазилажења предрасуда, говора мржње и стигматизације која често прати мањинске верске заједнице. С обзиром на то да је Бајрамска софра организована скоро десет година узастопно и да је организација Софре покренута и опстала и у другим градовима, она представља пример добре праксе која је покренута од стране једне мањинске верске заједнице у Србији. Њени организатори су је покренули са идејом стварања основе на којој ће се даље надограђивати садржаји који могу допринети покретању дијалога како између припадника верских заједница, тако и са свим осталим грађанима који препознају неопходност међусобног упознавања, повезивања и сарадње, у циљу развијања друштва у којем се различитости вреднују, а не сакривају и маргинализују.



Слика 1. Бајрамска софра у Београду, 2009. године (фото-архива Гајрета, објављено уз сагласност)



Слика 2. Улица отвореног срца – Бајрамска софра испред Бајракли цамије у Београду, 2009. године (фото-архива Гајрета, објављено уз сагласност)

Извори

Gajret. Veb-sajt Kulturno društvo „Gajret“. Intervju. <https://www.gajret.rs/most-o-gajretu/> (pristupljeno 18. januara 2021).

O nama. <https://www.gajret.rs> (pristupljeno 16. januara 2021).

Građanin. Veb-sajt RTS. „Građanin“: serijal Radio-televizije Srbije.

<https://www.rts.rs/page/tv/sr/story/20/rts-1/4220534/gradjanin-.html>
13.1.2021. (pristupljeno 15. januara 2021).

<https://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/763396/bajramska-sofra-u-beogradu.html> (pristupljeno 21. januara 2021)

<https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b055bfb204446e/t/551eaf21e4b001788e2e67ab/1428074273779/Dialogue+Decalogue+-+Serbian+%28Latin+Alphabet%29.pdf> (pristupljeno 9. januara 2021).

Zakon o crkvama i verskim zajednicama. *Službeni glasnik RS* 36/2006.

https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_crkvama_i_verskim_zajednicama.html (pristupljeno 30. januara 2021).

Литература

Abu-Nimer, Mohammed, Anas Alabbadi & Cynthia Marquez. 2018. *Building Bridges: Guide for Dealing with Dialogue Ambassadors*.

https://www.scout.org/Guide_for_Dialogue_Ambassadors (preuzeto 5. septembra 2019)

- Aksić, Nina. 2020. „Proslava islamskih praznika u verskoj praksi Bošnjaka u Novom Pazaru – etno-antropološki kontekst“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVIII (3): 589–611.
- Bakić-Hayden, Milica. 2001. „O mogućnostima za dijalog između različitih religija“. U *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u jugoistočnoj Evropi*, ur. Milan Vukomanović & Marko Vučinić, 199–204. Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Barišić, Srđan. 2005. „Iz našeg neposrednog susedstva: muslimani“. *Teme: časopis za društvenu teoriju i praksu* 29 (4): 597–612.
- Blagojević, Gordana. 2008. „Recent Turkish Migrants in Serbia and the Role of the Serbian-Turkish Friendship Association“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LVI (2): 149–157.
- Blagojević, Mirko. 2001. „Revitalizacija religije i dijalog“. U *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u jugoistočnoj Evropi*, ur. Milan Vukomanović & Marinko Vučinić. Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Dacić, Nadir. 2016. *Beogradski Gajret Osman Dikić*. Beograd: Fakultet islamskih nauka u Beogradu, Sarajevo: Naučnoistraživački institut „IBN SINA“.
- Dacić, Nadir & Lejla H. Alomerović. 2018. *Islamska zajednica Srbije (1868–2018)*. Beograd: Fakultet islamskih nauka u Beogradu, Kulturno društvo muslimana Srbije „Gajret“.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2020. *Nismo prekidali sa Gorom. Etnicitet, zajednica i transmigracije Goranaca u Beogradu*. Posebna izdanja 93. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Đurić Milovanović, Aleksandra. 2015. *Dvostruke manjine u Srbiji. O posebnostima u religiji i etnicitetu Rumuna u Vojvodini*. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Đurić Milovanović, Aleksandra. 2018. „(Ne)vidljivi migranti: migracije nazarena u Severnu Ameriku tokom komunizma u Jugoslaviji“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXV(3): 669–686.
- Đurić, Vladimir, Darko Tanasković, Dragan Vukmirović & Petar Lađević. 2014. *Etnokonfesionalni i jezički mozaik Srbije*. Beograd: Republički zavod za statistiku.
- Đurić-Zamolo, Divna. 1977. *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima 1521–1867*. Beograd: Muzej grada Beograda.
- Đurović, Miloš. 2015. „Hidžab kao fenomen konstruisanja i osporavanja identiteta: primjer savremenog Novog Pazara“. *Etnoantropološki problemi* 4: 821–838.

- Gavrilović, Ljiljana. 1985. „Dodeljivanje dece posle razvoda braka kao pokazatelj položaja žene u društvu“. *Etnološke sveske* VI: 11–17.
- Gavrilović, Ljiljana. 1989. „Probni brak u okviru savremene muslimanske porodice u jugozapadnoj Srbiji“. *Zbornik Sjenice* 5: 93–107.
- Giomi, Fabio. 2019. “Muslim, educated and well-dressed: Gajret’s self-civilizing mission in interwar Yugoslavia”. *European Review of History: Revue européenne d’histoire* 26 (1): 41–59.
- Hayden, Robert. 2002. “Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans”. *Current Anthropology* 43 (2): 205–231.
- Ilić, Angela. 2020. “Looking through a Veil: Challenges and Perspectives of Inter-religious Dialogue in Serbia”. *Interdisciplinary Journal of Religion and Transformation in Contemporary Society* 6: 413–428.
- Jorgačević, Jelena. 2016. „Vera ne sme da se nameće“. *Vreme*, br. 1354, 15. decembar 2016. <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=1450850> (pristupljeno 21. februara 2021)
- Jovanović Ajzenhamer, Nataša. 2020. „Islam ante portas: primena Baumanove teorije o strancu na analizu socijalne distance prema muslimanskim migrantima u Srbiji“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVIII (3): 749–771.
- Mandić, Marija. 2015. “Unifying the Other: The Case of the March Violence in Kosovo and the Mosque Burning in Belgrade”. *Ethnologia Balkanica* 18: 281–305.
- Mandić, Marija & Jadranka Đorđević Crnobrnja, ur. 2019. „Temat: Islam, pojedinac i delatne zajednice u Beogradu nekad i sad“. *Antropologija* 19 (3): 9–14.
- Mandić, Marija & Jadranka Đorđević Crnobrnja. 2020. „Islam, pojedinac i delatne zajednice u Srbiji: akteri promena, sukoba i saradnje“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVIII (3): 519–532.
- Moe, Christian. 2004. “Senses of Religious Pluralism: With Particular Reference to Bosniak Islam”. www.kotor-network.info/articles (preuzeto 10. oktobra 2019)
- Mojzes, Pavle. 1981. *Christian-Marxist dialogue in Eastern Europe*. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing.
- Mojzes, Pavle. 2002. „Tipovi susreta među religijama“. *Teme: časopis za društvenu teoriju i praksu* 26 (1): 11–32.
- Mojzes, Paul. 2007. „Pravoslavlje i islam na teritoriji bivše Jugoslavije“. *Teme: časopis za društvenu teoriju i praksu* 31 (4): 789–804.

- Novaković, Dragan. 2003. „Organizacija i položaj Islamske verske zajednice u Kraljevini Jugoslaviji“. *Teme: časopis za društvenu teoriju i praksu* 27 (3): 451–474.
- Pavlica, Dražen. 2019. „Ekumenizam u sociološkoj perspektivi: društveno-historijski horizont, teorijsko uokvirenje i (inter)konfesionalni izazovi“. Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Pišev, Marko & Miloš Milenković. 2013. „‘Islam’ u anti-multikulturnoj retorici političara i antropologa Zapadne Evrope: kongruencija ili koincidencija?“. *Etnoantropološki problemi* 8 (4): 965–985.
- Pišev, Marko. 2018. *Islam: relativizam i nauka*. Beograd: Dosije.
- Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2005. „Religija i svakodnevni život“. *Teme: časopis za društvenu teoriju i praksu* 29 (1–2): 41–54.
- Radojčić, Dragana. 2015. *Dijalozi za trpezom. Antropološka monografija o kulturi ishrane*. Biblioteka: LEXIS. Edicija: Pojedinačna izdanja. Drugo izdanje. Beograd: Službeni glasnik i Etnografski institut SANU.
- Riis, Ole. 1999. “Models of Religious Pluralism Under Conditions of Globalizations”. *Exploring Religious Pluralism* 1 (1): 20–30.
- Smailagić, Nerkez. 1990. *Leksikon islama*. Sarajevo: Svijetlost.
- Sikimić, Biljana & Petko Hristov, eds. 2007. *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA.
- Sinani, Danijel. 2010. “Dawn by Law. Alternativni religijski koncepti i srpski Zakon o verskim zajednicama”. *Antropologija* 10 (3): 121–132.
- Stojić Mitrović, Marta. 2016. „Azil i neregularne migracije u Srbiji na početku XXI veka: kulturne paradigme“. Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Stojić Mitrović, Marta & Aleksandra Djurić Milovanović. 2019. “The Humanitarian Engagement of Faith-Based Organizations in Serbia: Balancing between the Vulnerable Human and the (In)Secure (Nation)State”. In *Forced Migration and human security in the Eastern Orthodox World*, ed. Lucian Leaustean, 207–228. London: Routledge.
- Swidler, Leonard. 1983. “The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Inter-religious Dialogue”. *Journal of Ecumenical Studies* 20 (1): 1–4. <https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b055bfb204446e/t/551eaf21e4b001788e2e67ab/1428074273779/Dialogue+Decalogue+-+Serbian+%28Latin+Alphabet%29.pdf> (preuzeto 21. novembra 2019)
- Šaljić, Jovana. 2013. „Islamska zajednica Srbije: prvih deset godina (1868–1877)“. *Istorijski časopis LXII*: 345–359.

- Šaljić, Jovana. 2019. „Kako je oživela Barjak džamija.“ *Antropologija* 19 (3): 75–89.
- Škaljić, Abdulah. 1966. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Tanasković, Darko. 1987. „Islam u Beogradu“. *Kultura* 78–79: 32–58.
- Tanasković, Darko. 1992. *U dijalogu sa islamom*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Thangaraj, Thomas. 1999. *The Common Task: A Theology of Christian Mission*. Nashville: Abingdon Press.
- Tričković, Radmila. 1973. „Beogradska tvrđava i varoš, 1739–1789. godine“. *Godišnjak grada Beograda* XX: 49–88.
- Vivekananda, Swami. 2013. *Complete works of Swami Vivekananda*. Volume 1. Leopard Books India.
- Vučinić Nešković, Vesna. 2013. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji. Od normativnog do iskustvenog*. Posebna izdanja knj. 10. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka.
- Vukomanović, Milan. 2008. *Homo viator: religija i novo doba*. Beograd: Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan & Marinko Vučinić, ur. 2001. *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*. Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Vukomanović, Milan & Marinko Vučinić, ur. 2001a. *Religije Balkana: susreti i prožimanja*. Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Vukomanović, Milan & Marinko Vučinić, ur. 2003. *Religijski dijalog: drama razumevanja*. Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Zlatanović, Sanja. 2007. “The Roma of Vranje: Kurban with five faces”. In *Kurban in the Balkans*, eds. Sikimić Biljana & Petko Hristov, 51–86. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA.
- Zlatanović, Sanja. 2018. *Etnička identifikacija na posleratnom području: srpska zajednica jugoistočnog Kosova*. Posebna izdanja knj. 89. Beograd: Etnografski institut SANU.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Ivaylo Markov

Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia
ivaylo.markov@iefem.bas.bg

Politicization of Everyday Ethnicity and Religion in North Macedonia

The aim of this article is to analyse the dynamics of religion-ethnicity relation in the Republic of North Macedonia. Special emphasis is placed on the current ethno-political tensions between Albanians and Macedonians and the use of religion and religious symbols in this collision, which is reflected both in the political discourse and in the everyday life and relationships, influencing perceptions and collective notions of people about religion and ethnicity. The findings show that the process of maintenance and shift of the ethno-religious boundaries is dynamic, multidirectional and multi-layered. It is influenced by domestic political, social, economic and cultural developments, international factors such as the EU and NATO accession of the country, as well as the spread of radical Islamic ideologies.

Key words: Macedonians, Albanians, Islam, Orthodox Christianity, boundaries

Политизација етничке припадности и религије у свакодневном животу у Северној Македонији

Циљ рада је да анализира динамику односа религије и етничке припадности у Републици Северној Македонији. Посебна пажња се посвећује етно-политичким тензијама између Албанаца и Македонаца и употреби религије и верских симбола у овом контексту, што се одражава како у политичком дискурсу, тако и у свакодневном животу и друштвеним односима, утичући на представе и колективна схватања људи о религији и етничкој припадности. Налази показују да је процес одржања и промене етно-религијских граница динамичан, вишестран и вишеслојан. На њега утичу домаће политичке, друштвене, економске и културне околности, као и међународни чиниоци, попут Европске уније, приступања земље НАТО-у, као и ширења идеологије радикалног ислама.

Кључне речи: Македонци, Албанци, ислам, православно хришћанство, границе

Introduction

Historically, people belonging to different ethnic and/or religious communities have populated the territory of the contemporary Republic of North Macedonia. Often, one and the same population was ethnically “labelled” in various ways.

Furthermore, there was hardly a clear distinction between the different ethnic groups, resulting in boundaries (see Barth 1969) being continually reaffirmed, contested, and negotiated. The picture in this part of the Balkans from ethnic and religious perspective has been extremely variegated and dynamic both, in the past and today. The population has lived in a contact zone, where cultural adoptions have been hardly an exception; an area where the processes of differentiation, consolidation and identification were not completed even at the end of the 20th and the beginning of the 21st century (Markov 2010, 301–302). For instance, in the beginning of the 20th century Vasil Künchov, Bulgarian geographer and ethnographer, wrote:

“Next is the town of Tetovo, inhabited by the Turkish majority. Turkish population in this region is exposed to albanization. All the male population is bilingual, and in the case of mixed marriages Arnaut language is often spoken within these families [...] The whole Upper (Goren) Debar is threatened by albanization. Bulgarian–Mohamedan villages, bordering Arnaut villages, are already bilingual. The Torbeši consider it honourable to present themselves as Arnauts”¹ (Künchov 1900, 65, 90 – translation from Bulgarian by the author).

A century later, in her research conducted in the municipality of Center Zhupa (Центар Жупа), near Debar (Дебар), the polish anthropologist Karolina Bielenin-Lenchovska quotes the following passage from an interview:

“What is your nationality? – Turkish. – Do you have any Macedonians or Albanians in your family? – Yes, my mother is Albanian. – Do you speak Albanian? – Yes. – And Turkish? – A bit. – How do you communicate at home? – In Macedonian.” (Bielenin-Lenchovska 2008, 176).

In my field diary in 2009 I wrote:

“My respondent is part of the staff at the Tetovo University of South-eastern Europe. His colleague had introduced him to me as an Albanian. Later, during the conversations I had with him, he claimed not to be an Albanian, but a Turk. He confirmed that he doesn’t speak Albanian well, but he is married to an Albanian woman. He said, his children don’t know Turkish, and speak Albanian. I took the interview in Macedonian.”

These examples clearly show the complexity of the ongoing processes. Furthermore, there are many regional and local dimensions, which can be a subject of particular examinations. What makes a strong impression in the country, however,

¹ In original: “По-нататък иде гр. Тетово съ турско мнозинство. Турското население въ тия мѣста е изложено на поарнаутване. Всичкото мъжко население е двоезично, а при смѣсени бракове арнаутскиятъ езикъ се чува често и вътрѣ въ семействата [...] Цѣлиятъ Горни Дебъръ е заплашенъ отъ поарнаутчане. Българо-мухамеданскитѣ села, които допиратъ до арнаутски села, сж вече двоезични. Торбешитѣ смѣтатъ за гордость да се прѣдставятъ за арнаути.”

is the role and importance that religion and religious symbols have grown to have in interethnic relations nowadays, as well as their political use.

In the beginning of this article I would like to outline series of events, occurred several years ago, events which are very indicative for the topic I intend to discuss further in the text. It started in January 2012, at the time of the carnival in the village of Vevchani (Вевчани).² During the carnival a group of men, Orthodox Macedonians, were dressed up as Muslim women with burqas. They acted out the death of an old Muslim's penis. The phallus was two meters long and laid on a platform. During the procession it was mourned by the women with burqas – the widows of the dead man. Another person was dressed up as a nurse who attempted to revive the lifeless penis and imitated sexual acts with it. In addition, a drunk imam, who carried a bottle of alcohol in the one hand and the Quran in the other, accompanied the procession.³

Soon after the end of the carnival, with photos and videotapes available on the Internet, there was a harsh institutional response by the Islamic Religious Community in Macedonia followed. The mufti of Struga demanded an official apology by the Mayor of Vevchani Pero Ilieski and called for his resignation. Since the performance was seen as a mockery with the Quran, the Islamic religion and the Muslim way of life, a “peaceful protest” was organized. It was held in Struga on 27th January (Friday) in the presence of the Mayor of Struga Ramiz Merko, an Albanian political leader himself and a representative of the Albanian party called Democratic Union for Integration. In fact, most of the demonstrators were Albanians. Although the protest had been announced as “peaceful”, slogans as “Vevchani-Down”, “Death to the Giaours” (Turk. 'unbelievers', 'infidels'), “Allah is the greatest”, etc. were shouted.⁴

Later in the evening, the Macedonian flag in front of the Cultural centre “Brothers Miladinovi” in Struga was taken down and burned. That same evening the regular bus transporting passengers from Struga to Vevchani was attacked with stones, when passing through the Albanian-populated village of Veleshta (Велешта), located just a few kilometres from the village of Vevchani. The next morning the Macedonian flag of the municipality building in Struga was also taken down and it was replaced with the Albanian national flag and a green flag with Ar-

² Vevchani is a village, located 14 km north-west of the town of Struga (Струга) and it is populated with Macedonian Orthodox population. However, most of the surrounding villages are inhabited by Muslims – Albanians and Macedonian-speaking Muslims (*Torbeši*). The Carnival of Vevchani is an annual event, which is held to celebrate the New Year according to the Julian calendar. There are several main traditional masks and personages: the groom and the bride, the musicians, the devils and the stupid august. Contemporary masks that usually mock topical national and regional issues in society and politics complement these traditional masks. The carnival get wide media coverage in the country, as well as abroad.

³ The performance can be seen on the following link: <https://www.youtube.com/watch?v=vsGwqd5QM8o> (Accessed December 30, 2020).

⁴ “Вевчанци им го дигнаа притисокот на муслиманите”. *Вечер*, 27. 1. 2012, <https://vecer.mk/node/183174> (Accessed December 30, 2020).

abic religious inscriptions. The mayor Ramiz Merko stated that “the wind had blown the flag”. Similar incidents occurred in the next few days: on Saturday, an ambulance in the village of Labunishta (Лабунисшта), known to employ locals from Vevchani, was also attacked with stones; the next day, in the village of Borovec (Боровец), a cross in the courtyard of the local Orthodox church was demolished; on Monday the historic and icon-rich Orthodox parish church St. Nicholas (Свети Никола) in the ethnically mixed village of Labunishta was torched in the middle of the night. Fire-fighters managed to save the most of the church main building, but some adjoining parish buildings were burnt to the ground.⁵

Tensions continued to smoulder, only to flare up again three months later. On 12th April 2012, on the eve of the Easter, the massacre at Smilkovci Lake (Смилковско *езеро*) took place – five Orthodox Macedonian civilians were shot and killed. A police operation called “Monster” (Монструм) was organized. Macedonian police raided 26 properties, arresting 20 people on a variety of charges. The Macedonian Interior Minister Gordana Jankuloska claimed them to be Islamic fundamentalists and terrorists, some of whom had fought in Pakistan and Afghanistan. Among the seized items, there were weapons, ammunitions, as well as religious literature. All arrested were ethnic Albanians. This triggered a new storm of Albanian protests.⁶

Over the past two-three decades, such clashes with salient religious dimensions have become more frequent. Therefore, the aim of the article is to analyse namely the escalation of the religious tensions and the dynamics of religion-ethnicity relations in the contemporary Republic of North Macedonia. Here is the place to stipulate that the nation-building processes in North Macedonia are very complex phenomena. They could be understood in a regional context, considering retrospectively the a-synchronic nation-building among Macedonians and Albanians; the struggles for Macedonian ethnic and national recognition vis-à-vis Greek, Bulgarian and Serbian claims; the Kosovo impact and aspirations for Greater Albania. All these issues are important, but it is not possible to be addressed in this short text. Therefore, I will particularly focus on the following research questions: What is the impact of the ethno-political conflict between Albanians and Macedonians on religious and ethnic communities in the country? What does discourses regarding religion and ethnicity tell us about the interethnic relations? What is the place of radical Islam in these developments?

I start with the assumption that the escalation of the religious tensions has its historical ground and should be placed within the context of the ethno-political

⁵ “Му пречи ли некому мирна мултиетничка Струга?”. *Дојче веле*, 30. 1. 2012, <https://www.dw.com/mk/му-пречи-ли-некому-мирна-мултиетничка-струга/a-15701917> (Accessed December 30, 2020).

⁶ “Радиќални исламисти го извршиле масакрот кај Смиљковци”. *Дојче веле*, 1. 5. 2012, <https://www.dw.com/mk/радиќални-исламисти-го-извршиле-масакрот-кај-смиљковци/a-15920128> (Accessed December 30, 2020); “Тензични протести без поголеми инциденти во Македонија”. *Дојче веле*, 11. 5. 2012, <https://www.dw.com/mk/тензични-протести-без-поголеми-инциденти-во-македонија/a-15944775> (Accessed December 30, 2020).

conflict between Albanians and Macedonians that has lasted for decades in the country. Religion and religious symbols are intensively used in this confrontation, which is reflected both in the political discourse, and in the everyday life and social relationships, influencing perceptions and collective notions of people about religion and ethnicity. My main argument is that in North Macedonia, paradoxically, ethnic and religious boundaries have been traditionally fluid and porous, but in recent times have become more and more politicized, which I will demonstrate in my fieldwork findings.

The article is based on data from interviews and direct ethnographic observation, collected in the areas of Skopje (Скопје), Tetovo (Тетово), and Struga (Струга). Between 2008 and 2010 I carried out the research for my PhD thesis entitled “Contemporary Labour Migrations of the Albanians from Macedonia”.⁷ Although religion and ethnicity were not in the focus of this research, they were among the topics, which quite often emerged in the conversations with my interlocutors. Moreover, in my endeavour to place the migratory experiences of Albanians in the context of a more general picture of labour mobility and socio-cultural transformative processes in the area, I spoke not only to Albanians, but also to Orthodox Macedonians, Macedonian-speaking Muslims (*Torbeši*)⁸ and Turks. In 2012, immediately after the events described above, my colleague, the historian Dimitar Petrov⁹ and I conducted a ten-day field trip devoted to the topic “Religion, memory and identities in Macedonia” (23rd May – 1st June). Our respondents were, again, of diverse ethnic and religious background.

Most of the interviews were taken in Macedonian – almost all of my interlocutors¹⁰ spoke freely the language. Among the younger generation, there were a

⁷ The thesis was defended successfully at the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum (IEFSEM) in Sofia, Bulgaria in July 2011. In 2015 the dissertation was published as a monograph (Markov 2015).

⁸ The mother tongue of *Torbeši* is Macedonian. Nowadays, however, there are several main lines of constructing their self-identity. Some see themselves as the “purest” Macedonians, preserved “the cleanest Macedonian blood and language”. Others believe that they are a separate ethnic group on the base of their Muslim faith. A third small group of people insists on having Turkish identity. And finally, there are also people who declare themselves as Albanians. Sometimes their (self)identification is contextual and relational. A profound examination and analysis could be found in Bielenin-Lenchowska 2008 and Zadrozna 2017. The Turkish point of view is discussed in Dikici 2008, and the Macedonian – in Svetieva 2004.

⁹ At this time, he was still working on his PhD thesis “The Albanians in the Republic of Macedonia – on the Edge of Two Centuries, on the Frontier between Three Countries. Problems of the Political and Social Transformation of the Community – the End of the XX and the Beginning of the 21st Century”. The thesis was defended in October 2017 at the Faculty of History at the Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Bulgaria.

¹⁰ All interviewees were men; it proved very difficult to find female interlocutors during such short-lasting fieldwork research stays. This reflected very much the patriarchal context of social environment in rural regions and especially among Muslims, within which young unmarried men and/or strangers, such as myself, are only allowed to male spaces. Moreover, conversations about politics are generally considered a male sphere. Thus, the article happens to presents the male perspective of the studied issues. The female dimensions are intriguing topic of further research.

few people, who had difficulties in speaking in Macedonian. In these cases, I conducted the interviews in Albanian with the help of a local interpreter. Therefore, all interviews cited in this text are translated from Macedonian to English by the author. The interviews were audio-recorded and then transcribed. There were a few cases where respondents refused audio-recording, therefore, I took my notes in writing. In addition, I, together with my colleague, benefited from many informal conversations and situations that I sketched in my field diary.

Additionally, I examined and analysed texts and public statements published and disseminated through the mass media; I also took under consideration discourses from internet forums and social networks.

Ethnicization of the religion

After 1991, when Macedonia became an independent republic, the new Constitution declared the state “a nation-state of Macedonian people, in which full equality as citizens and permanent coexistence with the Macedonian people is provided for the Albanians, Turks, Vlachs, Roma and other nationalities”, thus replacing the previous “a state of the Macedonian nation and Albanian, and Turkish nationalities”. The Constitution guaranteed the freedom of religion both in the private and public sphere. While no religion was proclaimed “official”, the Orthodox Church – the religious organization the majority belonged to – was explicitly mentioned, unlike other religious “communities” and “groups”, which were defined in general terms (Koinova 2000, 28; Daskalovski 2002, 15–16).

This new definition “granted” the Albanians the same status as the Vlachs and Roma, which they considered unacceptable.¹¹ (Poulton 1995, 182–183; Krasniqi 2011, 200–201). If we refer to official statistics, the Albanians represent a quarter of the total population but they claim to form at least 40%.¹² In some municipalities they are the majority – 70.3% percent in Tetovo; 66,7% in Gostivar; 58.1% in Debar; 56.5% in Struga (Census 2002). Albanian political leaders complained that they and all Albanians they claim to represent feel as “second-class” citizens in the country that they live in (Koinova 2002, 26). Thus, the post-1991 period was experienced by the Albanian population as a time of double “insecurity” – related to their ethnic and religious identity, since both Albanian ethnicity and Islam were considered “incompatible” with the new-established political vision of Macedonian elite for a national Orthodox Macedonian state (Krasniqi 2011, 201). Contrary to

¹¹ The 1974 Yugoslav Constitution gave the Albanians and the Turks the higher status of “nationalities”, while the Roma and Vlachs were considered “ethnic groups”.

¹² The last official census in the country was conducted in 2002. The next census, which started on 1st October 2011, was interrupted on 11th October, four days before its scheduled completion date, when the State Census Commission (SCC) resigned. According to the SCC’s brief press release, the census was suspended due to different field interpretations of the surveying methodology, therefore it could not guarantee reliable data, see: Пописот е стопиран, утре ќе се одлучува што натаму”. *Makfax. News Agency*, 11. 10. 2011, <https://makfax.com.mk/makedonija/269444> (Accessed December 30, 2020).

this, the Albanian politicians considered themselves as equal partners to Macedonian politicians and demanded that the Albanian community in the country should be given a partner-nation (constituent) status. In this context, a struggle over the basic idea behind the concept of the state began between Albanian and Macedonian political elites (Daskalovski 2013, 368–370).

Thus, the 1990s was the time when the religion and ethnic identity were merged into a single cause that needed to be fought for and defended. Thus, the political crisis and ethnic tensions between Macedonians and Albanians intensified, leading to the armed conflict in 2001 (Ragaru 2008, 4–8). The signing of the Ohrid Agreement was an attempt to overcome the crisis.¹³ These developments were not primarily about religion, but the ethnic tensions were strengthened by the religious differences. What is more, in Article 19 of the new post-conflict (and current) Constitution, the Islamic Religious Community is mentioned, beside the Orthodox Church, as one of the country's religious communities (Ustav na Republika Severna Makedonija, amendment VII).

However, ethnic clashes have continued and Albanian and Macedonian populations have remained strongly divided in their public life along ethnic lines. The increased importance of religion in identity formation became more visible namely in the post-1991 period. It could be argued that the intensification of religious sentiments came as a result of political agitation, as much as of sincere religious devotion (Koinova 2002, 48). Precisely at that time, the myth that incorporated the notions of “Muslim conspiracy” and “endangered Orthodoxy” emerged in the public space. It played the role of an integrative force for the Macedonian people in the process of recognition of the new independent state. The regional environment in the early 1990s also provided fertile ground for the rapid development and flourishing of such kind of mythology (Najceska, Simoska & Gaber 1996, 86–88). Politicians in the other former Yugoslav Republics, such as Serbia, Croatia and Bosnia-Herzegovina, tied together the concepts of “nation” and “religion” and put them into a single nationalist concept. Similarly, in Macedonia the opposition be-

¹³ The Ohrid Framework Agreement (Охридски рамковен договор) was the outcome of weeks of intense negotiations, in which two international mediators (François Léotard for the EU and James Pardew for the USA) took part. It was signed on 13th August 2001 by the leaders of the country's four major political parties – the Prime-Minister Ljubcho Georgievski (Internal Macedonian Revolutionary Organisation–Democratic Party of National Unity, VMRO-DPMNE), Branko Crvenkovski (Social-Democratic Union of Macedonia, SDSM), Arben Xhaferi (Democratic Party of the Albanians, DPA) and Ymer Ymeri (Party of Democratic Prosperity, PDP). The agreement proposed a series of constitutional and institutional reforms designed to reduce power asymmetries between Macedonians and Albanians in the field of language, representation in the public sector, the administrative structures and the political process. Measures for decentralization and education improvement were also stipulated. In exchange for these concessions, the agreement reasserted territorial integrity, state unity and sovereignty (Daskalovski 2002, 17–26; Brunnbauer 2002, 4–7; Ragaru 2008, 8–20). The full text of the Ohrid Framework Agreement in English is available at <https://www.osce.org/files/f/documents/2/8/100622.pdf> (Accessed December 30, 2020).

tween Christians and Muslims became prolific for political confrontation (Gaber 1997, 106).

The ethno-religious confrontation today has its visual symbolic expression: big Orthodox crosses have been raised alongside every town inhabited by Macedonians, while the Albanians “respond” with rapid renovation and building of new monumental mosques. Often the Albanian national symbols are clearly marked on these religious buildings. In this context, the use of religion and its ethnicization has led to emergence of everyday perceptions, such as: to be Orthodox is equal to be Macedonian, and if you are a Muslim, you are an Albanian. This ethnic determination is even carried on religious sites abroad by Albanian migrants:

“In Italy, where I live, the mosque is not an Albanian one, there is an Arabic mosque. But all Muslims go there. In Italy, in Austria, and wherever you go, in the mosque the nation is not important. Whoever wants to worship, is free to enter and to worship [...]. Only, there is something a little different with us – the Albanians are little more nationalists. We always write on the mosque “Albanian mosque” [...] It's normal to write which country has financed the construction of the mosque, but to write about specific nation – this isn't the custom. However, we, the Albanians, do it” (masculine – henceforth: m, born in 1980 in the town of Kaçanik, lives in the city of Skopje).

This delineates certain distance between the Macedonian Albanians and the Albanians from Albania working in Italy:

“They want their children to speak Italian and not to be a Muslim anymore. They give them Italian names – Macarena or Christian, for example. Such names don't have any connection with our Muslim names.” (m, born in 1964 in the city of Skopje)

Another clear mark of ethnicization and politicization of the religion is connected to the mentioned above murder of five people near Skopje. As it was noted, all arrestees were Albanians and they were incriminated for radical Islam, terrorism, and relations with fundamentalist Islamic organizations from the Middle East. Initially, among the arrested were also a few older people, as well as women who later were dismissed. Just a few weeks after these events, I happened to conduct my field research in Macedonia. My Albanian interlocutors were very irritated about this case. Many times during our conversations, they asked me, “What does exactly ‘radical’ Islam means?” In their opinion, many Albanians are indeed religious and observe the Muslim values and rituals, but this did not mean that such people were radical Islamists. The Quran and religious literature found in the homes of the arrestees should not have been subject of such incrimination. Every Muslim believer owns the Quran, just like every Christian has the Bible at home. In this case, their complaints did not condemn the arrest of the perpetrators, but were rather raised against such public and unproven accusations. All respondents were shocked and horrified that old women were also arrested as “Islamists”. One of them – a history teacher – reacted with irritation when we were speaking on this topic. In his words:

“Islam is only one. There are different schools or sects, but this is not Islam. Islam doesn’t preach killing people, no religion preaches: ‘Go and kill!’ Islam can’t be radical, because Islam is only one”. (m, born in 1965 in the village of Dollogozhda, near the town of Struga)

This illustrates that the situation was perceived as a part of purposeful demonization of the Albanians. Behind such acts, my interlocutors see political motives – aiming at presenting Albanians as followers of Talibans and Al-Qaeda. Thus, they are a threat not only to Macedonia, but also to the whole region of Southeastern Europe. Such rhetoric presents the Macedonians as the victims, who, however, will fight against the terrorists, being a loyal ally of NATO. In this respect, one of my interlocutors, university lecturer, claimed that the time of the incident was deliberately chosen – on the eve of Easter, on the one hand, and on the eve of NATO’s meeting in Chicago,¹⁴ on the other. He regards all slogans about Great Albania in combination with Islamic symbols as inconsistent, explaining that among Albanians there are Muslims, Orthodox and Catholic Christians, so the Quran and Islam cannot unify them. Based on that he expressed an assumption that many rioters were paid and the protests - arranged by external factors that had planned the escalation as a result of a “crowd effect”.

According to another young man, the allegation that Albanians in Macedonia were in relations with radical Islamist groups from Afghanistan or Iraq were exaggerated: “Yes, it’s true that there are many Albanians who went there, but they are just workers and support staff of the various peace-making missions in the Middle East” (m, born in 1986 in the town of Tetovo). He did not rule out the possibility that some of the men could have fallen under the influence of Islamic radicalism, since after returning, they grew a beard, wore different clothes and sometimes their wives started covering their faces. He concluded, however, that the same could also refer Albanian workers returning from Western Europe. My interlocutor also claimed that such cases were rare and are not characteristic of the majority of Albanians.

In Tetovo and especially in Struga one can often hear the statement that the bearded men are in Skopje and people who aim at destabilizing the region finance them, according to my respondents. In fact, one can see such men, as well as women with covered heads and long coats most often in Skopje than in Tetovo and Struga. Sometimes such middle-aged women with kerchiefs are accompanied by their younger daughters, dressed in jeans and shirts.

¹⁴ The Prime Minister of that time Nikola Gruevski sent a letter to the leaders of NATO member-states, asking for the inclusion of the country’s accession application on the agenda of the coming Chicago summit, given that the country had met all the required criteria for NATO membership. Alliance enlargement, however, was not on the agenda – the summit discussed the Arab Spring, Libyan Civil War, as well as the global financial crisis, and transition for NATO forces in Afghanistan, and a missile shield system for Europe to seek routes out – “NATO Summit begins in Chicago”, Ministry of Defence, Republic of North Macedonia, 20. 5. 2012, <http://www.mod.gov.mk/?mainnews=pocnuva-samitot-na-nato-vo-cikago&lang=en> (Accessed December 30, 2020).

Considerable differences exist due to various factors, such as social status and education. As another respondent said:

“In the urban districts people are more educated. Basically, one can’t understand whether someone is a Muslim or a Christian, whether is an Albanian, Turk or Macedonian.” (m, born in 1973 in the town of Tetovo)

This relation between education and radicalism was often noted:

“In rural areas and especially in some more distanced and remote places people have poorer education, which is a precondition for more easy manipulation.” (m, born in 1968 in the city of Skopje)

Such statements clearly indicate that the spread of fundamentalist Islamic ideas in the country should not be underestimated.¹⁵ The topic drew public attention in 2014–2015 with the numerous media publications about the killed Macedonian citizens during their participation as fighters in the ranks of radical Islamist organizations in Syria and Iraq. Furthermore, all of them were ethnic Albanians¹⁶ (Vůlkov 2018, 128–129).

According to researchers in political and security studies, Islamic extremist ideologies in North Macedonia are neither a reaction to secularism and modernism, nor do they defend religion. The absence of these ideological characteristics differentiates them from fundamentalism. Thus, activities of Islamist adherents in North Macedonia could be categorized as potential or marginal fundamentalism (Panovski 2011, 61–62). It seems that for the followers of Islamist ideologies in the country the financial motive is dominant, as most of them originate in poor and low educated social strata (Vůlkov 2018, 130–131). These analyses are supported largely by my fieldwork findings. The existence of such groups relies on foreign funding and external support and from this point of view, it is still a manageable security issue (Öktem 2010, 19; Panovski 2011, 62). The majority of Muslims in North Macedonia prefer traditional Islam, represented by the Hanafi School of jurisprudence; the political elites also support the local forms of Islamic practice. Thus, in the public and political discourse the radical Islamism is seen as a threat to the socio-political positions attained by the Muslims, in particular Albanians, in the country (Öktem 2010, 22; Babić 2014, 396; cf. Merdjanova 2013, 74–75).

At the same time, along with the statements about the deep religiosity, valued as a positive marker of every true Muslim believer, other interlocutors argue that many Albanians in fact are not that religious – in their words, many of them eat pork meat and drink wine. Some of them are atheists and endeavour to differentiate

¹⁵ The establishment of transnational Islamic networks in the Balkans is discussed by Ina Merdjanova (2013, 51–81); for the impact of global Islam, particularly in Albanian context, see Clayer 2001. Peter Mandaville (2014) addresses the broader topic about Islamism and politics in global perspective.

¹⁶ The number of new foreign fighters from North Macedonia has sharply declined since 2016. This is partially a result of a series of measures taken by the national Criminal Code, which criminalized participation in foreign military, paramilitary, or police forces (Deliso 2020, 2).

themselves from the deeply religious ones. In addition, there are many among my Albanian respondents who are tolerant and kindly oriented towards Christianity, especially in the Southwestern part of the country, i.e. the villages, inhabited by Tosk-Albanians in Struga region. Not only mosques, but some old churches as well, have been renovated with help of donations by Albanian workers abroad.

Religion, politics and ethnic boundaries

It should be pointed out that many Albanians among my interlocutors, especially the well-educated ones, know and acknowledge that their ancestors were Orthodox Christians. Sharing about such family members also serves as an additional argument that there are no grounds for mass propagation of Islamism. Such example is a schoolteacher in biology in Struga, who mentioned that his grandfather was an Orthodox-Christian and he also referred to a documentary about the Orthodox past of Tosk Albanians.

However, religion and ethnicity remain in correlation. In the recent years, new tensions can be observed. Some of my interlocutors argue that Macedonians appropriate their cultural heritage. An Albanian respondent from the village of Dobovjani (Добовјани), near Struga explained (the following):

“Have you ever been to the village of Tashmarunishta?¹⁷ On the right side, there is an ancient small monastery. This monastery is ours, it belongs to the village of Dobovjani. However, during the Ottoman times Albanians were converted to Muslims by force. So, previously, Albanians had not been Muslims, but they became such. This is the truth. And this is our church, it was built by us. But they want to say it is theirs.” (m, born in 1974 in the village of Dobovjani, near town of Struga)

The ruins of an early Christian basilica (5th century) are located in the Albanian village of Radolishta nearby¹⁸, in the yard of an Albanian family, who is funded by the National Museum “Dr. Nikola Nezlobinski” in Struga in order to maintain the ruins.

Nowadays, in conversations with the Albanian Muslims one can often hear that in the near past the areas of Ohrid, Struga and Debar were inhabited by numerous Orthodox Albanians, who during the 20th century were assimilated and turned into Macedonians. According to those of my respondents, it is enough to walk through the old town in Ohrid in the late evening to hear old people speaking Alba-

¹⁷ Tashmarunishta (Ташмаруништа) is a village situated 16 km on the north of Struga, inhabited by the Orthodox Christian Macedonians – there are 210 residents according to Census results 2002. The neighbouring village of Dobovjani is inhabited by the Muslim Albanians – 475 residents in 2002.

¹⁸ Radolishta (Радолишта, Alb. *Ladorishti*) is a village located 4 km on the west of Struga, populated by Tosk Muslim Albanians – according to the Census 2002 data 3119 people live in the village, and 3085 of them are Albanians.

nian from behind the yards' fences, although their offspring is fully macedonized and speaks Macedonian. Curious is the case of my middle-aged Orthodox Macedonian respondent from the village of Tashmarunishta:

“People call our kin ‘the Tosks’. We are Orthodox Macedonians, but my grandfather says that we have come from Albania.” (m, born in 1959 in the village of Tashmarunishta, near town of Struga)

The people, who speak Albanian but are Orthodox, were called *Škreti* by both Macedonians and Albanians. However, according to the Macedonian respondents they are ethnic Macedonians who only started using Albanian language in order to escape the plundering raids of Muslim-Albanian gangs; in contrast to Torbeši, who chose to change their faith and convert to Islam. Albanians argue that the *Škreti* are descendants of ethnic Albanians living in the area from time immemorial. They often mention Joseph Bageri – an Orthodox Albanian and a popular figure of the Albanian revival in the late 19th century, born in the village of Nistrovo (Нистрово) in the region of Upper Reka. He was one of the most active persons among the Albanian emigrant circles in Sofia, Bulgaria. Bageri was the man who upon his return to Upper Reka managed to establish the first school in Albanian in the Reka region (Khristakudi 1999).

During the last few years Branko Manojlovski, who originates from the same region of Upper Reka but has been living in the USA since 1968, has become popular with several interviews in Macedonian and Albanian media, where he claims that he is an Orthodox Albanian:

“Orthodox Albanians in Macedonia are a community that is not officially recognized, although they are a reality and the reality around them is a silent issue. Are in a small number, those who declare that they are Albanians, but with the Orthodox religion. Branko Manojlovski is the Albanian Orthodox, a patriot that told the story of his family, the truth of today's Orthodox people, and remission of their roots. The villages of Reka and Gostivar and also settlements in the southeastern part of Macedonia were once populated areas with majority Albanian Orthodox religion. Manojlovski told that after the Serbian occupation since 1913 began the assimilation of Orthodox Albanians and was put pressure on these areas to change their surnames.”¹⁹

Manojlovski is the head of the Association “Joseph Bageri” – a local organization of people from the region of Upper Reka, who held a symposium in June 2011 to honour Joseph Bageri and to raise awareness about their non-inclusion in the Ohrid Agreement. They claim that although the people of Upper Reka self-define as Orthodox Albanians, there are no Albanian-language schools in their area.

¹⁹ “Orthodox Albanians, Assimilated and Forgotten in Macedonia”. *Albeu.com*, 15. 7. 2011, <http://english.albeu.com/albania-news/orthodox-albanians,-assimilated-and-forgotten-in-macedonia/41292> (Accessed December 30, 2020). I kept the spelling in English of the original publication.

They invited the deputy prime minister Ademi²⁰ and asked him to intervene. At the parliamentary elections in 2016, Manojlovski was a candidate for the Democratic Union for Integration and was elected in the Macedonian parliament. Meanwhile, his nephew, the university professor and ex-Yugoslav diplomat Branislav Sinadinovski called for autonomous Albanian Orthodox Church within the region. He announced this during the promotion of his book *Orthodox Albanians in Macedonia*, in the presence of the leader of DUI Ali Ahmeti. The promotion was symbolically held on 28th November 2014, the Albanian National day (Flag day).²¹ At the end of December 2015, the Albanian Orthodox Community was officially registered by the Court of Skopje.²² According to some estimations, such developments received the approval of the leading Albanian political parties in the Republic of North Macedonia and corresponded to the goals and plans of the Albanian political agenda to increase Albanian rights and influence on national and regional level. Existence of a separate Albanian orthodox institution could have particular consequences: future Albanian claims to certain religious (Orthodox) sites and properties would become legal (Vůlkov 2018, 127–128).

On the other hand, Albanians are accused of assimilating Torbeši. In the beginning, I shortly mentioned the complex processes of identification among this population. In the past, they were even associated with the Bulgarian Muslims, based on language, as well as with the Turks on the base of their Muslim faith. In 1970, the state authorities created the “Republican Association for Cultural and Scientific Initiatives of the Macedonian Muslims”. The Association was actively supported by the clergy of the Macedonian Orthodox Church, which added a new element to the argument by stating that the non-Albanian Muslims were Islamized Macedonians who had retained their Macedonian language, customs, and traditions (Koinova 2002, 48–49).

The Albanian influence over them has grown during the second half of the 20th century. The prevalent identification of religious affiliation with ethnicity in Macedonia is among the reasons behind the frequent shifts to Albanian identity among Torbeši. During the early 1990s for example, the Albanian Party for Democratic Prosperity has often appealed in its political propaganda to the shared religion of the Muslims in Macedonia. It declared to be the only party capable of protecting the right to education, religious teaching, and development of culture and traditions of Islamic community (Purvanov 1992, 148–149).

²⁰ Abdilaqim Ademi (1969–2018) was a member of the Albanian political party Democratic Union for Integration (DUI). He was Deputy Prime Minister of the Republic of Macedonia, responsible for the implementation of the Ohrid Framework Agreement (July 26, 2008 – July 28, 2011); Minister of Environment and Physical Planning (July 28, 2011 – June 20, 2014; Minister of Education and Science (June 20, 2014 – January 16, 2016).

²¹ “Issue of Albanian Orthodox in FYROM has Caused Ethnic and Religious Debates”. *Independent Balkan News Agency*, 05. 12. 2014, <https://balkan.eu.com/issue-albanian-orthodox-fyrom-caused-ethnic-religious-debates> (Accessed December 30, 2020).

²² “Регистрирана албанска православна црква”. *Локално*, 27. 12. 2015, <https://lokalno.mk/registirana-albanska-pravoslavna-crkva-vo-makedonija> (Accessed December 30, 2020).

However, there is another political aspect, closely related to minority politics and the fight for more political, economic, social and cultural privileges (Koinova 2002, 43). Often political parties promise people jobs and positions in local administration or cultural and other institutions, if they become party members and propagandists. In this respect, the case of the village of Labunishta became famous. In the 1981 Census 90.4% of the total population declared themselves as Macedonians, 4.7% as Albanians and 1.8% as Turks. In the 1994 Census, however, Macedonians were 20.8%, Albanians – 30.5%, and Turks 30.8 %. According to the last 2002 census, in Labuništa lived 72.2% Albanians, 14.8% Turks and only 6.25% Macedonians. Simultaneously, 82% of the population declared Macedonian and 15.5% Albanian as their mother tongue.²³ This census took place in the time of the administrative restructuring after the Ohrid Agreement and during political crisis, as well as significant fight for Albanian or Macedonian supremacy in each Municipality. Slovenian anthropologist Sara Arko noted that Torbeši who chose Albanian affiliation often rationalize this as a factor which make their life easier in spatial aspect (as far as surrounding villages often are Albanian) and in temporal aspect (as far as in the current ethnicization and political division of the society between Macedonians and Albanians is easier to find job, if you declare yourself as Albanian, especially in the western regions of Macedonia predominantly inhabited by Albanians) (Arko 2009, 193–196).

Conclusion

In this article, I have argued that religion and ethnicity in the Republic of North Macedonia correlate and are intertwined in many ways. It is visible that everyday life and relationships between Albanians, Macedonians and other smaller communities in the country are influenced by ethno-religious, highly politicized issues. The reasons could be found in the historical development, considering factors on national and regional level, as well as in the dynamics of socio-economic and political context. Albanians as an ethno-confessional minority within a predominantly Orthodox country, on the one hand, and their efforts to gain more rights and greater political influence in the country, on the other, are an essential premise and circumstance for the identities formation in the country.

The findings show that the process of maintenance and shift of the boundaries is dynamic, multidirectional and multi-layered. In addition to that, there are many local peculiarities, which should be taken into account. The continual ethno-political tensions between Albanians and Macedonians, however, are an important

²³ The data are available at MakStat database, State Statistical Office, the Republic of North Macedonia, section “Population of Republic of Macedonia by ethnic affiliation, by settlements, according to the population censuses 1948, 1963, 1961, 1971, 1981, 1991, 1994 and 2002”, http://makstat.stat.gov.mk/PXWeb/pxweb/en/MakStat/MakStat_Popisi_PopisNaNaselenie_PopisiNaseleniMesta/Popis_nm_1948_2002_NasPoEtnPrip_ang.px/?rxid=46ee0f64-2992-4b45-a2d9-cb4e5f7ec5ef (Accessed December 30, 2020).

factor, which influences the ongoing processes. In this relation, religion and religious symbols have attained growing significance. Albanians consider all anti-Muslim behaviour as violation of their rights and an effort to humiliate them. For Macedonians, on the other hand, each public act expressing Muslim religiosity is equal to Albanian irredentism (cf. Koinova 2000, 24). The politicization and use of the ethnicity and religion in political clashes add one more nuance to this multi-dimensional picture.

The growing foreign influence in the region of Southeastern Europe, and particularly in Macedonia, after the dissolution of Yugoslavia cannot be ignored, as well. Thus, followers of traditional forms of localized Muslim traditions are introduced to new radical forms of Islam. The extreme nationalist Macedonian circles have tried to use the alleged “Islamic threat” to inculcate fear in the public and to legitimize their anti-Albanian stance via Europe and the USA (Krasniqi 2011, 203–204). The Albanian political leaders, however, are not clerical in their political agenda. They are clearly oriented towards EU membership, and in this respect, they are not interested in tolerating radical Islamism. The emergence of the Orthodox Albanian community in the country and it being supported by an official Albanian political subject (DUI) could also be interpreted in this context.

References

- Arko, Sara. 2009. “‘Jas ne sum torbeš’. Etničnosta vo edno zapadnomakedonsko selo – konstrukcii i politizacii”. *Etnolog* 12–13: 187–208.
- Babić, Marko 2014. “Muslims and Islamic Fundamentalism in Macedonia”. *Politeja* 30: 387–398.
- Barth, Fredrik. 1969. “Introduction in *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*”, ed. Fredrik Barth, 9–38. London: George Allen and Unwin.
- Bielenin-Lenczowska, Karolina. 2008. “The Construction of Identity in a Multiethnic Community: A Case Study on Torbeši of Centar Župa Commune, Western Macedonia (FYROM)”. *Ethnologia Balkanica* 12: 167–181.
- Brunnbauer, Ulf. 2002. “The Implementation of the Ohrid Agreement: Ethnic Macedonian Resentments”. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* 1. https://www.ecmi.de/fileadmin/redakteure/publications/JEMIE_Datens%C3%A4tze/Focus1-2002Brunnbauer.pdf (Accessed December 30, 2020).
- Census of Population, Households and Dwellings in the Republic of Macedonia, 2002*. Book XIII, Skopje: The State Statistical Office, 2004.
- Clayer, Nathalie. 2001. “Islam et identité nationale dans l’espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989–1998”. *Archives de sciences sociales des religions* 115. <http://journals.openedition.org/assr/18443> (Accessed December 30, 2020).

- Daskalovski, Zhidas. 2002. "Language and Identity: The Ohrid Framework Agreement and Liberal Notions of Citizenship and Nationality in Macedonia". *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* 1, <https://www.ecmi.de/fileadmin/downloads/publications/JEMIE/2002/nr1/Focus1-2002Daskalovski.pdf> (Accessed December 30, 2020).
- Daskalovski, Zhidas. 2013. "Census Taking and Inter-Ethnic Relations in Macedonia". *Southeast European and Black Sea Studies* 13 (3): 365–379.
- Deliso, Christopher. 2020. "North Macedonia". In *World Almanac of Islamism*. American Foreign Policy Council, https://almanac.afpc.org/uploads/documents/North%20Macedonia%202020%20Website_2.pdf (Accessed December 30, 2020).
- Dikici, Ali. 2008. "The Torbešes of Macedonia: Religious and National Identity Questions of Macedonian Speaking Muslims". *Journal of Muslim Minority Affairs* 28 (1): 27–43.
- Gaber, Natasha. 1997. "The Muslim Population in FYROM (Macedonia): Public Perceptions". In *Muslim Identity and the Balkan State*, eds. Hugh Poulton & Suha Taji-Farouki, 103–114. New York: New York University Press.
- Khristakudi, Fotini. 1999. *Lichnostta na İosif Bageri*. <http://albanianbg.com/studii/kult/st-kult-3-bageri.htm> (Accessed December 30, 2020).
- Koinova, Maria. 2000. *Muslims of Macedonia*. Center for Documentation and Information on Minorities in Europe – Southeast Europe (CEDIME-SE). <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.693.4471&rep=rep1&type=pdf> (Accessed December 30, 2020).
- Koinova, Maria. 2002. *Albanians of Macedonia*. Center for Documentation and Information on Minorities in Europe – Southeast Europe (CEDIME-SE).
- Krasniqi, Gëzim. 2011. "The 'Forbidden Fruit': Islam and Politics of Identity in Kosovo and Macedonia". *Southeast European and Black Sea Studies* 11 (2): 191–207.
- Künchov, Vasil. 1900. *Makedoniâ. Etnografiâ i statistika*. Sofiâ: BKD.
- Mandaville, Peter. 2014. *Islam and Politics*. New York: Routledge.
- Markov, Ivaylo. 2010. "Labour Migrations of the Albanians from Macedonia – some Aspects and Perspectives of their Studying". In *Balkan Migration Culture: Historical and Contemporary cases from Bulgaria and Macedonia*, ed. Petko Hristov, 299–324. Sofia: Paradigma.
- Markov, Ivajlo. 2015. *Migracii i socio-kulturna dinamika: albancite ot Republika Makedonia*. Sofia: Gutenberg.
- Merdjanova, Ina. 2013. *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between nationalism and transnationalism*. Oxford University Press.

- Najceska, Mirjana, Emilija Simoska & Natasha Gaber. 1996. "Muslims, State and Society in the Republic of Macedonia: The View from Within". In *Muslim Communities in the New Europe*, eds. Gerd Nonneman, Tim Niblock & Bogdan Szajkowski, 91–96. Lebanon: Ithaca Press.
- Öktem, Kerem. 2010. *New Islamic Actors after the Wahhabi Intermezzo: Turkey's Return to the Muslim Balkans*. European Studies Centre, Oxford: University of Oxford Press.
- Panovski, Atanas. 2011. "The Spread of Islamic Extremism in the Republic of Macedonia". Thesis, Naval Postgraduate School: Monterey, California. <http://hdl.handle.net/10945/10666> (Accessed December 30, 2020).
- Purvanov, Anton. 1992. "Albanian Syndrome in the Republic of Macedonia". In *National Problems in the Balkans: History and Contemporary Developments*, eds. Krustiyo Manchev, Zhorzheta Chakurova & Boby Bobev, 140–158. Sofia: Agres Publishing House.
- Poulton, Hugh. 1995. *Who are the Macedonians?* London: C. Hurst & Co Ltd.
- Ragaru, Nadège. 2008. "Macedonia: Between Ohrid and Brussels". CERI (Centre d'études et de recherches internationales). <http://www.cerisciencespo.com/cherlist/ragaru/macedonia.pdf> (Accessed December 30, 2020).
- Svetieva, Aneta. 2004. "Politicization of the Ethnic Identity of the Torbesh (the 'Nashinci')". In *EthnoAnthroZoom* 4. <https://etno.pmf.ukim.mk/index.php/eaz/article/view/264/239> (Accessed December 30, 2020).
- Ustav na Republika Severna Makedonija*. <https://www.sobranie.mk/content/Odluki%20USTAV/UstavSRSM.pdf> (Accessed December 30, 2020).
- Vůlkov, Petjo. 2018. "Vlianie na 'albanskia faktor' na teritoriata na Republika Makedonia i negovoto otrazhenie vŭrhu sigurnostta i evroatlantičeskata perspektiva na Zapadnite Balkani". Doktorska disertacia Sofijski universitet "Sv. Kliment Ohridski".
- Zadrožna, Anna. 2017. "Reconstructing the Past in a Post-Ottoman Village: Turkishness in a Transnational Context". *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 45 (4): 524–539.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Татјана Катић

Историјски институт, Београд
tatjanakatich@gmail.com

Прелазак на ислам становништва Горе и Опоља, према османским катастарским пописима*

Исламизација становништва двеју суседних области јужно од Призрена, Горе и Опоља, одвијала се у различитом обиму током вишевековне владавине Османског царства на Балкану. У Гори, насељеној словенским становништвом, она је текла изузетно споро, док је у Опољу, насељеном Албанцима, била неупоредиво интензивнија. Циљ овог рада је да, на основу анализе османских катастарских пописа из 15. и 16. века, утврди разлоге који су утицали на обим проверавања становника ове две некадашње српске средњовековне жупе, потоње османске нахије. Како утврђујем у раду, међу најзначајније спадају, с једне стране, врло развијена црквена организација на простору Горе, а с друге стране, близина Призрена, војно-административног центра Призренског санџака, у коме су деловали високи представници власти пореклом из Опоља.

Кључне речи: исламизација Балкана, Горани, Османско царство, 15–16. век

Conversion of the Population of Gora and Opolje to Islam, According to the Ottoman Cadastral Registers

The Islamisation of the population of two neighbouring regions south of Prizren, Gora and Opolje, occurred in varying degrees during the centuries-long rule of the Ottoman Empire in the Balkans. In Gora, inhabited by the Slavic population, it was extremely slow, while in Opolje, inhabited by the Albanians, it was incomparably more intensive. This paper aims to elucidate, based on the analysis of the Ottoman 15th and 16th century cadastral registers, the factors that affected the rate of conversion to Islam among the inhabitants of these two former Serbian medieval counties (*župas*), later Ottoman *nahiyes*. Among the most important are the highly developed church organisation in the region of Gora on the one hand, and on the other hand, the proximity of Prizren, the military and administrative centre of the Prizren Sanjak in which high ranking officials of Opolje origin operated.

Key words: islamisation of the Balkans, Gorani people, Ottoman Empire, 15th–16th century

* Истраживање ове теме део је мојих редовних активности у Историјском институту у Београду које у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Резултати су уобличени у чланак захваљујући огромној подршци драгих пријатеља, Бојане и Вука Николића из Београда, којима се и овом приликом најтоплије захваљујем.

Увод

Гора и Опоље су називи за планинску област јужно од Призрена коју омеђују највиши врхови Шар-планине, Кораба и Коритника. Већи југозападни део области (око 400 km²) брдовит је, док је мањи североисточни (око 100 km²) нешто нижи и равнији. Иако оба дела заједно представљају изразиту географску целину, због разлике у изгледу рељефа, увек су носила посебне називе и чинила засебне административне области. Брдско-планински део је био средњовековна жупа, касније нахија Гора, а равнији, жупа/нахија Опоље. У етничком погледу ова два дела су у потпуности различита; Гору насељава словенско становништво чији је језик, како сматра Младеновић, настао „мешавином језичких црта северозападних македонских, шарских српских говора, метохијских говора“ (Mladenović 2001, 519), док у Опољу живе Албанци; и једни и други примили су ислам у доба Османског царства, мада не истовремено.

Становници Горе, иако вековима окружени већинским албанским становништвом задржали су своју етнолингвистичку посебност.¹ Распад Османског царства и потоње политичке прилике и неприлике натерале су их да се идентификују искључиво локално, као Горани/Горанци, а у ширем смислу као муслимани словенског порекла (Đorđević Crnobrnja 2020, 189–214; Mladenović 2001, 52). Српски истраживачи их, ослањајући се на средњовековне изворе, ономастичку грађу из турских пописних књига, остатке црквене баштине и обичаје, сврставају у српски национални корпус (Lutovac 1955, 260–263; Pešikan 1986, 75; Mladenović 2001, 45–53), док су савремени антрополози склонији томе да их посматрају као засебну, малу етничку заједницу (Đorđević Crnobrnja 2020). С друге стране, нису ретки ни они, бугарски и македонски лингвисти и етнологи, који их сматрају Бугарима односно Македонцима (Tončeva 2012, 65). С времена на време такође оживљавају и тезе о наводном богумилском па и предсловенском, старобалканском пореклу Горана.² У појединим публицистичким радовима, могу се срести и покушаји изналажења турских, монголских и других источњачких елемената горанске етногенезе, у оквиру којих прелазак на ислам заузима важно место и смешта се чак у предтурско доба.³

¹ После Првог светског рата, подручје Горе је подељено државном границом између Албаније и Краљевине СХС, чиме је део становништва на албанској страни изложен континуираној етнокултурној и језичкој асимилацији (Lutovac 1955, 233–234; Mladenović 2001, 35–38).

² Детаљније о супротстављеним мишљењима о пореклу Горана/Горанаца в. Mladenović 2001, 56–61.

³ Главни аргумент ових псеудоисторијских расправа јесте натпис на џамији у селу Млике исклесан 1822/23. године (1238. по Хиџри) поводом обнове џамије, на коме је, испод године обнове урезана и 1289. година (688. по Хиџри), а пре ње стоји реч „раније“ – *evvela* и још једна неидентификована реч. За разлику од остатка текста који садржи све неопходне дијакритичке знакове, само ова реч не садржи ниједан, па се одмах намеће питање зашто је клесар није ускладио с остатком текста. Душанка Бојанић је у иначе беспрекорној транскрипцији натписа предложила решење „раније црква (?)“ – *evvela kinisa*, уз ограду да

Исламизација Горе и Опоља: претходна истраживања

Исламизација Горе и суседног Опоља, за коју оправдано постоји велико интересовање, до сада није била предмет посебних истраживања. Руски дипломата, историчар и етнограф Иван Степанович Јастребов, који је службовао у Призрену седамдесетих и осамдесетих година 19. века, изнео је мишљење да је до преласка на ислам дошло после великих сеоба Срба под патријарсима Арсенијем III Чарнојевићем и Арсенијем IV Јовановићем, у последњој деценији 17. и у 18. веку. Тада се део становништва иселио, а део је под притиском историјских околности морао да промени веру. Истовремено је, како сматра Јастребов, дошло и до јачег албанског насељавања Опоља и албанизације тамошњег српског становништва (Jastrebov 2017, 130–131, 139). Ово мишљење прихватили су многи, између осталих и Лутовац, с тим што је он исламизацију и албанизацију Опоља померио у 16. век; сматрао је да је ислам у том крају прихваћен под притиском извесног Кукли-бега, који је у Опољу имао свој двор и имања (Lutovac 1955, 269, 278). Питања исламизације се такође дотакао и Митар Пешикан у раду о средњовековној и раноновековној топонимији и антропонимији Доњег Подримља (Pešikan 1986). На основу у то време још увек необјављеног пописа Горе из 1452/53. године (MAD 12)⁴ и објављених фрагмената пописа Опоља из 1571. године (Pulaha 1984), закључио је да је Гору половином 15. века насељавало српско

није сигурна у своје читање и напомену да би то био јединствен случај да се бележи раније постојање цркве на месту цамије (Војанић 1998, 45). И заиста, спорна реч заиста мало личи на *kinisa*. Доњи део натписа пре би се читао: „раније записано III(абана) месеца године 688“ – „*evvela ketebna Ş(aban)sene 688*“, али ни ово решење не пружа суштинско разумевање натписа. Раиф Врмица, који је дао своје, додуше нешто проблематичније читање истог текста, спорну реч је растумачио као *kesin*, што је неологизам и значи 'сигуран', 'поуздан'. Према његовом мишљењу, то значи да је на овом месту постојала цамија још 1289. године после Христа. Да би даље поткрепио своје тумачење, Врмица наводи локалну традицију према којој је ову цамију подигла арапска породица Ал-ага која се доселила у Гору из Сирије још у 11. веку. Као доказ нуди потврду коју је у октобру 1995. године, не знамо на чији захтев, издало Муфтијство (Исламска заједница) округа Алепа у Сирији, у којој стоји да је породица Ал-ага стара породица из Алепа чији су се чланови иселили у Југославију (sic!) 1095. године и наставили су да се исељавају тамо све до 1291. године и да су они изградили цамију у свом селу Млике да им служи за вршење обреда (Vrmića 1999, 526–528). Не улазећи даље у бесмислице овог тобоже „званичног документа“, напоменућемо само да је тешко могуће да је у држави краља Милутина постојала цамија у селу у коме све до 1530. године није било ниједног муслимана. Накнадно створена традиција о досељавању из Сирије – што није искључено да се можда догодило али тек крајем 17. или у 18. веку – вероватно је утицала на наручиоца натписа да мајстору који га је клесао наложи да податак о њиховој тобожњој старини, у виду неке далеке године (вероватно насумично изабране) такође уреже на плочу. Да је реч о фалсификату, указују и наводи Милисаву Лутовца. Наиме, он је приликом обиласка села пре Другог светског рата, уочио две (подвукла аут.) плоче, једну узидану у зид која се односи на обнову цамије из, како наводи, 1751. године (sic!), а другу, на којој пише да је цамија подигнута 1353. године (sic!), привезану (подвукла аут.) уза зид цамије, за коју је претпоставио да је или донета однекуд или произвољно написана (Lutovac 1955, 61).

⁴ Касније је овај фрагмент MAD 12, који поред Горе обухвата и суседне нахије Паштрик, Рудину и Радовину, објављен у Katić 2010.

становништво (Pešikan 1986, 75), да је Опоље већ 1571. године било насељено муслиманима и Албанцима, као и да је до 1591. године проценат муслимана у Опољу износио 83% а у Гори нешто испод 18% (Pešikan 1986, 81). Пешикан није могао да утврди колико је стар албански етнички карактер Опоља, као ни када је почело ширење ислама у обе области јер, изузев горенаведених фрагмената, није располагао другим изворима.⁵

Под Османлијама: Гора, Опоље и суседни крајеви у 15. и 16. веку

Гора, Опоље и њима суседне области јужно и западно од Призрена пале су под османску власт пре 1431. године, могуће 1430. године када је, у време похода султана Мурата II и румелијског беглербега на Епир, заповедник скопског крајишта Исхак-бег заузео земљу Тана Дукађина и неколико градова Ивана Кастриота. Делови северне Албаније који су ушли у састав вилајета Пастриц/Паштрик, као и области Горе и Опоља су након тога пописани, али те пописне књиге – катастарски дефтери из 1431. године, нажалост, данас не постоје (Katić 2010, 40, 44).⁶ Први сачувани дефтери су они настали као резултат пописа Румелије започетог по ступању Мехмеда II на престо 1451. године. Из тог времена ми располажемо само делимичним пописом Горе у дефтеру MAD 12.⁷ Сва горанска села била су тада насељена словенским становништвом и у њима није било ни једног муслимана, као што је то већ раније утврђено (Pešikan 1986, 75). Оно што је, међутим, промакло пажњи истраживача, а што је, сматрамо од важности за питање исламизације Горе, јесте изузетно развијена црквена организација, која се у овом попису очитује великим бројем попова; необично великим не само у поређењу с околним него и с другим нашим крајевима у 15. и 16. веку. Сеоски свештеници уписани су 1452/53. године у селима: Брод, Глобочица, Љубовић (данас Љубовиште), Зли Поток, Крстац, Лештани, Премиње (данас Брекињ), Шиштевица (Шиштавец), Нова Села (Новосеја), Нивце (Нимч), Црнаљева

⁵ Селама Пуљаха није објавио попис Горе из дефтера из 1571. која је скоро у целости била насељена српским становништвом, па се као таква није уклапала у његову књигу насловљену *Албанско становништво Косова у 15. и 16. веку*. Такође није обрадио ни пописе Горе и Опоља из дефтера насталог око 1550. године (TD 368), а податке за Опоље из 1591. године дао је само сумарно, чиме смо остали ускраћени за континуирано праћење процеса исламизације у овим областима. Стога је Пешикан могао само да констатује да се у дефтеру из 1591. године види готово потпуна исламизација Опоља (ако се изузме ополско село Билуша насељено Србима – она износи преко 95%), иза које се називу остаци албанског ономастикона, док пређашње стање остаје замагљено (Pešikan 1986, 93).

⁶ Сачуване су само две књиге које обухватају албанске крајеве јужно од Кроје, детаљније в. Katić 2010, 40.

⁷ У MAD 12 је забележено тридесет и једно од око четрдесетак горанских села, међу њима и Билуша и Плав који се касније воде у нахији Опоље и два села која су до краја 15. века ишчезла – Бјеље и Кршавица (Katić 2010, 54–58). Сви становници нису пописани, јер су неки припадали категоријама које су уписане у другим пописним књигама.

(Церналево), Орешк, Оргоште (Ордос) и Борје (Катић 2010, 54–58). Каснији османски пописи такође наводе попове у овим местима.⁸

Извесно је да се у сваком од њих налазила црква, што потврђују средњовековни извори као и етнографска истраживања Јастребова и Лутовца. У Броду су, према Јастребову, постојале три цркве: Св. Димитрија, Св. Пантелије и Св. Николе.⁹ У Глобочици су у другој половини 19. века још увек били видљиви трагови цркве, на чијим темељима је касније изграђена џамија (Lutovac 1955, 261). У Злом Потоку је постојала Црква Св. Преображења, коју је Јастребов затекао у рушевинама, али од које уочи Другог светског рата није остало ни трага (Lutovac 1955, 261).¹⁰ Јастребов је такође уочио рушевине цркава у Љубовишту, Крстацу, Лештанима и Шишћевцу, а за џамију у Борју је навео да је подигнута на месту некадашње цркве (Jastrebov 2017, 135, 137). За остала горепоменута горанска села: Премиње, Ново Село, Нивце, Црналево, Орешк и Оргоште, која се данас налазе на територији Албаније, немамо податке, јер их ни Јастребов ни Лутовац нису посетили. Међутим, на основу катастарских пописа из 16. века јасно је да се црквена служба тамо одвијала још дуго након османског освајања. У Премињу, у коме су половином 15. века уписана чак три попа (Катић 2010, 54), сеоски свештеник живи и век касније (TD 368, 425); у Новом Селу су два попа 1550. године (TD 368, 20) а један 1571. године (TD 499, 230); у Нивцу је средином 16. века регистрована само баштина у поседу свих становника села која је раније припадала попу Ђону (TD 368, 407) а 1591. године када је од 34 уписане особе било свега пет хришћана, међу новим муслиманима су и два поповска сина (TTD 63, 90b).

И села у којима се 1452/53. године не наводе попови имала су цркве. На пример Крушево,¹¹ у коме је око 1550. године регистрован поп Данко (TD 368, 17), године 1571. поп Стојко и његови синови Ђура и Петко (TD 499, 219) а 1591. године поп Ђура, Стојков син, његов брат Петко и син или братанац Бојо (TTD 63, 84a). И у Топољану, једном од два највећа села у Гори, морала је постојати црква. Постојање свештеника није посведочено пописом из 1452/53. године, али јесте у попису из 1550. године где шест лица носи ознаку

⁸ У Броду су, на пример, 1571. године регистрована два попа (TD 499, 216, 217), а у Глобочици један, те и 1591. године (TD 499, 220; TTD 63, 84b). У Злом Потоку једног попа налазимо у дефтеру из 1550. године (TD 368, 18). Исти попис бележи два попа у Лештанима (TD 368, 424), затим три, двадесет године касније (TD 499, 234) и поново два, 1591. године (TTD 63, 93a). У Крстацу је један поп уписан 1571. године (TD 499, 238), у Шишћевцу такође један 1591. године (TTD 63, 85a), а у Борју један 1571. (TD 499, 224), а затим три 1591. године (TTD 63, 87b).

⁹ Најдуже се одржала црква Св. Николе, чији су се остаци познавали 1937. године (Lutovac 1955, 260).

¹⁰ Црква Св. Преображења код Злог Потока помиње се у Светоарханђеловској хрисовуљи (Pešikan 1986, 17).

¹¹ Ово село је током 1452/53. године уписано само с једном кућом, која је припадала имунитетном добру тј. хасу румелијског беглербегу (Катић 2010, 55). Остале куће у Крушеву нису обухваћене пописом MAD 12 тако да смо остали ускраћени за евентуални податак о присуству попа у селу средином 15. века.

поп, односно попов син (TD 368, 22). Године 1571. у Топољану их је било пет и живели су у тзв. Поп (*prift*) махали (TD 499, 226) а 1591. године је један поповски син примио ислам (TTD 63, 88b). Данас ишчезло село Крава је и 1591. године још увек имало свештеника (TTD 63, 93b).¹²

Најзад, важно је напоменути да није нужно у сваком селу у коме је постојала црква морао живети и поп. Наиме, било је уобичајено да једно свештено лице службује у више села односно да их редовно обилази ради вршења неопходних обреда. Тако на пример у Пакиши, у којој се према Светоарханђеловској хрисовуљи налазила Мратиња црква односно Црква Св. Мартина (Pešikan 1986, 47), дефтери не региструју ниједног попа. Исти је случај и с Радешом у којој су се све до Другог светског рата познавали темељи цркве за коју је народ сматрао да је била манастир (Lutovac 1955, 261)¹³ или са селом Диканце, некадашњим поседом попова Дикановића који је припадао Св. Арханђелима (Pešikan 1986, 17), а у коме су сачуване развалине цркве (Lutovac 1955, 261). Такође ни у Рестелици, дефтери не региструју попове мада је црква, према традицији посвећена Св. Варвари, постојала у селу на месту званом Крстине; њени темељи познавали су се у време када је Лутовац обавио своја теренска истраживања (Lutovac 1955, 261).

Становници Горе и Опоља, иако су релативно рано пали под турску власт, нису задуго прихватили нову религију. У томе се они не разликују од околног становништва код којег је конверзија на ислам такође започела касно. У македонским крајевима, на пример, које су Османлије освојиле неколико деценија раније, преласци на ислам су били ретки и спорадични све до 1480. године (Sokoloski 1975, 77). Након тога постају чешћи, најпре у урбаним а потом и у руралним срединама, тако да 1530. године, када је начињен пресек стања у Царству, број конвертита више није био тако занемарљив, нарочито у градовима (Sokoloski 1975, 79–81). На подручју целог Призренског санцака, коме су припадали и Гора и Опоље,¹⁴ било је тада мање од 2% муслимана (Barkan 1953–54, 237); већина их је живела у Призрену (30%) а остали у селима у његовој непосредној околини (Katić 2013, 127). У областима западно и југозападно од Призрена број муслимана 1530. године био је незнатан.¹⁵ У Радовини која је обухватала 28 села на узаном подручју између Коритника и Белог Дрима, није било ниједног муслимана. У осталим крајевима било их је у занемарљивом проценту: у области Паштрика 0,2%, Домштици 0,4% и Рудини

¹² Налазило се у атару села Брод, на месту које се данас зове Краваре (Lutovac 1955, 297).

¹³ У Светоарханђелској хрисовуљи помиње се Црква Св. Николе у међама села Радеше и Илијина црква (Црква Св. Илије) као међник Радеше према Опољу (Pešikan 1986, 17).

¹⁴ Гора и Опоље се 1530. и 1550. године воде у дефтерима Призренског санцака, а 1571. и 1591. године у дефтерима Дукађинског санцака.

¹⁵ Процентуални обрачун је урађен на основу броја целих породичних домаћинстава тј. „кућа“, нежењених/самаца, удовичких и муслиманских домаћинстава, без баштина за које на основу сумарног пописа није могуће утврдити у чијем су власништву биле.

0,8% (TD 167, 397–400).¹⁶ У нахији Гора било их је 0,3%, што у конкретним бројевима значи да је у 38 села од 1.659 уписаних лица било само пет нових муслимана: један у селу Миђон и четири у селу Млика.¹⁷ Ни у Опољу их није било значајније више, свега осам, али је на укупан број од 292 уписана лица у 25 села проценат износио 2,74% (TD 167, 395–397).¹⁸ Све у свему, када је реч о Гори и Опољу, али и суседним областима, може се рећи да је преобраћање на ислам до 1530. године било ограничено на појединачне случајеве.

У периоду од 1530. до 1550. године примање ислама постаје нешто учесталија али и даље врло ограничена појава, изузев у Опољу. Према попису обављеном око 1550. године процентуална заступљеност муслимана у нахији Рудина остала је иста (0,8%), у Гори је нешто порасла, на занемарљивих 1,67% (од 1.374 регистрована лица, било их је 23 исламске вероисповести) у Домштици на 2%, у Радовини на 3% у Паштрику на 4% док је у Опољу скочила на чак 28,5% (TD 368, 16–41, 358–439). Ако детаљније погледамо опширни дефтер из 1550. године који, за разлику од сумарног из 1530. године, региструје имена становника, долазимо до занимљивих запажања.¹⁹ У два села нахије Гора у којима су се пре 1530. године појавили први конвертити – у селу Миђон, данас Мијон у Албанији²⁰ и у селу Млике, године 1550. живели су само Албанци (TD 368, 402, 414–415).²¹ На основу тога, рекло би се да су и тамошњи преверци пореклом били Албанци. Исто се може претпоставити и за већину оних који су примили ислам између 1530. и 1550. године. Највише превераца уписано је тада у селу Орчикле, данас Очикле у Албанији – шест од укупно 35 лица, а сви хришћани, уз неколико изузетака, носе албанска имена (TD 368, 417–418). Идентичан случај је и са селом Љомја (Љојм) у коме су

¹⁶ Нахија Паштрик обухватала је планину Паштрик и њену подгорину до Белог односно Великог Дрима, на истоку и југу, док се на западу пружала ка реци Скатини. Пределу северно од Паштрика до реке Ђереник и источно од Белог Дрима припадали су нахији Домштици. Десно поречје Дрима између река Скатине и Валбоне, заузимао је нахија Рудина.

¹⁷ Релативно рана појава муслимана у овом селу сигурно је допринела настанку традиције о најстаријој џамији у Гори (в. нап. 4).

¹⁸ Три муслимана уписана су у Златарици (данас Згатаре), два у Стрелави/Стрели Костреча/Костраца (непознато) и по један у Горњем Запљужану (Заплужје), Пребегу (непознато) и Овулни/Уљни другим именом Кучњак (можда данас потес Кунчак северозападно од Бродосавца).

¹⁹ Како је то утврдио још Митар Пешикан (1986), словенски и албански именослов се у тој мери разликују, а превага народних имена у односу на она из хришћанског календара је толико убедљива у 16. веку да је могуће на основу ономастичких података извући валидне податке о етничком пореклу становништва.

²⁰ Заселак Коловоза, североисточно од Топојана.

²¹ У селу Миђон уписани су хришћани: Дејан Прогон, Ђон Прогон, Кола Гега, Кола Лата, Ђура Ђон, Дамјан Прогон, Смил Биба, Ђон Андреја, Ниша Кола, Кола Ђон, Кола Лика, Пулша Лала, Пејо Ђон и Лика Ђон; једини муслиман, извесни Хасан, био је власник баштине која је претходно била у власништву неког Ђина, могуће Хасановог оца. У селу Млике, поред четири муслимана, уписани су и: Ђиђи Ђон, Тодор Лика, Пренд Тола, Ђон Гега, Гега Лазар и Нев Лика.

регистрована два преверца (TD 368, 408). У селу Нивц (Нимч) где су такође уписана два нова муслимана, становништво је, судећи према именима, било мешовитог етничког састава (TD 368, 407). Још два нова муслимана уписана су 1550. године у селу Запод, комплетно насељеном Србима (TD 368, 391), а по један у селима Стрезова (Стрез) и Орашка (Орешк) у којима такође доминира српски ономастикон.²² Сва наведена села налазе се данас на територији Албаније. У селима с друге стране границе, по један муслиман је уписан у Лештану, Љубовићу, Крави и Гливнику²³ (TD 368, 380, 418, 423, 424).²⁴ На основу претходно изложеног може се закључити да је до средине 16. века примање ислама у Гори и даље било спорадично а да су први случајеви углавном забележени у селима ближим албанском етничком простору, односно да су први конвертити углавном били Албанци.

Овај закључак поткрепљује и пример Опоља у коме се између 1530. и 1550. године број муслимана повећао десет пута; средином 16. века од укупно 347 пореских обвезника, 99 је било превераца (28,5%) и уписани су или под ставком муслимани или као власници некадашњих хришћанских баштина. Извесно је да су сви они пореклом били Албанци јер је 1550. године у Опољу, изузев у српској Билуши²⁵ и мешовитој Радеши Доњој, био заступљен искључиво албански ономастикон.²⁶ Осим тога, поједини преверци су приликом пописа навели право име оца, уместо еуфемистичког „Божји слуга“ тј. Абдулах, чиме су јасно показали своје етничко порекло.²⁷ Још увек није утврђено од када датира присуство Албанаца у Опољу, али сматрам да је

²² У Стрезови од 22 лица само четири носе албанска имена (TD 368, 425) док у Орашки, уз пар изузетака, сви носе српска имена (TD 368, 373–374).

²³ Ишчезло насеље чије се име сачувало у потесу Гливнике западно од Драгаша, у близини села Мали Крстац.

²⁴ У овим селима сви становници носе српска имена. У Гливнику, на пример, осим муслимана Мустафе Алија, који поред своје земље поседује и баштину неког Радета, 1550. године живе: Богдан Миладин, Раде Миладин, Степан Степан, Божидар Богдан, Бојо Стојко, Богдан и Никола Раде (TD 368, 418).

²⁵ Билуша и њен Манастир Св. Димитрија се први пут помињу у Светоарханђелској хрисовуљи (Pešikan 1986, 14, 47). Присуство попа у Билуши региструје се у попису из 1452/53. године, као и у сва три опширна пописа из 16. века; у једном од њих је уписан и калуђер (Katić 2010, 54; TD 368, 432; TD 499, 250; TTD 63, 98b).

²⁶ Попис из 1550. региструје попове у појединим ополским селима. У Грошу, данас ишчезлом насељу које се налазило у близини Радеше, био је уписан поп Укча (TD 368, 386), у селу Плави била је једна поповска баштина (TD 368, 407), а у суседном селу Свети Петар, које је име добило по цркви чији трагови нису сачувани, биле су само четири куће са старешинама: Биба поп, Кука поп, Кола Берш и Пепе поп на Богдановој баштини (TD 368, 399). Године 1571. у Светом Петру су сви били муслимани (TD 499, 260). Ово село је идентично с Петровим Селом, међашем Плава из хрисовуље Стефана Дечанског манастиру Хиландару (Pešikan 1986, 15).

²⁷ У Доњем Запужану су уписани Мехмед Ђон и Хусејн Папа (TD 368, 406), у Зубовцу: Јусуф Тануш и Мустафа Ђон (TD 368, 412), а у Брезни: Мустафа Лека, Илијас Кола, Јусуф Кола и Мехмед Љуца (TD 368, 432).

свакако старије од средине 16. века с обзиром да и претходна генерација власника баштина већином носи албанска имена.

Учестало примање ислама међу албанским становништвом Опоља у периоду од 1530. до 1550. године, прерасло је у масовну исламизацију после 1550. године, што се може видети из Табеле бр. 1 у којој је наведен број хришћанских и муслиманских пореских обвезника по селима. На основу тих података, извучених из османских катастарских пописа, види се да је 1571. године број муслимана достигао 80% од укупног броја уписаних лица, односно 90%, ако изузмемо становнике Билуше и Доње Радеше. Хришћани су се задржали још само у Плајанику (20 пореских обвезника), албанском селу у коме ни 1571. године није било ниједног муслимана, и нешто мало у Доњем Заплужану – пет од укупно 22 лица (ТД 499, 227–228; 248–262).²⁸

Двадесет година касније у Плајанику су била само два Албанца хришћанина а у Доњем Заплужану тројица; у још три албанска села је остао по један хришћанин док су сви остали били муслимани (в. Табела бр. 1). Укупно је тада, без Билуше, у селима Опоља било 95% пореских обвезника исламске вероисповести, односно 98%, ако из обрачуна искључимо и податке за албанско-српску Доњу Радешу (ТТД 63, 88b–89a; 98b–104b).

Табела бр. 1: Порески обвезници нахије Опоље, хришћани (Х) и муслимани (М), према пописима из 16. века²⁹

име села	1530. године		1550. године		1571. године		1591. године	
	Х	М	Х	М	Х	М	Х	М
Бенделовица/Пантеловица	3		-	-	3	9	1	10
Билуш	43		46		45		46	
Блач	7		7	3		11		10
Брезна	15		14	6		22		24
Буча	12		9	2		16		23
Градчаница	10		12	1	1	12		18
Грош	12		15	4		25		34

²⁸ Јастребов (2017, 124) код Заплужана је видео гомилу цигле и црвеног отесаног камена за које становници верују да су остаци велике цркве која је, по предању, некада постојала у селу. У Плајанику су, према Лутовцу (1956, 309), на месту званом Киша такође били видљиви остаци неке цркве.

²⁹ Због уштеде у простору и боље прегледности, у овој као и у наредној табели, под ставком хришћана збирно су дати сви хришћански порески обвезници – старешине породичних домаћинстава тзв. „куће“, неожењени/самци и удовице; у збир муслимана ушли су ожењени и неожењени муслимани, као и муслимански власници некадашњих хришћанских баштина.

Димитровица	5		6	3		8		11
Ћерман	3		2	2				
Запљужан Горњи	31	1	14	7		34		33
Запљужан Доњи	16		15	3	5	17	3	22
Зинева/Зинова	9		3	9		17		17
Зирзева/Зирзова	2		4	3		16		17
Златарица	15	3	8	15		43		46
Зубовце	7		6	4	1	15	1	26
Зулча	16		14	2		11		16
Лопушник	9		6	4	1	10	1	13
Овулна/Уљна или Кучњак	1	1		9	1	28		36
Плава	9		6	7	1	15		18
Плајаник	8		8		20		2	12
Пребег	17	1	15	4		17		22
Радеша Доња	21		17	4	13	6	13	9
Свети Петар	3		4			6		3
Стрела(ва) Кострца	2	2		3		6		6
Цветањева	8		9	4		14		10
Јенице Лаз	-		8		1	10	1	6

Примање ислама у Опољу

Албанци су, судећи према претходно изложеном, у односу на околно словенско становништво раније и у већем броју прелазили на ислам. То потврђују и истраживања насеља у македонско-албанском граничном подручју у 16. веку. На пример, у нахији Доњи Дебар, насељеној доминантно албанским становништвом, исламизација је била знатно израженија него у нахији Горњи Дебар, у којој је живело словенско становништво (Gorgiev 2009, 149, 157–158). Главни разлог за брже ширење ислама међу Албанцима јесте чињеница да су већином припадали католичкој цркви, која за разлику од православне није била део османског државног апарата нити је њен рад био регулисан и заштићен османским законима. Католичко свештенство је због свог политичког деловања, нарочито у време сукоба Османског царства с Млетачком републиком и Хабзбуршком монархијом, третирано као непријатељ, а сами верници као потенцијални издајници, што је многе навело да пређу под окриље званичне државне религије (Skendi 1967; Inalcik 1991). Преверавању је, према сведочењу савременика и каснијих истраживача,

допринео и слабо развијен религиозни осећај Албанаца, који је утицао на то да се они идентитетски одређују на основу припадности роду, братству и племену а не цркви (Zhelyazkova 2000). Наведени фактори, међутим, и даље не објашњавају зашто је до наглог прихватања ислама дошло баш у Опољу, а не и у областима Паштрика, Рудине, Домштице и Радовине, такође насељеним Албанцима.

У расветљавању овог феномена најпре треба имати у виду да Опоље представља уско географско подручје с нешто више од двадесет села,³⁰ у којима је у просеку регистровано мање од 25 или 20 пореских обвезника.³¹ Дакле, реч је о изолованом примеру динамичне исламизације релативно малог броја људи чији се мотиви могу наслутити смештањем у одговарајући историјски контекст. Раније је већ указано на могућу пресудну улогу извесног Кукли Мехмед-бега, који је, наводно силом, наметнуо ислам Опољу а после чије је смрти, средином 16. века, исламизација настављена као последица свеопште несигурности у призренском крају (Lutovac 1955, 276, 278). Иако се може рећи да за исламизацију Опоља јесте заслужна једна личност, или боље рећи породица, тезу о насилној исламизацији треба у потпуности одбацити, јер није поткрепљена никаквим доказима. Историјски извори ни у једном сегменту не потврђују тобожње самовлашће и тиранију Кукли Мехмед-бега, који се у случају насилне исламизације подразумевају, као ни традицију према којој се ради о паши односно санџакбегу пореклом из Азије. Оно што османски катастарски пописи као и документ о завештању (вакуфнама) Мехмед-бега показују јесте да је у питању изузетно имућан човек пореклом из познате фамилије Кука из Опоља, велики градитељ и задужбинар, који је имао свој „двор“ у ополском селу Зинови, у коме је подигао џамију и хамам, и где му је сахрањен део породице. Мехмедов деда, Илијас Кука, био је оснивач једне од призренских махала и градитељ месцида у Призрену у другој половини 15. века. Мехмедов отац, Хизир, носио је изгледа звање писара, док је сам Мехмед вероватно једно време обављао дужност војводе, односно био је задужен за прикупљање санџакбегових прихода у провинцији. Мехмед-бег је за живота стекао велико богатство које је трошио на изградњу углавном лукративних објеката; између осталог, подигао је десет караван-сараја на путу од Призрена до Скадра, мост на Вардару код Тетова, а у Призрену три караван-сараја, џамију (данас Сарач-џамија) и више од 150 дућана (Katić 2018, 117–119). Претпоставља се да је умро 1555/56. године. За собом је оставио жену и два сина који су 1571. године поседовали бројна имања у селима у околини Призрена.³²

Богатство породице Кука несумњиво је утицало на њихове рођаке и саплеменике да се у све већем броју почну досељавати у Призрен не би ли на

³⁰ Ако изузмемо српску Билушу, мешовиту Доњу Радешу и ишчезло село Ђерман, број активних села Опоља у 16. веку, насељених искључиво Албанцима, износио је 23.

³¹ Ако број пореских обвезника помножимо са, у османистици најчешће коришћеним, коефицијентом 5, добијамо оквирни број становника.

³² Детаљније в. Katić 2018, 118, нап. 68.

основу родбинских и земљачких веза стекли извесну корист; за почетак да као муслимани плаћају ниже порезе него хришћани. Управо у периоду када је деловао Мехмед-бег, између 1530. и 1532. године у Призрену је основана албанска махала по имену Ајас Кука. Њу су чинили тек досељени хришћани и муслимани, од којих су многи носили родовско име Кука. Средином 16. века ову махалу су и даље чинили Албанци досељеници, што указује на константан прилив нових становника, вероватно баш из Опоља. Упоредо с досељавањем, одвијао се и процес исламизације јер две деценије касније, 1571. године, у Призрену затичемо муслиманску махалу Курила коју чине некадашњи хришћани из махале Кука, другим именом Курила. Ова албанска хришћанска махала представљала је „староседеоце“, тј. некадашње досељенике који су већ дужи низ година живели у Призрену, док је махала Ајас Кука и даље примала само придошлице. Временом би и они, када би стекли статус староседелаца, били уписивани у махалу Кука другим именом Курила, уколико би остали у хришћанству, или у муслиманску махалу Курила уколико су у међувремену примили ислам (Katić 2018, 131–132). Постојање три албанске махале скоро идентичног назива: 1) Ајас Кука, 2) Кука тј. Курила и 3) Курила и „преливање“ становништва из једне у другу или трећу махалу, потврда је континуираног процеса досељавања и исламизације који су се одвијали на релацији Опоље–Призрен.

У самом Опољу, с обзиром на то да се ради о руралној средини, преласци на ислам били су нешто ређи него у граду, али су се средином 16. века и они интензивирали, посебно у односу на остала села у околини Призрена насељена албанским становништвом. Процентуално је највише конвертита било управо у Зинови, где је Мехмед-бег имао своје породично имање, и где је чак подигао и џамију. Такође је упадљив број превераца приметан и у суседним селима, Златарици (Згатар) и Уљни. Све ово указује да је разлог за брзу исламизацију Опоља био успон локалне породице Кука, чији су утицај и богатство навели остале становнике, ако не све, оно барем старешине породица, да преласком на ислам унапреде свој друштвени и економски положај.

Исламизација Горе

Примање ислама у Гори је, за разлику од Опоља, текло сасвим другачијим током. Као што смо већ навели, 1530. године у Гори је било само пет муслимана (0,3%), а 1550. године 23 (1,7%); њихов распоред по селима може се видети доле, у Табели бр. 2. У другој половини 16. века, када су преласци на ислам учестили на ширим просторима Балкана, број превераца се повећао тако да је у дефтеру из 1571. године, од укупно 1.603 лица, регистровано 212 муслимана (13,2%). Највише конвертита било је у мешовитом српско-албанском селу Топољан и у албанским селима Љомја, Млика и Орчикле док их је у осталима било знатно мање (в. Табела бр. 2). Тренд прелажења на ислам наставио се и наредних деценија, али упадљиво спорије него, на пример, код словенског становништва Родопских планина –

Помака, који су, попут Горана живели у релативно изолованом окружењу и који су, такође, након проверавања задржали свој језик. Помаци су рано почели да прелазе на ислам – од шездесетих година 15. века и већ 1530. године међу њима је било више од 20% конвертита, да би их средином 17. века било преко 50% (Radushev 2010, 367). У Гори је преко 20% конвертита регистровано тек у последњој деценији 16. века. Према подацима дефтера из 1591. године, у скоро сваком горанском селу било је муслимана, изузев у највећем Броду, Злом Потоку, Гошавици³³ и Орђуши; евидентирано је укупно 1.624 лица од тога 397 муслимана (24,4%). Исламизација Горана у 16. веку текла је отприлике истим темпом као и код Валахада, гркофоног хришћанског становништва у планинској области на југозападу грчке Македоније (Kotzageorgis 2015, 143, 156).

Табела бр. 2: Порески обвезници нахије Гора, хришћани (Х) и муслимани (М), према пописима из 16. века

име села	1530. године		1550. године		1571. године		1591. године	
	Х	М	Х	М	Х	М	Х	М
Борје	40		39		48	1	67	4
Брод	127		149		157		153	
Вранић	56		31		32	4	38	4
Гливник	6		8	1	5	2		7
Глобочица	73		42		58	1	56	5
Гошавица	25		16		25		25	
Градиште	73		40		55	3	47	10
Диканица	65		44		59		43	6
Запод	25		22	2	10	7	2	19
Зли поток	65		45		70	2	74	
Коловоз	-	-	-	-	17	3	2	6
Кошариште	16		15		13	3	9	16
Крава	23		21	1	16	6	21	6
Крстац	33		33		36	2	23	18
Крушева	65		49		64	7	64	14
Кукољан	34		34		36	3	36	10

³³ Непознато, можда има везе с данашњим ополским селом Косавце, североисточно од Драгаша.

Ланчиште	34		29		-	-	-	-
Лештан	23		25	1	30		28	3
Љомја	24		18	2	3	29		34
Љубовић	28		28	1	40	4	53	8
Миђон/Мањон	15	1	15	1	20	5	6	5
Млика	6	4	9	4		29		27
Нивц	101		26	2	30	9	5	30
Новосел	67		35		57		45	7
Орашка	42		28	1	33	2	31	10
Оргошта	22		26		23	5	32	10
Орђуша	10		10		10		22	
Орчикле	35		29	6	17	23	3	35
Пакиша	3		8		7	4	5	4
Премиње	22		33		22	4	27	8
Радеша Горња	54		37		53	1	52	16
Рапча	45		50		64	4	37	23
Стрезова	21		22	1	15	4	4	14
Топољани	166		153		74	37	6	15
Турија	30		27		32	4	26	4
Храстелица	38		38		45		67	6
Црнаљева	9		13		11	4	14	10
Шипковица	31		33		-	-	-	-
Шиштевица	107		70		104		104	3

Преваравање Горана се наставило и у 17. веку, али врло споро иако је у то време исламизација Балкана била на врхунцу, нарочито у сеоским срединама (Minkov 2004, 63). Према подацима некомплетног авариског дефтера из 1643. године, муслимани су чинили тек нешто више од 26% горанског становништва (KK.d. 2607/62, 30–34, 40).³⁴ Белешке уз поједина села јасно показују да је мотив преласка у другу веру било избегавање плаћања хришћанског пореза главарине. То је, на пример, био случај са селом

³⁴ Подаци из овог пописа нису уврштени у табеле зато што пореска јединица за обрачун авариза – авариска кућа није одговарала појединачном домаћинству као што је то случај у катастарским, тапу тахир дефтерима. Ипак, процентуални однос хришћанских и муслиманских авариских кућа осликава однос становништва једне и друге вероисповести.

Орђуша у коме су сви прешли на ислам неколико година раније (KK.d. 2607/62, 34).

Како се број конвертита ипак повећао током 17. века указала се потреба за барем једном џамијом. За разлику од Опоља, које је средином 16. века добило прву и задуго једину џамију у селу Зинови,³⁵ у Гори су први месциди сигурно изграђени касније. Наиме, у многим руралним, пре свега забаченим планинским областима Балкана, дуго након појаве првих превераца није било никаквих исламских верских објеката (џамија, месцида, текија), чак ни у насељима с великим бројем конвертита. То је био случај код Помака у северним и јужним Родопима, као и код Валахада у Грчкој (Radushev 2010, 372; Kotzageorgis 2015, 151). Засада најстарија вест о исламским богомољама у Гори потиче из шездесетих година 17. века и односи се на месцид у селу Крушеву. Овај објекат је изгледа био један од ретких те врсте, судећи према молби коју је призренски кадија, у лето 1666. године, послао у престоницу у име становника неколико горанских села (IE, Evkaf 868). Наиме, муслимани из Рестелице, Шиштава, Новог Села, Стрезове, Топољана, Коловоза, Орешке, Баћке и Диканца затражили су и добили дозволу да, пошто у целој Гори не постоји џамија, о свом трошку направе минбер и поставе га у Крушевски месцид.³⁶ На овај начин било би им омогућено да на исправан начин обављају заједничку молитву петком и у време верских празника. Молба горанских муслимана речито је сведочанство о врло ограниченом обиму формалног практиковања ислама и потврда мишљења да је живот прве две па и три генерације конвертита, због изостанка одговарајуће инфраструктуре, лутао између хришћанства и новоприхваћеног ислама. Конвертити су, по правилу, остајали чврсто везани за своју етничку средину с којом су и даље делили исти језик и упражњавали исте старе обичаје, прославе и ритуале (Radushev 2010, 372). Када су се под новим именом легитимисали пред османским властима, нису се крили иза назива „Божји слуга“. Тако су се приликом пописа из 1591. године у Диканцу представили: Ахмед Бојчин, Мехмед Божидар, Јусуф Пејо, Хајдар Јовча, Хусејн Димитриј и Хасан Ђуро, а у Крушеву: Хасан Иван, Меми Радисав, Мустафа Ђуро, Касим Јован, Мустафа Иван и Павлови синови Али, Ибрахим и Хусејн (TTD 63, 83а, 84а).

Прелазак на ислам био је углавном лични чин појединца, обично старешине домаћинства/пореског обвезника, који није морао утицати на остале чланове уже или шире фамилије. Тако су, на пример, у Злом Потоку 1571. године уписана два муслимана као старешине породица. Могло би се очекивати да и двадесет година касније у селу буду две куће на чијем су челу муслимани, али њих у наредном попису нема јер су се наследници очито

³⁵ Према сведочењу Јастребова (2017, 127) из друге половине 19. века, у Опољу је тада, поред Кукли-бегове, било још само четири џамије, у Брезни, Бучи, Косавцу и Плави.

³⁶ Минбер/мимбер је уздигнута говорница у џамији коју имам користи током молитве петком (џума намаза) и за два Бајрама.

задржали у хришћанству.³⁷ Жене су, нарочито биле те које су најдуже остајале у хришћанству, будући да је њихов економски и друштвени положај зависио искључиво од мушких чланова домаћинства. Муслиманима је било дозвољено да буду у браку с хришћанкама, а оне су и у таквом мешовитом браку могле слободно да исповедају своју веру и да примају у кућу свештеника. Жене су биле те које су допринеле очувању хришћанских обичаја и језика (Sant Cassia 2021; Doja 2008).

Уместо закључка: касна исламизација и перспективе нових истраживања

Крајем 17. и у првој четвртини 18. века конверзија у ислам је почела полако да јењава да би се изненада зауставила на скоро целом Балкану (Minkov 2004, 63). Ислам више није био „у моди“ код балканских хришћана, због војних пораза које је Османско царство трпело, а чија је последица био губитак знатног дела европских територија. Бити муслиман на Балкану, не само да више није било пробитачно већ је чак сматрано опасним (Radushev 2010, 370). У другој половини 18. века исламизација је настављена само у неким периферним областима, да би у 19. веку представљала спорадичну појаву. И управо у ово време, које излази из оквира нашег рада, преласци на ислам у Гори су узели замах. Разлоге треба тражити у укидању Пећке патријаршије и општим политичким и друштвеним приликама које су тада владале у призренском крају. Било је то, како сведочи богата османска архивска грађа, несигурно доба обележено разбојништвом и бројним злоупотребама локалних државних и црквених власти.³⁸ У таквом амбијенту исламизација Горана је ушла у своју завршну фазу, а њен ток тек треба да опишу будући истраживачи.

Необјављени извори

T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (Istanbul):

IE, Evkaf. İbnülemin Tasnifi, Evkaf, no. 868.

KK. d. Kamil Kepeci Tasnifi, Mevkufat kalemi: KK. d. 2607/62

MAD. Maliye defterleri: MAD 12.

TD. Tapu Tahrir defterleri: TD 167, TD 368, TD 499.
Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Tapu Arşivi (Ankara):

³⁷ Слично се догодило и селу Лештану, в. Табела бр. 2.

³⁸ За проучавање периода ове, може се рећи, „изнуђене“ исламизације од нарочитог је значаја огромна колекција докумената из друге половине 19. века која се тиче Косовског вилајета а која се чува у Архиву Председништва Владе (Başbakanlık Arşivi) у Истанбулу. Само регеста ових докумената представљају збирку од неколико десетина архивских књига.

TTD. Тапу Tahrir defterleri: TTD 63

Литература

- Barkan, Ömer Lûtfi. 1953–54. “Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15 (1–4): 209–237.
- Bojanić, Dušanka. 1998. „Transliteracija i prevod na srpski jezik devet zapisa i natpisa sa tla Kosova i Metohije, pisanih arapskim pismom“. *Kosovsko-metohijski zbornik* 2: 43–47.
- Doja, Albert. 2008. “Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans”. *Religion, State & Society* 36 (1): 55–63.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2020. *Nismo prekidali sa Gorom: Etnicitet, zajednica i transigracije Goranaca u Beogradu*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Gorgiev, Dragi. 2009. *Naselenieto vo makedonsko-albanskiot graničen pojas (XV–XVI vek)*. Skopje: Institut za nacionalna istorija.
- Inalcik, Halil. 1991. “The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans”. *Turcica* 21–22: 407–436.
- Jastrebov, Ivan S. 2017. *Podaci za istoriju srpske crkve i naroda. Iz putničkih zapisnika*. prir. Borisav Čeliković. Beograd: Službeni glasnik.
- Katić, Tatjana. 2010. „Vilajet Pastric (Paštrik) 1452/53. godine“. *Mešovita građa* 31: 39–74.
- Katić, Tatjana. 2013. “The Sancak of Prizren in the 15th and 16th Century”. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi – OTAM* 33: 113–138.
- Katić, Tatjana. 2018. „Osmanizovanje srednjovekovnog grada: urbani i demografski razvoj Prizrena od polovine XV do kraja XVI veka.“ *Istorijski časopis* 67: 101–140.
- Kotzageorgis, Phokion. 2015. “Conversion to islam in Ottoman rural Societies in the Balkans: the cases of Vallahades and Pomaks”. In *Ottoman Rural Societies and Economies, Halcyon Days in Crete VIII: A Symposium held in Rethymno 13–15 January 2012*, ed. Elias Kolovos, 131–162. Rethymno: Crete University Press.
- Lutovac, Milisav. 1955. „Gora i Opolje“. *Naselja i stanovništvo* 35: 229–340.
- Minkov, Anton. 2004. *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*. Leiden-Boston: Brill.
- Mladenović, Radivoje. 2001. „Govor šarplaninske župe Gora“. *Srpski dijalektološki zbornik* 48: 1–606.

- Pešikan, Mitar. 1986. „Stara imena iz Donjeg Podrimlja“. *Onomatološki prilozi* 7: 1–119.
- Pulaha, Selami. 1984. *Popullsia shqiptare e Kosovës gjatë shek. XV–XVI: studime dhe dokumente*. Tirana: 8 Nëntori.
- Radushev, Evgeni. 2010. “The Spread of Islam in the Ottoman Balkans: Revisiting Bulliet’s Method on Religious Conversion”. *Oriental Archive* 78: 363–384.
- Sant Cassia, Paul. 2021 [Forthcoming]. “Conversion, mixed marriages and crypto-religions in the Eastern Mediterranean”. In *Festschrift in honour of the Cambridge anthropologist, Esther Goody*. Dostupno na: https://www.academia.edu/35258124/CONVERSION_MIXED_MARRIAGES_AND_CRYPTORELIGIONS_IN_THE_EASTERN_MEDITERRANEAN (pristupljeno 25. marta 2021).
- Skendi, Stavro. 1967. “Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans”. *Slavic Review* 26 (2): 227–246.
- Sokoloski, Metodije. 1975. „Islamizacija u Makedoniji u XV i XVI veku“. *Istorijski časopis* 22: 75–89.
- Tončeva, Veselka. 2012. *Nepoznata Gora*. Sofija: Impresarsko-izdatelska k’šta „Rod“.
- Vırmıça, Raif. 1999. *Kosova’da Osmanlı mimari eserleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı yayımları.
- Zhelyazkova, Antonina. 2000. “Albanian Identities”. In *Albania and the Albanian Identities*, ed. Antonina Zhelyazkova, 9–63. Sofia: IMIR.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Драгана Амедоски

Историјски институт Београд
dragana.amedoski@iib.ac.rs

Вакуфи у кадилуцима Лесковац, Прокупље, Куршумлија и Пирот у 18. и 19. веку*

Тема овог рада су муслиманске задужбине, вакуфи, који су на Балкан стигли с Османлијама. Најинтензивнија муслиманска задужбинарска делатност на територији данашње југоисточне Србије уочљива је након коначног османског освајања средином 15. века, па до краја 16. века. То је и време у коме се у највећој мери одиграло преобликовање затечених средњовековних хришћанских насеља у преовлађујуће муслиманска османска насеља. Османска грађа на основу које је представљена ова институција код нас је нова, до сада неистражена и чува се у Османском архиву Председништва државних архива Председништва Републике Турске у Истанбулу. Ради се о попису вакуфа из 1839. године, чији су превод и коментари дати у прилогу. У раду сам упоредила изворе о вакуфима из ранијег периода с пописом из 1839. године. На тај начин сам успела да утврдим промене до којих је, у међувремену, дошло, односно који вакуфи су се одржали на територији кадилука Лесковац, Прокупље, Куршумлија и Пирот, до тренутка састављања овог документа. На основу пописа из 1839. године, утврдила сам да је на простору данашње југоисточне Србије било укупно 70 вакуфа, од тога је у кадилуку Пирот било активно 36 вакуфа, у кадилуку Прокупље их је било 10, у кадилуку Лесковац 21 и у кадилуку Куршумлија три вакуфа. Ради се углавном о непокретној имовини, различитим објектима верског, просветног, јавног, комуналног карактера.

Кључне речи: вакуф, 18–19. век, Лесковац, Прокупље, Куршумлија, Пирот, Османско царство

Waqfs in the *kazâs* of Leskovac, Prokuplje, Kuršumlija and Pirot in 18th and 19th Century

The topic of this work are muslim pious endowments, waqfs, introduced by Ottomans on the Balkans. The most intensive Muslim endowment activity on the territory of nowadays Southeast Serbia was noticed after final Ottoman conquest in the middle of the 15th century to the end of the 16th century. The aforementioned period is also the time when the reshaping of the existing Christian settlements into predominantly Muslim, Ottoman ones mainly took

* Истраживање ове теме део је мојих редовних активности у Историјском институту у Београду које у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

place. The Ottoman sources on the basis of which this institute in Serbia is presented, is new, unresearched so far and kept in the Ottoman archives of the Directorate of the State Archives of the Presidency of the Republic of Turkey in Istanbul. The source presents the 1839 census of endowments whose translation and comments are given in the attachment hereby. In the paper, I compared the sources on waqfs from the earlier period with the census from 1839. In this way, I was able to determine the changes that have occurred in the meantime, i.e. which endowments survived on the territory of the *kazâs* of Leskovac, Prokuplje, Kuršumlija and Pirot until the time of compiling this document. According to 1839 census I determined that at the time of the census there were a total of 70 waqfs in the area of today's Southeast Serbia, 36 of which waqfs were active in the Pirot *kazâ*, 10 in the Prokuplje *kazâ*, 21 in the Leskovac *kazâ* and three in the Kuršumlija *kazâ*. These consist mainly of real property, including various facilities of religious, educational, public, communal structure.

Key words: waqf, 18–19th century, Leskovac, Prokuplje, Kuršumlija, Pirot, Ottoman Empire

Увод

У раду представљам вакуфе као институцију која је одиграла врло важну улогу у урбаном развоју насеља на територији Османског царства. Затим указујем на градове који су имали вакуфе на простору данашње Србије, а који су обрађивани у домаћој османистици. Такође, дајем осврт на вакуфе који су постојали у југоисточној Србији од коначног османског освајања ових области средином 15. века, па до краја 16. века. У другом делу рада, описујем извор који сам анализирао. Онда прелазим на поређење података о вакуфима из ранијег периода с пописом из 1839. и утврђујем настале промене. Затим, представљам резултате анализе и показујем да су у кадилуцима Лесковац, Прокупље, Куршумлија и Пирот, као и у свим областима које су Османлије освајале и припајале Османском царству, вакуфи били основно средство којим су се задовољавале комуналне потребе градског становништва и вршиле неопходне промене у урбаној структури ових насеља. На крају рада прилажем извор у мом преводу са османског турског на савремени српски – Прилог 1, и факсимиле који су означени као Прилог 2 и Прилог 3.

Вакуфи као верска и друштвена институција муслиманског друштва

Вакуфи (ар. *waqf*) – као муслиманске добротворне установе – настали су врло брзо након објаве ислама (Köprülü 1938, 1–6; Köprülü 1943, 1–36; Akgündüz 1988; Yediyıldız 1985; Baer 1997, 264–297; Handžić 1977, 133–169; Shatzmiller 2001, 44–74). Најугледнији Мухамедови ученици, пријатељи (*асхаби*), а касније и први врховни поглавари муслимана (*халифе*), оснивали су вакуфе за његова живота и по његовим упутствима (Dobrača 1976, 41). Куран и традиција (*сунет*), као основни извори исламског учења, препоручују вернима да дају милостињу, јер је добротворство једна од највећих врлина у исламу и једна од пет основних обавеза муслимана. У њима основ вакуфа није

дат у изричитом пропису, већ у тим општим принципима о доброчинству (Kur'an 2001, II, 262–280).¹ У исламској правној терминологији *вакуф* значи „заштитити неку ствар“, „спречити да постане власништво треће особе“ (Smailagić 1990, 659). Свакако, не треба занемарити ни шире интересе државне политике у њиховом оснивању, као и социјалну димензију вакуфа, и вакуфе као начин да задужбинар расподели наследницима свој иметак у складу са својом вољом, а не према прописима шеријата (Handžić 1983, 113–119; Begović 1960, 194).

Институција вакуфа била је важна у Османском царству и у наше крајеве је стигла са османским освајањем. Вакуфска добра настала током османског периода углавном су били верски објекти попут џамија, месцида, завија,² мектеба, медреса. Они су били главни носиоци промена и средство за обележавање новоосвојених крајева симболима нове идеологије (Bojkov 2011, 33). Само оснивање вакуфа, као и све околности које касније могу настати у вези с вакуфом, били су регулисани вакуфским правом утемељеним на шеријату (Muftić 1938, 221). Османлије су временом постојеће вакуфско право допуњавали законима (*канунима*) и царским наредбама (*ферманима*) (Begović 1963, 5). Вакуф је имао обезбеђену аутономију у односу на централну државну власт, јер је шеријат штитио његов имунитет. Сматрао се светом ствари и владари нису имали смелости, а ни правног основа да узурпирају вакуфску имовину (Muftić 1938, 221).

Први оснивачи вакуфских објеката у свим новоосвојеним крајевима Османског царства, па и на територији данашње Србије, били су султани. Њихова дела милосрђа и задужбинарства била су модел који су следили припадници провинцијске елите и локални великодостојници (Zirojević 1993, 67; Amedoski 2012, 31–44).

Увођење нове османске управе у великој мери је настављало континуитет средњовековних институција. Османлије нису знатно мењале затечени урбани концепт насеља. Јавни и приватни објекти су углавном задржали своје место и намену, а саобраћајне и водоводне мреже које су постојале, коришћене су и даље (Katić 2018, 106). Урбана трансформација огледала се превасходно у подизању верских и образовних објеката. Овај процес интензивне задужбинарске делатности и преображаја средњовековних хришћанских у исламско-оријенталне градове био је у највећој мери завршен до краја 16. века, заједно с тзв. златним добом Османског царства (Amedoski & Petrović 2018, 76–86).

¹ Ово су неки од ајета који позивају на доброчинство: „Нећете заслужити награду све док не уделите део од онога што вам је најдраже“ (Kur'an 2001, III, 92); „Добра дела чините да бисте постигли оно што желите“ (Kur'an 2001, XXII, 77); „Онај ко буде урадио колико трун добра – видеће га.“ (Kur'an 2001, XCIX, 7).

² Богомоља у којој се окупљају дервиши и врше своје верске обреде. Поред просторија за дервишке обреде, завије су имале и кухиње (*имарете*) за своје службенике и госте, као и мусафирхану (Osak & Farogh 1986, 476).

Вакуфи у градовима на подручју Србије у домаћој османистичи

Градови данашње југоисточне Србије, Лесковац, Прокупље, Куршумлија и Пирот су почетком 19. века, према административној подели Османског царства, улазили у састав Лесковачког санџака и Нишког ејалета.³ Засад је непознат тачан број вакуфа основаних на овим просторима током османског периода. Ситуацију отежава то што није сачуван скоро ниједан од објеката подигнутих под окриљем вакуфа, као и недостатак адекватне документарне грађе. Вакуфи на територији данашње Србије нису у довољној мери истражени. Постојеће студије ограничене су на одређене градове, као што су Београд, Ниш, Смедерево, Лесковац, Пирот, Прокупље, Куршумлија и односе се углавном на ранији османски период (Vasić 1966/67, 41–60; Šabanović 1970, 9–40; Bojanić 1983, 115–133; Bojanić 1986, 49–77; Fotić 1991, 233–241; Fotić 1992, 149–159; Zirojević 2000, 43–55; Katić 2007/2008, 55–62; Amedoski 2008, 137–150; Fotić 2010, 75–108; Amedoski 2011, 399–415; Katić & Popović 2013, 79–116; Amedoski & Katić 2014, 7–18; Katić & Urošević 2015, 37–72; Amedoski 2017, 289–294 и др.). Има и неколико студија које се баве судбином вакуфа у Лесковцу и Пироту у потоњем периоду, превасходно у 19. веку и касније, у времену њиховог пропадања (Stojanović 1967, 47–53; Stojančević 1972, 135–140; Velkova & Panajotović 2017; Tričković 1997, 73–93; Zdravković 2017, 171–179).

У Лесковцу је непосредно након доласка Османлија подигнута џамија султана Бајазита II (Велика џамија). До 1536. у граду су саграђени хамам и месџид. У потоњем периоду, Лесковац добија месџид, мектеб, караван-сарај и мост; сви они су чинили део великог вакуфа Мевлане Мухијудина, сина Искендера, о коме се само зна да је био кадија Крушевца седамдесетих и осамдесетих година 15. века (Коџак 2016, 272; DBŞM 1, 23). Ови вакуфи су у значајној мери преобликовали урбану морфологију Лесковца и дали му оријентални изглед. Између 1536. и 1570. дошло је до наглог пораста броја муслиманског становништва, па и до узлета задужбинарства. У том периоду саграђена су још три месџида, завија, џамија, мусала,⁴ као и џамија и хамам у селу Пертате. Последњу фазу крајем 16. века одликује изостанак значајнијих

³ Лесковачки санџак захватао је област која се простирала од Параћина на северу и Косанице на западу до Власотинца на југоистоку и Грделичке клисуре на југу. Под надлежношћу лесковачког санџак-бега били су Параћин, Крушевац, Ражањ, Алексинац, Прокупље, Лесковац, Власотинце и др. све до 1833. године. Тада су Параћин, Крушевац и Алексинац припојени Кнежевини Србији, тако да су границе санџака у великој мери промењене (Stojančević 1963, 62; Stojančević 1987, 24). Ниш је постао центар новоформираног Нишког ејалета 1835. године и имао је врло значајну улогу, како у војном тако и у политичком погледу, као гранична област Османског царства према Кнежевини Србији. Њему су припадали Нишки, Софијски, Самоковски и Ћустендилски санџак. У оквиру Нишког ејалета функционисали су Нишки, Лесковачки, Прокупачки, Куршумлијски, Пиротски и Берковачки кадилук (Stojančević 1983, 276).

⁴ Ограђени простор под отвореним небом, који је служио за бајрамске молитве, првенствено у летњем периоду. Постојале су и мусале–медресе, мусале–излетишта, мусале–гробља и мусале–тргови (Bojanić-Lukač 1991, 73–85).

грађевинских подухвата, па су тако у наредних неколико деценија подигнути само једна џамија и један мектеб. Зна се да су лесковачки вакуфи доста страдали у пожару који је захватио Лесковац 1594. године (Amedoski 2008, 137–150).

Прокупље је од османског освајања па до краја 16. века био мали град који је посредством вакуфа добио богат урбани садржај. Прво је саграђена џамија Мехмеда II Освајача. До 1530. је подигнут један месцид, а у наредних шест година саграђени су још један месцид, два мектеба и медреса. Између 1536. и 1570. градски садржај је обогачен још медресом, имаретом, с две џамије, три месцида, два мектеба и два хамама. Поред тога, Прокупље је у 16. веку имало и чаршију с већим бројем дућана и мост. Постојао је и имарет у селу Коњуша, надомак Прокупља (Amedoski 2011, 399–415).

Куршумлија је прву исламску богомољу добила вероватно још пре коначног освајања, када је у овој области долазило до честих промена власти, јер се 1444–1446. у изворима помиње извесни Таџедин као имам Куршумлије (Zirojević & Egen 1968, 401). У Куршумлији је до 1536. саграђен и мектеб, а у времену између 1536. и 1570. још једна џамија (Amedoski & Petrović 2018, 146).

У Пироту је прва џамија саграђена вероватно непосредно након првог освајања града (1385), као задужбина султана Мурата I Худавендигара (1362–1389). Он је као вакуфско добро дервишима поклонио једну мезру надомак Пирота. Након коначног пада града у османске руке, после 1444, султан Мехмед II (1444–1446, 1451–1481) подигао је џамију (Zirojević 1980, 234–235; Katić 2007/2008, 57). До 1530. извесни килерџибаша Халил-бег основао је богати вакуф са комплексом објеката – месцидом, хамамом, караван-сарајем, десет дућана и мостом на Нишави (Katić 2007/2008, 60). У то време подигнут је још један месцид. У периоду између двадесетих и средине четрдесетих година град стагнира. Тада је подигнут један мост на Нишави. До 1570. саграђена је и чесма. У том периоду је подигнута и џамија, како је у попису наведено, Искендер-бега, сина Ибрахима. Џамија се налазила на земљишту по имену Тијабара, које је он увакуфио. Део тог земљишта наменио је муслиманима, који су настањени у близини, да саграде куће, а други део муслиманском гробљу. Искендер-бег је до 1585. подигао и два месцида (BOA, TTd 236, 721; Amedoski & Katić 2014, 7–18; Amedoski 2017, 289–294).

Многи од ових вакуфа нису одолели времену. Они који су се одржали до пред крај 17. века страдали су током вишегодишњих сукоба Османског царства и Хабзбуршке монархије, познатих под називом Бечки или Велики рат (1683–1699). Као и остали градови који су били поприште рата, и Лесковац, Прокупље, Куршумлија и Пирот су претрпели велика разарања, паљени су и рушени, што је изазвало ненадокнадиву штету. Уништено је све што су Османлије затекле и изградиле. Старе задужбине су постале неупотребљиве на дужи временски период (Tričković 1978, 17; Tričković 2013, 119). Уз то, Велики рат је донео расељавање и сеобу становништва, како хришћанског тако и муслиманског. Расељени су и многи стараоци вакуфских

добара, па су управо те задужбине и највише страдале (Veselinović 1993, 491–572; Katić 2002, 765–772; Mušović 1981, 66).

Са завршетком Великог рата, након што су Османлије повратиле изгубљене српске територије, наступио је период обнове. Међутим, обнова је ишла врло споро с обзиром на то да је дошло до осиромашења становништва и великог застоја у привреди. Поред тога, на простору Србије се водио прави хајдучки рат, који је додатно онемогућавао успостављање стабилности и враћање живота у нормалу (Tričković 2013, 125–153). Порта је давала подстицај преживелим муслиманима да се врате и заузму стара имања. Будући да су вакуфи тешко страдали, држава је на себе преузела и отварање неопходних џамија, као један од предуслова за опстанак муслиманских насеља (Tričković 2013, 118–120).

Период касније аустријске управе у Србији (1718–1739) имао је опет утицаја на насеља у данашњој југоисточној Србији. Пожаревачким миром 1718. године између Хабзбуршке монархије и Османског царства, српске територије јужно од Саве и Дунава ушле су у састав Хабзбуршке монархије. Успостављена граница обухватала је област Србије од реке Дрине до ушћа Тимока у Дунав и од Београда до Западне Мораве (Veselinović 1986, 111). У том периоду, у насељима данашње југоисточне Србије у фокусу власти били су војни објекти, док су вакуфи који су успели да преживе били у другом плану. Бројно муслиманско становништво се из крајева који су пали у аустријске руке овде населило (Tričković 2013, 475). Почетком 19. века, током војних операција у Првом (1804–1813) и Другом српском устанку (1815–1817), разорен је велики број насеља у овој области која је била крваво ратиште. Посебно су страдала градска насеља у којима су живели муслимани, а овом приликом су вакуфска добра додатно оштећена (Stojančević 1996, 17–24; Miljković-Katić 2002, 24). То је довело до новог повлачења муслиманског становништва и до великог броја муслиманских избеглица (Mušović 1992, 125–127).

После тога наступа време изразитог слабљења Османског царства услед унутрашњих немира и спољних притисака. Ситуација је захтевала брзе реформе и реорганизацију система. Намера власти је била да се друштво модернизује по узору на западни модел. Хатишериф од Гулхане (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) из 1839. године којим су званично почеле ове реформе – Танзимат, представљао је крупан корак у модернизацији Османског царства и омогућио напредак грађанске класе, независно од верске и националне припадности. Промене су биле засноване на старом систему с тежњом еманципације свих поданика царства и предвиђале су уклањање произвољности у администрацији, кодификацију закона, војне и друге обавезе поданика, јачање индустрије, ширење просвете и учвршћивање безбедности грађана (Ortaji 2004, 15; Shaw & Shaw 1977, 55).

Извор: попис из 1839. године

Слику о мрежи вакуфа на овом подручју донекле расветљава један попис вакуфа Дупнице, Радомира, Лесковца, Куршумлије, Прокупља, Пирота, Умурбеја, Софије и Берковице (ВОА, EV.d 11057, 4–5). Попис је сачињен 1839. године, вероватно у оквиру припрема за велике административне промене које су званично започеле крајем исте године проглашењем Танзимата. У то време, вакуфи су били под надлежношћу Министарства вакуфа (Evkaf-ı Hümeyun Nezareti) (Öztürk 1995, 521–524).

Документ је писан сијакатским писмом. Запрема укупно седам страна, од којих се две стране (страна 4 и 5) односе на територију данашње Србије и њихови факсимили и превод са одговарајућим коментарима саопштени су на крају рада (в. Прилог 1–3). Остатак се односи на вакуфе на простору данашње Бугарске. У извору су садржани сажети подаци о вакуфима који су постојали у тренутку сачињавања пописа, врсти и оснивачу вакуфа, времену оснивања, као и њиховим службеницима, платама које су дневно биле предвиђене за њих у складу са жељом задужбинара. Иако су подаци штур, врло су драгоцени и омогућавају стицање оквирне слике о броју и врстама вакуфа у овим крајевима, у другој половини 18. и у првим деценијама 19. века.

Вакуфи у југоисточној Србији на основу пописа из 1839. године

Према попису из 1839, на простору данашње југоисточне Србије било је укупно 70 вакуфа. У кадилуку Пирот бележи се активних 36 вакуфа, у кадилуку Прокупље 10, у кадилуку Лесковац 21 и у кадилуку Куршумлија три вакуфа. Ради се углавном о непокретној имовини, различитим објектима верског, просветног, јавног, комуналног карактера попут џамија, месцида, завија, медреса, мектеба. Основано је и неколико новчаних вакуфа.

Ако стање затечено 1839. године, приликом сачињавања овог пописа, упоредимо с претходно наведеним стањем на крају 16. века, можемо утврдити која вакуфска добра су преживела, а који вакуфи су новоосновани.

У самом Лесковцу и даље је најважнији исламски објекат била џамија султана Бајазита II. Некадашњи месцид Мевлане Мухијудина сина Искендера је у међувремену претворен у џамију. Завија Шам-бабе је свог наследника добила у завији извесног Емир Султана и Иса-бабе. Од нових објеката град је добио Чаршијску џамију и мектеб, медресу Шехсувар-паше, џамију и мектеб Ел-Хаџ Алија у махали Текије и џамију Туркан и Натук.

Од сеоских вакуфа у лесковачком кадилуку опстао је вакуф џамије Мехмед-бега сина Михала у селу Пертате. Хамам који је постојао у 16. веку у оквиру тог вакуфа није се одржао. Више села је добило џамије: џамија у селу Јабуковце,⁵ џамија села Бојник,⁶ џамија села Личе,⁷ џамија Али сина Ахмеда у

⁵ Јабуковик, источно од Власотинца.

селу Подград,⁸ џамија Јусуф-аге у селу Слишани,⁹ џамија села Бучинце.¹⁰ У нахији Изморник је у селу Малишева¹¹ саграђен месџид, у нахији Пуста Река, у селу Грабовница,¹² како се наводи у попису из 1839, черибаша Синан је подигао џамију.

У Прокупљу се до 19. века није одржао ниједан од старих вакуфа. У периоду од краја 16. века до 1839. године у самом граду подигнути су џамија Ел-Хаџ Османа, џамија Мустафе и мектеб у џамији махале Ел-Хаџ Хајдар.

У насељима која припадају кадилуку Прокупље путем вакуфа су подигнути: џамија Ел-Хаџ Исмаила у паланци Гургусовац,¹³ џамија добротвора Ел-Хаџ Омера сина Мустафе у паланци Гургусовац, џамија у селу Велика Плана,¹⁴ џамија у селу Шлиман,¹⁵ џамија у селу Гргуре¹⁶ и месџид у селу Мадџан.¹⁷

До 19. века су се у Куршумлији одржале две џамије. Име једне од њих у извору није наведено, али вероватно се ради о саборној џамији насталој непосредно након османског освајања. Поред ње, уписана је и џамија, како попис наводи, Синан-паше.

Ван града је постојао месџид у селу Белојин,¹⁸ које је припадало Куршумлијском кадилуку.

У Пироту је у раздобљу од краја 16. до 19. века основано највише вакуфа у односу на претходна насеља. Од старих вакуфа одржала се џамија султана Мехмеда Освајача. Затим, регистрован је месџид, како попис наводи, Халил-аге 1839. године. Могуће је да је то заправо раније подигнути месџид непознатог Халил-бега. Такође се одржао и вакуф мезре у непосредној близини Пирота коју је одмах након османског освајања дервишима абдалијама поклонио султан Мурат I. Овај вакуф је више пута обнављан током векова (Trčković 1997, 90). Сходно подацима из пописа у продужетку,

⁶ Данас варошица Бојник, северозападно од Лесковца.

⁷ Можда село Личје, североисточно од Лесковца у Заплању.

⁸ Мезра Дивац 1536. године, друго име Подград, пописана после Горње Топонице, вероватно данас Заплањска Топоница, северно од Лесковца.

⁹ Данас село Слишане, северно од Медвеђе и северозападно од Лебана.

¹⁰ Данас село Бучинце, јужно од Прокупља.

¹¹ Данас село Малешево, источно од Гњилана.

¹² Данас заселак Грабовница у селу Доњи Гајтан, југозападно од Бојника и западно од Лесковца.

¹³ Данас варош Књажевац у источној Србији.

¹⁴ Данас село Велика Плана, северозападно од Прокупља.

¹⁵ Данас село Шиљомана, северозападно од Прокупља.

¹⁶ Данас село Гргуре, западно од Прокупља и југозападно од Благаца.

¹⁷ Вероватно Међухана, свеерозападно од Прокупља.

¹⁸ Данас село Белојин, западно од Прокупља.

1819. године као мутевелија тог вакуфа помиње се извесна Фатма, а нешто раније, 1800. такође је особа по имену Фатма уписана као мутевелија новчаног вакуфа сестара Халиле, Зејнеб, Умухан и Умулгусум. Могуће је да се ради о истој особи. Она је била ћерка једне од задужбинарки. Ове сестре су 1814. године основале завију у Пироту, у близини џамије султана Мехмед-хана Освајача. Касније 1824. године се, у једном документу о продаји земљишта неког дервиша из махале Галата, опет појављује жена по имену Фатма, као ћерка тог дервиша (Trčković 1997, 90). Не може се са сигурношћу тврдити да ли је то иста особа, али ови налази свакако показују да су жене играле важну улогу у дервишкој заједници у Пироту и да су биле њени активни учесници. Овај пример сведочи о пракси да жене оснивају групне вакуфе, са својим женским или мушким сродницима (Faу 1997, 38). Искушењима ратног времена одолео је и велики вакуф Искендер-бега у Тијабари. Није прецизирано о којим се вакуфским објектима конкретно ради.

Месцид извесног Асил-бега, уписан 1839. године, вероватно је такође тековина 16. века. Наиме, у пописима вакуфа из 16. века овај месцид се изреком не помиње, али је уписан као задужбина његов мост. Вероватно је поменути Асил-бег основао у том периоду и месцид, будући да се и једна махала звала по њему.

Од нових објеката ту су џамија покојног Бехрам-бега, џамија у махали Галата, џамија добротвора Селим-аге, џамија покојног Меми-бега, џамија и месцид у махали Шејх, месцид Кара Ахмед-бега у махали Галата, месцид Дилавер-бега у махали Асил-бега, месцид покојног Муле Јусуфа унутар пиротске пијаци, Камени мектеб у махали Велике џамије, мектеб покојног Али Халида и горепоменути завија Халиле, Зејнеб, Умухан и Умулгусум, ћерки Ел-Хаџ Мехмеда. Нажалост, ни о једном од ових задужбинара немамо више података.

У околини Пирота подигнути су: џамија султана Мурат-хана Газије у Муса-пашиној паланци,¹⁹ џамија Ел-Хаџ Ејуба у селу Муркаша,²⁰ џамија у селу Бања,²¹ џамија у селу Бејоглу,²² џамија Сулејман-паше Газије у селу Паун,²³ џамија Али-ефендије у селу Јуруци,²⁴ џамија Али-ефендије у селу

¹⁹ Данас Бела Паланка, северозападно од Пирота и југоисточно од Ниша.

²⁰ Мургаш, југозападно од Годеча.

²¹ Неутврђено.

²² Вероватно се ради о неком од читлучких села која су постојала у Пироту у овом периоду, а касније су ишчезла. Костић сматра да сам почетак насељавања Тијабаре треба тражити управо у тијабарским читлуцима. Претпостављамо да су села која се јављају у овом попису, а којих нема у ранијим пописима Пиротског кадилука управо ти тијабарски читлуци и да су они били на територији данашње Тијабаре, вероватно у првој половини и средином 18. века (Kostić 1973, 30; Ćirić 1997, 175). У овом попису то су села Коџа Али, Бејоглу, Бали, Арап Хаџи.

²³ Неутврђено.

²⁴ Махала села Стрелац, југоисточно од Бабушнице.

Бали,²⁵ џамија покојног Муса-бега у селу Коџа Али,²⁶ џамија Бејланизаде Ел-Хаџ Мехмед-аге у селу Чинганли,²⁷ Велика џамија у селу Белан²⁸ и џамија, велики мектеб и водовод у Градишту²⁹ и вакуф мезри у близини села Араб Хаџи.³⁰

Овде се јавља и један *авариз вакуф*. Авариз вакуфи настају крајем 16. или почетком 17. века и били су под надзором имама махале или целе махале. Ту се ради о новцу који је формирао врсту фонда за плаћање изванредних пореза сиромашних чланова махала или ређе села. Услед ове погодности неке махале су доживеле демографски раст (Faroqhi 1984, 234–235). Вакуф о коме је овде реч био је намењен за плаћање авариза (тур. *avariz-ı divaniyye vetekâlif-i ôrfiyye*)³¹ у кадилуку Пирот, вероватно за село Градиште, јер је уписан заједно с објектом завештаним у том селу. Могуће је да се и овде ради о покушају оживљавања, односно насељавања насеља, с обзиром на то да се село налазило близу Цариградског друма и у интересу државе је било да буде насељено. Иначе, вакуфи су често подизани у селима и насељима која су се налазила близу главних саобраћајница, као што су на пример Чиниглавци, Градиште, Муса-пашина паланка у Пиротском кадилуку или Велика Плана, Гргуре у кадилуку Прокупље и др. Њихова расподела је била следећа: њих 10 подигнуто је у кадилуку Лесковац, један у кадилуку Куршумлија, шест у кадилуку Прокупље и 10 у кадилуку Пирот. Превасходно се ради о џамијама, месцидима, али има и образовних објеката попут мектеба.

Пропадање вакуфа

Од почетка 19. века вакуфи у Србији су, као и муслиманско становништво, били на удару српских борби за ослобођење и успостављање државе. Вакуфска добра, превасходно џамије, бивају уништавана, рушена или мењају намену (углавном служе као магацини). Неки од њих постају својина ранијих српских закупаца и корисника, а неки прелазе у руке државе која их заједно с осталим муслиманским добрима продаје (Karčić 1983, 142).

²⁵ В. напомену 22.

²⁶ В. напомену 22.

²⁷ Чиниглавци, југоисточно од Пирота.

²⁸ Данас ово име носи пространа висорава северно од Гостуше, североисточно од Пирота.

²⁹ Градиште је на улазу у Пиротску котлину с југоисточне стране, у непосредној близини ушћа Јерме у Нишаву.

³⁰ В. напомену 22.

³¹ Ради се о скупу државних пореза познатих као „изванредни намети и обичајни терети“. Порез је плаћан у новцу, натури и кулуку, а био је намењен покривању ванредних, превасходно ратних трошкова. Подлегало му је све невојничко становништво, на селу и у граду, без обзира на вероисповест, изузев становништва које је за државу обављало помоћне војне или друге службе у корист државе (дербенције, узгајивачи пиринча, рудари и др.) (Војанић 1974, 147–148).

Пропадање османског државног и друштвеног система у време слабљења османске моћи одражавало се и на пословање и опстанак вакуфа, нарочито оних који су били економски слабији. Они западају у тешке кризе, немају никакву могућност санације и неминовно нестају. У 18. и 19. веку почеле су се дешавати различите злоупотребе вакуфских добара. Османско царство је у 19. веку покушало да путем система законодавних и организационих мера уреди вакуфске прилике (Čaušević 1983, 129–130). Међутим, у нашим крајевима је за овакве подухвате већ било касно.

Закључак

Вакуфска добра настала током османског периода у Лесковцу, Прокупљу, Куршумлији и Пироту углавном су били верски објекти попут џамија, месцида, мектеба, медреса, завија. Услед бројних ратних разарања, многи од њих су страдали и заувек нестали. Најважнији од њих, превасходно царске џамије, обнављани су углавном иницијативом државе и наставили да буду коришћени. У 18. и 19. веку махом су оснивани вакуфи којима су обнављани, подржавани и помагани већ постојећи, стари вакуфи, мада је било и оних путем којих су подигнути нови јавни објекти. Овај рад имао је за циљ да расветли заступљеност институције вакуфа, њихов број и врсту у југоисточној Србији у сутон османске владавине.

Прилог 1

Превод извора с османског турског на савремени српски
Препис вакуфа кадилука Дупница, Радомир, Лесковац, Куршумлија, Прокупље,
Пирот, Умурбеј, Софија и Берковица према диванској тезкери и узвишеном
ферману од 17. ребија првог 1255. [30. 6. 1839] Сејид Мехмед Назиф.

Вакуф часног месцида села Малишева у нахији Изморник, у кадилуку Лесковац. Бајрам Халифа с. Мустафа је хатиб без надокнаде. Берат од првог дана ребија другог 1254. године [24. 6. 1838]	Вакуф часне џамије черибаше Синана, у селу Грабовница, припада нахији Пуста Река, део кадилука Лесковац. Али Халил с. Хусејин је имам ³² и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 15. шабана 1248. године [7. 1. 1833]	Вакуф часне Чаршијске џамије која се налази у граду Лесковцу. Сејид Али Халифа с. Ахмед је хатиб, дневно 5 [акчи]. Берат од 5. ребија другог 1235. године [21. 1. 1820]
Вакуф часне џамије султана Бајазит-хана	Вакуф часне џамије становника села	Вакуф часне џамије становника села Пертате,

³² Службеник који предводи вернике при заједничкој молитви.

Велија у Лесковцу. Ибрахим с. Мустафа је мутевелија. ³³ Берат од 16. рецепа 1192. године [10. 8. 1778]	Јабуковце, у кадилуку Лесковац. Ибрахим Халиде с. Али је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 27. цумаде прве 1238. године [9. 2. 1823]	припада нахији Лесковац. Рамазан Халифа с. Абдулах је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 25. зилкаде 1235. године [3. 9. 1820]
Вакуф часне цамије становника села Бојник, припада кадилуку Лесковац. Али с. Али је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 29. шевала 1234. године [21. 8. 1819]	Вакуф медресе Шесхувар-паше у Лесковцу. Сејид Касим с. Али је мудерис, дневно 7 [акчи]. Берат од 9. шевала 1223. године [28. 11. 1808]	Вакуф часне цамије становника села Личе, припада кадилуку Лесковац. Шериф Хусејин с. Сејид Исмаил је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 6. мухарема 1230. године [19. 12. 1814]
Вакуф часне цамије у селу Пертате, из нахије Лесковац. Пехливан Халифа је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 6. ребија другог 1234. године [2. 2. 1819]	Вакуф часне цамије Али с. Ахмеда у селу Подград, у нахији Лесковац. Сулејман Халифа је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 12. рецепа 1200. године [11. 5. 1786]	Вакуф часног мектеба Ел-Хаџ Алија у махали Текије, [једној] од махала Лесковца. Идрис-ефендија је муалим ³⁴ без надокнаде. Берат од првог дана рецепа 1181. године [23. 11. 1767]
Вакуф часне цамије Јусуф-аге у селу Слишани, у кадилуку Лесковац. Салих с. Нуман је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 4. цумаде друге 1249. године [19. 10. 1833]	Новчани вакуф који је увакуфила госпођа Ханум у Лесковцу. Хусејин с. Муса је имам и хатиб цамије у махали Тодорице у поменутом кадилуку, годишње 250 гроша. Берат од 4. цумаде друге 1249. године [19. 10. 1833]	Вакуф часне цамије, покојног Мухијудина с. Искендера у Лесковцу. Хафиз Сејид Ахмед је мутевелија без надокнаде. Берат од 19. шабана 1195. године [10. 8. 1781]

³³ Управник вакуфа.

³⁴ Вероучитељ који подучава децу у нижим верским школама, мектебима.

Вакуф часне џамије становника села Бучинце, у кадилуку Лесковац. Ахмед Халифа с. Ибрахим је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 2. реџепа 1250. године [4. 11. 1834]	Вакуф часне џамије Ел-Хаџ Мустафе у махали Текије у Лесковцу. Мустафа с. Шериф Мехмеда Емина је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 27. ребија првог 1249. године [14. 8. 1833]	Вакуф завије Емир Султана и Иса-бабе у Лесковцу. Ебу Бекир и Џафер су заједно завиједари. Берат од 4. рамазана 1248. године [25. 1. 1833]
Вакуф часне џамије Туркан и Натук, припада кадилуку Лесковац. Сејид Хафиз Идрис Халифа с. Хусејин је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 3. џумаде друге 1252. године [15. 9. 1836]	Вакуф Шехсувара Сејида Абди-паше, мутесарифа ³⁵ санџака Крушевац у Лесковцу. Хафиз Халил с. Вели је имам и хатиб часне џамије покојног Ел-Хаџ Ибрахима у поменутом кадилуку, дневно 7 [акчи]. Берат од 4. шабана 1233. године [9. 6. 1818]	Вакуф часне Чаршијске џамије и мектеба у Лесковцу. Хафиз Зејнелабиндин с. Сулејман је ваиз ³⁶ понедељком, петком је у часној царској џамији и муалим, дневно 7 [акчи]. Берат од 26. ребија првог 1249. године [13. 8. 1833]
Вакуф часног месцида становника села Белојин, унутар кадилука Куршумлија. Ахмед Халифа с. Хусејин је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 9. мухарема 1240. године [3. 9. 1824]	Вакуф часне џамије у паланци Куршумлија. Сејид Осман је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 26. шевала 1198. године [12. 9. 1784]	Вакуф часне џамије покојног Синан-паше у паланци Куршумлија, у санџаку Крушевац. Мустафа с. Ебу Бекир је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 5. зилкаде 1192. године [25. 11. 1778]
Вакуф часне џамије Ел-Хаџ Осман, унутар касабе Прокупље. Мехмед Халифа с. Ибрахим је имам и хатиб без надокнаде. Берат од 25. зилкаде 1235.	Вакуф часне џамије становника села Шлиман, припада кадилуку Прокупље. Мустафа Халифа с. Абдулах је имам и хатиб без надокнаде. Берат	Вакуф часне џамије у селу Велика Плана, део кадилука Прокупље. Арслан Халифа с. Халил је имам и хатиб. Берат од 19. мухарема 1231. године

³⁵ Управник санџака.

³⁶ Верски проповедник. Познаваатељ верске литературе и саветник. Спада у сталеж улема, верских учењака (Božović & Simić 2010, 206).

године [3. 9. 1820]	од 11. шевала 1231. године [4. 9. 1816]	[21. 12. 1815]
Вакуф часне џамије Ел-Хаџ Исмаила у паланци Гургусовац у видинској канцеларији, придодата кадилуку Прокупље. Мехмед Халифа с. Исмаил је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 18. зилкаде 1205. године [19. 7. 1791]	Вакуф часне џамије добротвора Ел-Хаџ Омера с. Мустафа у паланци Гургусовац, припада касаби која је придодата Прокупљу. Али с. Исмаил је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 9. шевала 1194. године [8. 10. 1780]	Вакуф часне џамије становника села Гргуре, припада кадилуку Прокупље. Омер с. Рамазан је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 22. шабана 1191. године [25. 9. 1777]
Вакуф часне џамије Мустафе, становника старе Куршумлије, припада Прокупљу. Имам и хатиб без надокнаде. Берат од 25. шевала 1188. године [29. 12. 1774]	Вакуф месцида у селу Мадидан, припада кадилуку Прокупље. Пир Вели је имам, дневно 1 [акча]. Без датума	Вакуф часног мектеба у џамији махале Ел-Хаџ Хајдар, [једној] од махала Прокупља. Ибрахим с. Абдулах је муалим, дневно 7 [акчи]. Берат од 15. џумаде прве 1172. године [14. 1. 1759]
Новчани вакуф добротвора Ел-Хаџ Ахмеда у Прокупљу. Сејид Шејх Хусејин Халифа је ваиз и насих, ³⁷ дневно 7 [акчи]. Берат од 12. ребија другог 1190. године [31. 5. 1776]	Вакуф	Вакуф часног месцида Кара Ахмед-бега у махали Галата, од закупа дела хамама у махали Велике џамије у Пироту. Али с. Идрис, дете задужбинара је мутевелија на условљени начин, дневно 7 [акчи]. Берат од 14. ребија првог 1142. године [7. 10. 1729]
Вакуф покојног Искендер-бега у махали Тихабара у Пироту.	Вакуф часне џамије покојног Бехрам-бега у граду Пироту.	Вакуф Омер-бега у Пироту. Мехмед џабија, ³⁸

³⁷ Онај који даје савет.

³⁸ Благајник, убирач вакуфских прихода и закупа (Božović & Simić 2010, 67).

Сулејман Халифа је мутевелија, дневно 7 [акчи]. Берат од 14. ребија првог 1142. године [7. 10. 1729]	Мухарем Халифа је мутевелија на условљени начин. Хатиб, дневно 1 [акча]. Берат од првог дана зилкаде 1114. године [19. 3. 1703]	дневно 7 [акчи]. Без датума
Вакуф часног месцида у махали Шејх у Пироту. Али Халифа с. Мустафа читач Курана, дневно 2 [акче]. Берат од 7. зилхице 1207. године [16. 7. 1793]	Вакуф часног месцида Халил-аге у махали Шејх, [једној] од махала Пирота. Минбер је поставио добротинитељ Махмуд-ага, син Ибрахима и начинио га џамијом. Мехмед с. Рустем је хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 12. рамазана 1229. године [28. 8. 1814]	Вакуф часне џамије султана Мехмеда Освајача, нека почива у миру и спокоју, у Пироту. Али Халифа је имам и хатиб, дневно 5 [акчи]. Берат од 23. рамазана 1254. године [10. 12. 1838]
Вакуф часне џамије Бејланизаде Ел-Хаџ Мехмед-аге у селу Чинганли, припада кадилуку Пирот. Ахмед с. Мустафа је хатиб без надокнаде. Берат од 22. шевала 1215. године [8. 3. 1801]	Вакуф часне џамије покојног Халил-бега у кадилуку Пирот. Сејид Ибрахим с. Абдурахман је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 12. шевала 1243. године [27. 4. 1828]	Вакуф часног месцида у махали Шејх у Пироту. Мехмед с. Ибрахим, дневно 7 [акчи]. Берат од 12. шевала 1243. године [27. 4. 1828]
Вакуф часне Велике џамије у селу Белан, припада кадилуку Пирот. Абдулах Халифа с. Ибрахим је хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат Од последњег дана шабана 1243. године [16. 3. 1828]	Вакуф часног месцида Дилавер-бега у махали Асил-бега, [једној] од махала Пирота. Хафиз Хусејин с. Абдулбаки је хатиб без надокнаде. Берат од 19. џумаде друге 1241. године [29. 1. 1826]	Вакуф часног мектеба познатог као Камени мектеб у махали Велике џамије, [једној] од махала Пирота. Мустафа с. Хусејин је муалим без надокнаде. Берат од 19. шабана 1241. године [29. 3. 1826]

Вакуф часне џамије у махали Галата, [једној] од махала Пирота. Мехмед Ариф с. Хусејин је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 15. џумаде прве 1240. године [5. 1. 1825]	Вакуф часне џамије добротвора Селим-аге у касаби Пирот. Мехмед Касим Халифа с. Хусејин је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 13. зилхице 1252. године [21. 3. 1837]	Вакуф часне џамије покојног Меми-бега у Пироту. Абдурахман с. Ејуб је мутевелија, дневно 7 [акчи]. Берат од 24. ребија другог 1205. године [31. 12. 1790]
Вакуф часног мектеба покојног Али Халида у Пироту. Хусејин с. Хасан је муалим, дневно 5 [акчи]. Берат од 13. ребија првог 1223. године [9. 5. 1808]	Вакуф покојног Искендер-бега на месту по имену Тихабара, [једној] од махала Пирота. Дервиш Ахмед с. Јусуф је мутевелија, дневно 7 [акчи]. Берат од првог дана рамазана 1218. године [15. 12. 1803]	Вакуф часног месцида покојног Муле Јусуфа унутар пиротске пијаце. Хафиз Ел-Хаџ Мустафа с. Ахмед је муалим, дневно 7 [акчи]. Берат од 24. реџепа 1217. године [20. 11. 1802]
Вакуф часне џамије покојног Муса-бега у селу Коџа Али, припада кадилуку Пирот. Мола ³⁹ Омер с. Сејид Халил је хатиб, дневно 5 [акчи]. Берат од 10. зилхице 1215. године [24. 4. 1801]	Вакуф часног месцида Асил-бега у Пироту. Хафиз Мехмед Халифа с. Мустафа је имам, дневно 7 [акчи]. Берат од 13. зилхице 1237. године [31. 8. 1822]	Вакуф часне џамије Шејх у Пироту. Хафиз Мехмед Халифа с. Мустафа је хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 13. зилхице 1237. године [31. 8. 1822]
Вакуф завије Халиле, Зејнеб, Умухан и Умулгусум, ћерки Ел-Хаџ Мехмеда, поред часне џамије покојног султана Мехмед-хана Освајача, њему мир и опроштај, у Пироту. Махмуд с. Ибрахим,	Вакуф часне џамије добротвора Ел-Хаџ Ејуба у селу Муркаша, припада кадилуку Пирот. Мехмед с. Ел-Хаџ Ахмед је хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 17. џумаде прве 1223.	Вакуф часне џамије становника села Бања, припада кадилуку Пирот. Мехмед Халифа с. Осман је хатиб без надокнаде. Берат од 10. шевала 1206. године

³⁹ Уп. тур. Mollâ/Mevlâ (мн. Mevâlî) – титула образованих и верски учених људи, кадија. Означавала је функцију војног судије високог ранга именованог са посебним задатком у османској провинцији. Међутим, овде се употребљава као посебан вид уважавања за учене људе.

дете задужбинара, мутевелија је на условљени начин, дневно 2 [акче]. Берат од 9. цумаде друге 1229. године [29. 5. 1814]	године [11. 7. 1808]	[1. 6. 1792]
Вакуф часне џамије становника села Бејоглу, које је припојено Пироту. Ахмет с. Исмаил Халифа је хатиб без надокнаде. Берат од 20. зилхице 1205. године [20. 8. 1791]	Вакуф часне џамије покојног Сулејман-паше Газије у селу Паун, припада кадилуку Пирот. Мола Мехмед је хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 13. ребија првог 1205. године [20. 10. 1790]	Вакуф часне џамије добротвора Али-ефендије у селу Јуруци, припада кадилуку Пирот. Ел-Хаџ Осман је хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 20. ребија првог 1205. године [27. 10. 1790]
Вакуф часне џамије добротвора Али-ефендије у селу Бали, припада кадилуку Пирот. Осман Халифа је имам и хатиб, дневно 7 [акчи]. Берат од 20. ребија првог 1205. године [27. 10. 1790]	Вакуф часног месцида Реџеп Челебије у махали Халил-бега, [једној] од махали Пирота. Зејнелабиндин Халифа с. Арслан Мехмед, дете задужбинара, мутевелија је без надокнаде. Берат од 20. мухарема 1200. године [23. 11. 1785]	Новчани вакуф за одржавање и поправке кровних грађевина ⁴⁰ добротворки Халиле и Зејнеп и Умухан и Умулгусум, ћерки Ел-Хаџ Мехмеда у Пироту. Госпођа Фатма, дете задужбинара, мутевелија је на условљени начин. Мутевелији дневно 2 [акче]. Берат од 19. шабана 1214. године [16. 1. 1800]
Вакуф часне џамије добротвора Ахмеда Челебије у селу Муркаша, припада кадилуку Пирот. Абдулах с. Мехмет Нури је имам, хатиб и муалим, дневно 7 [акчи].	Вакуф часне џамије покојног султана Мурат-хана Газије у Муса-пашиној паланци, припојеној области кадилуку Пирот. Мехмет Емин с. Мустафа је имам и хатиб,	Вакуф мезри деце деце Сејида Џемалудина учесника царског освајања кадилука Инеџик, ⁴¹ у близини села Араб Хаци које је припојено кадилуку Пирот.

⁴⁰ Уп. тур. *Musakkafât* – овај технички термин подразумева кровне грађевине, међутим овде се мисли на некретнине које се дају под закуп, па се добијени новац користи за одређене потребе вакуфа (Ćerimović 1938, 156).

⁴¹ Кадилук Инеџик, чинио је део санџака Текирдаг.

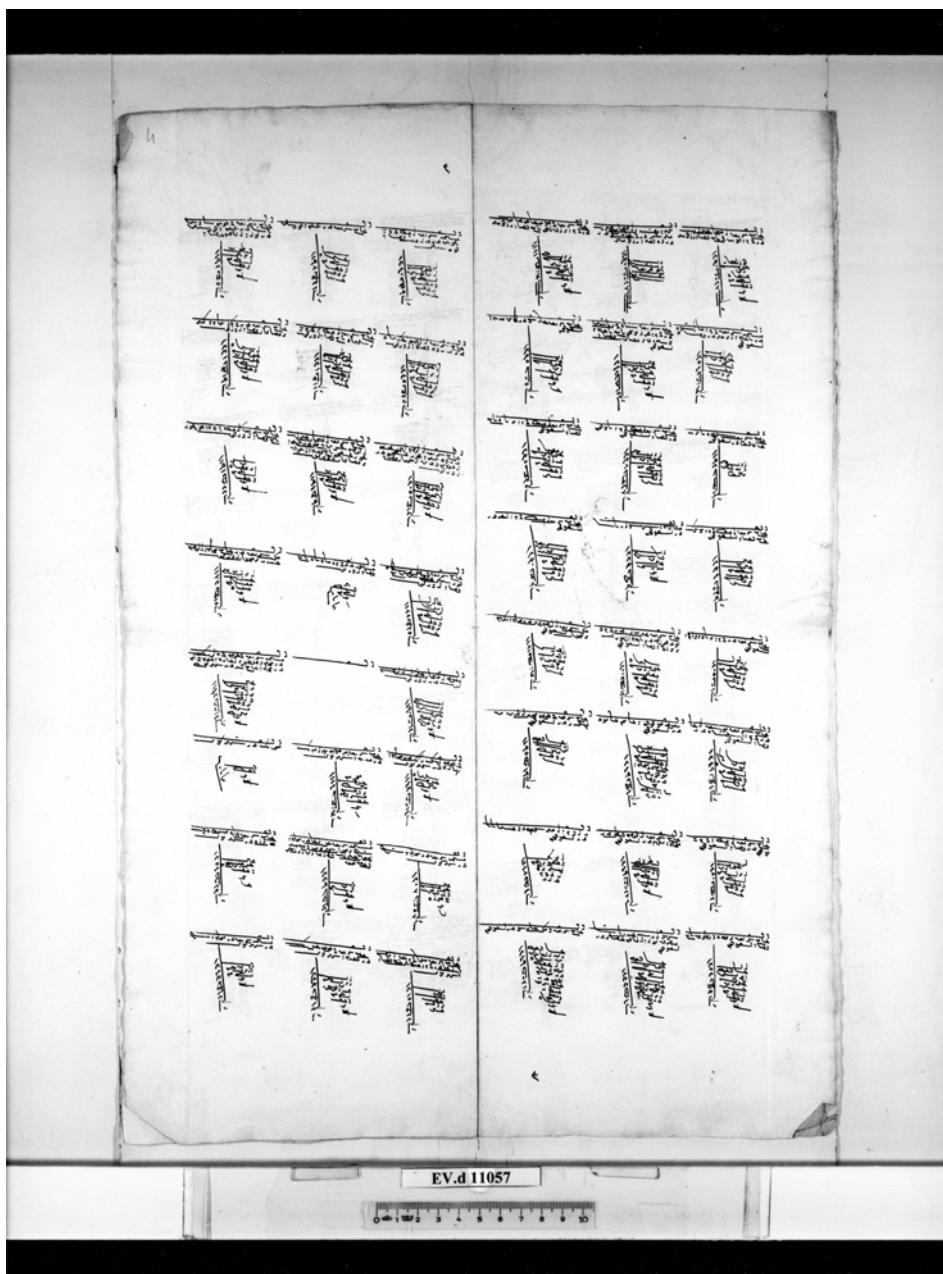
Берат од 19. цумаде прве 1245. године [16. 11. 1829]	дневно 4 [акче]. Берат од 5. цумаде прве 1244. године [13. 11. 1828]	Мезрадар је Сејид Мехмед с. Сејид Халил. Берат од 15. реџепа 1223. године [6. 9. 1808]
Вакуф мезре Бостање, покојног дервиша по имену Хамза Абдал, у кадилуку Пирот. Фатма, дете задужбинара, мутевелија је на условљени начин. Берат од 5. зилкаде 1234. године [26. 8. 1819]	Вакуф часне џамије и великог мектеба и водовода Градишта и новца завештаног за авариз у кадилуку Пирот. Абдулкадир је мутевелија, дневно 2 [акче]. Берат од 2. реџепа 1208. године [3. 2. 1794]	

[8] Објављено 17. ребија другог 1255. [30. 6. 1839]

Печат: Сејид Мехмед Назиф

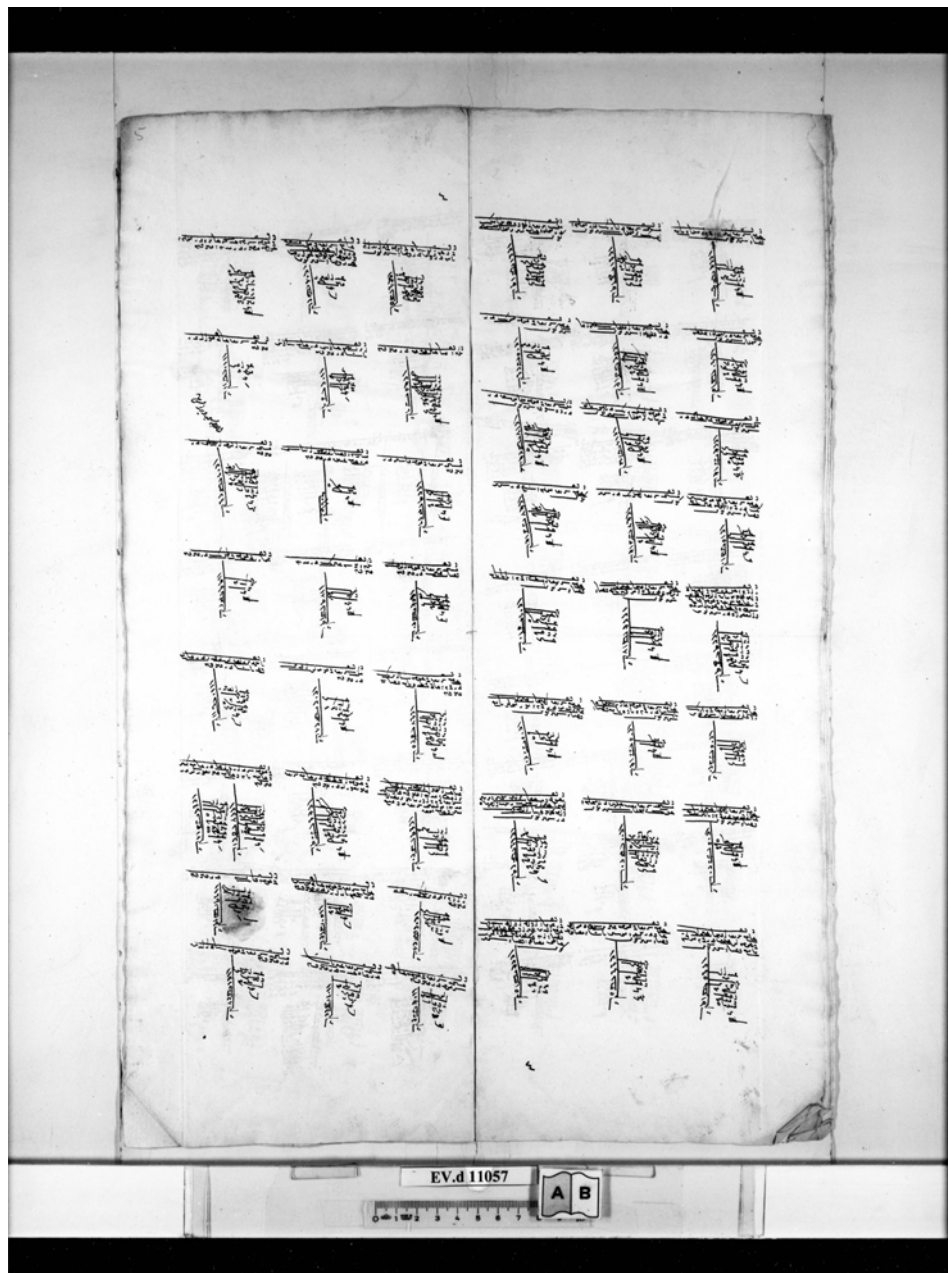
Прилог 2

Факсимил BOA. EV.d No: 11057, s. 4



Прилог 3

Факсимил ВОА. EV.d No: 11057, s. 5



Извори

BOA. Osmanski arhiv Predsedništva državnih arhiva Predsedništva Republike Turske u Istanbulu (Istanbul, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi):

Bâb-ı defteri, Başmuhâsebe Kalemi Defteri (BOA.DBŞM.d) No: 1

Evkaf Defterleri (BOA. EV.d) No: 11057.

Tapu Tahrir Deterleri (BOA. TT.d) No: 236.

Kur'an. *Kur'an s prijevodom*. Prev. Besim Korkut. Sarajevo: El-Kalem, 2001.

Литература

Akgündüz, Ahmet. 1988. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Amedoski, Dragana. 2008. „Leskovački vakufi u periodu od osmanskog osvajanja do kraja XVI veka“. *Istorijski časopis* 57: 137–150.

Amedoski, Dragana. 2011. „Gradski objekti u osmanskom Prokuplju u 16. veku“. U *Prostorno planiranje u Jugoistočnoj Evropi: (do Drugog svetskog rata)*, ur. Bojana Miljković-Katić, 399–415. Beograd: Istorijski institut, Balkanološki institut SANU.

Amedoski, Dragana. 2012. “Alaca Hisar Sancağına Ait 1536 Tarihli Bir Vakıf Defteri”. *Belleten* LXXVI: 31–44.

Amedoski, Dragana & Srđan Katić, 2014. „Verske zadužbine muslimana nahije Pirot (Šehirköy) 1570/1571. godine“. *Mešovita građa (Miscellanea)* 35: 7–18.

Amedoski, Dragana. 2017. “XVI. Yüzyıl Şehirköy (Pirot) Vakıflarına Genel bir Bakış”. *Uluslararası Balkan Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 6-8 Ekim 2016, Bildiriler, vol. I*, ed. Aşkın Koyuncu, 289–294. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları.

Amedoski, Dragana & Vladeta Petrović. 2018. *Gradska naselja Kruševačkog sandžaka: (XV–XVI vek)*. Beograd: Istorijski institut.

Baer, Gabriel. 1997. “The Waqf as Prop for the Social System (Sixteenth-Twentieth Centuries)”. *Islamic Law and Society* 4 (3): 264–297.

Begović, Mehmed. 1960. „Porodični vakufi“. *Istorijski časopis* IX–X: 191–197.

Begović, Mehmed. 1963. *Vakufi u Jugoslaviji*. Beograd: Naučno delo.

Bojanić, Dušanka. 1974. *Turski zakoni i zakonski propisi iz XV i XVI veka za smederevsku, kruševačku i vidinsku oblast*. Beograd: Istorijski institut.

- Bojanić, Dušanka. 1983. „Niš do Velikog rata 1683“. U *Istorija Niša I. Od najstarijih vremena do oslobođenja od Turaka 1878. godine*, ur. Danica Milić, 107–169; 355–357. Beograd: Istorijski institut, Niš: Gradina i Prosveta.
- Bojanić, Dušanka. 1986. „Požarevac u XVI veku i Bali-beg Jahjapašić“. *Istorijski časopis* XXXII: 49–77.
- Bojanić-Lukač, Dušanka. 1991. “Les mousallas dans la ville balkanique”. *La culture urbaine des Balkans (XV-XIX siècles)* 3. *La ville dans les Balkans depuis la fin du moyen age jusqu'au debut du XX^e siecle*, ed. Ivan Ninić, 73–85. Belgrade, Paris: Institut des etudes balkaniques ASSA.
- Božović, Rade & Vojislav Simić. 2010. *Rečnik islama*. Beograd: Društvo srpsko-iranskog prijateljstva.
- Boykov, Grigor. 2011. “Reshaping Urban Space in the Ottoman Balkans: a Study on the Architectural Development of Edirne, Plovdiv, and Skopje (14th – 15th centuries)”. In *Centres and Peripheries in Ottoman Architecture: Rediscovering a Balkan Heritage*, ed. Maximilian Hartmuth, 32–45. Sarajevo: Cultural Heritage Without Borders.
- Čaušević, Halid. 1983. „Pravni i sociološki aspekti institucije vakufa-zaklade“. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* IX–X: 129–140.
- Ćerimović, Mehmed Ali. 1938. „O vakufu“. *Glasnik vrh. vjer. starješinstva Islamske Vjerske Zajednice* 3: 150–159.
- Ćirić, Jovan. 1997. „’Tija-bara’ istorijsko-geografski pregled razvitka od XVII do kraja XIX veka“. U *Pirotska buna 1836. (sa posebnim osvrtom na oslobodilački pokret u Pirotu i Ponišavlju od turskog osvajanja do oslobođenja 1877/78)*, ur. Borislava Lilić, 173–196. Piro: Naša sloboda.
- Dobrača, Kasim. 1976. „Vakufname u Gazi Husrev-begovoj biblioteci“. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* IV: 41–47.
- Faroqhi, Suraiya. 1984. *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fay, Mary Ann. 1997. “Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women’s Place in the Mamluk Household”. *International Journal of Middle East Studies* 29 (1): 33–51.
- Fotić, Aleksandar. 1991. „Rustem-pašin vakuf u Beogradu (icāreteyn)“. *Istorijski časopis* XXXVIII: 233–241.
- Fotić, Aleksandar. 1992. „Uloga vakufa u razvoju orijentalnog grada: beogradski vakuf Mehmed-paše Jahjapašića“. U *Socijalna struktura srpskih gradskih naselja (XII-XVIII vek)*, ur. Jovanka Kalić & Milosav Čolović, 149–159. Smederevo: Muzej u Smederevu; Beograd: Odeljenje za istoriju Filozofskog fakulteta u Beogradu.

- Fotić, Aleksandar. 2010. „Turski dokumenti o Rustem-pašinom vakufu i dvostrukom zakupu 'icâreteyn' u Beogradu“. *Mešovita grada (Miscellanea)* XXXI: 75–108.
- Handžić, Adem. 1977. „O formiranju nekih gradskih naselja u Bosni u XVI stoljeću: uloga države i vakufa“. *Prilozi za orijentalnu filologiju* XXV: 133–169.
- Handžić, Adem. 1983. „Vakuf kao nosilac određenih državnih i društvenih funkcija u Osmanskom carstvu“. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* IX-X: 113–120.
- Karčić, Fikret. 1983. „Međunarodno pravno regulisanje vakufskih pitanja u jugoslovenskim zemljama“. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* IX-X: 141–153.
- Katić, Srđan & Bojan Popović. 2013. „Smederevska varoš od 1459. do kraja 16. veka“. *Istorijski časopis* 52: 79–116.
- Katić, Srđan & Uroš Urošević, 2015. „Vakufi u sumarnom popisu Smederevskog sandžaka 1530. godine“. *Mešovita grada (Miscellanea)* 36: 37–72.
- Katić, Tatjana. 2002. „Viyana Savaşı'ndan sonra Sırbistan (1683–1699)“. In *Türkler*. 9. Cilt, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek & Salim Koca, 765–772. Ankara : Yeni Türkiye Yayınları.
- Katić, Tatjana. 2007/2008. „Muslimanske zadužbine u Pirotu od XIV do XVI veka“. *Pirotski zbornik* 32–33: 55–62.
- Katić, Tatjana. 2018. „Osmanizovanje srednjevekovnog grada: urbani i demografski razvoj Prizrena od polovine XV do kraja XVI veka“. *Istorijski časopis* LXVII: 101–140.
- Koçak, Zülfiye. 2016. „Alacahisar Vilayeti'ndeki Mukataalar (1471-1479)“. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9 (45): 268–281.
- Kostić, Kosta. 1973. *Istorija Pirota*, priređivač Ilija Nikolić. Pirot: Muzej Ponišavlja Pirot.
- Köprülü, Mehmet Fuat. 1938. „Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti“. *Vakıflar Dergisi* I (1–2): 1–6.
- Köprülü, Mehmet Fuat. 1943. „Vakıf Müessesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekamülü“. *Vakıflar Dergisi* II: 1–36.
- Miljković-Katić, Bojana. 2002. *Struktura gradskog stanovništva Srbije sredinom XIX veka*. Beograd: Istorijski institut.
- Muftić, Hazim. 1938. „Problem vakufa“. *Glasnik vrh. Starješinstva Islamske Vjerske Zajednice* 5: 221–228.
- Mušović, Ejup. 1981. „Jugoslovensko iseljeništvo u Turskoj“. *Zbornik radova Etnografskog instituta* 12, ur. Petar Vlahović, 65–75. Beograd: Etnografski institut SANU.

- Mušović, Ejup. 1992. *Muslimansko stanovništvo Srbije od pada Despotovine (1459) i njegova sudbina*. Kraljevo: Slovo.
- Ocak, Ahmet Yaşar & Suraiya Faroqhi. 1986. "Zaviye". In *İslam Ansiklopedisi* 13, 468–476. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ortaçlı, İlber. 2004. *Najduži vek imperije*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Öztürk, Nazif. 1995. "Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti". In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11, 521–524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Shatzmiller, Maya. 2001. "Islamic Institution sand Property Rights: The case of the 'Public Good' Waqf". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 44 (1): 44–74.
- Shaw, Stanford J. and Ezel Kural Shaw. 1977. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume 2: *Reform, Revolution, and Republic*. New York: Cambridge University Press.
- Smailagić, Nerkez. 1990. *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- Stojančević, Vladimir. 1963. „Leskovac kao administrativno područje za poslednjih sto godina“. *Leskovački zbornik* III: 62–65.
- Stojančević, Vladimir. 1972. „Otkup vakufskih imanja u Leskovcu posle oslobođenja 1878. godine“. *Leskovački zbornik* XII: 135–140.
- Stojančević, Vladimir. 1983. „Niš 1804–1878“. U *Istorija Niša 1. Od najstarijih vremena do oslobođenja od Turaka 1878. godine*, ur. Danica Milić, 262–306. Beograd: Istorijski institut; Niš: Gradina i Prosveta.
- Stojančević, Vladimir. 1987. *Leskovac i leskovačka nahija u XIX veku (1804–1878)*. Leskovac: Narodni muzej u Leskovcu.
- Stojančević, Vladimir. 1996. *Jugoistočna Srbija u XIX veku (1804–1878)*. Niš: Prosveta.
- Stojanović, Radmila. 1967. „Izgled Leskovca za vrijeme Turaka“. *Leskovački zbornik* VII: 47–53.
- Šabanović, Hazim. 1970. „Urbani razvitak Beograda od 1521. do 1688. godine“. *Godišnjak grada Beograda* XVII: 5–40.
- Tričković, Radmila. 1978. „Leskovac u velikom ratu (1683–1699)“. *Leskovački zbornik* XVIII: 7–22.
- Tričković, Radmila. 1997. „Torlak“. U *Pirotska buna 1836. (sa posebnim osvrtom na oslobodilački pokret u Pirotu i Ponišavlju od turskog osvajanja do oslobođenja 1977/78.)*, ur. Borislava Lilić, 73–93. Piro: Naša sloboda.
- Tričković, Radmila. 2013. *Beogradski pašaluk*. Prir. Nebojša Šuletić. Beograd: Službeni glasnik.
- Yediyıldız, Bahaeddin. 1985. *Institution du Vaqf au XVIIIe siècle en Turquie: Etude socio-historique*. Ankara: Société d'Histoire Turque.

- Vasić, Milan. 1966/67. „Leskovac u XVI vijeku“. *Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine* 17: 41–60.
- Velkova, Saška & Mila Panajotović. 2017. *Zaboravljeni Pirot*. Pirot: Muzej Ponišavlja Pirot.
- Veselinović, Rajko. 1986. „Srbija pod austrijskom vlašću 1718–1739“. U *Istorija srpskog naroda* IV–I, 106–162. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Veselinović, Rajko. 1993. „Srbi u Velikom ratu 1683–1699“. U *Istorija srpskog naroda* III-1, 491–572. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Zdravković, Slađana. 2017. „Vakufsko pitanje u Kraljevini SHS (Jugoslaviji) – Primer leskovačkog pitanja“. *Leskovački zbornik* LVII: 171–179.
- Zirojević, Olga & Ismail Eren, 1968. „Popis oblasti Kruševca, Toplice i Dubočice u vreme prve vladavine Mehmeda II (1444–1446)“. *Vranjski glasnik* IV: 377–416.
- Zirojević, Olga. 1980. „Oko imena Šehirkej“. *Istorijski časopis* XXVII: 233–236.
- Zirojević, Olga. 1993. „Vakuf-ugaoni kamen gradova“. *Novopazarski zbornik* 17: 67–71.
- Zirojević, Olga. 2000. „Najranije turske vesti o Kuršumliji“. *Kuršumlija kroz vekove. Zbornik radova sa naučnog skupa Prolog Banja*, ur. Slavenko Terzić, 43–55. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva: Istorijski institut SANU: TO opštine Kuršumlija.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Aleksandar Pavlović

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade
pavlaleks@gmail.com

A Bloodthirsty Tyrant or a Righteous Landlord? Smail-aga Čengić in Literature and Oral Tradition*

The 1840 murder of a notable 19th century Bosnian dignitary Smail-aga Čengić immediately inspired strong artistic production in the South Slav literature and oral tradition. These narratives, comprising newspaper articles, oral epic songs, and particularly Ivan Mažuranić's literary epics written in the manner of oral folk epic, presented and codified Smail-aga as a bloodthirsty tyrant whose ultimate aim was to terrorize and extinct his Christian subjects. In distinction, some marginalized local narratives and oral folk tradition, which will be examined in this article, remembered Smail-aga as a righteous and merciful lord, protector of his flock and a brave warrior. Thus, when we scrutinize several versions of oral songs about the death of Smail-aga recorded between 1845 and 1860, as well as later collected anecdotes from his native Herzegovina, it appears that his hostile portrayal in written literature was rather the contribution of the Serbian and Croatian Romantic nationalists around the mid-19th-century than an actual popular perception of him among local people in the region that he lived with. In conclusion, the article advocates for a wider consideration of the overall polyphonic narrative tradition and the revitalization of traditional narratives that glorify values which transcend strict religious, ethnic and national divisions as a way of reimagining and revaluating relationship of the South Slavs towards the Ottoman heritage.

Key words: Smail-aga Čengić, Ivan Mažuranić, The Death of Smail-aga Čengić, South Slav oral tradition, Romantic nationalism

Крвожедни тиранин или праведни господар? Смаил-ага Ченгић у књижевности и усменој традицији

Убиство истакнутог босанско-херцеговачког вође Смаил-аге Ченгића 1840. године одмах је инспирисало снажну продукцију у јужнословенској писаној и усменој књижевности. Ови наративи, у које спадају написи и чланци у оновременој српској и хрватској штампи, усмене песме и нарочито Мажуранићев уметнички епски спев *Смрт Смаил-аге Ченгића* (1846), писан у духу усмене народне епике, канонизовали су Смаил-агу као крвожедног тиранина чији је искључива намера била да тероризује и

* This article was realised with the support of the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realisation and financing of scientific research.

истреби себи потчињене хришћане. Међутим, неки маргинализовани локални наративи и усмена народна традиција, који ће бити размотрени у овом раду, такође памте Смаил-агу као праведног вођу, заштитника своје раје и храброг ратника. Штавише, када се детаљније размотри свих десетак доступних варијанти усмених песама о смрти Смаил-аге Ченгића, сакупљених између 1845. и 1860. године, и касније сакупљене анегдоте из Херцеговине, стиче се утисак да изразито негативна представа о Смаил-аги у писаној књижевности представља пре допринос српских и хрватских национал-романтичара половином деветнаестог века, неголи што доноси верну слику популарне представе о њему у народу и крају у ком је деловао. У закључку, рад се залаже за шире посматрање укупне полифоне наративне традиције и ревитализацију традиционалних наратива који величају извесне вредности које надилазе стриктне религијске, етничке и националне поделе, као начин за преосмишљавање и превредновање односа који јужни Словени гаје према османском наслеђу.

Кључне речи: Смаил-ага Ченгић, Иван Мажуранић, Смрт Смаил-аге Ченгића, јужнословенска епска традиција, романтичарски национализам

I Introduction

By focusing on the representation of the Bosnian Muslim Smail-Aga Čengić in oral and written literature, I want to explore the relation between these two narrative traditions, but also to address the role of intellectual elites in codifying the hostility toward the Turks in the Balkans around the mid-19th century. In the processes of documenting their national traditions, 19th century European intellectuals delegated particular importance to their oral traditions and folklore, considered by Romantic nationalists as the “soul of the nation” and the greatest expression of the national spirit (for the concept of “Romantic nationalism”, see Leerssen 2020). Thus, they turned to oral literature as “a rich intellectual, moral, and social fortune, both the document of their traditions and the monument of their language” (Cocchiara 1981, 258), especially to folk epic that typically focused on national heroes, battles against invaders, and the glorious deeds of ancestors, and hence often served as confirmation of a glorious national past and a source of identity representations. (see Pavlović & Atanasovski 2016, 358–361). As I will argue, mid-19th century South Slav writers and intellectuals had a crucial role in codifying the negative image of Smail-aga in popular imagination. To exemplify my claim, I will juxtapose the written narrative tradition of Smail-aga, from newspaper articles and literary epic supposedly deriving from folk oral epic songs, to the instances of local oral tradition from Herzegovina that remembered Smail-aga as a righteous and courageous lord.

Moreover, I will trace in some detail the process of textualization of folk epic songs about Smail-aga in the decades following his assassination, to show how intellectuals’ and collectors’ efforts shaped the selection and publication process and favoured the publication of narratives with a negative perception of Smail-aga. For long, this process of documentation and textualization of oral tradition generally did not attract systematic scholarly attention. As John Miles Foley argued, “until relatively recently investigators have tended to overlook just *how* an oral epic reached textual form, preferring to deal with it as a readymade object that could be

analyzed with available tools” (Foley 2000, 71). Recent scholarship, however, pointed out that the published collections are not a simple reflection of oral tradition and focused on its textual representation, that is, to the entire process of its transcription, edition and publication. As Parry-Lord seminal theory showed, oral patterns of composition, distribution and performance essentially differ from those we find in written literature. Capturing this fluid, dynamic and unstable oral song in a textual form thus means its radical transformation into a fixed text, which is something altogether alien to oral culture (Lord 2000, 4–5). Following their arguments, contemporary scholars like Foley and Lauri Honko describe the process of documentation and textualization of oral tradition as an “intersemiotic translation”, or evolution from performance to text, arguing that a more attentive approach to the textualization and representation of the oral tradition is needed (Honko 2000, 49; Foley 2005, 208; for a detailed overview of textualization of epic, see Pavlović 2014, 13–15).

This interest in the documentation of the oral tradition, has led to a fuller understanding of the process of collection and textualization of the epic, in particular regarding the role of collectors and editors in the literary fixation and canonization of the oral tradition, and addressed issues that concerned the political and ideological aspects of their work. Lauri Honko summarizes the expansion of this perspective to the process of the textualization of the epic as follows:

“The concept of oral text has experienced a revolutionary development in recent years [...] The modest transcript has undergone acute source-criticism: its textual origin and linguistic accuracy, its methods of documentation, transcription, translation, editing and publication have been subjected to scrutiny, not forgetting the singers ‘voice’ (always in danger of suppression), the collectors purposive role in the making of the text and the editor’s impact on its final form” (Honko 2000, 3).

Foley, therefore, warns that “the process that we too easily reduce to a simple song-to-book trajectory actually begins with fieldworkers’ predispositions and selections, continues with the idiosyncratic conditions of the performances they attend and engender along with the editorial decisions they make” (Foley 2005, 209). In addition, recent scholars like Beissinger, Tylus and Wofford instruct us precisely that interpretation of epic “could be directed more toward study of the tension between the local and the national or universal”, and that “literary study can and should make the political and the culturally specific more visible... To look at the position of epic in the contemporary world is to pose, not to evade, the question of epic ideology and its relation to nationalism, national identity, and the politics of gender” (Beissinger, Tylus & Wofford 1999, 11–12).

Indeed, previous works by Serbian philologists and folklorists scrutinized the socio-cultural, political and ideological traits that marked the collections of Vuk Karadžić (Nedić 1981 etc.), Sima Milutinović (Ljubinković 2000) and Petar II Petrović Njegoš (Kilibarda 1980). Thus, several scholars indicated that South Slav epic tradition underwent major changes in terms of its outlook, and that clear hostility against “the Turks” as opposed to “the Serbs” is a relatively recent perspective that

emerged in the context of the 19th century struggle for national liberation and emancipation (see Pešić 1967, 49–65; Mandić 2021, 173 et passim). Brought by Romanticism, this national awakening saw a pan-European sentiments towards liberation from the Turks, mostly sympathetic to the Greeks (even Lord Byron goes to fight for their freedom) but also Serbs and Montenegrins – then normally understood as belonging to the Serbian nation – and subsequently to other Balkan peoples. For instance, Lidija Delić argues that the dichotomy found in South Slav epic from the 15th to the 17th century is based on confessional and not ethnic lines, corresponding to the Ottoman millet system; thereby, the distinction us/Turks meant Christians/Muslims rather than Serbs/Turks “Christians” (Delić 2016). It is therefore unsurprising that pre-Romantic South Slav epic songs often have ambivalent perspective and are praising or criticising both Christian and Muslim heroes (see Delić 2012; Đorđević Belić 2016, 119–120); in other words, it is the bravery, not ethnicity, that determines ones epic status. Hence, even in Serbian epics collected in the midst of romantic nationalism we often find appraisals of the antagonist, as in the case of Serbian singer praising Albanian antagonist as the greater hero than Serbian Marko Kraljević in the song “Marko Kraljević i Musa Kesedžija” (see Pavlović 2019, 27–31). Moreover, one could easily argue that such general appreciation even for the enemy for his bravery has been a constitutive feature of the epic genre since the *Iliad*.

As I submit, following various mid-19th century narrative traits about Smail-aga enables us to: 1) scrutinize this process of codification of oral tradition by contemporary Romantic-nationalists, 2) juxtapose their narratives to local oral tradition that positively perceived Smail-aga and, thereby, 3) open the space for questioning common tradition that perceives this character as negative, brutal and hostile.

II The Assassination of Smail-aga in Contemporary Press

Smail-aga Čengić (1780–1840) was a high-ranked Muslim dignity from Hercegovina, with a reputation of a great Ottoman warrior – he fought fiercely to crush the Serbian Uprising against the Turks from 1809 to 1813, then beat the Bosnian Muslims who rebelled against the central Ottoman government and, in 1836, he defeated the Montenegrins at the battle of Grahovo; nine members of the ruling Montenegrin Petrović clan perished in the battle, and it is believed that Smail-aga personally killed the brother of the Montenegrin Bishop-Prince Petar Petrović Njegoš. In revenge, Njegoš plotted the assassination of Smail-aga with the assistance of the local Christians from Herzegovina who lived on the territory under Smail-aga’s control. In 1840, the locals attracted him deep into their territory, organised an ambush and killed him by attacking his camp during the night (on Smail-aga, see Popović 1912; Petričević 1964). The assassination of this minor dignity in 1840 was followed by an amazing literary production in the Balkans, and it is to these narratives, such as articles in the Serbian and Croatian press, oral folk songs and, in particular, a poem published in 1846 by a Croatian writer Ivan Mažuranić, that Smail-aga owes his infamous reputation. I will offer a brief account

of newspaper writing about his assassination, before juxtaposing his portrayal in literary and oral tradition, and then following in some detail the establishment and codification of these distinctive narrative traditions.

The South Slavic newspaper of the time reported extensively about this event: *Ilirske narodne novine* (*The Illyrian Popular Newspapers*) covered it in issues 92, 93, 94 and 95 in November 1840, and again in issues 96, 97, 98 and 100 throughout December. *Serbske narodne novine* (*Serbian Popular Newspapers*) from Pest wrote about it in the issue from 23 November, and even *Allgemeine Augsburger Zeitung* on 28 November 1840 wrote about the assassination and its consequences (see Petričević 1964, 279). This public interest in what could be seen as a local incident should not come as a surprise. *Ilirske narodne novine* were published in Zagreb, then part of the Habsburg Empire, since 1835; its editor, Ljudevit Gaj, and his followers were Croatian Romanticists who advocates the unity of South Slavs and thus regularly reported the news from South Slav lands that were either *de facto* independent – like Serbia and Montenegro, or still part of the Ottoman Empire as was the case with Bosnia and Herzegovina. Similarly, *Serbske narodne novine*, published in Pest by the Serbs from Southern Hungary, also nourished pan-Slav and Serbian sentiment and thereby covered events from all the regions where the Serbs lived, including Bosnia and Herzegovina and Montenegro.

It is striking that already the earliest newspaper article, published on the front page of *Ilirske narodne novine* (*Illyrian Popular Newspaper*) under the title “Bosna i Hercegovina” (*Bosnia and Herzegovina*, ILN 1840, 365–366) contains a nucleus of the epic story, strongly suggesting that the event attracted attention of the singers and that oral tradition shaped its representation from the onset:

“Only the Turkish lords and headers, some 25 of them excluding their assistants and servants, remained sitting under his tent; he already gathered all levy, only one village was to bring 70 tsar’s coins, when a priest, Aga’s subject and friend on Sunday, 11 November, came to him and said: “Run away, you Aga, an army approaches you”. The mighty Turk rushed to the priest and, instead of rewarding him, bent him over and gave him 25 foot slaps, telling him: “You’re trying to scare me so that I don’t come to your villages and collect levy, but you’ll scare me not; you told me the same last year and the year before, and you always lied”. – Tomorrow the beaten priest sent his wife to Aga to inform him to flee soon, as the company is about to arrive, but he didn’t listen to her either. That same night the Morača men, Montenegrins¹ and Uskoci, numbering some 300 to 400 muskets, their leader still remains unknown, rushing as fast as possible through the night to catch the Turks by surprise, arrived at dawn under the tents, in silence and, firstly – beware their skills – stabbed the Turks’ horses and cut the cannons of their legs, so that the Turks cannot flee by rid-

¹ The term Montenegrin at the time had a territorial rather than ethnic connotation, and here denotes people from the four original districts of the so-called Old Montenegro, which roughly corresponds to the present-day Cetinje municipality.

ding them; then they fired their muskets at Turks, most of whom were awake and drinking coffee, and rushed among them with their bare knives, got them all and decapitate them. Only one captain from Nikšić had the luck to flee under the guise of moonlight, spreading the news. Smail-aga found his end here, as well as the judge and almost all other notable Turks from Gacko. Upon hearing the news, other Turks and Aga's followers, who resided in the surrounding villages, hearing about the gundown, fled from the area. It's told that the heads were taken to Montenegro."

The whole narrative appears like a summary of an already formed, popular and dramatic epic story. Smail-aga was just about to leave the area, with the last village being a bit late, when the enemy attacked. Then, the narrative introduces a typical assistant character who warns him of the danger, but the Aga shows his oppressive nature by punishing him and ignoring the danger. Even more dramatic are the descriptions of the attack itself: the company rushes through the night, arriving at dawn; they disable the horses first by cutting their cannons with knives, and then fire the guns and rush against them with bare knives. Typically, only one Turk lives to tell the story, and so on.

In addition to these narrative epic elements, we notice formulaic expressions typical for South Slav oral tradition, found in numerous oral epic songs, such as: *silni Turčin* (*mighty Turk*),² or *goli noževi* (bare knives) encompassing four i.e. six syllables respectively. This clearly reminds of the typical South Slav *deseterac*, ten-syllable oral verse, which consists of the two half verses with four and six syllables, with a break (caesurae) between them. What is more, the priest's words "Bèži Aga, eto na te vojske!" ("Run away, you Aga, an army approaches you") actually constitute a full, canonical ten-syllable verse – *deseterac*. The similarities between oral tradition and this earliest newspaper account should come as no surprise; Vuk Karadžić relates that epic tradition is liveliest in Herzegovina, where "nearly every house has a *gusle*"³ and nearly everyone, both man and women, know how to sing epic songs (Karadžić 1986, 559). This indicates that the event attracted the attention of local singers and became immediately intertwined with local oral epic tradition.

Throughout this earliest period of newspaper coverage, Smail-aga's perception remained ambivalent. He is thus portrayed as both "that glorious and famous Turkish hero" ("onaj slavni i proglašeni junak turski"), but also "in recent years, unfortunately, a harsh oppressor of his subjects, who illegally collected levy several times" ("od nekoliko godina, za nesreći, uvek, veliki ugnjetatelj raje bio, i arač je više putah bez teskera kupio"; ILN 1840, 365). In the same issue, the anonymous author speculates about the reasons for attack being his oppressive behaviour, for

² For a detailed analysis of the expression "silni Turčin", see Mandić 2021. A comprehensive online corpus of South Slav epic poetry, containing 8 collections with 21 volume and 1254 songs altogether, registers at least 35 songs that use thus formula for either the Turks in general or specific Turkish heroes in particular (see Detelić & Tomić 2010).

³ The *gusle* are a traditional, one string instrument made of maple, typically found in the entire Balkans and used to accompany the singing of oral epic folk songs.

his poor subjects suffered extinction and pillage by him (“jer je isti Ismail-Aga sirotinju raju već sasvim u crno zavio, i pepeo im na ognjištu zapretao, gdi je god ko što imao, to je on poplénio”), but gives preference to the Montenegrin revenge as the motives behind the assassination (“Drugi vele, da je osveta Cernogorska, i ovo će najpri biti”; ILN 1840, 365). Similar ambivalence can be found in other newspaper reports about Smail-aga at the time (see Petričević 1964, 279).

III Smail-aga as the ‘Ugly Monster’: Mažuranić’s Poem and its Relation to Oral Folk Songs

Far more influential and lasting influence on Smail-aga’s contemporary and subsequent perception came from written literature, more precisely from a literary epic *Smrt Smail-age Čengića* (*The Death of Smail-aga Čengić*), first published by a Croat Romantic-national poet Ivan Mažuranić (1814–1890) in 1846. Commonly described as the peak of Croatian romanticism and national revival, this epic depicted Smail-aga as a bloodthirsty tyrant with pathological hatred towards his Christian subject that he wishes to extinguish. One typical excerpt from the fourth canto “Harač” (“A Blood Tribute”) suffices to illustrate this point:

Smail-aga collects the bloody tribute
In Gacko and the near purlieus...
From the east the tribute collectors ride,
They drag the rayah between the horses’
tails...

The aga stands, the other Turks stand,
And on this mournful sight
They feast their angry eyes,
And all their awful thirst for blood
By the Vlach’s blood and Vlach’s torture
is quenched.

When, covered with blood,
The sad rayah crawled to the tents
The mad aga, ugly monster,
Cries, “Tribute, rayah, tribute,
Tribute, tribute, or still worse whips”.

Smail-aga krvav harač kupi
Po Gackome i okolo njega [...]
Od istoka haračlije jašu,
Vode голу na repovijeh raju [...]

Aga stoji, ini Turci stoje,
Ter prizorom žalosnijem
Gnjevno svoje pasu oko,
I svu groznu krvi žeđu
Vlaškom krvi, vlaškom mukom gase
[...]

Gdje domilje krvi oblita
Do čadorja raja tužna,
Bijesan aga, neman ružna,
“Harač, rajo, harač!” riče,
“Harač, harač. Il još gore biće”

(Mažuranić 1979 [1846], 86–90)⁴

As these quotations amply illustrate, Mažuranić portrayed Smail-aga, using epithets such as “furious” (*bijesan*) “angry” (*ljutit*), “ugly monster” (*ružna neman*) in order to ultimately demonize this character.

⁴ While I consulted on the translation of *The Death of Smail Aga* by J. W. Wiles, I made several changes when I felt the more literal translation is needed, and thereby consistently referred to *harač* as a “(blood) tribute”.

Approaching the issue of the relation between Mažuranić's literary epic to oral folk songs about the same event, it clearly captures traditional spirit by using many of the expressions typical for South Slav oral epic songs, such as formulas and formulaic expressions ("Za krst časni i slobodu zlatnu" / "For the Honoured Cross and Golden Liberty"), epithets ("britku sablju" / "sharp sword", "oko sokolovo" / "eagle's eye"), stylistic devices such as repetitions and Slavic antithesis ("Je li hajduk, il uhoda turska ... / Nit je hajduk, nit uhoda turska" // "Is he a haiduk or a Turkish spy ... / Neither is he a haiduk nor a Turkish spy") etc. However, unlike oral epic written consistently in *desetarac*, ten-syllable verse, with caesurae after the fourth verse, Mažuranić's verse is mostly eight-syllable one, with occasional ten-syllable lines, all with the caesurae after the fourth syllable. Moreover, the overall composition and conception clearly depart from the oral tradition and belong to the artistic, literary sphere. Thus, more recent scholars readily emphasized that his epic goes beyond the simple dichotomy of "Turks–Us" in promoting romantic and universal ideals of freedom and popular revolt against tyranny, particularly drawing from the political ideas promoted by the French revolution (see Protrka Štimec 2017, 181–199; for a critical overview of the poem's reception, see Dukić 2017).

Because Mažuranić was so effective in capturing this spirit of popular folk songs, his readership and early scholars believed that his poem depended heavily on the popular folk songs about Smail-aga's death that were circulating at the time. However, further analyses showed that this was not the case, and I will here briefly present several main facts established in later scholarship (for a more detailed description of the ties and relations between Mažuranić's poem and oral epics about Smail-aga's death, see Živančević 1988, 212 et passim; on his knowledge and ties with Montenegro and his sources of information about the epics' content, see Živančević 1988, 217–220; Barac 1945, 137, 148–149).

Mažuranić himself has never been to Montenegro, nor in any other part of the Ottoman Empire for that matter and thus had no direct, personal experience about the region that he describes, its people and their folk epics; the source of his information about the subject were the abovementioned newspaper articles and second-hand accounts by his two brothers who visited Montenegro in the early 1840s or passers-by from the region that he met at the time. More importantly, he finished his work in the late 1845. At the time, only one folk epic song about Smail-aga was published a couple of months before in a literary magazine. It seems that Mažuranić had not read it but, even if he did, it made no significant influence on his poem, which was already largely finished when the song was published (see Živančević 1988, 212–217). The closest link with oral tradition and *Smrt Smail-age Čengića* we find in an anecdotal note of the poet himself and his brother in law, describing that a year or so before he wrote the poem, the family invited for a visit a common Montenegrin who was passing by. This anonymous Montenegrin, who allegedly took part in one the battle against Smail-aga himself, was an excellent storyteller who told the story of his death in great detail, apparently relying on the folk songs about this event; the whole family was touched with his detailed story of the campaign, and Mažuranić in particular was so fascinated that he decided to write a poem about it (Živančević 1998, 196–198). Thereby, it seems that Mažuranić's poem

shows certain similarities with the oral folk songs simply because the story that inspired the poet was based on the same oral tradition as the folk songs.

In short, the links between Mažuranić's poem and folk songs are rather distant, and it would be unjustified to identify his artistic conception with the popular perceptions of Smail-aga and his death. In his literary work, the poet heavily transformed the events in order to give them a broader significance and universal meaning. In the spirit of Romantic nationalism, Mažuranić thus constructed the character of Smail-aga as a ruthless bloodthirsty tyrant who molests innocent helpless Christians, but tries to escape when he hears the Montenegrin guns.

IV Oral Epic Songs about the Death of Smail-aga

The ways in which Mažuranić's poem departs from the popular tradition are best exemplified by the oral songs about this event. Between 1845 and 1860, at least nine folk songs about the death of Smail-aga were collected throughout the South Slav area, which clearly shows the popularity of this event among the oral singers. These songs also welcome Smail-aga's death, but usually do not emphasize so much his oppressive character and portray him as a brave warrior – although he could have escaped, he stayed and encouraged others to stay and fight the attackers. Moreover, unlike Mažuranić's epos, oral songs clearly identify the Montenegrins and Bishop Petrović as either the inspirer or supporter of the assassination, and some even refer to him as "Vladiko, Crnogorski kralju" ("The Bishop, king of Montenegro"; Karadžić 1986, 338–350; Počić 1849, 247–260). Finally, in distinction to Mažuranić, they essentially present Smail-aga's death as a local incident without any particular or broad political consequences.

In the songs published by Karadžić, therefore, Smail-aga defies danger and boasts of his bravery; when he is warned about the danger, he replies: "Ja s' ne bojim pet stotina vlaha" ('I'm not afraid of five-hundred infidels'; Karadžić 1986, 336, similarly, Počić 1849, 258); consequently, when the attack starts, the singer says: "To kazuju i pričaju ljudi, / Da doista pobjeći mogaše, / Al' ne može Turčin od junaštva" ('People were telling us / He indeed could have escaped / but the Turk was obliged as a hero' "Smrt Smail-age Čengijća", Karadžić 1986, 337; similar verses are found in "Žalosna smrt Smaji-age Čengića", Počić 1849, 259). In addition, Smail-aga has been presented simply as the heavy levy collector, while his son comes later and abuses the poor rayah and rapes their women. (Karadžić 1986, 325; Karadžić 1986, 339, Počić 1849, 248). As Karadžić claims, the other four songs he collected are largely similar to the first one he published (Karadžić 1986, 350).⁵ The

⁵ These four songs have been published in *Srpske narodne pjesme iz neobjavljenih rukopisa* Vuka Stef. Karadžića, knjiga IV (Volume IV of Unpublished Songs from Karadžić's Manuscripts, Nedić & Mladenović 1974). Indeed, they similarly point out to Bishop Petrović as the inspirer or supporter of the action; thus, in all four songs, he is referred to as: "slavnom gospodaru" ("noble lord", Nedić & Mladenović 1974, 113), "vladike, crnogorskog kralja" "the Bishop, Montenegrin King", Nedić & Mladenović 1974, 120), "našega mila gospodara" ("our dear lord", Nedić and Mladenović 1974, 130), "gospodin vladici" ("lord vladika", Nedić & Mladenović 1974, 137).

song published in *Srbsko-dalmatinski magazin* in 1845 differs inasmuch as it presents Smail-aga as initially fleeing from the battlefield. However, when a fellow Turk shouts at him for leaving his own son, Smail-aga returns and gets shot. Moreover, in this version Smail-aga falls from the horse and asks for a bargain, apparently to escape death (“Bogom sinko Aleksiću Mirko, / Ustav’ sablju i desnicu ruku, / Ja bih tebi nešto besjedio” // “In God’s name my son Aleksić Mirko / Hold up the sabre and your right hand / I wish to tell you something”, SD 1845, 146–147). Therefore, this version goes far in exposing his cowardice and thus denying him the heroic status.

It is important to take a closer look into where from and under which circumstances were these songs collected. Seven out of these nine songs were collected by Vuk Karadžić or on his behalf. Karadžić started collecting and publishing oral songs already in 1814, and by the 1840s he was the most important and influential collector of South Slav oral songs. At the time of Smail-aga’s death, Karadžić was already preparing the collection of epic songs about most recent events. Naturally, he became very interested in this event, and by 1860 gathered seven songs describing the death of Smail-aga. Since Karadžić actually lived in Vienna and only came to Serbia for relatively short visits, he relied mostly on his associates. Most of the songs Karadžić received from his associate Vuk Popović from Risan, on the present-day Montenegrin Adriatic Coast. Risan was the place where local peasants from Hercegovina used to come to the market. Karadžić’s associate had an arrangement with one of these peasants from Grahovo who knew a little bit of writing, and from 1846 onwards he delivered dozens of epic songs, including at least four about the death of Smail-aga. Two other version were recorded around 1846 in Western Serbia, from the settlers from villages in Morača and Trebinje respectively. Then, in 1860 Karadžić received another song about this event from the Montenegrin capital Cetinje, from a Montenegrin dignitary Đuko Sredanović. Finally, two other songs were published at the time of his staying by the Adriatic coast – the one published in Dubrovnik in 1849 was written down in Dubrovnik from a peasant, and the one printed in 1845 in Zadar is of uncertain provenance (see Karadžić 1986, 17–19; Počić 1849, 232; Živančević 1988, 212–213).

In conclusion, such a large number of songs certainly indicates that this event received popular interest. However, without Karadžić’s persistent efforts from 1846 onwards, we would have had the impression that it attracted far less significance in oral tradition. In addition, most songs were collected at the Adriatic coast. In other words, by the 1840s the channels through which oral songs got published were already established; thus all the songs with identifiable place of origin come from a very narrow area around Grahovo and Trebinje, and were conveniently delivered or performed for the collectors at the Coast. In other words, no one actually went to the mountains to observe local oral tradition in the spot and to collect these songs directly from the locals. It is thus no surprise that these songs have many similarities, and sometimes leave us in doubt whether to treat them as separate versions or as the same song textualized several times in a slightly different form. Finally, as indicated, several songs even refer to Bishop Petrović Njegoš II as “the king of Montenegro”; unsurprisingly, the Bishop is so highly praised by Đuko Sredanović

who resided in his service in Cetinje at the time, but also in a song sung by a peasant in Dubrovnik in 1849, which also shows the appreciation of the Montenegrin Petrović. Therefore, it is striking that there are no songs gathered from the actual place of Smail-aga's death nor from the area under his control: all that has been recorded came from a more literate areas, through mediation of nationally minded Romantic scholars and intellectuals.

V Smail-aga as a Brave Warrior and Righteous Governor

It was only much later, during the first decades of the twentieth century, that we find particular local narratives, recorded in the area where Smail-aga ruled and died, that provide a rather different account of him as a righteous, honourable and courageous figure.⁶ Thus, Lazo Popović's 1912 book *Pogibija Smail-age Čengića*, written on the basis of the local tradition that the author recorded from the Drobnjaci area that Čengić ruled over by talking to old local Serbs and visiting the location of his death, offers precisely the opposite memory of him than Mažuranić's epics:

"Smail aga je bio dobar, pošten i pravičan čovjek. Zuluma po Drobnjacima nije činio. Hrišćanima ne samo što je dopuštao da vrše svoje vjerske obrede i običaje, već je, štaviše, zaštićavao crkve i sve što je crkvensko. O Božiću je pekao peciva, uzimao vina, pa pozivao hrišćane, svoje ljude, i častio ih. Njegov podanik, pa ma on i čese zlatna novca imao, slobodan je bio svuda, niko mu nije smio ništa učiniti, samo kad bi rekao, da je iz Smail-agina kadiluka. Uopšte, Drobnjaci nijesu imali boljeg turskog starješine od Smail-age, te su ga zbog njegovih vrlina poštovali."

"Smail aga was a good, honest and fair man. He made no harm to the Drobnjaks. Not only that he allowed the Christians to perform their religious customs and rituals, but he, moreover, protected churches and all its belongings. On Christmas he baked pastry, brought wine, invited the Christians, his men, and offered them a treat. His subject, even if he carried full bags of gold coins, was free anywhere he went, and no one could do him any harm if he said that he was under Smail-aga's reign. Generally, the Drobnjaks never had a better Turkish lord than Smail-aga, and respected him for his virtues" (Popović 1912, 18).

Marjan Miljić and Čedo Baćević also confirm that "Montenegrin anecdotes and songs remember Smail-aga's virtues and heroism, but also cruelty towards the defeated, concluding that he was the man of his time" (Miljić 2009, 184–186). One anecdote from Baćević's work (Baćević 2011) conveniently illustrates this point:

"Čengića sablja ne siječe mučki

⁶ I am not taking into consideration here specific Muslim/Bošnjak literary and oral tradition about Smail-aga's death; recorded around the turn of the 20th century, it predictably contains a consistently positive outlook on him (see Mulavdić 2019, 422–442).

I vojska paše Miljevine udari na Drobnjak. Predvodili su je Turci *seratlije* – u pasu su im bile srmene kubure, o ramenu izvezene šešane, a u ruci oštre sablje dimiskije. Junaštvom su se oglasili i junaštvom zanosili. A ispred svih, na vrancu, jahao je najveći hercegovački gazi-ja – Smail-aga Čengiđ iz Lipnika.

- Smail-aga, koliko ćeš posjeći kaura? – zapita ga paša Miljevina.

- Nijednog, čestiti pašo, koji mi poljubi ruku, a sto i jednog koji je odgurne! Čengiđa sablja ne siječe mučki, no balčak na balčak, i brid na brid!

Istorija kazuje da je Smail-aga baš takav i bio: nemilosrdan prema protivnicima, a milostiv prema pobijeđenima.”

“Čengiđ’s sward does not slay traitorously

An army led by the Bosnian pasha Miljevina went against the Drobnak tribe.⁷ On the front stood the *seratlije* (frontier guards), each carrying a silver holster and embroiled rifle and holding a Damascus sword. Heroism was their reputation and their inspiration. And, in front of them all, on a black horse, rode the greatest Herzegovinian hero – Smail-aga Čengiđ from Lipnik.

‘Smail-aga, how many infidels are you going to slay?’, the pasha asked.

‘Honourable pasha, I will slay none that accepts my hand, and hundred and one that rejects it – The sword of Čengiđ slays not through cowardice, but on the battlefield, by hilt against the hilt and by blade against the blade!’

The history says that Smail-aga was exactly so: ruthless towards his enemies and merciful towards the defeated ones” (Bačević, Internet).

These narratives somewhat differ from the aforementioned ones. While the excerpt from Popović would fall into oral history, the following two are oral anecdotes and, as such, all bare their distinctive generic features. Thus, oral memories and anecdotes are historical, concretized and localized; the latter commonly end with a pun in a form of a witty, bold sentence; in addition, serious and heroic anecdotes contain examples of heroic statements and deeds performed by well-known persons (Pešut, 1990, 840–844). However, scholars emphasize that these are also oral genres that transpose real events to an abstract level and that their historical accuracy is secondary; that they can be similar to oral songs but still remain more grounded in local, concrete and common or profane (Zlatković 2007, 285–288). Thus, while Smail-aga’s biography certainly made him memorable amongst his Herzegovinian subjects, one could argue that these more “relaxed” and geograph-

⁷ The Drobnjaks (nowadays a region in North Montenegro) are Orthodox Christians that due to specificities of the late Ottoman rule in the Balkans lived almost freely in the Herzegovinian mountains. Their nominal rulers were Ottoman dignitaries from Bosnia and Herzegovina, who occasionally launched military campaigns in order to subdue them and collect the tax.

ically narrow and local folkloristic genres were particularly prone to remembering him in a more positive light. The generic features and time distance notwithstanding, it is still worth notifying that oral history recorded among the peoples and region that Smail-aga ruled over, still appraised him as righteous, protective and noble ruler nearly a century after his death. Yet, the process of selection and documentation of folklore largely bypassed and folklorists ignored this narrative tradition before the 20th century.

VI Conclusion

In summarizing, this article exemplified briefly four distinctive narrative traditions about Smail-aga's death – newspaper articles published immediately after his assassination in 1840, Ivan Mažuranić's literary epic published in 1846, oral songs collected between 1845 and 1860, and local anecdotes about him and his rule from Drobñjaci and Herzegovina published in the early 20th century. Two types of those narratives stand in stark opposition – local anecdotes remembering Smail-aga as a righteous governor who protected and did not oppress his subjects, and Mažuranić's literary epos that presented him as a ruthless tyrant who tortured and killed the Christians. Oral songs and newspaper articles also often describe him as a villain and oppressor, but also mostly mention his reputation and bravery. In explaining such large discrepancies between these narratives, I focused on the role of mid-19th century Serbian and Croatian scholars and intellectuals in codifying the tradition about Smail-aga as a villain; in accordance with their ideas about national emancipation, the narratives with the negative portrayal of Smail-aga stood better chances of being documented. This picture then became codified from 1840s onwards during Romantic nationalism period, and hence local narratives that offered more ambivalent or even altogether positive picture of Smail-aga remained shuffled and effectively absent from published/public discourse until early 20th century.

In other words, common, then mostly illiterate people were telling stories and singing songs about Smail-aga and his death. But, oral tradition is fluid and dynamic, and the way it became accessible to us, in the sense of what kind of narratives are going to be collected, memorized and canonized, depended heavily on the collectors' predispositions, their values, expectations and contacts. Arguably, Karadžić and his contemporaries were fascinated by Mažuranić's poem, and thereby inclined to document the corresponding folk narratives. In other words, even though these songs and anecdotes were performed or told mostly by illiterate peasants, we should be attentive of the role that literate intellectuals played in the codification of this tradition about Smail-aga. Certainly, this does not mean that we should merely inverse the Romantic tradition and celebrate Smail-aga – he seems to be in his own time already the man of the past, believing in Muslim supremacy won on the battlefield. Better, we should be more attentive to the ways in which oral tradition has been shaped by the influences and impetuses from the literary sphere. While in the ground there was a polyphony of various voices and perspectives, it was through the efforts of these great Romantic literary and national figures that this inherent folkloric heteroglossia became unified and codified into a coherent per-

spective of “otherness” or hostility towards the Turks. Thus, considering the overall tradition about Smail-aga, which is far more complex and nuanced than the Romantics presented it, testifies to an outlook that transcends strict religious, ethnic and national divisions and thereby calls for reimagining and reevaluating one’s relationship towards the Ottoman heritage altogether.

Sources

- Detelić, Mirjana & Branislav Tomić. 2010. *Epska narodna poezija*. <http://monumentaserbica.branatomic.com/epp/> (Accessed February 20, 2021).
- ILN 1840. “Bosna i Hercegovina”. *Ilirske narodne novine*. 11. November 1840. 92 (VII): 365–366.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1986. *Srpske narodne pjesme*, knj. 4, *Sabrana dela Vuka Stefanovića Karadžića*, Vol. VII, Beograd: Prosveta.
- Mažuranić, Ivan. 1979 [1846]. *Smrt Smail-age Čengića. Sabrana djela Ivana Mažuranića*, Svezak I, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Mažuranić, Ivan. 1925. *The Death of Smail Aga. Redndered into English by J. W. Wiles*. London: G. Allen & Unwin.
- Nedić, Vladan & Živomir Mladenović. 1974. *Srpske narodne pjesme iz neobjavljenih rukopisa Vuka Stef. Karadžića. Knjiga 4. Pjesme junačke novijih vremena o vojevanju za slobodu*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Počić, Orsat (aka Pucić, Medo). 1849. „Žalosna smrt Smaji-age Čengića“. In: *Dubrovnik: cviet narodnog književstva* (1849), ed. Orsat Počić, vol. I: 247–260. Dubrovnik: Tijeskom Martenikoviem.
- Popović, Lazo. 1912. *Pogibija Smail-age Čengića*. Cetinje: Državna štamparija.
- SD 1845. „Smrt Čengića Smail-age“. *Srbsko-dalmatinski magazin* 10: 141–147. Zadar: Braće Battara.

Literature

- Bačović, Čedo. 2011. “Smail-aga Čengić – mit i stvarnost”. https://www.montenegrina.net/pages/pages1/istorija/cg_u_xix_vijeku/smail_aga_cengic_mit_i_stvarnost.htm (Accessed February 20, 2021)
- Barac, Antun. 1945. *Mažuranić*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Beissinger, Margaret, Tylus, Jane & Wofford, Susanne. 1999. *Epic Traditions in the Contemporary World: the Poetics of Community*. Berkeley: University of California Press.

- Cocchiara, Giuseppe 1981. *The History of Folklore in Europe*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Delić, Lidija. 2016. „Kliče Miloš srpski pop'jevati: Konceptualizacija etnonima u usmenoj epici“. In *Srbi i srpsko*, ed. Dejan Ajdačić, 50–71. Belgrade: Alma.
- Delić, Lidija. 2012. „Erlangenski rukopis starih srpsko-hrvatskih narodnih pesama: epske pesme“. In *Pesme Erlangenskog rukopisa*, eds. Mirjana Detelić, Snežana Samardžija & Lidija Delić. <http://monumentaserbica.branatomic.com/erl/radovi/3%20Lidija%20Delić,%20ER%20EPSKE%20PESME.pdf> (Accessed February 20, 2021).
- Dukić, Davor. 2017. “Ivan Mažuranić’s *The Death of Smail-aga Čengić* (1846): The Controversial Reception of an Epic Poem”. In: *Narrative(s) in Conflict*, eds. Wolfgang Müller-Funk & Clemens Ruthner, 31–39. Berlin/ Boston: De Gruyter.
- Đorđević Belić Smiljana. 2016. *Postfolklorna epska hronika. Žanr na granici i granice žanra*. Beograd: Čigoja štampa.
- Foley, John Miles. 2000. “The Textualization of South Slavic Oral Epic and its Implications for Oral-Derived Epic”. In *Textualization of Oral Epic*, ed. Lauri Honko, 71–88. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Foley, John Miles. 2005. “Analogues: Modern Oral Epics”. In *A Companion to Ancient Epic*, ed. John Miles Foley, 196–212. Oxford: Blackwell Publishing.
- Honko, Lauri. 2000. *Textualization of Oral Epic*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Kilibarda, Novak. 1980. „Beleške i objašnjenja“. In *Ogledalo srpsko. Celokupna dela Petra II Petrovića Njegoša*, vol. 5: 485–615. Beograd: Prosveta; Cetinje: Obod.
- Leerssen, Joep. 2020. *Encyclopaedia of Romantic Nationalism in Europe*, ed. Joep Leerssen (electronic version). Amsterdam: Study Platform of Interlocking Nationalisms. <https://ernie.uva.nl/> (Accessed February 20, 2021).
- Lord, Albert B. 2000. *The Singer of Tales*. 2nd edition. Cambridge, Mass, London: Harvard University Press.
- Ljubinković, Nenad. 2000. *Pjevanija crnogorska i hercegovačka (budimska i lajpciška) Sime Milutinovića Sarajlije: prilog proučavanju narodne poezije Vukovog vremena*. Beograd: Rad.
- Mandić, Marija. 2021. “The Serbian proverb *Poturica gori od Turčina* (A Turk-convert is worse than a Turk). Stigmatizer and Figure of Speech”. In *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe. Representations, Transfers and Exchanges*, ed. František Šístek, 170–193. New York: Berghahn Books.
- Miljić, Marijan. 2009. „Smail aga između stvarnosti i legende“. *Matica: časopis za društvena pitanja, nauku i kulturu* 49 (3): 181–192.

- Mulavdić, Vedad. 2019. „Motiv smrti Smail-age Čengića u bošnjačkoj preporodnoj književnosti“. *Godišnjak Bošnjačke zajednice kulture „Preporod“* 10 (39): 422–442.
- Nedić, Vladan. 1981. *Vukovi pevači*, Novi Sad: Matica srpska.
- Pavlović, Aleksandar. 2014. *Epika i politika. Nacionalizovanje crnogorske usmene tradicije u prvoj polovini XIX veka*. Beograd: XX vek.
- Pavlović, Aleksandar & Srđan Atanasovski. 2016. “From Myth to Territory: Vuk Karadžić, Kosovo Epics and the Role of Nineteenth-Century Intellectuals in Establishing National Narratives”. *Hungarian Historical Review* 5 (2): 357–376.
- Pavlović, Aleksandar. 2019. *Imaginarni Albanac: simbolika Kosova i figura Albanca u srpskoj kulturi*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Pešić, Radmila. 1967. „Stariji sloj pesama o uskocima“. *Analiz Filološkog fakulteta* 7: 49–65.
- Pešut, Petar. 1989. *Ratničko patrijarhalna anegdota*. Beograd: Naučna knjiga.
- Petričević, Marko. 1964. „Lik Smail-age Čengića“. *Naše more: znanstveni časopis za more i pomorstvo* 11 (5): 277–279.
- Protrka Štimec, Marina. 2017. „Prirodno pravo i Smrti Smail-age Čengića: Mažuranićev 'Fuit Tyrannus'“. *Umjetnost riječi* LXI (3–4): 181–199.
- Zlatković, Branko. 2007. „Usmena narodna anegdota“. *Književnost i jezik* 54 (3/4): 281–289.
- Živančević, Milorad. 1988. *Ivan Mažuranić*. Novi Sad: Matica srpska; Zagreb: Globus.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Сана Мигати Козлица

Универзитет у Ерфурту
Хумболтов универзитет у Берлину
sana.migati@gmail.com

Исламска заједница Србије и Исламска заједница у Србији: актуелна ситуација, актери и дешавања

Рад се бави узроцима и последицама непостојања јединствене исламске заједнице у Републици Србији од 2006. године, када је донет Закон о црквама и верским заједницама, до 2012. године. Како бих истражила ово питање, анализирам међусобне односе између двеју доминантних исламских заједница Републике Србије. У аналитичком делу примењена је Бурдијеова теорија друштвених поља. Поред секундарне литературе, анализирам дневне новине које извештавају о овој теми, као и изјаве главних актера из интервјуа које сам с њима обавила. Радом желим да допринесем бољем разумевању положаја исламских заједница у Србији, који је условљен друштвено-политичким односима у исламским заједницама и земљи.

Кључне речи: Закон о црквама и верским заједницама, Исламска заједница Србије, Исламска заједница у Србији [Ријасета Исламске заједнице у БиХ], теренско истраживање, Бурдијеова теорија поља

The Islamic Community of Serbia and The Islamic Community in Serbia: Current Situation, Agents and Events

The paper focuses upon the causes and consequences of the disunity of the single Islamic community in the Republic of Serbia, when the Law on Churches and Religious Communities was passed on in 2006, and analyzes events up to 2012. To explore this subject, I focus primarily on the relations between the two dominant Islamic communities in Republic of Serbia. Bourdieu's theory of social fields is applied in the analytical part. In addition to secondary literature, I analyze daily newspapers that report on this topic, as well as the discourse of the main agents, transcribed from the interviews I conducted with them. With this paper, I want to contribute to a better understanding of the position of Islamic communities in Serbia, which is conditioned by socio-political relations within the Islamic communities and in the country.

Key words: Law on Churches and Religious Communities, the Islamic Community of Serbia, the Islamic Community in Serbia [Riyaset of the Islamic Community in BiH], fieldwork, Bourdieu's theory of social fields

Увод

У раду се осврћем на настанак две исламске заједнице у Републици Србији – Исламске заједнице Србије (ИЗС) и Исламске заједнице у Србији (ИЗуС), и затим указујем како на настојања да се формира јединствена исламска заједница, тако и на унутрашња неслагања унутар исламских заједница, те на њихов процес регистрације. Након тога, описујем методу теренског истраживања и анализирам исказе политичких актера које сам интервјуисала. У анализи се користим Бурдијеовом теоријом поља, при чему је фокус усмерен ка анализи процене степена аутономије поља исламске заједнице, коју разумем као део религијског поља Републике Србије, као и ка анализи симболичког поретка унутар овог поља. На крају, закључујем да су се спољни и унутрашњи догађаји, као и процеси из политичког поља одразили на поље исламске заједнице, и тако утицали на њен положај у држави и друштву.

Исламска заједница: од Краљевине СХС до распада Југославије

Од стварања Краљевине Срба Хрвата и Словенаца (СХС), потом Краљевине Југославије, постојали су различити ставови око организовања исламске верске заједнице, посебно када је реч о одређивању њеног центра и степена аутономије, те се могу издвојити три фазе: 1. постоје два центра исламске верске заједнице, а то су Београд и Сарајево (1919–1930); 2. центар исламске верске заједнице је у Београду (1930–1936); 3. центар исламске верске заједнице је у Сарајеву (од 1936. године до краја Краљевине Југославије) (уп. Migati Kozlica 2019).

Након Другог светског рата, у Федеративној Народној Републици Југославији успостављена је 1947. године јединствена Исламска заједница Југославије. Ова заједница прати федеративно устројство државе, а реис-ул-улема (поглавар исламског старешинства) и Врховни сабор Исламске заједнице били су смештени у Сарајеву. Врховно исламско старешинство чинили су делегати републичких сабора смештених у Сарајеву (СР Босна и Херцеговина, СР Хрватска и СР Словенија), Приштини (СР Србија), Титограду (СР Црна Гора) и Скопљу (СР Македонија). Унутар сваког републичког сабора постојало је Старешинство које је представљао његов главни извршни орган (Barišić 2008, 118–120; Novaković 2007, 80).

Доношењем Устава Исламске заједнице у Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији (надаље: СФРЈ) 1990. године, долази до наглашенијег организовања по републичком принципу. Предвиђено новим уставом, Загреб постаје седиште сабора за подручје СР Хрватске и СР Словеније, сабор у Сарајеву надлежан је само за СР Босну и Херцеговину, док се није мењао статус републичких сабора који се налазе у Титограду, Приштини и Скопљу (Barišić 2008, 118–120; Novaković 2007, 80).

Последњи избори у Исламској заједници у СФРЈ одржани су у јесен 1990. године, а последњи реис-ул-улема изабран је 9. марта 1991. године. Након распада СФРЈ распала се и јединствена Исламска заједница Југославије и настале су нове: Исламска заједница Македоније, Исламска заједница Босне и Херцеговине (с мешихатима – највишим верским административним органима – у Хрватској и Словенији) (Karčić 2008, 11; Novaković 2007, 80). Србија и Црна Гора од 1992. до 2003. остају у оквиру нове државне заједнице Савезне Републике Југославије (надаље: СРЈ). У Црној Гори је формирана јединствена Исламска заједница, док је у Србији ситуација нешто сложенија, о чему ће више бити речи у наредном поглављу.

Верске заједнице муслимана у Републици Србији

На заседању Ријасета (Врховно исламско старешинство) у Скопљу 5. фебруара 1993. године, променом Устава Исламске заједнице СФРЈ, формално долази до успостављања самосталних исламских заједница. У то време своје самосталне исламске заједнице, као што сам напоменула, већ су имале Босна и Херцеговина (с мешихатима у Хрватској и Словенији), Македонија и Црна Гора. У исто време Мешихат Исламске заједнице Србије са седиштем у Приштини (који је био надлежан за Републику Србију са АП Војводина и АП Косово и Метохија), тада је преименован у Исламску заједницу Косова. На састанку представника новоформираних мешихата у Истанбулу, који је одржан крајем октобра 1994. године, придружила се још једна заједница из Србије, под називом Мешихат Исламске заједнице у Санџаку,¹ који је предводио муфтија Муамер Зукорлић (Karčić 2008 10–11; Novaković 2007, 80). Овај састанак представљао је формални крај Исламске заједнице у СФРЈ.

Мешихат исламске заједнице у Санџаку² основан је 1993. године на челу с тадашњим муфтијом Муамером Зукорлићем, као део Исламске заједнице у Босни и Херцеговини (надаље: Исламска заједница у БиХ). Поред тога, у састав ове исламске заједнице улазе и мешихати у Хрватској и Словенији, што је и формализовано Уставом Исламске заједнице у БиХ 1997. године (Barišić 2008, 123–185; Novaković 2007, 80). Етничка структура Исламске заједнице у БиХ и њених мешихата изван БиХ заснива се на већинском бошњачком становништву (Mujadžević 2014a, 66–93; Mujadžević

¹ Званични државни назив ове области је Рашка област, међутим муслиманско становништво, које чини већину у овој области, користи назив Санџак, како у званичним називима својих организација, националних празника и сл., тако и у неформалном говору. Стога, назив Рашка област користим у свом научном метатексту, а у цитатима исказа саговорника користим називе које они користе.

² Бошњаци из Црне Горе налазе се у саставу Исламске заједнице у Црној Гори, која је самостална и уставним актима није дефинисана као део Исламске заједнице у Босни и Херцеговини (Lukač-Zoranić & Ferhatović 2016, 143).

2014b, 275–304; Antić & Veković 2012, 111–112).³ Тадашњи муфтија Муамер Зукорлић је 1998. године покушао да организује Исламску заједницу у СРЈ као аутономну јединицу Исламске заједнице у БиХ, али је за тадашње надлежне институције СРЈ оваква форма била неприхватљива за регистрацију (Barišić 2018, 184–185). Мешихат исламске заједнице у Санџаку је 27. марта 2007. године преименован у Исламску заједницу у Србији [Ријасета БиХ] (Raković 2015, 143–145; Barišić 2018, 123–125).

Након гашења Старешинства Исламске заједнице у Србији (са центром у Приштини) и формирања Исламске заједнице Косова, основан је на „Објединитељском сабору“ у Нишу 1994. године, Мешихат Исламске заједнице Србије на челу с тадашњим муфтијом Хамдијом Јусуфспахићем (Antić & Veković 2012, 110). Мешихат Исламске заједнице Србије је 2001. године преименован у Исламску заједницу Србије са седиштем у Београду, и као такав уписан у Регистар Завода за статистику Републике Србије (Barišić 2018, 184–186). Исламска заједница Србије је до 2007. године деловала на простору централне Србије и Војводине, без Косова и Метохије и шест општина у Рашкој области.⁴

Што се тиче муслимана на југу Србије, ситуација је такође сложена. Муслимани у општинама Бујановац, Прешево и Медвеђа, међу којима поред већинских Албанаца постоји и значајна заједница Рома, организовани су од 1971. године као Одбор за Прешево, Бујановац и Медвеђу унутар Исламске заједнице Србије (Barišić 2008, 125). Међутим, током 2003. године основана је самостална Исламска заједница Прешева, Бујановца и Медвеђе, коју чине Албанци. Део ове заједнице прихвата руководство Исламске заједнице Србије, део прихвата руководство Исламске заједнице у Србији, док је трећи део оријентисан према Исламској заједници Косова (Raković 2015, 146).

Иницијативе за јединствену Исламску заједницу

Током 2005. и 2006. године настале су бројне иницијативе за обједињавање свих муслимана на територији Србије у јединствену исламску заједницу. Заговорници обједињавања сматрали су да ће јединствена Исламска заједница омогућити бољу заштиту верских права муслимана и унапређење њиховог положаја. Постојеће исламске заједнице у Србији биле су заинтересоване за обједињавање, а највеће препреке уједињењу односиле су се на: 1) седиште будуће јединствене организације Исламске заједнице на територији Републике Србије; 2) односе с Ријасетом Исламске заједнице у БиХ (Raković 2015, 143–145; Barišić 2018, 123–125).

³ Према Уставу Исламске заједнице у БиХ: „Исламска заједница у Босни и Херцеговини је једна и јединствена заједница муслимана у Босни и Херцеговини, Бошњака изван домовине и других муслимана који је прихватају као своју“ (Ustav Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, član 1, stav 1).

⁴ На том простору је деловао и Мешихат Исламске заједнице у Санџаку.

Дакле, Мешихат исламске заједнице у Санџаку је у саставу Исламске заједнице у БиХ, а Сарајево сматра својим духовним центром (Barišić 2008, 123–185; Novaković 2007, 80; Zukorlić INT 2017). С друге стране, Исламска заједница Србије истиче да је она заједница свих муслимана на територији Републике Србије, а Београд њихов центар. Ова заједница себе сматра аутономном у односу на Исламску заједницу у БиХ (Barišić 2008, 123–185; Novaković 2007, 80; Jusufspahić INT 2018; Aščerić INT 2017). И поред бројних сусрета између високих представника Исламске заједнице Србије са седиштем у Београду, и Мешихата Исламске заједнице у Србији са седиштем у Новом Пазару, око основних питања није постигнут договор. Мешихат Исламске заједнице у Санџаку је инсистирао на традицији односа с Исламском заједницом БиХ, док се Исламска заједница Србије залаже за традицију муслимана у Србији, и истиче њихову хетерогену етничку структуру (Aščerić INT 2017; Zukorlić INT 2017).

Такође, у периоду од 2009. до 2011. године долази до турске дипломатске иницијативе за уједињење исламске заједнице на територији Републике Србије. Ова иницијатива се одликовала многим политичким и геостратешким активностима и условљеностима (уп. Raković 2015, 156–162), те из тог разлога завређује посебну анализу којом ћу се бавити у засебном раду.

Исламска заједница Србије и Исламска заједница у Србији: активности

Након застоја у преговорима око формирања јединствене Исламске заједнице на територији Републике Србије, Сабор Исламске заједнице Србије са средиштем у Београду је 19. фебруара 2007. године усвојио Устав, којим је формиран Ријасет Исламске заједнице Србије (надаље: ИЗС).⁵ На овај начин, успостављен је континуитет с Исламском верском заједницом у Кнежевини Србији (Šaljić 2013, 345–347; Migati Kozlica 2019, 92–93).⁶ За реис-ул-улему изабран је Хамдија Јусуфспахић. Званичници ИЗС сматрали су да ова одлука неће погоршати односе између мешихата у Србији и наглашавали су да „нису затворили врата за преговоре с Новим Пазаром“ (Barišić 2018, 186). Ова одлука Сабора ИЗС тумачена је у Новом Пазару и Сарајеву као једностран и нелегитиман акт (Raković 2015, 145; Barišić 2018, 186).

⁵ Islamska zajednica Srbije, „Istorijat Islamske zajednice Srbije“.

⁶ Указом кнеза Михаила 18/30. маја 1868. године, озваничена је муслиманска заједница у Београду, а исламска вероисповест призната као постојећа у Кнежевини (Šaljić 2013, 345–347). Овај указ се може посматрати као одређена врста заштите мањина у Србији пре Берлинског конгреса (1878), иако је Србија у овом тренутку још увек вазална држава. Берлинским уговором је верским мањинама у Кнежевини Србији званично зајамчена посебна заштита – мада је она у пракси очито примењивана и раније, а настављено је да се примењује, по готово истом принципу, и у годинама након Берлинског конгреса (Šaljić 2013, 358).

С друге стране, на Објединитељском сабору, који је иницирао тадашњи муфтија Зукорлић, 27. марта 2007. године у Новом Пазару, усвојен је нови Устав Исламске заједнице у Србији (Ријасета БиХ), којим је ова заједница проширила поље рада на целу територију Републике Србије. Она је преименована у Исламску заједницу у Србији (надаље: ИЗУС), оставши и даље саставни део Ријасета Исламске заједнице у БиХ. За председника мешихата изабран је тадашњи муфтија Муамер Зукорлић, а сабору је присуствовао и реис-ул-улема Исламске заједнице у БиХ, Мустафа Церић. Ову одлуку ИЗУС са седиштем у Новом Пазару и центром у Сарајеву није признала ИЗС са центром у Београду (Barišić 2018, 186–187; Raković 2015, 145).

Односи између водећих структура сукобљених исламских заједница додатно су се закомпликовали октобра 2007. године. Неколико десетина имама и верских службеника ИЗУС [Ријасета БиХ] из више градова у Рашкој области одржали су 2. октобра 2007. године седницу у Новом Пазару и „обновили рад Мешихата Исламске заједнице Санцака“. Сабор, односно врховни орган овог обновљеног мешихата, сменио је главног муфтију Муамера Зукорлића.

Убрзо након тога, Врховни сабор Исламске заједнице Србије с центром у Београду је 4. октобра 2007. године интегрисао Мешихат Исламске заједнице Санцака у своју структуру. За новог реис-ул-улему именован је Адем Зилкић, главни имам из Тутина, за муфтију србијанског Мухамед Јусуфспахић, а за доживотног почасног реис-ул-улему именован је Хамдија Јусуфспахић. Тако је Исламска заједница Србије проширила поље деловања и организациону структуру у Рашкој области (Raković 2015, 145; Barišić 2013, 573–574).

Чланови Сабора Исламске заједнице Србије и други верски службеници су на конференцији за штампу у отвореном писму муфтији Муамеру Зукорлићу чији је део пренео и дневни лист *Политика*, истакли следеће: „у писму се наводи да Исламска заједница у Србији коју предводи Зукорлић већ дуже време не функционише по шеријатским правилима и да унутар институција те заједнице владају дубока подељеност и неправда“.⁷ Поред наведеног, новоизабрани реис-ул-улема ИЗС, Зилкић је, на конференцији за новинаре у Новом Пазару, истакао: „Исламска заједница је светиња и нећу дозволити никоме да је присваја. Ми желимо да са државом правимо коректне односе, и никако се нећемо мешати у њене послове. Жеља нам је да остварујемо своја права у складу са позитивним нормативним актима.“ Такође, верски службеници су на тој конференцији за штампу позвали „муслимане Србије да се окупе око заједничких циљева“ и објавили Декларацију у којој се наводи да ИЗС „не прихвата своје организовање по националном кључу, те зато истиче неминовну нужност организовања на

⁷ В. *Politika*, В. S. Bakračević & М. Pešić, „Zilkić novi reis-ul-ulema“, 4. 10. 2007.

нивоу државе“.⁸ У Ријасету Исламске заједнице Србије, коју од тада предводе Зилкић и Јусуфспахић, како наводи Раковић, том приликом је истакнуто да су „присаједињењем Мешихата Исламске заједнице Санџака достигли историјски србијанско-санџачки компромис међу муслиманима у Републици Србији, којим је на читавој територији успостављен јединствен верски поредак муслимана“ (Raković 2015, 146).

С друге стране, долази до оштријег супротстављања тадашњег муфтије Муамера Зукорлића и Сулејмана Угљанина тадашњег председника Бошњачког националног већа и министра без портфеља. Муамер Зукорлић у свом јавном саопштењу истиче да је последњим чином само имплементирана одлука министра без портфеља Сулејмана Угљанина, који је у септембру прошле године рекао да „Мешихат Исламске заједнице више не постоји и да је питање верске заједнице Бошњака у надлежности Бошњачког националног вијећа“.⁹ Три дана касније, на заседању Ванредног сабора Исламске заједнице у Србији дата је пуна подршка актуелној управи на челу с главним муфтијом Муамером Зукорлићем и оштро је критиковано деловање групе имама „против легалних и легитимних органа Исламске заједнице, које има за циљ цепање и дестабилизацију институција и система Исламске заједнице у Санџаку и Србији“ (цитат саопштења Сабора према: Barišić 2009).

Утврђивање континуитета и легитимитета исламских заједница

Закон о црквама и верским заједницама усвојен је у Народној скупштини Републике Србије 2006. године (уп. *Zakon o crkvama i verskim zajednicama*). Највећу пажњу код стручне и критичке јавности¹⁰ привукла је подела верских организација у Србији у овом закону на „традиционалне цркве и верске заједнице“, „конфесионалне заједнице“ и „друге верске организације“, као и питање регистрације нетрадиционалних цркава и верских заједница.¹¹ Закон дефинише статус традиционалних цркава и верских заједница као „религијских организација с вишевековним историјским континуитетом, чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона усвојених у периоду од 1914. до 1930. године“ (Vukomanović 2010). Стога, он омогућава традиционалним верским заједницама лакшу регистрацију и организовање верске наставе у државним школама, што за друге верске организације није случај.

Обе исламске заједнице исповедају сунитски ислам хенефитског обреда и обе су поднеле захтев Министарству вера Републике Србије за упис

⁸ В. В92, „Osnovan novi mešihat IZ Sandžaka“, 3. 10. 2007.

⁹ В. делове саопштења Муамера Зукорлића и Сулејмана Угљанина: в. *Sandžakpres*, „6 godina od kada je Ugljanin osnovao drugu islamsku zajednicu i razbio jedinstvo muslimana u Sandžaku“, 23. 10. 2013.

¹⁰ О реакцији стручне јавности уп. Vukomanović 2010.

¹¹ *Zakon o crkvama i verskim zajednicama*, члан 19 и 20.

у Регистар цркава и верских заједница. ИЗС са седиштем у Београду је 15. маја 2006. поднела тај захтев Министарству вера Републике Србије, а ИЗуС [Ријасета БиХ] 23. јула 2007. године (Raković 2015, 147–148).

Закон о црквама и верским заједницама Републике Србије, члан 15, претпоставља да само једна исламска заједница може да има статус традиционалне верске заједнице, односно Исламској заједници се:

„Признаје континуитет са правним субјективитетом стеченим на основу Закона о исламској верској заједници Краљевине Југославије из 1930.“¹²

Такође, на основу члана 10, става 2 Закона о црквама и верским заједницама, прописано је да су традиционалне верске заједнице:

„оне које у Србији имају вишевековни историјски континуитет и чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона.“¹³

Имајућу у виду несугласице између ИЗуС и ИЗС у овом периоду, министар вера Богољуб Шијаковић је новембра 2009. године формирао Радну групу за констатовање чињеница о историјском континуитету и правном легитимитету Исламске заједнице у Републици Србији (Raković 2015, 149).

Ова Радна група је 23. јула 2010. закључила да:

„Историјски континуитет и правни легитимитет традиционалне исламске верске заједнице у Републици Србији има, тј. може имати само Исламска заједница Србије са центром у Београду“ (Raković 2015, 149).

ИЗС је потом интегрисана у више савета, комисија, посебних радних група и других тела Републике Србије. С друге стране, ИЗуС [Ријасета БиХ] није добила представнике у телима Републике Србије (Raković 2015, 148–149). На основу овог указа Радне групе, ИЗС с центром у Београду је *de facto* наследила, односно стекла статус традиционалне Исламске заједнице у Републици Србији. Стога, преостало је да се у складу с правном процедуром *de jure* потврди статус ИЗС, као традиционалне верске заједнице, уписом у Регистар цркава и верских заједница у Републици Србији, што се до данашњих дана није догодило (Raković 2015, 148–149).

Метода теренског рада и позиција истраживача

У теренском истраживању користила сам методе квалитативног истраживачког интервјуа и учесничко посматрање (в. Mandić 2018). Током овог истраживања, снимила сам четири интервјуа у периоду између 2017. и 2018. године. За саговорнике сам узела јавне личности, јер су били главни

¹² Закон о црквама и верским заједницама, члан 15.

¹³ Закон о црквама и верским заједницама, члан 10.

актери у процесу уједињења и регистрације исламске заједнице, стога је неопходно да, као учесници у јавном животу, буду цитирани именом и презименом.¹⁴

Иако су изјаве интервјуисаних актера познате јавности, јер су се главни актери често оглашавали путем медија, желела сам да спроведем теренско истраживање како бих добила додатна објашњења догађаја, односа и личних ставова актера. Занимало ме је да ли постоје неке информације које актери раније нису желели да износе у јавност и да ли се нешто у међувремену променило. Показало се да су ови подаци били неопходни ради јасније анализе и реконструкције догађаја. За потребе овог истраживања интервјуисала сам актере који су били најактивнији у процесу регистрације, и то:

- Елдин Ашћерић – муфтија нишки Исламске заједнице Србије од 2016. године, главни секретар Исламске заједнице Србије 2007–2016. Интервју је спроведен 27. 9. 2017. У тексту се на овај интервју реферише Аšćerić INT 2017.
- Муамер Зукорлић – председник Исламске заједнице Мешихата Санцака и муфтија санчачки. У периоду 2007–2014. председник Мешихата ИЗУС и главни муфтија. Од 2014. године повлачи се са функција у ИЗУС, али остаје муфтија санчачки још две године. Са свих позиција у ИЗУС се потпуно повлачи 2016. године. Председник је политичке странке Бошњачка демократска заједница Санцака (основана 2013), а 2017. мења назив у Странку правде и помирења. Зукорлић је од 2016. члан српског парламента. У интервјуу који сам водила са њим, истакао је да је непосредно пре кандидатуре на изборима 2016. године замрзнуо своју функцију муфтије због „неспојивости политичких и верских дужности“. Интервју је спроведен 29. 9. 2017. У тексту се на овај интервју реферише Zukorlić INT 2017.
- Мухамед Јусуфспахић – председник Врховног сабора Исламске заједнице Србије од 2016. године, амбасадор Републике Србије у Саудијској Арабији; бивши муфтија србијански и заменик реис-ул-улеме Исламске заједнице Србије 2007–2016. Интервју је спроведен 28. 4. 2018. У тексту се на овај интервју реферише Jusufspahić INT 2018.
- Александар Раковић – службеник Министарства вера Републике Србије, учесник у писању Закона о црквама и верским заједницама 2006. године и члан Комисије за успостављање континуитета 2009. године. Интервју је спроведен 27. 6. 2018. У тексту се на овај интервју реферише Raković INT 2018. Велики део података који се односи на званичне ставове Министарства о исламској заједници он је изнео и у својим научним радовима и монографијама (Raković 2013; Raković 2015).

¹⁴ Интервјуи су спроведени уз сагласност саговорника, који су дали одобрење да се разговори сниме и објаве у научном часопису и докторској дисертацији. Документација о сагласности саговорника је приложена редакцији часописа.

До учесника у интервјуима дошла сам преко личних породичних и пријатељских контаката, али и приликом својих активности на разним семинарима и дебатама у оквиру постдипломских студија у периоду 2010–2014. године, када сам живела у Београду и припремала се за докторске студије у Немачкој. Стога су сви моји разговори вођени у врло пријатној и пријатељској атмосфери, јер су моји саговорници сматрали да оваква тема завређује разумевање научне јавности и детаљну анализу, али и да је она од великог интереса не само за исламску заједницу и муслимане Србије, већ и за Републику Србију и суседне државе. Учесници интервјуа су били врло отворени, добронамерни и спремни да одговоре на сва моја питања и да укажу на изазове разједињености заједнице и процеса регистрације.

Имајући у виду моје арапско порекло с очеве стране, породичне и пријатељске везе, као и повезаност с муслиманском традицијом, моја позиција у истраживању би се могла истовремено одредити и као „инсајдерска“ и „аутсајдерска“. С једне стране, саговорници из исламских заједница су мени приступали као особи која припада муслиманској традицији и, стога, су ми указивали поверење и изражавали наду да ћу њихову позицију разумети и добронамерно представити у раду. С друге стране, неучествовање у верском животу и припадност научној заједници, чинили су ме „аутсајдерком“. Ставовe саговорника у истраживању о разлозима за непостојање јединствене исламске заједнице, третирала сам као њихове „личне истине“ (Ћаро Џмегаћ 2006, 224).

Разговоре сам водила у просторијама ИЗС у Београду; у оближњим угоститељским објектима, као и преко инернета у договореном термину. Саговорници су увек истицали да ми стоје на располагању за сва питања које будем имала у будућности и изразили су захвалност што истражујем ову тему, која је по њима од изузетне важности за Републику Србију, као и за цео Балкан. Указали су ми на то да је за истраживање овакве теме потребна храброст и да је ова област недовољно истражена, на шта указује и недостатак литературе о овом питању. Такође, скретали су ми пажњу да је тема врло сложена, имајући у виду испреплетену мрежу односа званичне политике државе Србије и исламске заједнице. Потешкоће на које сам наилазила јесу често врло висока критичност према другој исламској заједници или бившим представницима власти, те сам касније у анализи настојала да одређене изјаве препричам и интерпретирам на начин који је прилагођен научном метајезику.

Питања која сам постављала била су следећа: 1. Која исламска заједница је, према Вашем становишту, традиционална и има статус традиционалне верске заједнице? 2. Какав је однос Републике Србије према ИЗС и ИЗУС? 3. Колико је присутан политички фактор у процесу регистровања исламских заједница? Такође, питања су отвореног типа, при чему су дигресије саговорника такође узимане у обзир, као материјал за анализу. Моја основна намера је била да добијем појашњења у вези с регистрацијом исламских заједница, њиховим положајем у Републици Србији, међусобним односима трију главних актера: ИЗС, ИЗУС и Министарства вера Републике Србије. У разговору сам често настојала да посматрам исламску

заједницу као аутономно религијско поље, међутим моји саговорници су се увек враћали на догађаје у политичком пољу који су по њиховом мишљењу имали пресудан утицај.

Аналитички приступ: Бурдијеова теорија друштвених поља

У анализи прикупљеног материјала користим Бурдијеову теорију поља, коју сам већ применила у претходном раду и која се показала адекватном за интердисциплинарни и мултимодални приступ грађи (уп. Miga-ti Kozlica 2019). Бурдије сматра да се друштвени простор састоји из одређених, посебних области, које назива друштвеним пољима, и која представљају заправо друштвену структуру и њено груписање (Bourdieu 1989). Друштвено поље дефинише као „мрежу или конфигурацију објективних односа између положаја. Ови положаји су објективно дефинисани, у свом постојању и у детерминацијама које намећу својим носиоцима, агенсима или институцијама, преко њихове садашње и потенцијалне ситуације (*situs*) у структури расподеле врсте моћи (односно капитала) чије поседовање омогућава приступ профитима специфичним за то поље, као и преко њиховог објективног односа према другим положајима (доминација, потчињеност, хомологија итд.)“ (Bourdieu & Wacquant 1992, 97, превод на српски С. М. К.). Будући да је Бурдијеов појам друштвеног поља доста широк и није чврсто омеђен, те да укључује мноштво различитих мрежа односа, овај концепт је врло погодан за разумевање сложене друштвене стварности (уп. Bourdieu & Wacquant 1992; Albright, Hartman & Widin 2018).

Поље је увек динамично и подложно преобликовању. Оно се указује у виду структуре вероватноћа (награда, добитака, профита или санкција), али имплицира једну меру неодређености (Bourdieu & Wacquant 1992, 18). Према овој теорији, потребно је проучавати друштвено поље кроз његове ефекте, из којих закључујемо о специфичним особинама поља (Hilgers & Mangez 2015, 19). У пољу се одвија непрекидна конкуренција и борба међу актерима, који покушавају да очувају или унапреде свој положај примењујући различите стратегије. Применом теорије поља, процењују се такође ограничења различитих актера на терену и испитује се да ли та ограничења произилазе из самог поља или из правила која су специфична за одређену активност која у датом пољу превладава; или, пак, ограничења произилазе из императива другог поља (Bourdieu & Wacquant 1992, 98–99). Друштвена поља или области којима се Бурдије посебно бавио у својим делима јесу, на пример, поље школства и образовања, економије, политике као посебног поља моћи, културне производње, књижевности, науке, медија, итд. (Birešev 2008, 11–12).

У анализи сложене мреже односа унутар друштвених поља, Бурдије је уочио да су главни извори друштвене моћи различите врсте друштвеног капитала. Капитал представља она ретка добра која су унутар датог поља дефинисана као пожељна, и за чијим поседовањем, самим тим, актери унутар дате динамичке мреже односа жуде (Bourdieu 1986, 243; Spasić 2004, 289). Ова добра су како материјалне, тако и симболичке природе, и у Бурдијеовом раду

се могу издвојити четири најважнија капитала: економски капитал (новац и други материјални ресурси), културни капитал (стечено образовање актера, стечени, високо вредновани, обрасци укуса и потрошње), социјални капитал (друштвене везе између актера које је могуће активирати у одређеним условима) и симболички капитал (моћ, статус и престиж одређеног актера) (Bourdieu 1986, 243; Spasić 2004, 289). Појам симболичког капитала је посебно значајан за анализу која следи.

Према Бурдијеу, политичко поље се може разумети на два начина: 1. као поље социјалних снага; 2. као поље друштвене борбе. Бурдије настоји да опише политичко поље логиком односа произвођача и потрошача у терминима понуде и тражње. Политичко поље је терен на коме се, кроз такмичење укључених актера, стварају и производе политички производи, попут: политичких програма, питања, анализа, коментара, концепта и догађаја. „Обични“ грађани, редуковани на статус „потрошача“, морају да бирају, успут подносе и ризик погрешног разумевања и промашаја, који су утолико већи уколико су они даље од места политичке продукције (Bourdieu 2005, 172; Pavlović 2006, 102). Сходно овој теорији, религијско поље је исто тако такмичарска арена чија структура одређује облик и (ре)презентацију верске динамике (Bourdieu 1987, 121). На основу тога, ривалство унутар религијских група представља централни принцип који даје информације о динамици датог религијског поља (Verter 2003, 153).

Будући да у анализи користим појмове *политичког поља*, *религијског поља*, те *поља права*, навешћу специфичну примену ових аналитичких концепата у раду ради јаснијег разумевања. Под *пољем права* подразумевам правни поредак Републике Србије, који чини правна и законска регулатива, и то, пре свега, Устав Републике Србије, закони и законски акти. Посебно значајан за предмет овог рада је Закон о црквама и верским заједницама. Под *политичким пољем* подразумевам актере који су носиоци и представници извршне власти, те политичке странке, политички актери и дискурси. Под *религијским пољем* подразумевам све цркве и верске заједнице које делују на територији Републике Србије; *поље исламске заједнице* анализирам унутар религијског поља, у коме су активне исламске заједнице на територији Републике Србије, односно доминантне заједнице ИЗС и ИЗуС. У анализи исламске заједнице као религијског поља, разматрам, пре свега, социјалне процесе и дискурсе, а не догматске борбе. Ослањајући се на теорију поља, анализа се састоји из два дела: а) евалуација степена аутономије поља и б) опис симболичког поретка (Hilgers & Mangez 2015, 19–22). Примена ове две фазе омогућава да дођем до информација које су од суштинског значаја за анализу друштвеног универзума с овог релационог становишта. Коначно, треба истаћи да су разлике и границе између поља условне, те да се различита друштвена поља у многим сегментима преплићу, преклапају или конкуришу једна другима.

а) Евалуација степена аутономије поља

Евалуација степена аутономије поља лоцира положај предметне истраживачке области (ИЗС и ИЗУС) у целокупном друштвеном простору (територија Републике Србије) и у односу на друга поља (поље политике, поље права), како би се проценио степен релативне аутономије у односу на спољне интересе и суседна поља (Bourdieu & Wacquant 1992,105; Hilgers & Mangez 2015, 19–22; Albright, Hartman & Widin 2018, 5). Стога, поред претходно описаних дешавања која су довела до бројних неспоразума и нејасног положаја и статуса исламских заједница у Републици Србији, потребно је осврнути се на активности у процесу регистрације исламских заједница. Анализа регистрације може помоћи да се уочи позиционирање два главна агенса у пољу, а то су ИЗС са седиштем у Београду и ИЗУС са центром у Сарајеву, те да се оцени степен аутономије поља исламске заједнице.

Према Закону о црквама и верским заједницама Исламској заједници се признаје континуитет са правним субјективитетом стеченим на основу Закона о исламској верској заједници Краљевине Југославије.¹⁵ Стицање статуса традиционалне верске заједнице доноси лакши упис у Регистар цркава и верских заједница, омогућава организовање верске наставе и значајно бољи положај у друштвено-правном систему земље. Поред осталог, обезбедило би лаку интеграцију исламске заједнице у бројне савете, посебне радне групе и друга тела Републике Србије, као што су: Национално-просветни савет Републике Србије, Комисију Владе Републике Србије за верску наставу у основним и средњим школама, верску службу у Војсци Републике Србије, Међурелигијски савет Министарства вера Републике Србије и остало (Раковић 2015, 149). Управо стога је настојање оба главна агенса ИЗС и ИЗУС да се региструју уједно борба за ресурсе и капитал, с једне стране, а и предмет ширих друштвено-политичких борби и утицаја, с друге стране. Прво ћу изнети начин и решења којим су представници Министарства вера настојали да региструју исламску заједницу и како би се успоставила и законски уоквирила њена аутономија, а затим исказе представника два главна агенса ИЗС и ИЗУС.

Мој саговорник Александар Раковић је тадашњи државни службеник Министарства вера и сам учесник у процесу регистровања исламских заједница. У разговору, он је указао да је након одлуке Радне групе за успостављање чињеница, ИЗС са седиштем у Београду требало да буде регистрована као традиционална верска заједница. Међутим, Министарство вера је такође хтело да региструје и ИЗУС [Пријасета БиХ] са центром у Сарајеву (Račić INT 2018). Дакле, требало је да обе исламске заједнице буду регистроване као традиционалне верске заједнице на следећи начин:

- а. Исламска заједница Србије са центром у Београду;

¹⁵ Zakon o crkvama i verskim zajednicama, član 15.

б. Исламска заједница у Србији [Ријасета Исламске заједнице у Босни и Херцеговини] са центром у Сарајеву.

Управљачка структура ИЗУС је регистрована као традиционална верска заједница, која би се третираола као одвојени део у односу на ИЗС. Према томе, како наводи Раковић, Министарство вера јој не би забранило деловање (Raković INT 2018). Дакле, Министарство вера је исламску заједницу посматрало као јединствену исламску заједницу у којој постоје две управљачке структуре. С тим што би ИЗС представљала домицилну верску заједницу, док се ИЗУС третира као заједница која долази из друге државе (Raković INT 2018).

У Регистру цркава и верских заједница постоји седам рубрика за традиционалне верске заједнице. Како наглашава Раковић у интервјуу:

„Исламска заједница Србије је традиционална верска заједница, али се не оспорава да Исламска заједница у Србији такође има традиционално присуство у Републици Србији, посебно на територији старе Рашке – то је неоспорно. Али, она се не може изједначити са Исламском заједницом Србије, која има изричито континуитет са Исламском верском заједницом Краљевине Југославије. Тако стоји и у закону и у правилнику о упису у Регистар цркава и верских заједница“¹⁶ (Raković INT 2018).

Присећајући се свог рада у Министарству вера, Раковић је у интервјуу напоменуо следеће:

„Исламска заједница у Србији би била третирана као одвојени део јединствене исламске заједнице и зато се налази у регистру под тачком 'б'. Ми као представници министарства смо покушали да убедимо Исламску заједницу у Србији да је најбољи начин да они делују у оквиру Републике Србије и да се одвежу од Сарајева. Дакле, ми бисмо Ријасет Исламске заједнице Србије са седиштем у Београду признали као традиционалну и у потпуности домицилну управљачку структуру која је у рангу изнад главног муфтијства на чијем је челу био Зукорлић“ (Raković INT 2018).

Када је реч о међународном признању Раковић додаје:

„Исламска заједница у Србији га је имала више него Исламска заједница Србије, али то нас није занимало. Ми смо ишли за историјским и правним чињеницама које су неспорно биле на страни Исламске заједнице Србије – они имају изричито континуитет са Исламском верском заједницом Краљевине Југославије, а Зукорлића би ставили у другу категорију – имао би право да ради. Државни органи би потписивали уговоре о важним питањима само са Исламском заједницом Србије“ (Raković INT 2018).

¹⁶ Zakon o crkvama i verskim zajednicama, član 15.

Одлука Радне групе за успостављање чињеница о традиционалној исламској заједници никада није ступила на снагу. Обе исламске заједнице имају порески број на основу чега могу вршити своје делатности, али ниједној исламској заједници није потврђен правни статус као традиционалне верске заједнице (Raković INT 2018).

Овде можемо уочити да су представници Министарства вера настојали да обе заједнице региструју као традиционалне, али да агенса ИЗУС одвоје од своје матице у Сарајеву, стављајући га у надлежност Републике Србије. Представници министарства су мишљења да је на основу свих архивских и правних докумената које су имали на располагању овакво позиционирање два главна агенса у пољу исламске заједнице било најбоље решење.

Ипак, током процеса регистрације ИЗ и остваривања аутономије утврђеног Законом о црквама и верским заједницама, главни агенси у пољу истичу бројне контрадикторности у којима су се нашли. У разговору с тадашњим генералним секретаром ИЗС, Елдином Ашћерићем, који је био директно упућен у процес регистрације, добила сам информације о дешавањима у периоду процеса регистрације. Тадашњи реис-ул-улема Хамдија Јусуфспахић, Абдулах Нуман и Елдин Ашћерић су 15. маја 2006. године предали захтев за регистровање Исламске заједнице Србије као традиционалне верске заједнице. У разговору са мном Ашћерић је истакао:

„Цео процес регистрације је пун нелогичности. Дакле, прво је Исламска заједница Србије са седиштем у Београду поднела захтев за регистрацију исламске заједнице као традиционалне верске заједнице 15. маја 2006. године, а затим је исти такав захтев предала Исламска заједница у Србији Ријасета БиХ 23. јула 2007. године! Тада долази до потпуне конфузије, јер се не зна да ли је исламска заједница регистрована и ако јесте која?“ (Aščerić INT 2017).

Затим, Ашћерић образлаже следеће:

„Према Закону о црквама и верским заједницама, уколико Министарство вера након тридесет дана не одговори и не реагује на непотпун захтев или назив супротан члану 20 Закона о црквама и верским заједницама, Министарство вера ће реаговати и проследити захтев верској заједници да исправи или допуни захтев.¹⁷ Међутим, таквог захтева од Министарства вера није било у случају подношења захтева ИЗС, али ни касније када је захтев поднела ИЗУС“ (Aščerić INT 2017).

На основу свега наведеног Ашћерић додаје:

„Исламска заједница у Србији се морала сматрати регистрованом. Међутим, према члану 20 Закона о црквама и верским

¹⁷ Zakon o crkvama i verskim zajednicama, član 20.

заједницама, она је морала да буде одбијена, јер је већ прихваћен захтев Исламске заједнице Србије, а самим тим не могу постојати две традиционалне заједнице. Такође, без сагласности традиционалне заједнице, не може се регистровати друга верска заједница са истим карактером и обележјем“¹⁸ (Aščerić INT 2017).

Ашћерић истиче да су тадашњи представници власти тражили свој интерес у читавој ситуацији.¹⁹ Међутим, проблем се толико продубио да је готово немогуће решити га. На тај начин, представници политичке елите ушли су у неку врсту експеримента који је „нерешив“ (Aščerić INT 2017). Он наглашава:

„Кршење одредби Закона о црквама и верским заједница од стране тадашњег Министарства вера је кључно за компликовање ситуације. Она је имала за резултат ускраћивање права Исламској заједници Србије и неславно етикетирање које су понели Министарство вера и држава од стране ИЗУС, а то је: да је држава посредством Министарства вера 'инсталирала' Исламску заједницу Србије као страном тело међу муслиманима“ (Aščerić INT 2017).

Такође, тадашњи министар Радуловић је касније изјавио како је Министарство вера „примило к знању“ захтеве обе заједнице и да ће процес регистрације бити завршен када две заједнице постигну договор. Међутим, Ашћерић тврди да је оваква изјава министра правно неутемељена јер га јасно демантују одредбе Закона, као и бројне потврде о упису у Регистар Исламске заједнице Србије што је између осталог доказано и на пар судских поступака. Треба напоменути да је Исламска заједница Србије министра Радуловића упозорила на кршење Закона и повукла правне потезе да своје право заштити пред судским органима (Aščerić INT 2017).

У даљем разговору Ашћерић додаје да су представници власти 2009. године показивали већу наклоност према Зукорлићевој позицији, сматрајући је снажнијом, међутим испоставило се да је ситуација доста сложенија него што се на почеку мислило и тако се ситуација још више искомпликовала. Према Ашћерићу овако испреплетена мрежа односа се више не може решити правно, па се дошло до стања које је на штету муслимана. Ашћерић додаје:

„Све последице нејединства трпе муслимани! Ни саме исламске заједнице не трпе толико, колико трпе муслимани Србије“ (Aščerić INT 2017).²⁰

¹⁸ Закон о црквама и верским заједницама, члан 19.

¹⁹ У том периоду смењују се прва влада Војислава Коштунице (2004–2007), друга влада Војислава Коштунице (2007–2008), и влада Мирка Цветковића (2008–2012). Председник Републике Србије је Борис Тадић (2004–2012).

²⁰ Муфтија нишки Елдин Ашћерић ми је додатно појаснио потешкоће с којима се ИЗС суочавала: „До сада никада на миру не можемо да донесемо списак вероучитеља у школама, ове године (2017. – прим. С. М. К.), још једна лудост као одлука, да не можемо да се усагласимо са списком са Исламском заједницом у Србији, да се обе листе усвоје, па да

Други агенс поља исламске заједнице, Муамер Зукорлић тадашњи главни муфтија ИЗуС целу процедуру око регистрације другачије посматра. Он истиче да је цео проблем настао када је Адем Зилкић, заједно с одређеним имамима иступио из новонастале ИЗуС октобра 2007. године, и поново основао Мешихат Исламске заједнице Санџака, и као такав се прикључио „такозваној“ ИЗС. То је све урађено јер је ИЗуС била у процедури регистрације исламске заједнице као „једини легитимни и традиционални представник муслимана у Србији“ (Zukorlić INT 2017). Зукорлић овај догађај карактерише као „пуч“, и „разарање заједнице“. Такође, он истиче да је, посматрајући стање на терену, врло јасно да је ИЗуС једина традиционална заједница, која има своје ресурсе, и која је у систему исламских заједница у Сарајеву. Додавши да, када се погледа број имама, вакуфа (задужбина), школа у којима ова заједница делује, јасно је да је ИЗуС далеко активнија, доминантнија заједница која има стварни утицај на муслимане у Републици Србији. Он негира да је ИЗС традиционална верска заједница која има континуитет од кнеза Михаила (Zukorlić INT 2017). Такође, јасно се уочава велика критичност Зукорлића према актуелној власти у периоду 2004–2012. године, као и према тадашњим представницима бошњачких мањинских партија (Zukorlić INT 2017).

Може се уочити да оба доминантна агенса у пољу исламске заједнице сматрају да су током процеса регистрације оштећена. ИЗС сматра да тадашња власт није узела у обзир комплексност овог питања и њен утицај на друштвено-политичку ситуацију, посебно када су муслимани Србије у питању. Док други доминантни агенс истиче да је тадашња владајућа политичка елита предност дала ИЗС, а маргинализовала ИЗуС. Оба агенса сматрају да су права и једина традиционална исламска заједница, а да проблем настаје када се владајући агенси из поља политике мешају и улазе у поље права.

На основу извршене процене аутономије поља ИЗ, јасно је да закон не спори верску аутономију исламској заједници. Међутим, ово поље у једној осетљивој тачки, каква је регистрација двеју конкурентских заједница које практикују исту веру, али другачији однос према свом духовном центру и културном наслеђу, показује степен своје зависности од политичких фактора – како у самој Србији тако и изван ње, што се свакако одражава и на организацију самог поља и његов садржај.

директори одлуче кога ће да приме. Исламска заједница у Србији је донела *фетву* (верско правно мишљење које дају експерти шеријатског права; прим. ауторке) сваком муслиману да не шаље децу на веронауку коју ми организујемо; да је настава у нашој организацији *харам* (према исламском праву *харам* је све што је забрањено да људи раде и након чега следи казна; прим. ауторке), јер има карактер, како Исламска заједница у Србији наводи, покрштавања“ (Aščević INT 2017). О овим потешкоћама осврнуо се у разговору са мном и Муамер Зукорлић, који је истакао да овакво стање око веронауке изузетно отежава рад и функционисање веронауке у школама (Zukorlić INT 2017).

б) Симболички поредак

Симболичко уређивање у предметном пољу се састоји у декларативној активности у којој агенси учествују кроз изјаве, праксу, означавање, именовање, међусобно повезивање (актера, акција, квалитета, средстава, објеката, вредности итд.) (Hilgers & Mangez 2015, 19–22). Анализом симболичког поретка утврђује се посебност поља: његов специфичан капитал, правила и симболички поредак његових продукција. Симболички капитал је синтетички облик различитих видова капитала и универзални облик моћи, а његов главни садржај је да се стварима и појавама у друштвеном простору пружи име и значење (Bourdieu 1991, 239). Имати моћ именовања представља највиши или најзначајнији облик симболичке моћи, јер се одређивањем имена креира и сазнаје, односно, осмишљава, одржава и мења друштвени свет (Bourdieu 1991, 239).

Обе заједнице истичу да су оне аутентични представници муслиманских верника у Србији, али се притом позивају на различите традиције и политичке оријентације, што утиче и на схватање и обликовање симболичког капитала. Симболички капитал се огледа у имену заједнице, демографској структури верника, ставовима према духовном центру, што даље указује на различито позиционирање доминантних агенса у Републици Србији и шире (БиХ пре свега).

Разлика у имену исламских заједница – Исламска заједнице Србије и Исламска заједница у Србији – упућује на различито схватање духовног центра и интерпретацију историјског наслеђа. Исламска заједница Србије сматра Београд својим духовним центром и истиче да је она заједница свих муслимана на територији Републике Србије. Ова заједница себе сматра аутономном и „домаћом“ исламском заједницом (Barišić 2008, 123–185; Jusufspahić INT 2018; Aščerić INT 2017).²¹ Намера агенса ИЗС је да успостави своју аутономну управу без директног утицаја неког другог исламског и политичког центра ван Србије (као нпр. Сарајево). Овај агенс истиче заправо важност јачања државног идентитета муслимана у Србији и њихову лојалност држави. Тако Јусуфспахић често у својим интервјуима наглашава како „верска муслиманска припадност не искључује припадност Републици Србији“ (Jusufspahić INT 2018). Такође, овај агенс заснива легитимитет изводећи свој континуитет од Исламске верске заједнице Југославије, чије је седиште такође било у Београду у периоду од 1930. до 1936. године (Jusufspahić INT 2018).

Даље, Јусуфспахић истиче етничку хетерогеност муслиманске заједнице и подвлачи:

„У Србији не живе само Бошњаци муслимани, нити само Албанци, нити само Арапи, већ има и једних и других и трећих и четвртх (...) има и Срба муслимана, оних који су прихватили

²¹ B. Radio-televizija Srbije, „Nije teško biti srpski patriota“, 25. 10. 2012.

ислам као своју веру и самим тим чином нису променили своје национално порекло.²²

Стога, представници ИЗС наглашавају:

„Ми нисмо ни заједница Бошњака, ни заједница Албанаца ни било која друга. Ми смо заједница муслимана, свих оних који се осећају муслиманима.“²³

Етноцентрични, „национални ислам“, како га карактерише Јусуфспахић, а који промовише други агенс ИЗуС, потпуно је неприхватљив и не заснива се на принципима ислама (Jusufspahić INT 2018). У том смислу постоји спорење са ИЗуС, у којој је доминантна заједница Бошњака. И сходно томе они теже да одвоје верски идентитет од етничког, истичући:

„Питањима националних права треба да се баве националне политичке партије и савети националних мањина.“²⁴

Исламска заједница у Србији (ИЗуС) у саставу Исламске заједнице у БиХ сматра Сарајево својим духовним центром, док је на територији Републике Србије Нови Пазар седиште ИЗуС (Barišić 2008, 123–185; Novaković 2007, 80; Zukorlić INT 2017). Већину етничке структуре ове заједнице чине Бошњаци. ИЗуС инсистира на изузетно блиским односима с Исламском заједницом БиХ као својом духовном матицом (Zukorlić INT 2017).

Агенс ИЗуС сматра да блиске везе и сарадња Бошњака Санцака и БиХ трају од османског периода, преко Краљевине СХС, па све до данашњих дана. То се нарочито односи на историјске духовне везе и организационо јединство ИЗуС са Ријасетом Исламске заједнице у БиХ. Представници ове заједнице сматрају:

„Санцак је током свог постојања очувао бошњачку вјерску и националну супстанцу дакле, перманентно је кроз историју имао значајан број становника – припадника вјере ислама“ (Hadžić 2012).

На основу тога, може се закључити да духовни центар муслимана и њихова ИЗ у Србији, по природи ствари не може бити у Београду, већ у Новом Пазару, који је директно повезан с Ријасетом у Сарајеву, а чији је матерњи језик босански (Hadžić 2012). Зукорлић је у интервјуу са мном, као и у многим другим интервјуима, спорио аутономност ИЗС, сматрајући да је она под пресудним политичким утицајем владе у Србији (Zukorlić INT 2017). Такође, агенси ИЗуС сматрају да је постојање јединствене исламске заједнице у Србији чија је духовна матица Исламска заједница БиХ са центром у

²² B. Aljazeera, „Niški muftija Aščerić: Srbija priznala islam 50 godina prije Hrvatske“, 6. 5. 2016.

²³ Исто.

²⁴ Исто.

Сарајеву „битан услов укупне националне и вјерске еманципације Бошњака и веома значајан корак у очувању и њихове вере и њихове нације“ (Hadžić 2012).

Анализом различитих ставова према историјском наслеђу, матици односно духовном центру, политичком центру, те демографској структури исламске заједнице, уочава се шта доминантне агенсе у пољу ИЗ супротставља, разликује и утиче на формирање симболичког капитала. Такође, јасно се може увидети различита друштвена путања (трајекторија) на основу које главни агенси стичу свој капитал. Овако различита позиција произилази као последица: историјата формирања поља ИЗ и њеног односа са политичким пољем, различитог односа главних агенса унутар поља ИЗ према Републици Србији, те дефинисања и позиционирања „супарничког“ агенса унутар поља ИЗ.

Закључак

У овом раду тежила сам да представим различите ставове унутар поља, покушаје да се успостави јединство исламске заједнице, као и разлоге и догађаје који су онемогућили њено успостављање. Назначено је како се поље исламске заједнице преплиће с другим пољима, при чему се врши међусобни утицај. Детаљна анализа ових утицаја може бити предмет будућих истраживања. У раду је описана активност унутар поља исламске заједнице у периоду 2006–2012, не само правно-нормативно већ и кроз призму политичких догађања. Показано је да су главни агенси: ИЗС, ИЗуС и Министарство вера Републике Србије.

Активности у пољу ИЗ су извршиле дубоко позиционирање два доминантна конкурентна агенса који заузимају различите позиције када је у питању њихова друштвена путања (трајекторија), однос према културном, националном и историјском наслеђу, седиште, позиционирање и функционисање исламске заједнице. Према агенсу ИЗС, они су традиционална исламска заједница, чија је делатност након краја Југославије регистрована у Републици Србији. Овај агенс истиче да је то заједница свих муслимана Србије, којима је држава Србија, и да центар исламске заједнице треба да буде у Београду, јер се једино на тај начин могу повезати верска аутономија и државни идентитет, а исламској заједници дати наднационални карактер. С друге стране, агенс ИЗуС сматра да су они аутентична и традиционална исламска заједница која се залаже за права свих муслимана у Републици Србији, а да је водећа улога Бошњака и Новог Пазара као центра, јемац очувања тих права. Историјске основе повезаности исламске заједнице у Новом Пазару и матице у Сарајеву изводе још од османског периода, преко Краљевине СХС па све до данашњих дана. Ниједна исламска заједница до данас није регистрована, али могу да извршавају своје делатности. Како сам у овом раду настојала да покажем – политичке, програмске и личне разлике исламских заједница нису превазиђене, а разлози могу бити бројни и зависе у великој мери од симболичког капитала двеју заједница, односа моћи у

друштву и политичких утицаја. Један од видова решавања нејединства исламске заједнице актери траже у политичком активизму, сматрајући да би на овај начин могли да буду превазиђени изазови пред којима се налазе.

Захвалница

Рад представља резултат мојих истраживања на докторској тези Универзитета у Ерфурту. Велику захвалност дугујем својим саговорницима чије изјаве користим у раду, који су били отворени и спремни за сарадњу током читавог процеса научног рада, од теренских истраживања до завршетка рада.

Нормативни акти

- Ustav Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Donet 26. 11. 1997.
<https://static.islamskazajednica.ba/component/content/article?id=43:ustav-islamske-> (pristupljeno 24.5.2020).
- Zakon o crkvama i verskim zajednicama. Donet: 27. 4. 2006.
<http://www.pravno-informacioni-sistem.rs/SlGlasnikPortal/eli/rep/sgrs/skupstina/zakon/2006/36/1/reg> (pristupljeno 24. 5. 2020).

Литература

- Antić, Velizar & Marko Veković. 2012. „Odnos islamske zajednice BiH prema islamskim zajednicama u Srbiji“. *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 7 (I): 103–118.
- Albright, James, Deborah Hartman & Jacqueline Widin. 2018. *Bourdieu's Field Theory and the Social Science*. Palgrave Macmillan.
- Barišić, Srđan. 2008. „Institucionalizacija islamskih zajednica nakon raspada SFR Jugoslavije“. *Filozofija i društvo* XIX, 2 (36): 117–127.
- Barišić, Srđan. 2009. „IZS vs. IZuS – retrospektiva“. *Peščanik*, 16. 1. 2008. <https://pescanik.net/izs-vs-izus-retrospektiva/> (pristupljeno 11. 8. 2020).
- Barišić, Srđan. 2013. „Serbia“. In *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 5, eds. Jørgen Nielsen, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić & Egdūnas Raciū, 569–584. Leiden, Boston: Brill.
- Barišić, Srđan. 2018. „Serbia“. In *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires: Legacy, Challenges and Change*, eds. Egdūnas Raciū & Antonina Zhelyazkova, 179–195. Leiden, Boston: Brill.

- Bašić, Goran & Katarina Crnjanski. 2006. *Politička participacija i kulturna autonomija nacionalnih manjina u Srbiji*. Beograd: Friedrich Ebert Stiftung i Centar za istraživanje etniciteta.
- Birešev, Ana. 2008. „Pierre Bourdieu – Nekoliko elemenata (teorije) političkog polja“. *Filozofija i društvo* 3: 9–36.
- Bourdieu, Pierre. 1986. “The forms of capital”. In *Handbook of theory and research for the sociology of education*, ed. J. G. Richardson, 241–258. New York: Greenwood Press.
- Bourdieu, Pierre. 1987. “Legitimation and Structured Interests in Webers Sociology of Religion”. In *Max Weber: Rationality and Modernity*, eds. Scott Lash & Sam Whimster, 119–139. London: Routledge.
- Bourdieu, P. 1989. “Social Space and Symbolic Power”. *Sociological Theory* 7 (1): 14–25.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*, ed. John P. Thompson. Polity Press.
- Bourdieu, Pierre & Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hadžić, Harun. 2012. „Historijsko-pravne i političke osnove povezanosti Bošnjaka BiH i Sandžaka“. Internet stranica Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. 24. 7. 2012.
https://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=14780:historij (pristupljeno 20. 2. 2021).
- Hilgers, Mathieu & Eric Mangez. 2015. “Introduction to Pierre Bourdieu’s theory of social Fields”. In *Bourdieu’s Theory of Social Fields, Concepts and Applications*, eds. Mathieu Hilgers & Eric Mangez, 1–35. Routledge.
- Karčić, Fikret. 2008. „Disolucija SFRJ i njene posljedice za islamsku zajednicu“. U *Organizacija islamskih zajednica u region*, ur. Dževad Hodžić, 9–12. Sarajevo: Udruženje ilmiije IZ-e u BiH.
- Lukač-Zoranić, Amela & Jahja Ferhatović. 2016. “Depicting Sandžak in Contemporary Travel Writing”. In *The Balkans in Travel Writing*, ed. Marija Krivokapić, 137–154. Cambridge Scholars Publishing.
- Mandić, Marija. 2018. „Kako su ljudi dolazili u Berlin? Lične mreže u diskursu migranata bošnjačke nacionalnosti“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66 (3): 43–65.
- Marković, Ksenija & Nevena Milićević. 2014. „Učešće političkih partija nacionalnih manjina na izborima 2014. godine“. U *Izbori u Srbiji 2014. godine – politička rokada*, ur. Milan Jovanović & Dušan Vučićević, 107–131. Beograd: Institut za političke studije.
- Migati Kozlica, Sana. 2019. „Beograd i Sarajevo: centri islamske zajednice između dva svetska rata“. U „Islam, pojedinac i delatne zajednice u Beogradu

- nekad i sad, ur. Marija Mandić & Jadranka Đorđević Crnobrnja. *Antropologija* 19 (3): 91–111.
- Mujadžević, Dino. 2014a. “The Consolidation of the Islamic Community in Modern Croatia: A Unique Path from Islamophobia to the Acceptance of Islam in a Traditionally Catholic European Country”. *Journal of Muslims in Europe* 3 (1): 66–93.
- Mujadžević, Dino. 2014b. “The Islamic Community in Croatia: Between Ethnic Bosniak and Civic Croatian Identity”. *Südosteuropa. Journal for Policy and Society* 62 (3): 275–304.
- Novaković, Dragan. 2007. “Processes of the Internal Organizational Consolidation of the Islam Religious Community in the Socialist Yugoslavia”. In *Islam at the Balkans in the Past, Today and Future*, eds. Dragoljub Đorđević, Dragan Todorović & Ljubiša Mitrović, 67–82. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.
- Pavlović, Vukašin. 2006. „Burdijeov koncept simboličke moći i političkog kapitala“. U *Nasleđe Pjera Burdijea, pouke i nadahnuća*, ur. Miloš Nemanjić & Ivana Spasić. Beograd, 91–107. Institut za filozofiju i društvenu nauku, Zavod za proučavanje kulturnog razvoja.
- Raković, Aleksandar. 2013. „Turska inicijativa za ujedinjenje Islamske zajednice u Republici Srbiji (2011)“. U *Turska regionalna sila?*, ur. Miša Đurković & Aleksandar Raković, 233–250. Beograd: Institut za evropske studije IES.
- Raković, Aleksandar. 2015. *Srbi i religijski intervencionizam 1991–2015*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar.
- Spasić, Ivana. 2004. *Sociologija svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Verter, Bradford. 2003. “Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu”. *Sociological Theory* 21: 151–174.
- Vukomanović, Milan. 2010. „Diskriminacija sa predumišljajem“. *Peščanik*, 8. 10. 2010. <https://pescanik.net/diskriminacija-s-predumisljajem/> (pristupljeno: 10. 2. 2021).
- Čapo Žmegač, Jasna. 2006. „O restituciji etnografskih istraživanja“. U *Etnologija bliskoga, Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, ur. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, 213–235. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk.
- Šaljić, Jovana. 2013. „Islamska zajednica Srbije: prvih deset godina (1868–1877)“. *Istorijski časopis* 62: 345–359.

Медијски и интернет извори

- Aljazeera, Intervju „Niški muftija Aščerić: Srbija priznala islam 50 godina prije Hrvatske“. Razgovarao Fahrudin Samilović. 6. 05. 2016.
<https://balkans.aljazeera.net teme/2016/5/6/niski-muftija-asceric-srbija-priznala-islam-50-godina-prije-hrvatske> (pristupljeno 18. 02. 2021).
- B92, „Osnovan novi mešihat IZ Sandžaka“, 3. 10. 2007.
http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2007&mm=10&dd=03&nav_category=11&nav_id=266286 (pristupljeno 10. 02. 2021).
- Islamska zajednica Srbije, „Istorijat Islamske zajednice Srbije“.
<https://www.rijaset.rs/index.php/izs> (pristupljeno 10. 02. 2021).
- Radio-televizija Srbije, „Nije teško biti srpski patriota“, 25. 10. 2012.
<http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/1198988/nije-tesko-biti-srpski-patriota.html> (pristupljeno 24. 05. 2020).
- Sandžakpres, „6 godina od kada je Ugljanin osnovao drugu islamsku zajednicu i razbio jedinstvo muslimana u Sandžaku“, 23. 10. 2013.
<https://sandzakpress.net/sest-godina-od-kada-je-ugljanin-osnovao-drugu-islamsku-zajednicu-i-razbio-jedinstvo-muslimana-u-sandzaku> (pristupljeno 10. 02. 2021).
- Politika*, B. S. Bakračević & M. Pešić, „Zilkić novi reis-ul-ulema“, 4. 10. 2007.
<http://www.politika.rs/sr/clanak/5128> (pristupljeno 10. 02. 2021).

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Varia

Слободан Наумовић

Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет у Београду
slobodan.naumovic@gmail.com

Марија Брујић

Институт за етнологију и антропологију, Филозофски факултет у Београду

Катарина М. Митровић

Институт за етнологију и антропологију, Филозофски факултет у Београду

Увод у антропологију фотографије у Србији

Упркос значајним искорацима са почетка 20. века, све до осамдесетих година истог века није постојало систематско и институционализовано етнолошко-антрополошко промишљање фотографије у Србији. До тада, фотографија је коришћена првенствено као помоћно техничко средство за послове теренског бележења, документације и презентације грађе у музејима или научним институцијама. Међутим, од краја 20. а поготову почетком 21. века све већи број друштвених научника укључује овај медиј у своје радове, било кроз историјска и теоријска разматрања, било кроз практичну употребу у конкретним истраживањима. Овај искорак могуће је временски повезати са институционализацијом поддисциплине визуелне антропологије у Србији. У раду се износи претпоставка да су оба тока део ширег процеса који се назива визуелним заокретом (енг. *the visual turn*), и са њиме повезаног процвата систематског размишљања о визуелној култури (енг. *visual culture*). Намера нам је да у овом раду реконструисемо главне црте визуелног заокрета у домаћој научној средини и укажемо на неке од његових последица. Такође, циљ нам је да прикажемо важнија достигнућа која се могу повезати са поменутиим заокретом и размотримо њихов утицај на новије примере размишљања о фотографији, односно коришћења фотографије у етнолошко-антрополошким истраживањима у Србији. Акценат ће бити стављен на разматрање примера који имају значај у теоријском, методолошком или примењено-научном оквиру.

Кључне речи: антропологија фотографије, етнологија и антропологија фотографије у Србији, визуелни заокрет, визуелна култура, визуелна антропологија

Introduction to the Anthropology of Photography in Serbia

Despite significant strides from the beginning of the 20th century, there was no systematic or institutionalized reflection on photography in Serbian ethnology and anthropology until the 1980s. Until then, photography was mainly used as an additional technical tool for field recording, documenting, and presenting field materials in museums or scientific institutions.

However, since the end of the 20th, and especially at the beginning of the 21st century, an increasing number of social scientists have included photography in their works, either through historical and theoretical reflection or through practical use in specific research. This step can be related to the institutionalization of the sub discipline of visual anthropology in Serbia. The paper presents the assumption that both flows are part of a broader process called *the visual turn*, and the associated flourishing of systematic thinking about *visual culture*. In this paper, we aim to reconstruct the main features of the visual turn in the local academic community and point out some of its consequences. In addition, our goal is to present the most important achievements related to the mentioned turn, and consider their impact on recent examples of thinking about photography, i.e. its use in ethnological and anthropological research in Serbia. This paper emphasizes the examples that are important in the theoretical, methodological, or applied-scientific framework.

Key words: anthropology of photography, ethnology and anthropology of photography in Serbia, visual turn, visual culture, visual anthropology

Увод

У периоду краћем од једног века, од првих гравира светлом (хелиографира) Нисефора Нијепса (Joseph Nicéphore Niépce, 1765–1833) из двадесетих година 19. века, све до последњих декада тог истог столећа, када је тржишту понуђен апарат чији „корисник треба само да притисне дугме, док компанија ради остало“, фотографија је прешла пут од технички и временски захтевног, релативно скупог и осетљивог изума до једноставне, брзе, поуздане и доступне масовне технологије (Hirsch 2017). Изум са наведеним својствима понудио је 1888. године Џорџ Истман (George Eastman, 1854–1932) у виду камере „Кодак“. Убрзо потом, некадашњу „оловку природе“ (Talbot 1844) додатно је унапредио Оскар Барнак (Oskar Barnack, 1879–1936), инжењер, изумитељ и фотограф из фирме „Ернст Лајц“ (Ernst Leitz). Барнак је 1914. године израдио прототип компактног апарата са хоризонтално постављеном ролном 35 мм филма (тзв. Ur Leica), а 1925. године је на тржиште изнео усавршени модел, „лајку I“, која је убрзо освојила наклоност љубитеља фотографије (Leica I; Malić 2001). Ера масовне употребе фотографске технологије и процвата фото-новинарства могла је да почне.

С обзиром на поменути развој, као и на све већу заступљеност нешто млађих визуелних медија, попут филма, а потом и телевизије у свакодневном животу, за људе позног 19, целог 20, и раног 21. века може се тврдити да су постали житељи новоуспостављеног визуелног света. Фотографија је и као технологија на којој се у почетку темељила брзо израстајућа визуелна култура, и као материјални предмет који настаје њеном применом, стекла веома важно место у иконосфери (Porempski 1978), односно свету слика који је модерном човеку постао природно окружење. Управо на ту чињеницу указује антрополог Џоана Шерер, када тврди да фотографија представља више како од артефакта, тако и од етнографског документа (Scherer 1992, 32, 34).

У Србији се континуитет систематског промишљања места и улоге фотографије у етнолошко-антрополошким истраживањима¹ не простире тако дубоко у прошлост, као када се ради о њеној непосредној примени у разним стручним пословима. Тако Љиљана Гавриловић, проширујући перспективу у географском смислу, износи тезу да југословенски етнолози-антрополози нису обраћали пажњу на функцију, значења и комуникацијске аспекте визуелних извора у целини, сем као на начин бележења и илустровања предмета материјалне културе (Gavrilović 2004, 12–13). Више од двадесет година пре Гавриловићеве, у нешто другачијем регистру, али са истим циљем на уму, Сребрица Кнежевић примећује: „етнолози су више волели да тај посао повере колегама других струка који се баве снимањима, но да инвестирају и сами почињу да стичу неопходна искуства“ (Кнежевић 1982, 115). Узете заједно, понуђене оцене прилично прецизно одређују природу односа етнолога према фотографији у Србији у периоду пре осамдесетих година 20. века. Дакле, унутар струке постојало је већинско убеђење а) да је фотографија помоћно техничко средство; б) да првенствено служи за бележење, односно илустровање појединих научно релевантних аспеката стварности, и в) да се за такве услуге треба обратити онима који су за то струковно, односно технички оспособљени. Као што се може наслутити, обе ауторке биле су оштре критичарке већинског става етнолога према фотографији, и заговорнице другачијег, много храбријег и предузимљивијег приступа.

Ове чињенице могу да чуде с обзиром на то да се фотографија релативно рано појавила у Србији, као и на другим просторима бивше Југославије. Дагеротипија, као нова техника, најављена је публици на српском говорном подручју још 5. јануара 1839. године, у *Магазину за художество, књижевство и моду* који је штампан у Будиму, дакле пре 19. августа исте те године, када је изум Луја Дагера усвојила француска Академија наука (Todić 1993; Malić 2009, 9). Вештина дагеротипије, описана поетично као „изображавање ликова различитих предмета сунчаним зрацима“, приказана је успешно у Београду већ 12. маја 1840. године (Pavlović 1982; Todić 1993). Захваљујући чланку из *Сербских народних новина* које су излазиле у Пешти, читаоци су могли да сазнају да је Димитрије Новаковић, Србин родом из Загреба, „снимио неку част Београда на посребрениј лист бакра“ (Pavlović 1982, 226; Todić 1993, 17–20). Ускоро су на територији Србије почели стално да раде дагеротиписти, а касније и калотиписти/талботиписти. У почетку су то били странци, попут Иштвана Олда (Istvan Oldal) и Флоријана Гантенбајна (Florian Gantenbein), али се убрзо оспособљавају и Срби, попут

¹ Важно је напоменути да фотографија није први визуелни медиј који се користи у етнолошким и антрополошким истраживањима у Србији. Наиме, пре широке употребе фотографије и филма, етнографски цртеж је служио за визуелно бележење теренске стварности (Gavrilović 2019, 71). У раду посвећеном, пре свега, етнографским цртежима и акварелима сликарке Олге Бенсон, Гавриловићева указује на историју и значај примене цртежа у етнологији и антропологији. Контекстуализујући употребу оба медија, она напомиње да „управо због своје различитости, и фотографија и цртеж имају своје место унутар теренске грађе“ (Gavrilović 2019, 91).

Анастаса Јовановића (Debeljković 1977; Todić 1993, 17–18; Netaj 2003, 58). Јовановић 1841. године од водеће бечке оптичарске фирме Фоигтлендер (Voigtländer) набавља дагеротипски апарат типа No. 3 са Пецваловим портретним објективом. Био је то први апарат те врсте који за стално долази у Србију. Исте године Јовановић снима „Кнеза Михаила Обреновића, Књегинју Љубицу, и српску изређану војску“, мада тај снимак, како бележи у својој *Аутобиографији* „није баш особито успео“ (Malić 2009, 16). Од друге половине 19. века, фотографија у Србији почиње да добија и различите научне примене, између осталог у оквиру бележења и рада на презентацији националне културе на великим међународним изложбама. Тако фотограф Панта Христић сарађује са Миланом Ђ. Милићевићем на припреми материјала за Етнографску изложбу у Москви 1867. године. Сарадња у сличном духу наставља се и почетком 20. века, о чему сведоче одличне фотографије које је по предлозима и упутствима Јована Цвијића на више локација снимао лекар и фотограф аматер др Радивој Симоновић (Šekarić 2014), о чему ће бити речи даље у тексту. Данас се многе од фотографија које су настале у оквиру сарадње фотографа аматера и професионалаца с једне, и етнолога с друге стране, чувају у архивима, библиотекама, или музејским збиркама, каква је Збирка негатива и фотографија Етнографског музеја у Београду. Руководалац Збирке, Јелена Савић, описује је на следећи начин:

Бројност и разноврсност старих негатива, дијаслајдова и фотографија чине ову збирку најзначајнијим илустративним фондом те врсте у Србији. Осим пејзажа, сакралне и профане архитектуре, начина одевања и обичаја који су бележени на простору насељеном српским становништвом, значајан део ове збирке чине и колор дијаслајдови снимљени почетком XX века на просторима Азије и Северне Америке. Велики број фотографија снимљен је крајем XIX и почетком XX века, а дело су чувених фотографа аматера Ђорђа Станојевића, Николе Зега, Радивоја Симоновића, Петра Ж. Петровића и многих других кустоса и сарадника Музеја.²

Вратимо се, на тренутак, раније изнетим критичким размишљањима о визуелним медијима у српској етнологији и антропологији. Понуђену слику је данас могуће учинити нешто нијансиранијом. Свакако треба нагласити чињеницу да су у већини средина процеси институционализације и професионализације друштвених и хуманистичких наука у првој половини 20. века били повезани са удаљавањем од пренаглашених позитивистичких очекивања, карактеристичних за рад прве генерације научника која је укључила фотографију у репертоар својих истраживачких техника на самом крају 19. века (Grimshaw 2001, 15–31, пос. 25; Bruić 2017, 131–132). С друге стране, бег у симболизам и импресионизам коме су били склони многи фотографи тога доба у жељи да се ослободе стигме механичке репродукције стварности, објективизма и позитивизма, није могао да буде од помоћи заступницима

² <https://etnografskimuzej.rs/zbirke/stari-negativi-i-fotografije/> (приступљено 15. 01. 2021).

фотографије међу антрополозима (Hirsch 2017, 195). Припадници друге и треће генерације етнолога и антрополога попут Бронислава Малиновског или Едварда Јуана Еванс-Причарда, чак и када су сами били способни фотографи-аматери, нису испољавали онакав научни ентузијазам према фотографији и филму какав су нешто раније неговали Феликс-Луј Рењо (Felix-Louis Regnault, 1863–1938), Алфред Корт Хадон (Alfred Cort Haddon, 1855–1940), или Волтер Болдвин Спенсер (Walter Baldwin Spencer, 1860–1929). Стручњаци из потоњих генерација сматрали су да су антрополошка теорија, и са њом повезан скуп аналитичких поступака толико напредовали, да су сазнања која је нудила фотографија почела да им изгледају разочаравајуће површним или сумњиво уметничким. Поједини аутори сматрају да је из тог разлога после почетне буре усхићења визуелним технологијама уследило дугогодишње затишје (Grimshaw 2001, 5–6). Управо су против упоредивог „затишја“ у српској и југословенској етнологији свој глас подигле Кнежевићева и Гавриловићева.

На овом месту не може бити понуђен исцрпан историјат односа између српске етнологије и антропологије, с једне стране, и фотографије, с друге. Циљ нам је да обновимо дијалог дисциплина започет осамдесетих година прошлог века и скренемо пажњу на скорија занимљива размишљања о фотографији као пракси, као и на инспиративне примере употребе фотографије у новијим антрополошким истраживањима у Србији.

Визуелни заокрет? Од фотографије као техничког помагала ка фотографији као теми за размишљање у етнологији и антропологији у Србији

Без обзира на то који је узрок, или скуп узрока, у питању, тешко је оспорити тврдњу Гавриловићеве да до осамдесетих година 20. века у Србији није приметно систематско и институционализовано етнолошко-антрополошко размишљање о природи фотографског медија. Међутим, чињенице на које су указале Кнежевићева и Гавриловићева не треба сматрати посебношћу развоја српске научне заједнице. Слични отклони примећују се и у другим срединама. Пишући декаду-две касније од поменутих ауторки о отклону према визуелном у историографији, аустријски историчар антрополошког усмерења Карл Казер био је спреман да употреби прилично снажан израз „скопофобија“ (Kaser 2013, 41). Њиме је желео да наговести разлоге због којих је историографија доскора пристајала да трпи губитке занемарујући фотографију као извор. Много година пре њега, Маргарет Мид се жалила на неизвесну судбину тада нове поддисциплине визуелне антропологије унутар мађехински настројене главне дисциплине усмерене искључиво на речи (Mead 2003 [1975]). „Страх“ од слике и сликања, и скоро потпуна усмереност на речи и апстрактне појмове, изгледа да су пратили развој дисциплина попут етнологије и антропологије у већини научних средина.

Описано стање се одскора убрзано мења. У последњих неколико декада 20, а поготову почетком 21. века, све већи број руштвених научника укључује овај медиј у свој рад, било у оквиру теоријских разматрања, било

кроз практичну употребу у конкретним истраживањима или кроз поједине облике примењено-научних активности. Овај искорак могуће је временски повезати са институционализацијом поддисциплина попут визуелне антропологије и визуелне социологије у Србији током прве декаде 21. века (Zvijer 2012; Naumović 2020). Овде се, међутим, износи претпоставка да су оба тока део ширег визуелног и сликовног заокрета (енг. *the visual turn; the pictorial turn*; Jay 2002; Kaser 2013) и израстања концепције о визуелној култури (енг. *visual culture*; Mirzoeff 1999) који су од краја осамдесетих и током деведесетих година 20. века постали приметни у већини друштвених и хуманистичких наука на глобалном нивоу (Jay 2002, 367–368). На овом месту није могуће подробније описати како је текао тај сложени процес, али се може наговестити да су идеје које су водиле у том правцу први пут изнете у делу Валтера Бењамина „Уметничко дело у веку своје техничке репродукције“ (Benjamin 1974 [1936], 114–150). Књига о начинима виђења Џона Бергера (Berger 1972) непосредно је претходила одлучном продору у ширу јавност идеја на којима почива визуелни заокрет. Маргарита Диковитска у подробној студији о историји визуелне културе (Dikovitskaya 2005) скреће пажњу на чињеницу да је важну улогу у стварању предуслова за ширење интересовања за визуелно имао нешто раније започети тзв. културни заокрет (енг. *cultural turn*), који је у студије слика и представа унео размишљања о сложеним међуодносима између моћи и знања (Dikovitskaya 2005, 48). Иако су неке од иницијатива у процесу утемељења визуелне антропологије претходиле зрелој фази искорака ка визуелном (Hockings ed. 1975), њен пуни замах поклапа се временски са започињањем визуелног преокрета. У том смислу се обе струје могу сматрати деловима јединственог тока (Porempski 1978). У Србији, као уосталом и у другим срединама у којима је отприлике у то време започињао процес превредновања социјалистичког наслеђа, а са њим и широки талас позне модернизације и вестернизације (Vučetić 2012), визуелни заокрет уклопио се у шире токове друштвене и идеолошке промене. За нашу тему је посебно важан један од тих праваца промене, коју су неки аутори назвали процесом антропологизације етнологије (Naumović 1999; Rihtman Auguštin 2001; Kovačević 2005).

Елементе за потврду такве тезе могуће је наћи ако се пажљивије размотре упоредиви токови у сродним друштвеним, односно хуманистичким наукама у Србији, попут социологије (Zvijer 2012; Radović 2017) и историје (Timotijević 2013; Mihajlović 2015). Приметно је, такође, да све већи број етнолога-антрополога у Србији од краја 20. века експериментише са различитим приступима фотографији (Čoko 2016; Čoko 2017), као што је уочљиво и да други друштвени научници и истраживачи све чешће примењују поједине елементе етнолошко-антрополошког приступа, као и приступа карактеристичних за студије културе при изучавању фотографија (Trajkov 2010; Timotijević 2013; Todić 2015). Како је дошло до таквог заокрета у локалним оквирима?

Не би требало да чуди што је прве озбиљне кораке у разматрању употребе визуелних медија, односно фотографије и посебно филма у

етнологији учинила Сребрица Кнежевић, са чијим смо се појединим увидима већ упознали. Сребрица Кнежевић (1930–2012) била је пионир у неколико научних области, међу којима се истичу визуелна антропологија, медицинска антропологија, антропологија хране и исхране и педагошка антропологија или антропологија педагогије. Ради се о научници која је значајно допринела процесима антропологизације етнологије у Србији, али на један посебан, скроман и тихи а, како се касније испоставило, и неадекватно вреднован начин. О њеној посвећености сведоче бивши студенти, сарадници, текстови које је писала и који су о њој писани (Рајић 2012; Gorunović 2013; Mitrović 2018), као и материјали поклоњени Филозофском факултету³. Проф. Кнежевић је од почетка своје каријере 1952. године настојала да на часовима предмета који је оформила – Етнологије света – створи атмосферу која би студентима приближила далеке културне хоризонте. Визуелним илустрацијама (цртежима, мапама, фотографијама, дијапозитивима / слајд пројекцијама) и мелодијским инсертима од 1974. године придружила и 8 мм филмове које је сама снимала (Knežević 1982, 123; Naumović 1988b, 100). Важност коју је Сребрица Кнежевић придавала фотографији и другим аудио-визуелним материјалима можда најбоље може да се препозна у критикама које је упућивала савременицима неспремним да се ухвате у коштац са технолошким иновацијама:

Стручњак који не фотографише сам, који своја излагања не пропраћа својим слајдовима, фотографијама, мелодијама, играма, гестовима поздрављања и свим забележеним манифестацијама народног живота, није комплетан стручњак. Без савремених технолошких операција, етнолог је превазиђен. Застарела школа, (не мора да буде лоша школа, али је спорија) и зато такав етнолог изгледа непуноправан (Knežević 1982, 117–118).

У раду из кога је преузет претходни навод Кнежевићева је дала најзначајнији допринос разумевању места и улоге визуелних медија у етнологији (Knežević 1982). Објављивањем тог рада, како нам се чини, започиње прва фаза визуелног заокрета у српској етнологији и антропологији. Наиме, текст има наглашен програмски карактер и представља целовит пледоаје за употребу филма и звучног бележења у етнологији и антропологији. Предлог укључује методолошко образложење предности истраживања уз помоћ визуелних медија, кратак историјат филма као медија, преглед стања коришћења филма у етнолошким истраживањима у разним југословенским срединама, методолошке смернице за употребу филма у научном истраживању, као и оцену сазнајних домета визуелно утемељених приступа. У раду се, супротно до тада устаљеној пракси ослањања етнолога на професионалне фотографе и филмске сниматеље, заговара нужност да етнолог сам постане сниматељ:

Са добро разрађеном претпоставком, етнолог сниматељ ће се у току самога снимања, са разлогом, одредити за одређени угао

³ Слајдови, фотографије, фотографски филмови формата Л и 6х6, 8 мм филмови.

снимања, за одређени став. Само стручњак који има добар увид у ситуацију културе, који има широка општа знања, поготову када је први пут у сусрету са неком страном културом, у стању је да брзо и одлучно реагује шта ће да снима. Није свеједно ни како ће се снимати, ни када ће се снимати (Knežević 1982, 119).

Други рад који је наговестио визуелни заокрет у српској етнологији и антропологији, а истовремено и први теоријски утемељен рад о могућностима и важности проучавања фотографије у оквиру етнолошко-антрополошких истраживања у Србији, објавила је исте године Мирјана Прошић-Дворнић (Prošić-Dvornić 1982). Посматрајући фотографију (а у одређеној мери и друге визуелне форме изражавања) као објективни медиј, ауторка се залагала за њену употребу при истраживању визуелних аспеката предмета материјалне културе како прошлих нараштаја тако и у савременим истраживањима материјалне културе. Међутим, Мирјана Прошић-Дворнић је била у потпуности свесна чињенице да је и фотографија селективна, да приказани садржај може да буде унапред припремљен или намештен, као и да сам истраживач, бирајући репрезентативне моменте, појаве, околности и ситуације у одређеној култури, утиче на „конструкцију и замрзавање културе“ (Prošić-Dvornić 1982, 99). Са друге стране, упркос увиду у ограничења која фотографија може да има, ауторка указује на многе предности истраживања (уз помоћ) фотографија које су етнологи до тада ретко користили. Тако Прошић-Дворнићева истиче: ефикасност визуелног бележења података; могућност класификовања и статистичког праћења представљених појава; могућност вредновања проучаваних феномена, а поготову ставова према њима који су читљиви у начину на који су појаве приказане; лакоћу при сакупљању и јавном представљању искуствене евиденције о предметима; контролу објективности истраживача; а најзад и могућност да снимци послуже као „помоћно средство“ током фото-интервјуа (Prošić-Dvornić 1982, 100–105). Посебна вредност рада препознатљива је у напору који ауторка улаже у превазилажење приступа фотографији као пукој илустрацији, као и представе о фотографији као извору који говори сам за себе, и у њеном одлучном усмерењу на уклапање фотографије у комуникацијски концепт материјалне културе, дакле у шири теоријски оквир који је она у то време заступала. Текст је био резултат темељне теоријске и методолошке припреме за истраживања на различитим врстама визуелних извора у оквиру рада на докторској дисертацији посвећеној променама у култури одевања у Београду на размеђи 19. и 20. века. Дисертација (одбрањена 1985. године), као и књига која је из ње проистекла (Prošić-Dvornić 2006), могу се сматрати делима у којима је на до тада најсистематичнији и најконзистентнији начин визуелна грађа, укључујући и фотографију, уклопљена у методолошки и теоријски оквир антрополошких истраживања материјалне културе.

Радови и дисертација о којима је било речи покренули су својеврсни тренд писања разноврсних радова посвећених до тада мање изучаваним аспектима визуелне културе (Naumović 1988a). Нешто касније, у тај ток укључују се студије и књиге у којима се на амбициознији и промишљенији начин користе визуелни извори, чак и када та дела нису непосредно посвећена

фотографији или некој другој регистрацијској технологији (Pavković 2009; Romelić 2017). Са временом, поменути појединачни искораци постали су темељ онога што се данас са правом може сматрати визуелним заокретом у српској етнологији и антропологији.

Мислити (о) сликама: даљи кораци ка успостављању теоријски утемељених веза између етнологије-антропологије и фотографије у Србији

Има основа да се сматра да визуелни заокрет у српској етнологији у своју зrelu фазу улази са објављивањем студије *Балкански костими Николе Арсеновића* (Gavrilović 2004), а у извесној мери и *Југословенски етнограф Никола Арсеновић* (Gavrilović 2006). Оба издања проистекла су из докторске дисертације Љиљане Гавриловић под насловом *Акварели Николе Арсеновића као извор за проучавање одевања у XIX веку*, одбрањене 1993. године на Филозофском факултету у Београду. У првом случају, ради се о књизи у којој се на систематски и теоријски утемељен начин прати како један аутор користи нерегистрацијско средство ликовног изражаја (ликовну технику акварела) како би веродостојно представио ношње различитих група као важне елементе материјалне културе Балкана. За тему овог рада посебно је значајан уводни одељак књиге, у коме се нуди исцрпан резиме дотадашњих знања о коришћењу визуелних извора, укључујући и фотографију, у етнолошким и антрополошким истраживањима (Gavrilović 2004, 5–35).

Смер развоја који су Сребрица Кнежевић и Мирјана Прошић-Дворнић започеле, а Љиљана Гавриловић и други аутори наставили, доживео је својеврсну кулминацију објављивањем две капиталне монографије Богдана Шекарића, етнолога-антрополога и музејског саветника Одељења етнологије Музеја Војводине (Šekarić 2014; Šekarić 2019). Монографије су посвећене стваралаштву др Радивија Симоновића (1858–1950), лекара, здравственог просветитеља, антропогеографа, етнографа и фотографа аматера, и дугогодишњег Цвијићевог сарадника. Симоновићев опус од преко 15.000 фотографија (Šekarić 2014, 87) представља вероватно најзначајнији појединачни пример практичног коришћења фотографије у антропогеографским, етнолошким и антрополошким истраживањима у Србији:

За разлику од грађе дате у албумима, други део фотографског опуса др Симоновића има јасан етнографски карактер јер сведочи о животу и култури појединих етничких заједница у панонском културном ареалу... Анализом грађе дате у овој књизи несумњиво је утврђено да она представља прву планску и наменски прикупљену фотографску грађу, која је настала за потребе научног ангажмана дефинисаног теоријским циљевима самог аутора, али и утицајем институционалног рада на прикупљању етнографске грађе у Србији и Аустро-Угарској (Шекарић 2014, 87).

Шекарићеве монографије су несумњиво најтемељнији и најпотпунији пример научног одношења према фотографском културном наслеђу у Србији до данас. Прва Шекарићева монографија (Šekarić 2014), са обимном уводном студијом, упознаје читаоце са 324 изузетне фотографије на којима су етнографски портрети и мотиви из разних крајева Војводине, а посебно из Симоновићевог завичаја, сремског села Лединци. Друга монографија (Šekarić 2019), такође опремљена обимном уводном студијом, пред читаоце износи 590 подједнако ваљаних и занимљивих фотографија посвећених геоморфолошким карактеристикама планине Велебит, Симоновићеве велике љубави којој се годинама враћао, као и људима који на њој и око ње живе и њиховим стаништима. Брижљиво приређене, опремљене добро замишљеним и веома детаљним уводним студијама, и квалитетно штампане, монографије које је Богдан Шекарић посветио фотографском наслеђу др Радивоја Симоновића постављају изузетно високе стандарде у српској визуелној антропологији. Посебно треба истаћи Шекарићеву пажљиву реконструкцију Симоновићевих идејних оквира, којима се он доследно руководио у својој фотографској пракси, без којих није могуће правилно разумети својства и домете његовог рада. Ваља такође напоменути да су све објављене фотографије прошле обраду савременим програмима, чиме је у значајној мери побољшан њихов квалитет, поготову у динамичком опсегу, па је из преекспонираних и подекспонираних делова Симоновићевих фотографија учињено видљивим далеко више детаља (Šekarić 2014, 88–89). Шекарићеве монографије непосредно показују колико је знања и пажње потребно посветити старим фотографијама као предметима и као изворима информација, ако желите да правилно разумете људске приче које оне приповедају игром светла и таме. Ради се, на првом месту, о потреби да се нађе кључ за разумевање сложеног односа између идејног оквира који усмерава рад фотографа и података које слике писане светлом успевају да похране у себи.

Књига Драгана Стојменовића, етнолога-антрополога, руководиоца Завичајног одељења Народне библиотеке Бор, *О фото-документацији Француског друштва борских рудника* (Stojmenović 2020) наставља важан посао започет у Шекарићевим монографијама. Књига сведочи о скоро истовременом дозревању две антрополошке дисциплине, или је можда правилније рећи поддисциплине – визуелној антропологији и антропологији индустријског наслеђа. Заслуга је њеног аутора што је уложио велики труд, машту и таленат како би пронашао начин да доведе у сагласје та два развојна процеса, који су у Србији доскора имали међусобно удаљене, скоро самосвојне путеве. Црвену нит која ће повезати поменуте области промишљања Стојменовић је пронашао у индустријској фотографији. Стојменовићева књига је пионирска најпре по изазовном начину на који отвара питање представљања индустријског наслеђа на фотографијама насталим од 1904 до 1941. године. Књига се такође издваја по вредносно ангажованом начину на који скуп проблема које фотографија данас поставља пред нас повезује са великим политичким и етичким темама антрополошке рефлексije. Значајна је и по посебном Стојменовићевом приступу раду са друштвеним сећањима која у његовој средини чувају и покрећу слике

сачуване на површини стаклених плоча. Најзад, она је пионирска по начину на који се лична искуства и доживљаји покренути односом према фотографијама транспонују у веома посебан ауторски стил и практичан идејно-политички ангажман. Стојменовић, на трагу Шекарићевих прегнућа, своја теоријска и нормативна промишљања укоренује у својим практичним залагањима око сакупљања, заштите, дигитализације и јавне презентације индустријских фотографија насталих у Бору у периоду од једног века (1904–2004). Пажња је посвећена и пропитивању улога које фотографије могу да играју у конституисању локалне свести о значају индустријског наслеђа, као и у израстању тананог и рањивог на фотографијама заснованог друштвеног памћења у средини у којој су оне изворно снимане.

Међутим, Стојменовић отвара и шири питања судбине индустријског наслеђа у рударском и металуршком центру какав је Бор, поготову усмеравајући пажњу на проблем савремене политичке инструментализације тог наслеђа и штетних последица такве праксе како по само индустријско наслеђе, тако и по заједницу у оквиру које долази до таквих пракси. Најзад, Стојменовић даје кључан допринос одгонетању питања ауторства фотографија које чине збирку Француског друштва борских рудника. У том смислу, Стојменовићева књига се надовезује на раније пионирске покушаје разматрања антрополошког приступа индустријском наслеђу у Србији (Naumović 2013), али их проширује повезивањем са фотографским наслеђем, дубоком историјском перспективом и друштвено-критичким ангажманом. Стојменовић зналачки бира четрдесет фотографија репрезентативних не по техничком или естетском критеријуму, него по томе што скрећу пажњу на способност фотографа да надиђе задати циљ индустријске документације и отвора перспективе социјалне, па чак и политичке тематике.

Примери о којима је било речи до сада подсећају нас да једна дисциплина не може полагати право на научну зрелост док није у стању да *sine ira et studio* размотри своје историјско наслеђе. Она мора показати да је способна да, како би то рекли многи научници попут Цвијића, пењући се на рамена знаменитих претходника, са досегнутих висина успешно сеже даље у трагању за научним постигнућима.

Нешто другачији пример систематског промишљања односа фотографије и антропологије, који такође карактерише зrelu фазу визуелног заокрета, представља књига *Борски алманах*, која је коауторско дело београдског етнолога-антрополога, Слободана Наумовића, и борског уличног фотографа, Владимира Радивојевића (Naumović & Radivojević 2015). Увод етнолога-антрополога Драгана Стојменовића (Naumović & Radivojević 2015, 7–15), чија је иницијатива довела до настанка књиге, и поглавље-студија Слободана Наумовића „Улична фотографија – лично, доживљајно и естетско у приступу као допуна репрезентативном, приказивачком и реалистичком у бележења света рада и живота у Бору“ (Naumović & Radivojević 2015, 99–184) у књизи представљају најопсежнији теоријски допринос антропологији фотографије који укључује и анализу конкретних уличних фотографија. Наиме, Наумовић поредећи размишљања (уличних) фотографа (као што су

Картије-Бресон, Виногранд, Еглстон) и друштвених научника (нпр. Бурдије, Барет, Едвардсова и Сонтагова) анализира и коментарише Радивојевићеве фотографије. На тај начин, употпуњује идеју Жана Руша о заједничкој антропологији и уметничко-научној сарадњи, остварену кроз интервју са Радивојевићем (Naumović & Radivojević 2015, 19–93), овог пута на теоријском нивоу.

Наумовић анализира Радивојевићеву естетику и принцип репрезентативности кроз две метафоре Џона Шарковског (John Szarkowski, 1925–2007), фотографа, историчара уметности и кустоса Музеја модерне уметности у Њујорку: „огледало“ (фотографија као показатељ унутрашњих стања фотографа) и „прозор“ (фотографија као средство упознавања са светом) и објашњава их користећи теоријско-аналитички концепт Мајкла Херцфелда, културну интимност, где су фотографије огледало личних представа о сопственој култури њиховог аутора али, претпоставља се, и других Борана (Naumović & Radivojević 2015, 147–175, 179). Док Радивојевићеве фотографије можемо да посматрамо као лични одговор на тренутно стање „пропадања“ или, можда је примереније рећи, као личну „борбу“ са социоекономском кризом у Бору кроз призму фотографије, Наумовићева анализа представља антрополошки дијалог са уметничким интервенцијама фотографа потакнутим том истом кризом, као и рефлексиван одговор на њих.

Што се промишљања научних домета фотографије тиче, визуелни заокрет у српској етнологији уцелињује се увидима који се износе у прегледном раду о настанку англоамеричке и француске антропологије фотографије (Брујић 2017). Марија Брујић пише о историјском значају Боаса, Малиновског, Еванса-Причарда, Мидове и Бејтсона, Леви-Строса, Барта, Бурдијеа и Колијера за однос фотографије и антропологије, а затим се осврће на савремене, како рефлексивне тако и практично усмерене доприносе у сада већ потпуно успостављеној поддисциплини антропологије фотографије (Пинкова, Едвардсова, Руби и Пини).

Шта је све у фокусу: брзи преглед тема и проблема у новијим промишљањима и практичним примерима употребе фотографије у српској антропологији

а) Фотографија као метод истраживања: фотографско измамљивање

Фотографско измамљивање (енг. *photo-elicitation*) јесте помоћна истраживачка техника при вођењу интервјуа и служи да помогне људима да се присете одређених догађаја, појмова и сл., али и да покрену на разговор. Фотографско измамљивање буди сећања, осећања и покреће неочекивана знања (Harper 2002, 13; Banks 2007, 65). Фотографије које се могу користити ради „измамљивања“ података могу бити архивске, испитаникове, породичне или, ређе, истраживачеве – било да их је он снимио било да их тек поседује (Banks 2001, 87–96). Због тога, фотографско измамљивање може такође да

служи да се преиспитају писани извори или знање испитаника (Binney & Chaplin 2003, 106, 107) али и да олакша при успостављању контакта између антрополога и испитаника (Collier 1967, 47).

Наумовић (Naumović 2013), уводећи фотографију, као метод визуелне антропологије, пише о потенцијалима фотографије за истраживање нечега о чему у Србији до сада није било речи, наиме у истраживању индустријског наслеђа Бора. Иако текст није о фотографији већ о подсећању на потенцијал истраживања индустријског наслеђа Бора за друштвене научнике, аутор скреће пажњу на који начин би фотографије везане за РТ Бор (и постојање вишедеценијске визуелне документације о свакодневном животу, индустријализацији, раду у руднику и сл.), путем технике фотографског измамљивања са (бившим) радницима, могле да допринесу добијању квалитетних „сведочанстава“ (Naumović 2013, 103, 105, 108).

Борислава Вучковић је истраживала социокултурни хабитус заједнице српских мештана села Ђурчићи у Славонији у коме од деведесетих година 20. века више нико од Срба не живи. Иако не спомиње фотографско измамљивање, њен основни метод је разговор са испитаницима, њеним сродницима и пријатељима, о њиховим фотографијама свадбених ритуала из периода од 1960. до 1991. године. Ауторка третира и анализира те фотографије користећи концепт Маријан Хирш „постсећања“, као „генерацијски одговор друге генерације сјећању и трауми прве генерације“ (Vučković 2014, 23). У том смислу, свадбена фотографија постаје документ а фотографско измамљивање реконструкција начина живота у селу Ђурчићи који се мењао током неколико деценија друге половине 20. века (Vučković 2014).

Са друге стране, фотографије не морају да служе само да би се „измамиле“ информације од испитаника, већ и антрополог може да се подвргне својеврсном „обрнутом“ (Banić Grubišić 2012), односно аутофотографском измамљивању (Erdei 2015).

Као допуно интервјуима, у оквиру истраживања културног идентитета гастарбајтера у Источној Србији, Банић-Грубишићева (Banić-Grubišić 2012) направила је серије фотографија. Ишчитавајући своје теренске белешке, ауторка је дошла до закључка да фотографије оповргавају стереотипну слику која влада у јавности о гастарбајтерима. То се, на пример, односи на материјална добра која власници-гастарбајтери у Србији презентују као престиж, а које локално становништво у Немачкој третира као нешто непотребно, односно отпад.

Још један пример, могло би се рећи, фотографског ауто-измамљивања представља кратки рад Илдико Ердеи (Erdei 2015) о хоровима у социјалистичкој Југославији. Гледајући фотографију хорске школске изведбе на којој је и она учествовала, ауторка се присећа сопственог детињства, промишља о одрастању у социјалистичкој Југославији, пионирским удружењима и председнику Брозу и анализира конструкцију сопственог сећања у спрези са идеолошким дискурсом и друштвеним сећањем карактеристичним за то време.

У оквиру свог докторског истраживања о постсоцијалистичкој трансформацији у рударском граду Бору, Деана Јовановић (2013) такође је користила посебно прилагођену технику фотографског измамљивања, иако ни она свој метод тако не назива. Јовановићева је испитивала шта за њене испитанике представља свакодневни живот у Бору, као и њихово поимање будућности града која зависи од Рударско-топионичарског басена Бор који финансира урбану обнову (Јовановић 2013, 3, 6). Њени испитаници су имали задатак да фотографишу њима важне делове града, и затим су на основу тих фотографија у интервјуима причали о својим представама о будућности Бора. Укратко, наративи испитаника говоре о њиховим надама у просперитет Бора, али су проткани амбивалентним ставовима и откривају сталну стрепњу од „алтернативне будућности“ и „непожељног друштвеног поретка“, односно страх од нежељене будућности (Јовановић 2013, 20, 26).

Раније споменута књига, *Борски алманах* (Naumović & Radivojević 2015) важна је и за шире разматрање фотографског измамљивања и сарадње између фотографа (испитаника) и испитивача (антрополога), као и зато што пружа један од могућих одговора на питање како можемо да мислимо о савременом, индустријском и рударском граду, као што је Бор. Наиме, коментаришући сопствене фотографије, Радивојевић истовремено на уметнички начин промишља питања антрополога о естетици, етици, објективности, истини, селективности фотографије итд. питања која дубоко задиру у саму суштину антрополошке репрезентације путем фотографије. Паралелно, фотографије нуде увид у свакодневни живот и социоекономско стање у Бору које аутори, служећи се поставкама заједничке антропологије Жана Руша, кроз дискусију коментаришу и сучељавају са савременим историјско-уметничким и антрополошким теоријама, али и преиспитују на личном искуственом плану.

б) Фотографија као извор: архивска и интернет фотографија

Настављајући своја промишљања визуелних извора, Љиљана Гавриловић је анализирала фотографије нишког дворског фотографа, Петра Аранђеловића, настале на прелазу између 19. и 20. века. Како сама ауторка каже, путем њих је могуће реконструисати „идеални и остварени ред у друштву“, естетске идеале, егзотичне теме и романтичарска схватања српског грађанства тога доба, (неуобичајену за оно доба) индивидуализацију личности, уметничке аспирације и контекстуално разумевање самог аутора, патриотске и националне циљеве при бележењу социокултурне разноликости, и „како су се комбиновала три погледа на свет у истом времену и простору: оријентални – владајући до 1878. године, нови грађански – изразито проевропски декларисан, и сеоски – још увек обликован углавном у складу са релативно конзистентном традицијом“ (Gavrilović 2014, 10, 17, 18).

Међутим, истраживања архивске фотографије не могу увек да нам дају одговоре на многа питања. На пример, три фотографије грнчарских предмета снимљених 1882. године, године када Србија постаје Краљевина, београдског фотографа Васа Даниловића, пронађених у Књажевцу (Barišić

2013), представљају велику енигму за истраживаче. Мало се зна о животу и раду фотографа Даниловића, а још мање о овим фотографијама, будући да је он ретко путовао у унутрашњост и бавио се, у највећој мери, портретима и документарном фотографијом. Међутим, аутор текста скреће пажњу да су фотографије важне због реткости мотива (приказују предмете материјалне културе), своје старости и зато што могу да служе као допуна непотпуној биографији Васе Даниловића који је био један од првих етнографских фотографа с краја 19. века у Србији (Barišić 2013, 189–194). Поред тога, фотографије нам посредно казују о историјском периоду у коме је овај фотограф стварао.

У циљу разумевања визуелне презентације и визуелног стварања традиционално-руралног идентитета Србије, на примеру анализе фотографија страних и домаћих посетилаца Сабора трубача у Драгачеву, на интернет страници www.gusa.rs Марија Крстић закључује да фотографије потврђују уврежену слику у медијима и јавности да је Гуча српски национални и традиционално-културни догађај. Међутим, оно што масовни медији потпуно превиђају, а на фотографијама је видљиво јесу Роми – као учесници фестивала али и у другим улогама, а који су истовремено великим делом заслужни за опстајање фестивала (Krstić 2012, 461).

в) Ангажована антрополошка фотографија

Примери поменути до сада представљају различите начине разумевања прошлости (Barišić 2013; Gavrilović 2014; Vučković 2014; Erdei 2015), тумачења садашњости (Banić-Grubišić 2012; Krstić 2012; Naumović & Radivojević 2015) и предвиђања или скицирања будућности уз помоћ фотографије (Jovanović 2013; Naumović 2013; Naumović & Radivojević 2015). Другим речима, анализе споменутих фотографија истовремено нам дају важне друштвене и културолошке податке о српском друштву и његовим променама, од краја 19. до почетка 21. века. Многи тако остварени увиди не би могли да буду остварени применом других медија, односно на неки други начин (Banks 2007, 3–4).

Најзанимљивији и најсложенији пример може да понуди дугогодишњи фотографски и друштвено-примењени рад етнологa и антрополога Игора Чока.⁴ Развијајући више самосталних, односно групних пројеката у последњих десет година, Чоко је успео да успостави дуготрајан контакт, развије поверење и оствари изузетне фотографске резултате радећи са неким од најзатворенијих и најрањивијих друштвених и мањинских група, попут кривично осуђених, миграната, или економски маргинализованих слојева. Поједини пројекти су, при томе, имали веома сложене примењене циљеве, тако да је фотографско умеће Игора Чока доприносило ублажавању

⁴ Погледати богат и садржајан сајт, на коме је могуће наћи ауторову биографију, објављене фото-монографије, тематске колекције фотографија, огледе, интервјуе: <https://igorsocko.net/sr/> (приступљено 15. 01. 2021).

или превазилажењу неких од проблема које су поменуте групе имале. Можда је најцеловитији Чоков пројекат онај који је резултовао фото-монографијом *Иза решетака: Живот осуђеника из Окружног затвора у Београду* (Ћоко 2016). Ради се о пројекту за који су фотографије снимане између октобра 2014. и децембра 2016. године. Циљ пројекта био је „рехабилитација кроз уметност осуђеника на одслужењу казне затвора у Окружном затвору Београд“ (Ћоко 2016, 82). Осим израде фотографија, које су рађене уз пристанак и активну сарадњу осуђеника, пројекат је подразумевао креативну радионицу писања, колективни рад на поставци позоришне представе у којој су коришћени материјали настали у оквиру радионице, а најзад и снимање документарног филма о целокупном пројекту, којим је он представљен у међународном окружењу. Посебно значајан аспект Чоковог ангажовања представља чињеница да је он као дипломирани етнолог-антрополог темељно информисан о теоријским и методолошким аспектима фотографског рада коме приступа, што његовом раду доноси данас толико тражену рефлексивну ноту, али и могућност да циљеве свога рада на рељефан, а веродостојан начин растумачи људима са којима сарађује. Ако нешто треба посебно истаћи у раду Игора Чока, онда је то управо однос несвакидашњег, дубоког поверења које он успева да успостави са својим информантима током снимања, и његова способност да једноставним и свима разумљивим језиком пренесе саговорницима сложене теоријске поставке свог приступа и циљеве свог истраживања, тако да могу у пуној мери да учествују у процесу стварања визуелног значења:

Ова прича прати свакодневицу осуђеника са затвореног одељења блока 5-1 Окружног затвора у Београду. На директан и транспарентан начин, дотиче срж њихових свакодневних активности и ритуала, доколице, радних аранжмана или креативних изазова. Личних и моралних преиспитивања, равнодушности или еуфорије, идентитета и емоција исказаних кроз оживље, тетоваже или нешто треће што дефинише и описује комплексност њихових личности и затворске иконографије. Тамо где је коцка неба једино плаветнило које могу да виде. Док не изађу на слободу. Као бољи људи, или не (Ћоко 2016, 7).

Ка закључку

Иако почетком 21. века, употреба фотографије у етнологији и антропологији у Србији још увек нема истакнуто место, очито је да број радова расте, поготово у поређењу са ранијим периодима. Очекујемо да ће фотографија све више заузимати истакнуто место у истраживањима домаћих етнолога-антрополога с обзиром на доступност фотоапарата, пораст интересовања јавности, а најзад и на чињеницу да на основним и докторским студијама Одељења за етнологију и антропологију постоји изборни предмет „Визуелна антропологија“ (проф. Слободан Наумовић), у оквиру кога се такође изучава и антропологија фотографије. Развојни токови у академској дисциплини, које смо објединили изразом *визуелни заокрет* омогућавају

дубљу симбиозу између уметничког сензибилитета и научног стваралаштва, о чему, између осталог, говоре искораци попут докторске дисертације о визуелним кодовима на омотима грамофонских плоча у САД и УК професора дизајна Катарине Николић (Nikolić 2020), која је не тако давно одбрањена на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета, као и пројекти из збирке фотографија Игора Чока.

Представљени радови приказују различите антрополошке приступе фотографији (в. Scherer 1992, 32) као што су: интерпретација гледаоца (Vučković 2014), намере фотографа (Banić Grubišić 2012; Jovanović 2013; Naumović & Radivojević 2015), интерпретације истраживача кроз реконструкцију ширег контекста (Banić Grubišić 2012; Krstić 2012; Barišić 2013; Gavrilović 2014; Erdei 2015; Naumović & Radivojević 2015), теоријску контекстуализацију улоге фотографије у антропологији и савременом свету (Prošić-Dvornić 1982; Naumović & Radivojević 2015; Brujić 2017) и материјалност фотографије (Barišić 2013). На крају, али не и најмање важно, споменути радови показују управо креативну методолошку употребу фотографија у истраживању. Наравно било је немогуће, због обима и типа рада укључити све доприносе из српске етнологије и антропологије, односно све радове који користе етнолошко-антрополошки приступ. Један од циљева је био да, кроз преглед *неколико* радова који користе различити приступ, укажемо да фотографија може да буде релевантна тема у етнологији-антропологији али и креативна техника антрополошког истраживања. Желимо такође да подстакнемо на нова проучавања богатих музеолошких збирки. С тим у вези, важност представљених радова говори управо о потенцијалу фотографије као важног извора (истраживање архивске и интернет фотографије) или метода истраживања (употреба фотографије и фотографско измамљивање) прошлости, савремености али и антиципирања социокултурне будућности. Можда је најважније од свега што школовани етнологи/антрополози постају оспособљени и спремни да користе своја практична знања о фотографији у уметничком и примењеном раду са различитим врстама информаната, доприносећи бољем разумевању и друштвеној прихваћености маргинализованих група, и дајући им могућност да активније учествују у грађењу слике о себи у јавности (Čoko 2016; Čoko 2017).

Литература

- Banić Grubišić, Ana. 2012. „O slučaju ‘obrnute’ upotrebe ‘fotografskog izmamљivanja’: razmišљanja o značaju i ulozi vizuelne građe u terenskom istraživanju“. *Etnološko-antropološke sveske* 19 (8): 47–63.
- Banks, Marcus. 2001. *Visual Methods in Social Research*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Banks, Marcus. 2007. *Using Visual Data in Qualitative Research*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore: Sage Publications.

- Barišić, Ranko. 2013. „Tri fotografije Vase Danilovića“. *Glasnik Muzeja Banata* 15: 188–195.
- Benjamin, Walter. 1974 [1936]. „Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije“. U *Eseji*, 114–150. Beograd: Nolit.
- Binney, Judith & Gillian Chaplin. 2003. “Taking the Photographs Home. The Recovery of a Māori History”. In *Museum & Source Communities: A Routledge Reader*, eds. Laura Peers & Alison K. Brown, 100–110. London – New York: Routledge.
- Brujić, Marija. 2017. „Kratak uvod u istoriju antropologije fotografije“. *Etnoantropološki problemi* 12 (1): 129–147.
- Collier, John Jr. 1967. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. New York – Chicago – San Francisco – Atlanta – Dallas – Montreal – Toronto – London: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Čoko, Igor. 2016. *Iza rešetaka. Život osuđenika iz Okružnog zatvora u Beogradu*. Beograd: Okružni zatvor u Beogradu.
- Čoko, Igor. 2017. *Subverzivna estetika ulice: prizori raskošne stvarnosti*. Beograd: Grain photo books.
- Debeljković, Branibor. 1977. *Stara srpska fotografija*. Beograd: Muzej primenjene umetnosti.
- Dikovitskaya, Margaret. 2005. *Visual Culture: The Study of the Visual after the Cultural Turn*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Erdei, Ildiko. „Hor“. 2015. U *Plameni pozdravi. Reprezentativni portret detinjstva u socijalističkoj Jugoslaviji*, ur. Ana Adamović, 181–185. Beograd: Kiosk.
- Gavrilović, Ljiljana. 2004. „Vizuelni izvori u etnološkim/antropološkim istraživanjima“. U *Balkanski kostimi Nikole Arsenovića*, prir. Ljiljana Gavrilović, 5–35. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Gavrilović, Ljiljana. 2006. *Jugoslovenski etnograf Nikola Arsenović*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Gavrilović, Ljiljana. 2014. „San o lepoti i spasavanje prošlosti: fotografije Petra Arandelovića“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 78: 9–20.
- Gavrilović, Ljiljana. 2019. „Olga Benson: priča o zaturenom blagu“. U *Snovi o prošlosti i tradiciji: Olga Benson*, ur. Ljiljana Gavrilović, 71–121. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Gorunović, Gordana. 2013. „Sećanje na profesorku Srebricu Knežević (1930–2012)“. *Antropologija* 13 (1): 157–171.
- Grimshaw, Anna. 2001. *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Harper, Douglas. 2002. "Talking about Pictures: a Case for Photo Elicitation". *Visual Studies* 17 (1): 13–26.
- Hirsch, Robert. 2017. *Seizing the Light. A Social & Aesthetic History of Photography*. Third Edition. New York – London: Routledge.
- Jay, Martin. 2002. "Cultural relativism and the visual turn". *Journal of visual culture* 1 (3): 267–278.
- Jovanović, Deana. 2013. *Bor forward >> zamišljanje budućnosti*. Bor: Narodna biblioteka Bor.
- Kaser, Karl. 2013. "Visual Studies: Their Potential for the Comparative Study of the Late Ottoman Empire". In *Ottoman Legacies in the Contemporary Mediterranean. The Balkans and the Middle East Compared*, eds. Ginio Eyal & Karl Kaser, 41–58. Jerusalem: The European Forum at the Hebrew University.
- Knežević, Srebrica. 1982. „Zvučno i filmsko registrovanje u etnološkim istraživanjima“. *Etnološke sveske* 4: 109–125.
- Kovačević, Ivan. 2005. „Iz etnologije u antropologiju (Srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975–2005)“. U *Etnologija i antropologija. Stanje i perspektive*, ur. Dragana Radojičić, 11–18. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Krstić, Marija. 2012. "All Roads Lead to Guča: Modes of Representing Serbia and Serbs during the Guča Trumpet Festival". *Etnoantropološki problemi* 7 (2): 447–470.
- Malić, Goran. 2001. *Slike u srebru: Predistorija i tehničko-tehnološka evolucija fotografije u XIX i prvoj polovini XX veka*. Beograd: Fotogram.
- Malić, Goran. 2009. *Letopis srpske fotografije 1839–2008*. Beograd: Fotogram.
- Mead, Margaret. 2003 [1975]. "Visual Anthropology in a Discipline of Words". In *Principles of Visual Anthropology*, ed. Paul Hockings, 3–10. Berlin – New York: Mouton de Gruyter (third edition).
- Mihajlović, Mila. 2015. „Fotografija: dokument, izvor i svedok istorije“. *Arhiv, časopis Arhiva Jugoslavije* 1–2: 37–44.
- Mirzoeff, Nicholas. 1999. *An Introduction to Visual Culture*. London: Routledge.
- Mitrović, Katarina M. 2018. „Srebrica Knežević: okvir naučnog i nastavnog bavljenja etnologijom i antropologijom“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66 (1): 73–88.
- Naumović, Slobodan & Vladimir Radivojević. 2015. *Borski almanah. Ulična fotografija kao zajednička antropologija*, ur. Slobodan Naumović & Dragan Stojmenović. Bor: Narodna biblioteka Bor.
- Naumović, Slobodan. 1988a. „Pitanje vizuelne građe u etnologiji“. *Etnološke sveske* 9: 113–123.

- Naumović, Slobodan. 1988b. „Primena vizuelnih materijala i video tehnologije u Etnologiji Jugoslavije-socijalnoj kulturi“. Diplomski rad, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Naumović, Slobodan. 1999. “Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology”. *Anthropological Journal on European Cultures* 8 (2): 39–128.
- Naumović, Slobodan. 2013. „Resurs od ključnog značaja: industrijsko nasleđe Bora viđeno iz perspektive industrijske arheologije, etnologije rudarstva, političke antropologije i vizuelne antropologije“. U *Dobro je za mišljenje, ali je komplikovano za jelo. Nedovoljno jasni pojmovi i pojave našeg zavičaja tumačeni iz ugla etnologije i antropologije*, ur. Dragan Stojmenović, 75–110. Bor: Narodna biblioteka Bor.
- Naumović, Slobodan. 2020. „Ljubav u doba kolere: etnografski film i vizuelna antropologija“. *Godišnjak za društvenu istoriju XXVII* (1): 33–61.
- Netaj, Zorica. 2003. „Počeci fotografije 1839–1900“. *Arhiv, Časopis Arhiva Srbije i Crne Gore* 1–2: 54–61.
- Nikolić, Katarina S. 2020. „Vizuelno kodiranje muzike u fotografijama na omotima gramofonskih ploča u produkciji iz '70-ih i '80-ih godina u SAD i Velikoj Britaniji“. Doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Pajić, Gordana. 2012. „Nemam više vremena“. *Prizor, časopis za kulturnu istoriju Jadra*: 59–76.
- Pavković, Nikola. 2009. *Banatsko selo : društvene i kulturne promene : Gaj i Dubovac*. Novi Sad: Matica srpska, Odeljenje za društvene nauke.
- Pavlović, Aleksandar Saša. 1982. „Prvo snimanje Beograda dagerotipom i Dimitrije Novaković“. *Zbornik Istorijskog muzeja Srbije* 19: 225–234.
- Porempski, Mječislav. 1978. *Ikonosfera*. Prev. Petar Vujičić. Beograd: Prosveta.
- Prošić-Dvornić, Mirjana. 1982. „Mogućnosti korišćenja fotografije u proučavanju materijalne kulture“. *Etnološke sveske* 4: 94–108.
- Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. *Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka*. Beograd: Stubovi kulture.
- Radović, Svetlana. 2017. „Korišćenje fotografije kao tehnike istraživanja u sociologiji“. *Sociološki pregled* 51 (2): 211–235.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.
- Romelić, Živka. 2017. *O rudarskoj kulturi u Boru. Tradicija kao podstrek*. Bor: Narodna biblioteka Bor.
- Scherer, Joanna C. 1992. “The Photographic Document: Photographs as Primary Data in Anthropological Enquiry”. In *Anthropology and Photography*,

- 1860-1920, ed. Elizabeth Edwards, 32–41. London: Yale University Press in association with The Royal Anthropological Institute.
- Šekarić, Bogdan. 2014. *Fotografije dr Radivoja Simonovića. Knjiga prva. Srem. Slavonija i zapadni Srem. Baranja. Bačka. Banat*. Novi Sad: Muzej Vojvodine.
- Šekarić, Bogdan. 2019. *Fotografije dr Radivoja Simonovića. Knjiga druga. Velebit. Dalmacija*. Novi Sad: Muzej Vojvodine.
- Timotijević, Miloš. 2013. *Čačak u doba socijalizma (1944–1990). Fotografija kao reprezent političke moći*. Čačak: Narodni muzej Čačak.
- Todić, Milanka. 1993. *Istorija srpske fotografije (1839–1940)*. Beograd: Prosveta, Muzej primenjene umetnosti.
- Todić, Milanka. 2015. *Moderno dete i detinjstvo*. Beograd: Službeni glasnik.
- Trajkov, Jasmina. 2010. „Uloga razglednica s predstavama javnih svečanosti u dinastičkoj propagandi Petra I Karađorđevića“. *Zbornik Muzeja primenjene umetnosti* 6: 43–56.
- Vučetić, Radina. 2012. *Koka-Kola socijalizam*. Beograd: Službeni glasnik.
- Vučković, Borislava. 2014. „Fotografske priče svatovskih rituala“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 78: 21–56.
- Zvijer, Nemanja. 2012. „Sociologija vizuelnog – mogući pravci budućeg razvoja sociologije u Srbiji“. *Sociološki pregled* 46 (3–4): 1070–1089.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Lada Stevanović

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
lada.stevanovic@ei.sanu.ac.rs

Never on Sunday: Feminist Questioning of Dominant Epistemology and Philosophical Tradition*

Through the interpretation of the movie *Never on Sunday* (1960) by Jules Dassin, this paper opens some important epistemological questions from the feminist perspective. Namely, the film is set in the contemporary Greece, while the main characters are a prostitute Ilia and an American tourist Homer, who is at the same time disappointed in Greece and in the beautiful woman he meets. His inability to understand people and social context in which he finds himself, as well as his effort to educate Ilia and impose her his own values and ideas about ancient Greece reveal much of chauvinism and cultural colonialism, opening questions crucial for feminist and other critical epistemologies which are: who produces knowledge, for whom and how to approach it critically. Finally, through the interpretation of Ilia's attitude to knowledge, I will turn also to the feminist notion of embodied feminist subject. Apart from that, I will deal with hegemonic attitude of the West towards ancient Greek past.

Key words: dominant epistemology, critical thinking, feminist knowledge, *Never on Sunday*

Никад недељом: феминистичко преиспитивање доминантне епистемологије и филозофске традиције

Овај рад ће кроз интерпретацију филма *Никад недељом* (1960) Жила Дасена отворити важна епистемолошка питања из феминистичке перспективе. Радња филма смештена је у савремену Грчку, а главни протагонисти су проститутка Илија и амерички туриста Хомер који је истовремено разочаран Грчком у коју је дошао, као и женом у коју се заљубљује. Његова неспособност да разуме људе и ситуације у којима се нашао, као и покушај да Илији пружи образовање намећући јој сопствене вредности и идеје о античкој Грчкој, разоткривају шовинизам и културни колонијализам, отварајући питања кључна за феминистичке и друге критичке епистемологије, а то су: ко производи знање, за кога и како знању критички прићи. Најзад, кроз интерпретацију Илијиног односа према знању, осврнућу се и на феминистичко схватање отеловљеног феминистичког субјекта. Поред тога, позабавићу се хегемоним односом Запада према античкој грчкој прошлости.

Кључне речи: доминантна епистемологија, критичко мишљење, феминистичко знање, *Никад недељом*

* The paper is a result of a project financed by Ministry of Education, Science and Technological Development at the Institute of Ethnography (RS-200173).

Today, the corpus of feminist theories is rich and very heterogeneous dealing with numerous questions and often being grounded on very different starting, even conflicting positions. However, what is in common to those theories approaching femininity, gender, feminine subject, women's tradition or their invisibility, is that they all intend to challenge and question dominant, phallogocentric production of knowledge, which steadily tries to keep its universal denominator. In order to discuss several aspects of this problem, I have chosen a film comedy *Never on Sunday*¹ from 1960 directed by Jules Dassin, with Melina Mercouri in the main role.

Particularly interesting for approaching issue of knowledge is the theme of the film: an American tourist (Homer) enthusiastic about Greek antiquity comes to Piraeus and falls in love with a beautiful and intelligent prostitute, Ilia. Disappointed with her lifestyle, but also dissatisfied with Greece he is visiting, Homer tries to "improve" the woman through classical education. Full of comical twists, this film problematizes hegemonic (academic) discourse, dominant knowledge and the attitude towards it, as well as who is authorized to produce and spread knowledge. These and many other questions are crucial for feminist and other critical epistemologies. On theoretical grounds (and inspired by the character of Ilia) I will reflect on *embodied feminist nomadic subject* as defined by Rosi Braidotti, as well as on corporeal theory of Elizabeth Grosz, whose standpoints widely regard construction of women's subject corporeally, finely reflecting on the interdependence of biology and culture. Another significant concept in this interpretation will be the concept of *eternal presence* as understood by Sanja Milutinović Bojanić, which makes possible to resume several questions important for the film, above all general (patriarchal) attitude towards past and history, which endlessly replicate the same patriarchal values, as well as a feminist response to it.

Never on Sunday is a film from 1960, the time when antiquity already had important place in the seventh art. The popularity of epic films set in antiquity belonging to the *sword-and-sandals* (*peplum*) genre flourished. In the same year Kubrick shot *Spartacus*, while just one year earlier cinema audience enthusiastically watched *Ben-Hur* by William Wyler.² Concerning the fact that antiquity on the film screen may be traced to the very beginnings of the cinematic arts, when (as it is often the case with antiquity) symbolical capital of the ancient past was used to provide new medium with credibility, already in the middle of twentieth century, *peplum* genre characterized common motives and very often typified view to the past. Film *Never on Sunday* is not related to this genre by its form, typical characters and common episodes, as it is mostly the case. Rather, it goes about questioning of knowledge and relations to Greek antiquity that are often formal in the mentioned genre, reduced to the cliché and frequently even the sole reason of using (and manipulating with) antiquity. In interesting and humorous way, this romantic comedy reveals not only the knowledge about ancient past, but more importantly it critically approaches epistemological questions opening several important topics related not

¹ *Never on Sunday*, 1960, Jules Dassin, Greece: Melina Production.

² Epic historical drama *Cleopatra*, by then the most expensive film ever filmed, with Elisabeth Taylor and Richard Burton in the main roles, appeared in 1963.

only to our attitude towards knowledge about ancient Greece (through the question about the colonization of the ancient past recognizable also in *peplum* genre), but likewise regarding our attitude towards knowledge in general, toward its production and usage, questioning the potential for critical thinking that might be inspired by knowledge (although it is not always the case), which are crucial problems discussed by feminist and other critical theories and approaches.

Never on Sunday, black-and-white romantic comedy, is an excellent example revealing that great comedy is not characterized only by a good sense of humour, but rather by serious thinking and questioning numerous complex problems. The main character of this comedy is a woman (a prostitute) that gains classical education, becoming main bearer of individual and above all, critical thinking that will uncover not only chauvinist attitude of famous ancient philosophers such as Aristotle, but also colonial character of the common knowledge about antiquity, putting models of chauvinism and (cultural) colonialism into parallel perspective and thus revealing their structurally similar character. Extremely important for the heroine is that her critical knowledge is related to her social engagement which gives the film activist, in other words, feminist dimension. So, this movie does not only pose the question of the availability of knowledge to women. It rather questions the character of the offered knowledge that is available to women (or men), it questions who produces and claims ownership over that knowledge, with which aim, and whether it is common at all to question the knowledge. In relation to this, especially when it goes about the scholarship about the past, important concept is the one about *eternal presence* as discussed by Sanja Milutinović Bojanić (2019, 15–36). According to this author, *eternal presence* is defined by historical discourse which is unchangeable and homogenous, consisting of male voice and male perspective, being grounded on the heroic concept (since Homer) and reproducing itself always and eternally in the same (masculine) way. In her text “On the Eternal Present” (2019) Sanja Milutinović Bojanić argues that the key relationship for such a discourse is based on nostalgia (*nostos álgos*), which literally means „longing for the impossible return into the past“. By nature melancholic, and striving to return to the impossible spot, this relationship is never grounded in reflexion. This model is generally widespread and also imposed on women in a sense that social norms do not allow women to act differently, on the grounds of their own thinking (Bojanić 2019, 18), which is one of the ways to understand functioning of patriarchy. The main character of the discussed film is a woman who overcomes mentioned patriarchal model, not only behaving according to her own thinking, but also openly challenging conservative educational models.

The mentioned character is a prostitute Ilia, impersonated by Melina Mercouri. Her partner is an American tourist passionate about ancient Greece, Homer (!) impersonated by Jules Dassin who is also a screen writer, a director and a film producer. Parodic names (Homer and Ilia), both of the passionate tourist obsessed with classical Greece, but also of a woman he falls in love with (trying to “invent her anew”), announce humour that will be subtly created through male character and its limited, even unintelligent fascination with ancient Greek past, but also through his misunderstanding of Greece which he visits and people whom he meets

there. Comical situations in the film are numerous, beginning with arrival of Homer to Piraeus and his announcement that he has come to Greece to find the truth. Soon after he meets Ilia for the first time, he falls in love with her. However, his passion for Ilia is limited with his need to change and educate her according to his own taste and measures, which after all fits into patriarchal morality. In this pattern of morality, a prostitute is seen as a person who falls into sin, regardless of the fact that her job is not individual act, but the profession that is a part of a wider social context. Namely, Homer makes parallel between sins of Ilia, and the decline of Greek culture that, according to his opinion, used to be perfect in the ancient times. His effort to save Ilia is made through offering her education. Homer believes that saving the woman will mean rescuing degenerated Greece. This dismay is a consequence of his inability to understand people and social situation that surround him, and humour is constructed exactly around this. “You are the beauty that was Greece. You are the reason I came to Greece”, Homer says to Ilia. However, he is not represented only as an idealist, but also as an unchaste person. Namely, he is bribed by a local pimp enraged with independent and free Ilia, afraid (with reason) that she might influence other prostitutes that he controls (who also pay him very high rents for the flats). And truly, with the support of Ilia, these women will rebel in amazing scene of throwing furniture through the windows. Following scene is in prison when the lawyer of the pimp comes to set them free. However, resolute women led by Ilia, refuse to go out of prison (in a collective singing scene) until the pimp reduces the prices of their rents. This episode of the prostitutes on a strike recalls Aristophanes’ *Lysistrata*, a heroine of the comedy and a leader of a strike of women, wives of soldiers fighting also on the opposite sides in Peloponnesian war, whose going on a sexual strike forced their husbands and lovers to end the war. This scene is more profound reference to Greek antiquity than usual Roman palaces, togas or race charts in peplum movies.

Comedy *Never on Sunday* creates a complex picture reflecting the attitude of the West towards Greece, equally towards its past as well as contemporariness. Personified in the character of Homer, this attitude is on one hand idealizing, but on the other it is corrupt and based on own interest, which corresponds to the mentioned concept of *eternal presence* that refers to projecting contemporary ideals on the past. Admiring ancient Greece, the western world has adopted it as a cradle of its own civilization. Namely, although European culture owes a lot to ancient Greece, this position is often taken for granted without any critical questioning, being at the utmost instance reduced to glorifying Greece in order to glorify Western culture’s own past. In this „perfect“ and „invented“ own past modelled according to the needs of elites, the picture of contemporary Greece does not fit.³ Such superior attitude of the West towards Greece is personified by Homer who is disappointed with the local people.

³ This is the reason way classical scholars for a long time avoided many topics of research that did not fit into the construction of glorified past, such as everyday life, life of women, children, foreigners etc.

Apart from dealing with the western myth of its own past, film tackles numerous patriarchal mechanisms and disdaining prejudices towards women, which actually do have long history that reaches the ancient past. Not only that Homer regrets because Greece does not fit to his expectations, but he feels exactly the same about Ilia. He wishes to lead her to the right path convinced that this is possible only if she accepts knowledge that he offers her, but also if she behaves according to his expectations. And while Homer tries to newly “invent” Ilia (the allusion to the famous ancient epic poem and its supposed author is obvious), the picture that film offers about complex colonial attitude of West towards Greece, as well as about patriarchal and patronizing attitude of a man who wishes to “correct” a woman, is complex, critical and humorous. Homer’s attempts look funny and futile, leading to the conclusion that patriarchal and colonial attitude towards the Other are grounded on the same codes – of personal/cultural narcissism and inability to recognize and accept worldview, thinking and qualities that the Other has.

If we turn to colonial western view of the antiquity, it originates in the academic milieu of 19th century,⁴ the same period in which the nations were constructed⁵ where not only national histories were invented, but also a common cradle of the European civilization.⁶ However, like in the film we are analyzing, there were also many efforts in academia to problematize this issue, mainly by representatives of French school of anthropology of ancient worlds.⁷ In this film, it is achieved through parody and laughing at a superior attitude personified by Homer who sees himself as unassailable authority, convinced that his knowledge and values are unquestionable and universal. It corresponds to the idea on which Luce Irigaray insists, that knowledge is not neutral, but rather marked with the discourse of male subject (Đurić 2006, 95). Let us turn back to Homer. He is not only ignorant and unable of criticism or self-criticism, but he is also morally corrupt. Namely, he accepts to be bribed by pimp and with this money he pays Ilia to give up her job and study instead. It is interesting that in the character of Homer we may recognize another continuity that spans to antiquity. It goes about the jokes on the account of a shallow intellectuals, many of which may be found in the collection of jokes *Philogelos* from the early Byzantine period (IV – V CE). Namely, Greek word *scholastikos* refers to egocentric educated people preoccupied with their own ambitions, loosing contact with reality. There is no doubt that this definition completely fits the main character of the film.

⁴ However Greek and Roman antiquity as a mythical imaginary were used in a quest for origin of European people even before Renaissance. See for example, Pierre-Vidale Naquet. 1992. “Atlantis and the Nations”. *Critical Inquiry* 18 (2): 300–326.

⁵ Marcel Detienne points that academic interest for classics and development of the discipline went parallelly with the development of history as a national discipline, although by that time the view to the past used to be comparative (Detienne 2007, 4).

⁶ There was no awareness that it went about culture that is not only distant in time and that many concepts and categories had different meanings.

⁷ Although the critical positions and methodologies of this school partly entered mainstream approach to antiquity, it is possible to notice that conservative streams have lately revived.

Continuity of some ancient attitudes may also be recognized in understanding the status of prostitutes in ancient and contemporary Greece which are not marked with moral stigma, except by Homer himself. “Prostitution was very much a fact in classical Athens.” (Dillon 2002, 183) If prostitutes were marginalized in Greek antiquity, it did not have to do with the despise on prostitution, but exclusively with the social status of women who, even when they were Athenians (we have most information about this polis) had only mediate role in citizenship, with the right to give birth to Athenian citizens. Among prostitutes were free women, slaves, but most often foreigners, they could be poor, but also very rich and extremely well educated. It is considered that hetairai who are mentioned as good interlocutors on feasts were more educated than pornai. Some of hetairai, like the famous Phryne, were very beautiful, rich, and even extremely influential. In a religious sense, there was no ritual impurity that was related to prostitutes and all were allowed to go into shrines, participate in rituals and make sacrifices,⁸ while limitations to join certain festivals (as Thesmophoria for example) were related rather to the foreign origin than to the prostitution. Namely, it was considered that prostitutes in fact kept a balanced sexuality of (male) citizens by preventing lustful men from indulging in adultery: men turned to prostitutes and not to the wives of other citizens (Dillon 2002, 183–184).

Semantic references of the film refer both to ancient and contemporary context of Greek culture. Namely, *Never on Sunday* also represents a kind of response to the movie *Stella* (1955) in which Melina Merkouri had a debut five years earlier (on the projection of this film in Canes, the actress met her future husband and the main actor, screen writer and director of the film *Never on Sunday*, Jules Dassin). *Stella* is another example of reception, but this time not related to antiquity. It goes about Cacoyannis’ adaptation of *Carmen*, opera by Georges Bizet⁹ in which Stella appears as an independent woman who sings rembetiko. When famous football player falls in love with Stella and tries to limit her freedom, she runs away from the wedding. For this act, he punishes her by death. The same actress appears again in film *Never on Sunday* as an independent and free woman, this time as a prostitute, who will become educated, which actually does not change her essentially. She continues to think with her own head all the time and she has very refined sense of justice. Both films with Melina Mercouri as a main actress point to double morality of patriarchal society in which woman’s freedom is limited variously in different roles. In each of these roles, women’s behaviour is easily judged by patriarchal society as inappropriate. Refusing to become a wife, Stella paid with her life. As an answer to this film heroine’s fate, the character of Ilia was created as an independent, cheerful, and optimistic prostitute, with clear standpoints and strong per-

⁸ Ritual impurity (*miasma*) affected those who were in contact with death (and birth), or participated funerals, which brought the ban on entering shrines or participating public rituals. Interestingly, this impurity did not affect contact with death on the battlefield or in wars, which reveals that male and female domain were even in this regard differently treated. See more in Parker (1983, 32–70) and Stevanović (2009, 109–113).

⁹ Libreto was written by Henri Meilhac and Ludovic Halévy, being based on novella by Prosper Mérimée.

sonality that enabled her to choose her own destiny—resist the pimp, and finally Homer, when she discovered his hypocrisy.

The film title is related to Ilia's habit to have a break from her work on Sunday. During the time when she worked as a prostitute she always made parties on Sunday. Later on, when she started to study, Sunday was a day for leisure, listening to the music and smoking. The famous song that she sings is "Children of Piraeus", while children, *ta pedia*, are actually young men she adores, the whole football team pinned on her wall. Her singing recalls the character of Stella from previous movie, while a poster of a football team is a link to a football player who killed Stella. Ilia chose the whole team, succeeding to stay independent and safer than Stella, who wrongly decided to get married. Eventually, Ilia decided to marry (or continue the affair) with one of the workers from the port – the Captain, who loved her and accepted her as she was, with no intention to change her.

Let us go back to *Never on Sunday*. Concerning the fact that a big part of the film is devoted to Ilia's education, numerous episodes have ancient references, because antiquity is a main (although not the only) theme of Ilia's education. One reference might be that in the character of Ilia is possible to recognize hetaira Phryne, famous for her independence, beauty and wealth. Phryne was a model for Praxiteles when he was creating Aphrodite of Knidos, and about her beauty and character many authors wrote, especially Athenaeus in *Deipnosophistae*, mentioning that Phryne rarely put off her clothes and loosened her hair publicly except for some holidays or when she, like Ilia, went naked to swim. However, Phryne ended at the court, accused for blasphemy (allegedly she tried to introduce new divine cult), but one of her lovers, Hypereides, the famous rhetor, defended her. In the closing word he tore her chiton and showed her breasts to a jury, with the argument that such a beautiful body could have been only created by a goddess. A jury freed Phryne, because they were afraid to offend Aphrodite (Athen. *Deipnosoph.* 13. 59). It is interesting to mention that this act of uncovering breasts is a very old ritual procedure with the aim to call for compassion. Famous example is from twenty second book of the Iliad, when Hecabe tries to persuade her son Hector to give up his fight with Achilles (who would kill him) (*Il.* 22. 83–85). Uncovering her breasts in front of him, she reveals her motherly vulnerability (Havelock 1995, 45). In this act we may recognize a continuity, which even today women use in public protests against authoritarianism and injustices. This act of exposing the vulnerability of woman's own body is actually a call for compassion. Archaic religious attitude towards breasts is grounded in the respect of women and their real and religious role in creation of life, which, apart from respect deserves compassion. And, although in the time when Phryne was on a trial, original meaning of mentioned ritual had already been forgotten, this act still provoked emphatic reaction. This change of meanings of ritual practices is actually usual process that might be followed through history of religions. Namely, while taboo often provides continuity of certain religious practices, their meanings change through the time, sometimes becoming more complex, other times keeping some meanings and leaving others into oblivion.

Another link to antiquity is Euripides' *Medea*, the play that Homer and Ilia watch together in the theatre. Ilia is thrilled, while Homer tries to explain her that

she has totally misunderstood the play. Namely, in her version, Medea is a nice woman who really loved her husband a lot. However, he cheated on her and wanted to leave her for a younger woman. Angry with him, she only pretended that she killed her children. Ilia was trying to persuade Homer that her trick turned to be successful and after that they all went to the seaside.

Although this version sounds absurd and comical, it should be mentioned that there were many versions of myth before Euripides', in which Corinthians (and not Medea) were responsible for death of her children (probably only Neophrones' version is similar to Euripides'). And in spite of this fact, and in spite of numerous later adaptations that tried to vindicate Medea, Euripides' Medea represented as a mad woman killing her own children is the most famous. With her comic interpretation Ilia reminds us that myth is a fictional story that everyone can tell in her/his own version (in this way myth was approached in antiquity), and exactly this did Euripides when he changed many earlier versions, and made Medea a killer.¹⁰

Another feminist issue that film problematizes is related to misogynist heritage of antiquity, which has a long continuity in western thought. Homer perception of Ilia as a beautiful, attractive woman that needs male intellectual guidance and of himself as a bearer of knowledge, fits into standard binary thinking model that always privileges one part of the polarized pair – a man and characteristics that are ascribed to male domain (spirit, intellect, culture etc.), meaning that the other part of the pair is always despised – a woman (body, sensibility, nature etc.). Exactly this binary system makes one part of the pair always problematic, because the mentioned cognitive logic does not allow existence of autonomous, independent Other (Grosz 2005, 211).

This lead us to the film episode in which Homer mentions Aristotle, when Ilia rephrases that he said that men were everything and women were nothing, wherefore she was not interested at all what this man thought. Aristotle's misogynist attitude was commented still in 17th century by François Poulain de la Barre (1647–1723), who turned his attention to the same patriarchal mechanism ridiculed in the film, mechanism that still today easily and automatically depreciates and disqualifies women.

Aristotle... pretends that women are but monsters. Who would not believe it, upon the authority so renowned a personage? To say, it is an impertinence would be, to choak his supposition too openly.

If a woman, (how learned soever she might be), had wrote as much of men, she would have lost all her credit; and men would have imagined it sufficient, to have refuted such a foppery; by answering, that it must be a woman, or a fool, that has said so.

¹⁰ An intention to represent a myth as a true story is not completely absent in Greek antiquity, but the theatre plays were undoubtedly understood as fictional.

De égalité des deux sexes (Paris, 1673)¹¹

Although, as we see, misogyny of Aristotle and the lack of space in which women as equal and respected opponents were noticed and discussed almost five centuries ago, the same problem is still here. Patriarchal tradition/oppression indefinitely justifies itself and enables further reproduction through all non-critical approaches that a priori reject women. On the other hand, feminist epistemologies and different critical theories approach this problem from various perspectives, sometimes having more difficulties to break academic universalism, than to enter popular culture.

However, things did not always go smoothly even in entertainment and media industry. Namely, the USA censors marked *Never on Sunday* as immoral film. In spite of this and regardless of boycott of Dassin because of his leftist ideas and activism (that forced him to leave USA a few years earlier) the film achieved huge popularity both in Europe and in a New world.¹² It earned Academy Award nomination for best actress, for best screen play, for costumes and for music, winning only in the last category. Manos Hadjidakis was the first winner of this award for the film that was not American. The song *Children of Piraeus* was sang in many languages. In Yugoslavia, Lola Novaković recorded it for Yugoton in 1961.

Comedy *Never on Sunday* may be watched in numerous ways. The most interesting for me has been to follow continuities with ancient Greece and to focus on patriarchal and colonial settings in which epistemological questions emerged, above all about the nature of knowledge: who owes and produces it, for whom, and what is the general attitude towards knowledge when it is out of hands of authorities? The film was inspiration to deepen and theoretically approach the issues raised in popular culture. The main character of the film is a woman from the social margin, a prostitute who is intelligent, has refined sense of justice and thinks always critically. She opposes western white man, an arrogant tourist (coming from far away) convinced in his own authority. He is a personification (or caricature) of colonial western academic discourse and attitude towards Greece – both ancient and contemporary. And although Ilia allows to be educated by Homer, her way of thinking overcomes standard and offered models, she changes perspectives, she is able to put new questions and sheds new light not only on the knowledge he offers, but on him as a person and his act of imposing self-proclaimed authority. Homer becomes interpreter of another culture. As I have already pointed, Greece turns out to be at the same time the most of Europe and the least of it¹³, since western view to Greece is indefinitely trapped in Western (self) idealization. In spite of the fact that Greece is

¹¹ Anonymously translated into English as *The Woman as Good as the Man* (London 1677, Lange 2003, 1).

¹² Pappas, Gregory. "Never on Sunday", The Most Successful (and Controversial) Greek Film Ever?", October 1, 2019, <https://www.pappaspost.com/never-on-sunday-the-most-successful-controversial-greek-film-ever/> (Accessed January 6, 2021).

¹³ This is an endless topic that might be problematized both through the idealized image of ancient Greece as own childhood, as well as in perpetual disappointment with contemporary Greece. Things towards ancient past are not less complicated also in Greece itself

appropriated as a cradle of European civilization, which means that, at the first glance, it does not include the attitude towards the Other, the sole process of appropriation of culture corresponds to orientalism as discussed by Edward Said, who explained its appearance as a consequence of power interests and need for self-definition (Said 1997, 143; Balibar 2016, 218). The cultural colonisation of ancient Greece is grounded on blurred boundaries between Self and the Other in a way that positive Self-reflection is imposed on the Other, who thus becomes invisible.

At the first sight, the beautiful and desirable body of the heroine places her into supposed traditional cognitive binary model that relates woman and corporeality. However, Ilia challenges binary system that denies her right to have an intellect. Her character corresponds to a possibility of affirmative turn of disadvantage into advantage (Braidotti 1994, 187). In her corporeal feminist theory, Elizabeth Grosz emphasizes that

“If women are to develop autonomous modes of self-understanding and positions from which to challenge male knowledge and paradigms, the specific nature and integration (or perhaps lack of it) of the female body and female subjectivity and its similarities to and differences from men’s bodies and identities need to be articulated. The specificity of bodies must be understood in its historical rather than simply biological concreteness” (Grosz 2005, 19).

Although the issue of woman’s corporeality is complex, feminist theoreticians approach it from different perspectives. Both Grosz and Braidotti recognize in the body possibility of the embodiment of women’s subject.¹⁴ However, both emphasize that this has to happen constantly reflecting on physical, symbolic and sociological dimension of women’s corporeality, in order to avoid being trapped in essentialism (Braidotti 1994, 16) and being aware that body-mind relation has to be adequately approached and theorized, since bodies are interconnected with the matters of race, culture and class always reflecting on their mutual constitution, and not intersection (Grosz 2005, 19–20). Both theoreticians further agree on non-homogenous women’s subjectivity which Braidotti discusses in following words:

“In feminist theory one *speaks as* a woman, although the subject ‘woman’ is not a monolithic essence defined once and for all, but rather site of multiple, complex, and potentially contradictory sets of experiences, defined by overlapping variables such as class, race, age, lifestyle, sexual preference and others” (Braidotti 1994, 16).

Strong spirit and free thought of the main actress enable her to think without a ballast of tradition and out of widely accepted models of thought, which fits into the requirements of feminist nomadic thought as it is formulated by Rosi Braidotti: “Nomadism is an invitation to dis-identify ourselves from the sedentary

¹⁴ The body has important place also in the theories about *women’s writing* (*écriture féminine*) in which binary antagonism and despise toward women’s body is replaced with its acceptance and establishing connection between women’s body and mind inscribed in *women’s writing*, which is especially recognizable in the theory of Hélène Cixous (Cixous 1976, 866–867; Đurić 2006, 88).

phallogocentric monologism of philosophical thinking and to start cultivating the art of disloyalty to civilization, which Adrienne Rich advocates, or, rather, that form of healthy disrespect for both academic and intellectual conventions that was inaugurated and propagated by the second feminist wave” (Braidotti 1994, 30). *Disloyalty to civilization* might be recognized in Ilia’s parodic interpretation of Medea. Interestingly, Braidotti singles out exactly parody as a possibility of nomadic style that uses it “sustained by critical consciousness” (Braidotti 1994, 7), to challenge patriarchal tradition grounded in pure rationality (Braidotti 2011, 7). *Disloyalty to civilization* is recognizable in Ilia’s questioning of misogynist attitude of authority such as Aristotle (whom she called “that man”), but also in the whole film setting in which American tourist is represented as narcissistic, corrupted monopolist of knowledge, unable to see himself and reality that surrounds him, which is reflected in his uncritical attitude towards presence, past and towards knowledge about it.

Ilia’s attitude towards ancient Greece and towards knowledge about it appears as a means to challenge *eternal presence* and a monolith historical discourse constructed always and exclusively by a male voice and from a male perspective (Bojanić 2019, 18). Importance of such an attitude lies in the fact that contesting such hegemonic knowledge about the past at the same time questions resistant and permanent patriarchy that is grounded in it. Ilia’s recognizing of misogynist tradition applied on other available texts is a simple methodology, similar to recognizing examples in women’s ancient studies. Omission of women from history is so prominent that sometimes it is necessary only to read ancient sources anew, and find information about women that nobody found interesting before. Brilliant example of such research is a work of Sarah Pomeroy (e.g. *Spartan Women* or *The Murder of Regilla: a Case of Domestic Violence in Antiquity*) who reads sources carefully bringing to light information about women and revealing what was concealed.

However more often, feminist epistemologies require inventive methodological strategies because women’s voices are covered with double veil of silence. Being silenced in everyday life, there were sometimes women who had succeeded to break this silence, but were later erased from history. Svetlana Slapšak suggests a methodology to approach this problem of double silence, proposing anthropological research of different phenomena in order to reconstruct a context in which views of women from different perspectives might appear (Stevanović 2020, 167–168).¹⁵ Only various critical theories, feminist epistemologies and alternative methodologies in combination with arts and popular culture might challenge the concept of *eternal presence*, breaking the vicious circle and creating multidimensional view and understandings of our societies – today and in the past. Only in this way we may hear and notice the silent Other.

¹⁵ This methodology has its grounds in work of the already mentioned French school of anthropology of ancient worlds. About approaching connections between past and present following methodology of the school, see Slapšak 2006, 450.

Literature

- Balibar, Étienne. 2016. "Further Reflections on Exile: War and Translation". In *Conflicting Humanities*, eds. Rosi Braidotti & Paul Gilroy, 211–227. London, Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury Academic.
- Braidotti, Rosi. 1994. *Nomadic Subject: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Cixous, Hélène. 1976. "The Laugh of Medusa". Transl. Keith Cohen & Paula Cohen. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1 (4): 875–893.
- Detienne, Marcel. 2007. *The Greeks and Us*. Trans. Janet Lloyd. Cambridge – Malden: Polity Press.
- Dillon, Matthew. 2002. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London – New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Đurić, Dubravka. 2006. *Poezija teorija rod: moderne i postmoderne američke pesnikinje*. Beograd: Orion Art.
- Grosz, Elizabeth. 2005. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Havelock, Mitchell Christine. 1995. *The Aphrodite of Knidos and Her Successors: A Historical Review of the Female Nude in Greek Art*. University of Michigan Press.
- Lange, Lynda. 2003. "Woman is not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction". In *Discovering Reality*, eds. Sandra Harding & Merrill B. Hintikka, 1–15. Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Milutinović Bojanić, Sanja. 2019. "On the Eternal Present". In *Disrupting Historicity, Reclaiming the Future*, eds. Silvana Carotenuto, Francesca Maria Gabrielli & Renata Jambrešić Kirin Napoli, 15–30. Zagreb: Unior Press & IEF.
- Parker, Robert. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Caldernon Press.
- Said, Wadie Edward. 1997. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books.
- Slapšak, Svetlana. 2006. "Theorizing Women's Mobility in the Balkans". In *Gender and Identity*, eds. Jelisaveta Blagojević, Katarina Kolozova & Svetlana Salpšak, 445–463. Beograd – New York: ATHENA, Regional Network for Gender/Women's Studies.
- Stevanović, Lada. 2009. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in Greek Funerary Rites*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Stevanović, Lada. 2020. „Istorijska antropologija žena na Balkanu: metodologija i škola Svetlane Slapšak”. U *Naučnice u društvu*, ur. Lada Stevanović,

⇨ L. Stevanović, *Never on Sunday: Feminist Questioning of Dominant Epistemology...* ⇨

Mladena Prelić & Miroslava Lukić Krstanović, 163–170. Beograd:
Etnografski institut SANU.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Милан Томашевић

Етнографски институт САНУ, Београд
milan.tomasevic@ei.sanu.ac.rs

Тумачење „Великог праска“: потенцијали проматрања савремене космогоније као митског наратива*

Текст пружа сажет низ аргумената који оправдавају антрополошко бављење савременом космологијом, пре свега њеним пријемчивим и популарним изразом. Предлаже се теоријско проматрање космогонијског сегмента популарне космологије, као форме савременог секуларизованог мита који у себи садржи карактеристике конвенционалног фолклорног наратива. У најкраћем је пружен сет идеја које популарну космологију и њен космогонијски део контекстуализују у *културни рат* који су на прелому миленијума водили поједини хришћански теолози и секуларни филозофи. При томе, рад указује на потенцијале антрополошке перспективе популарне космологије.

Кључне речи: космологија, космогонија, популарна космологија, секуларни мит, културни рат, антропологија

Interpretation of Bang: Potentials of Observing Contemporary Cosmogony as a Mythical Narrative

The text provides a summary of the arguments that justify the anthropological pursuit of modern cosmology, especially its receptive and popular expression. It proposes theoretical observation of popular cosmology, especially its cosmogonic segment, as a form of modern secularized myth that contains the characteristics of a conventional folklore narrative. It provides a short set of ideas that contextualize popular cosmology into a *culture war* waged by certain Christian theologians and secular philosophers at the turn of the millennium. The paper points out potentials of the anthropological perspective of popular cosmology.

Key words: cosmology, cosmogony, popular cosmology, secular myth, culture war, anthropology

* Овај чланак је настао као резултат рада у Етнографском институту САНУ, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2021. години (бр. 451-03-9/2021-14/200173. од 05.02.2021).

Космологија као предмет антрополошке пажње

Космологија се бави целокупним универзумом и свиме што је имало, има и имаће препознатљиву егзистенцију за заинтересоване посматраче. Концепт свемира односи се на укупни систем материје и енергије, простора и времена, а одређен је основним силама природе: јаком и слабом нуклеарном силом, гравитацијом и електромагнетном силом. Непрекидно се шири, па се међугалактички простор постепено повећава. Још чудније, то ширење се убрзава. Универзум је хомоген и изотропан¹, а постоје јаки докази да је испуњен тамном материјом и да на њега утиче још мистериознија тамна енергија (Ridpat 2007, 456–457). Придеви *тамна* углавном значе да наука још увек нема потпуне информације о природи уочених феномена.

Космологија се бави разумевањем стварности на нивоима бескрајно великог и немерљиво малог, на нивоу интергалактичких размера, односно на разини субатомског света дрхтаја струна² које би могле да чине елементарне честице. Као таква, она човека смешта између те две концепције и пред њега ставља питања подједнако изазовна као најкомплексније религијске или филозофске дилеме. Космологија, попут бројних религијских наратива, поставља, као што и нуди одговоре на питања одакле долазимо, ко смо то Ми, шта се то догађа са светом око нас? Одговори које космологија, као наука нуди, нису у тесној корелацији са религијским, па и филозофским, али спаја их суштински извор те запитаности, а то је људска потреба за оријентацијом. Савремени космолошки наратив нам приближава природу стварајући од ње ултимативни културни артефакт који непрекидно добија на сопственој вредности. Природа као културни артефакт сопствену „вредност“ повећава ширењем и дубљењем знања која су усмерена на разоткривање непознаница, мистерија и теоријских и практичних проблема науке. Кроз та сазнања и однос људи према природи бива промењен, ако не нужно богатији и сложенији. Тај наратив Универзуму даје смисао постојања виђеног из визууре Човека који Природу покорава Култури стварајући једну антропоцентричну представу која се неретко гради на *антропском принципу* и уме да буде веома заводљива (Carter 2004; Cirkovic 2000; Jevtić 2011; Leslie 1983; Tipler 1988). Антропски принцип³ представља један релативно нови концепт изграђен на прастаром осећању антропоцентризма. У његовом средишту налази се идеја да су сви закони и природне константе подешени или фино наштамовани за појаву човека на Земљи. О дубини такве илузије и потпуно погрешном схватању односа времена и коинциденција у свемиру треба више говорити на

¹ Хомоген и изотропан свемир подразумева да је он структурно исти у свим реонима, где год да погледамо, са малим варијацијама у распореду материје.

² Струне су хипотетички објекти чије вибрирање ствара елементарне честице. Теорије струна представљају читав низ концепција које се развијају последњих педесетак година. Показало се да велики број тих идеја гравитира ка М-теорији која функционисање струна схвата у вишедимензионалном простору.

³ Антропски принцип је филозофско становиште које објашњава вредности природних константи у складу са постојањем живота на планети Земљи.

неком другом месту, пошто је управо антропологија најбоља „решетка“ за разумевање антропоцентричног карактера антропског принципа, а ти односи заслужују посебан рад.

Космологија је дискретни, али изузетно „упоран“ пратилац цивилизације. Она је крајњи резултат бројних представа настанка и развоја света које су градиле културе различитих епоха и меридијана. Неизоставан је чинилац сваке митологије, религије, филозофије, уметности, па тако и савремене науке, као доминантних описа реалности. Уверење да је нужно знати одакле долазимо да бисмо схватили ко смо и како опстајемо, стоји у средишту промишљања о свеколиком идентитету човечанства, а управо је то простор који спаја космологију и антропологију. Одређивање темеља стварности, исконског почетка, неупитне еволуције и извесне будућности света у коме боравимо, представља *свето знање* и корен најдубљег разумевања елементарних разина постојања. Савремену космологију могуће је и изузетно захвално посматрати као својеврстан метамит хипермодерног света који се помаља пред нама.⁴ У случају овог рада „Ми“ смо заинтересовани посматрачи културног и фолклорног карактера популарних научних наратива. Главна претпоставка овог рада, али и антрополошке интерпретације савременог космолошког наратива јесте да је могуће показати да је космологија део стандардног хуманистичког дискурса који чини окосницу модернистичког погледа на свет и да се унутар тог симболичко-вредносног оквира развија дијалог науке, религије, филозофије и популарне културе.

Савремену космологију је могуће поставити у контекст *културних ратова*⁵ који су се одвијали на размеђу миленијума и анализирати њену позицију у дихотомији односа науке и религије као најширих оквира који дефинишу *дух времена* у коме су последње космолошке концепције стваране (Gremas & Porter 1977, 25; Dundes 1997). *Културни ратови* представљају полигон на којем се врло често употребљавају космолошки концепти и теорије, односно идеје које долазе из врхунске науке⁶ (Gould 2000; Martin 1996, 1998; Heking 2012; Aronowitz 1996; Drees 2007). *Креационизам, антропски принцип и интелигентни дизајн* су концепти који заузимају важно

⁴ Хипермодерни свет је одређен доступношћу информација утемељених на научним сазнањима и идејама. Може бити описан и као касна модерност, али овде се користи термин хипермодерно како би био наглашен континуитет и значај развоја научне слике света.

⁵ *Културни ратови* у овом тексту подразумевају пламтеће друштвене сукобе са прелома миленијума који су се одвијали у САД и Европи по питању улоге религије у распиривању тероризма, али и дефинисању агенди држава на Западу. Носиоци антирелигијског дискурса били су аутори попут Ричарда Докинса, Данијела Денета, Кристофера Хичинса и Сема Хариса, које су новинари назвали „четири јахача апокалипсе“. Са друге стране налазио се читав спектар конзервативних, неретко неопротестантских група и појединаца који су се залагали за најразличитије идеје повезане са војним интервенцијама на Блиском истоку.

⁶ Термин се односи на научне институције, истраживаче и експерименте који су подржани изузетно високим новчаним средствима, а чији резултати доприносе значајним пробојима глобалне истраживачке заједнице.

место у јавном дискурсу који се дотиче односа науке и религије. Семиотичка и дискурзивна анализа пружају добар увид у слојевитост и вишедимензионалност популарног космолошког наратива и његове везе са ширим културним контекстом. Њиховом употребом може бити јасно представљена инструментализација науке у дуготрајним *културним ратовима* који на различитим нивоима одређују друштвени живот модерног Запада.

Популарни космолошки наратив, присутан у савременој култури, може бити третиран као *фолклорни израз* једне релативно мале друштвене групе која проналази сопствено место у постиндустријском друштву (Fine 1979; Antonijević 2006, 126–127; Fine & Sandstrom 1993). Када таквој перспективи додамо одређења и представе антропологије науке о колективном раду, преговарању и конструкцији открића у лабораторијама, креирање популарне форме савременог космолошког наратива добија карактер *заједничког производа неколико генерација стваралаца*, али и њихове готово политичке борбе за признање и потврду одређене врсте хегемоније, доминације парадигми и теорија које јој иду у прилог (Kun 1974; Latour & Woolgar 1986; Fuller 2006; Bloor 1975; Rosenberg 2005). Тако постаје јасно да је космологија плод рада једног „племена“ које настоји да схвати сопствено место у свету и да наметне његову представу као једину стварну, аутентичну и неоспорну *истину*. Гери Алан Фајн се бавио малим групама у склопу савременог постиндустријског друштва, а управо такву групу чине космолози и теоретичари из читавог XX века. Фајн се пита како друштво у коме живимо утиче на културу коју непрекидно стварамо? Њега занима „начин на који мале групе обликују и дају значење нашем заједничком искуству“ (Antonijević 2006, 126–127). Све је то у изузетно тесној вези са производњом и презентацијом савременог космолошког наратива у култури Запада на прелому миленијума, са општим знањем које се темељи на популарној науци.

Приповедана и схваћена као мит, космологија бива пријемчива великом броју људи. Тако се процеси које проматра чине јаснијим, схватљивијим и значајнијим. Испричана на једноставан начин, она описује епопеју Живота и Интелигенције, Човека и Цивилизације кроз све невоље еволуције Космоса.⁷ Анализирана као мит, наратив или текст, савремена космологија показује мултидимензионалност као културни артефакт. Она није искључиво „стерилна“ хиперпозитивистичка теорија. Она у себи садржи читав низ принципа који охрабрују, али и проблематизују оцену јединствености појаве Живота и његовог значаја за „самоспознају“

⁷ Велика слова на почетку речи космос, универзум, цивилизација и тако даље, користе се када се оне употребљавају у контексту анализе космологије као наратива, као приче коју срећемо у популарној култури и као текст коме је могуће приступити средствима за анализу митова, легенди, бајки и других фолклорних форми. Та средства су заправо алати које је за анализу различитих врста наратива развио, између осталих, Алжирдас Гремас и односе се пре свега на актанцијалну анализу, трансформацијски модел и семиотички квадрат. Уз њихову помоћ могуће је легитимисати и антрополошко проучавање космологије. Међутим, дубље представљање такве концепције захтева посебан чланак.

Универзума (Томашевић 2020а). У складу са таквим схватањем, космологије као важног наратива који може људима пружити значајна осећања смислености и вредности живљења и Живота, могуће је сагледати, преиспитати и оценити начине на које она доприноси општем самопреиспитивању и вредновању домета, али и последица које Човек оставља на Цивилизацију, планету Земљу и на читав Универзум. Уз антрополошко проматрање популарне космологије као мита, могуће је установити како се „приписује“ смисао укупном сагледавања места које Човек заузима у Свемиру.

Излагања научних теорија јесу приче попут свих других, посебно онда када их налазимо у њиховим популарним и пријемчивим изразима. То су наративи које људи причају једни другима у намери да их увере и убеде у нешто, да их уведу у конкретне системе знања. Због тога веома наликују бајкама, легендама, еповима и митовима. Приповедају их појединци у које имамо поверење. Имају сопствену структуру, кодове и поруке. Произилазе из особених дискурса које формирају групе у надметању око хегемоније при дефинисању доминантних парадигми у оквиру научних дисциплина, али и на ширем друштвеном плану (Gramši 2008; Hol 2008).

Попут мита, у популарну науку уткан је однос према човеку и смислу уз који се формира једна специфична слика света (Malinovski 1971, 89–128; Meletinski 1983, 170–175; Ćapo 2008, 170–172; Leeming 2010; Broks 2006; Mel-lor 2003). Једноставно формулисано, космолошки наратив има специфичну улогу у промишљању идентитета целокупне цивилизације и саморазумевању читавог човечанства, свега онога у шта је оно укључено, као и онога што је његов производ, човека уопште. Попут конвенционалних фолклорних форми, популарна наука, схваћена као наратив, изражава аксиолошке системе и колективне вредности друштва и културе који их производе. Савремени космолошки наратив, једнако попут митова и епова, систематизује знање и искуства о свету, чинећи га разумљивим, уређеним, предвидивим и подложним контроли. Митови, као и савремене космолошке теорије, доприносе нашем осећају сигурности, стварајући од таквог света култивисану и подношљиву средину, уређени поредак, односно *космос*⁸ (Томашевић 2020b). Космологија нам нуди слику универзума, а на нама је да сагледамо да ли из ње произилази било какав осећај задовољства или усхићења сазнањем о његовом карактеру.

Популарна космологија „уплетена“ је у филозофске дебате омеђене савременим односом науке и религије. Дефинисана је динамиком доминације процеса секуларизације и ресакрализације, као процесима који заокупљају јавни дискурс и културно-политичке токове на Западу током последње половине века и има значајно место у *културном рату* између *креациониста* и заговорника *секуларног хуманизма* (Brockelman 1999; Craig 2006; Drees

⁸ Изворно, реч грчка *космос* је подразумевала ред или уређеност, док је латинска реч универзум коришћена за опис свега што постоји.

2007; Smith 1997; Spuhler 1985; Stenger 2012). Такође, у тесној вези је са читавим низом питања покренутих у домену филозофије науке, студија науке и технологије, односно у *научном рату* који се разгорео још средином последње деценије протеклог века (Franklin 1996; Gould 2000; Hilgartner 1997; Martin 1996; Martin 1998; Kaiser 2012; Škorić 2010). Као такав, густо испреплетен са различитим сферама и доменима друштвено-културног живота, савремени популарни космолошки наратив завређује пуну пажњу антрополога.

Античке и средњовековне представе позиције човека у васиони још увек су „неокрњене“ модерном науком. Наиме, оне и даље имају изузетно привлачну моћ која огромном броју људи, ако се изјаве о верској припадности на глобалном нивоу узму у обзир, пружа „сидриште“ у постулирању својих духовних и културних упоришта. Савремена космологија ремети такву визуру света и проблематизује културно наслеђе јудеохришћанских традиција Запада, не само њихове космогонијске наративе већ и концепте који се тичу идеја свести, душе, па и самог бића. Она пред савременог човека ставља бројне дилеме, изискујући од њега ново промишљање сопственог идентитета, сврхе и вредности. Савремена космологија, заједно са теоријама које се тичу субатомског света елементарних честица, али и идеја повезаних са теоријама струна, тера науку да другачије размишља о човеку, његовој свести и идентитету, у односу на картезијанско, па и наслеђе филозофије аврамовских религија. Таква врста превирања, односно филозофски и духовни проблеми који произилазе из савремене науке, представљају предмет антрополошке анализе популарне космологије.

Вероватно је да је жеља за бољим познавањем свемира израз вечно горуће потребе да се схвати место које ми заузимамо у њему, а да популарни космолошки наративи имају веома важну улогу у исцртавању контура те представе. Овај рад ће настојати да демонстрира како уз помоћ детаљног преиспитивања структуре и семиотике наратива, може бити уочљив митолошки карактер савремених космолошких теорија које служе као интерпретативни телеолошки оквир егзистенције појединцима који никада нису ни погледали кроз телескоп, али су дубоко заинтересовани за најинтригантније научне домете. Верујем да концепти *Великог праска*, *инфлаторног свемира*, *Мултиверзума* и *теорије струна*⁹ могу дубоко потрести свакога ко се посвећено подухвати настојања да их разуме, а није професионално везан за њих. Јасно је да су ти концепти и теорије у стању да редифинишу погледе на свет будући темељну несигурност, парализујућу узнемиреност и дубоку, готово солипсистичку скепсу према објективној стварности¹⁰ (Bostrom 2003; Grin 2012; Eagleton 1997). Ипак, савремена

⁹ Концепти које популарна космологија настоји да представи најширој публици, а чију употребу на изврстан начин нормализује и уводи у јавни дискурс.

¹⁰ Уводећи у разматрање више димензије, паралелне свемире, статистичке вероватноће да у мултиверзуму постоје наше бројне „копије“ или разматрајући идеју да смо сви ми само плод неког експеримента неке далеко напредније цивилизације од наше, савремена

„научна митологија“ оставља мало места за сумњу у реалност коју проучава, иако сама безрезервно поткопава сва наша предубеђења о природи, попут дуготрајног уверења да нема ничег „мањег“ од атома, да нема воде на небеским телима ван Земље, да је живот јединствена појава на Земљи и слично. Она нас суочава са стереотипима које смо изградили уверени да нема ничега важнијег од нас, да је Човек врхунац еволуције и да му због тога припада све у космосу, па нас подсећа да су то само антропоцентричне представе грађене на „недостатку доказа“, на сусрету са „ултимативним Другим“, то јест неком ванземаљском цивилизацијом уз коју ћемо моћи да „измеримо“ сопствене домете. Управо та врста апсурда од савремене космологије ствара још интересантнији антрополошки материјал, предмет истраживања чија анализа може разоткрити митолошки карактер свих наведених теорија, као начина надилажења структуралних дихотомија при поимању света око нас, пре свега дихотомије Ми : Други.

Космологија ствара слику реалности која најдубље пледира на истинитост. Она истовремено ствара једну представу конципирану на потенцијалима људског ума да перципира оно што се догађа у природи, а са друге стране настоји да је разоткрије на директан начин, у нади да и друга бића мимо Земље имају исте закључке као човек. Као таква, она би могла да буде темељ наших знања о свему што поимамо, од физичких појава и односа који владају међу њима, преко културе и односа међу људима, до емоција које нас чине и размишљања којима промишљамо сами себе у оквирима реалности коју описују наука и космологија. Иако се може рећи да је космолошки наратив само један од многих начина на који људи преиспитују своје окружење, истина је да ниједан други нема такву експерименталну потврду која га приближава ономе што радо називамо истином. Због тога је важно сагледати и преиспитати културно релевантне последице које произилазе из савремене популарне космологије, као средства којим се наука приближава најширој могућој публици. Те последице су релевантне у смислу сазнајних, етичких и епистемолошких питања које производе за филозофију века пред нама.

Космологија

Велики речник астрономије космологију одређује као проучавање структуре и еволуције свемира (Ridpat 2007, 241). Предмет посматрачке космологије јесу физичка својства универзума, његов хемијски састав, густина и брзина ширења, као и распоред галаксија и галактичких јата. Установљена својства, космологија објашњава примењујући познате законе физике и астрофизике. Она спаја читав низ природних наука, пре свега

космологија нуди дубоко промишљање и премишљање онога што ми радо називамо објективном стварношћу, без обзира на то колико је или није то становиште било утемељено.

астрономију, хемију и математику, у настојању да универзум разуме као јединствену целину.

Реч *космос* долази из старогрчког језика и означава: „свет или универзум као уређен систем или поредак, хармонију или хармонични систем“ (*The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* 2010, 157). Тако схваћена, космологија представља теорију о свемиру као уређеној целини и законима који њоме управљају. У старогрчком реч *κόσμος* коришћена је како би указала на ред, уређивање или сређивање. Хомер је изведенице из речи космос користио како би указао на довођење у ред у армији и њено равнање у јединицама. Политичка употреба речи која указује на поредак проналази се код Херодота, Тукидида, Демокрита и Аристотела. Прва двојица користе је да би описали настанак државе, а потоња двојица да би одредили њене типове. За овај рад је најважнија употреба термина код пресократовских филозофа. Они су реч космос користили да би описали свет у најширим размерама, а нарочито сфере као хармонично регулисане међуодносе на небеском своду. Филозофија напомиње да је космологија део метафизике који се бави идејом света у тоталитету свих појава у времену и простору. Космологија је у изузетно тесној вези са концептом космогоније, као теоријом о стварању васељене (*The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* 2010, 157), али не треба их сматрати синонимима.

Преведена са грчког, реч *Κόσμος* значи *леп поредак*. Код Платона и стоика, космос је означавао пре свега *лепо*. Исто тако, означавао је и *украс*. *Universus* (од *unus* и *versus* – свеукупност) латинска реч је која одговара старогрчком *космос*, мада би била ближа речи *panta*, која означава *све* (Campion 2012, 2–3). Римљани су космос претворили у *mundus*, односно *свет*. Космос, схваћен као поредак, подразумева неку врсту похвале, па чак и дивљења. Померање значења речи *космос* према семантици речи *свет*, подразумева да се космологија не бави само далеким универзумом, већ да и живот на Земљи третира као његов интегрални део. Наши животи су део космоса, једнако као и звезде на небу (Campion 2012, 4–5).

Дански историчар науке Хелге Краг истиче да термин космологија у суштини значи рационално или научно разумевање свемира, а да је иницијално конотирао поредак, регуларно понашање и лепоту. У основи космологије стоји амбиција да се структура свемира опише на рационалан начин и да се створи одређена врста космографије. Са друге стране, космогонија подразумева дословно проучавање настанка универзума. Савремена космологија обухвата космогонију и космографију, иако се та два термина прилично ретко користе у научном дискурсу. Реч космологија ретко је употребљавана у научном контексту све до XX века. Поред тога, космолози нису ни имали изграђен професионални идентитет све до периода након Другог светског рата. До тада није било „правих“ космолога, већ научника који су се бавили питањима која су била космолошког карактера (Kragh 2007, 1). Током XIX века, успостављена је фина разлика између космологије и космогоније. Космологија се односи на теорије које се баве структуром и еволуцијом свемира након његовог настанка, док је космогонија посвећена

искључиво теоријама које се баве његовим постанком (Fengren 2000, 415). Кроз XX век долази до фаворизовања термина космологија и лаганог запостављања концепта космогоније као архаичног или термина који је ближи митологији и религији. За проматрања овог текста, изузетно је важна блискост тих термина, а нарочито њихово тесно повезивање у популарним као и религијским дискурсима.

Космологија поседује филозофски, па чак и теолошки аспект, пошто покушава да објасни због чега универзум има особености и својства која опажамо (Ridpat 2007, 241–242). Краг скреће пажњу на чињеницу да су филозофи након Аристотела ретко покретали космогонијска питања или проблеме еволуције васионе. Веровало се да свемир постоји одувек и да ће опстати заувек. Уз такве претпоставке, није било потребе за космогонијским спекулацијама. Са друге стране, у самој античкој астрономији значење речи космос се променило, па је она почела да се односи углавном на звезде и седам планета које „круже“ око Земље. Звезде које су сматране делом васионе бројане су и класификоване, пошто ондашњи астрономи нису знали шта би друго са њима (Kragh 2007, 18–19). Тако је космологија постављена на периферију астрономије, где је остала кроз читав средњи век и ренесансу.

Историја космологије описује начине на које су филозофи и научници проучавали универзум. Од античке филозофије до почетка XXI века, од најранијих религијских концепција везаних за кретање небеских тела до псеудонаучних и псеудорелигијских интерпретација виших димензија теорија струна и квантне механике, аутори, писци и мистици кокетирају са знањима и веровањима, науком и религијом, потпуно свесни привлачности и значаја тема којих се подухватају. Од најранијег доба цивилизације, првих религија, школа филозофије и грана науке, слика космоса непрекидно се гради, дограђује, мења и унапређује. Ипак, слободно се може рећи да се научна космологија развија тек стотинак година за нама, без обзира на миленијумско наслеђе и корене које има у општељудској фасцинацији небом. Тек од Ајнштајна и трансформације поимања времена и простора, могуће је говорити о савременим космолошким концепцијама.

У средишту савремене космологије налазе се општа теорија релативности и квантна физика. Општа теорија релативности омогућава стварање математичких модела којима се описује однос простор-времена¹¹ и материјалног садржаја свемира у најширим размерама. Квантна физика јој омогућава да се бави формама изузетно малих димензија. Све космолошке теорије у себи садрже космолошки принцип, који каже да универзум изгледа исто из свих тачака посматрања. Теорија Великог праска, као и њене модификације, поткрепљена је бројним посматрањима, а у току је низ експеримената који раде на додатним потврдама тог теоријског модела и његових релативистичких основа. Са друге стране, треба имати на уму да су

¹¹ Простор-време представља математички модел који описује спајање три димензије и времена у један четвородимензионални континуум.

теорија релативности и квантна теорија несамерљиве. Важан део савремене космологије чине теорије струна, то јест М-теорија која би у будућности могла да слови као теорија свега. То је скуп идеја који претендује да опише реалност у њеним најситнијим, елементарним својствима.

Научнопопуларна литература која представља савремене космолошке концепције може обухватити текстове који настају од појаве и успостављања *теорије релативности* и књиге које су писали аутори попут Алберта Ајнштајна, Артура Едингтона, Едвина Хабла, Жоржа Леметра, Александра Фридмана, Џорџа Гамова и Фреда Хојла. Међутим, те књиге и научни радови чине неку врсту космолошког пренаратива, пошто кључне улоге у савременој популарној космологији играју концепти *инфлације*, *Мултиверзума* и *крајолика*,¹² а то су идеје које се успостављају од седамдесетих година прошлог века.

Аутори који се баве читавим низом космолошких тема попут Алана Гута, Андреја Линдеа, Пола Стајнхарта, Александра Виленкина, Андреаса Албрехта, Стивена Вајнберга, Карла Сагана, Стивена Хокинга, Пола Дејвиса, Нила Де Грас Тајсона, Мицио Какуа, Брајана Грина, Мишел Телер, Мартина Риса, Лоренса Крауса, Роџера Пенроуза, Нила Турока, Едварда Витена, Шона Керола, Макса Тегмарка и низа других, креатори су савременог космолошког дискурса присутног у популарној култури. Они својим радовима и учешћем у различитим телевизијским програмима стварају и популаризују слику настанка и еволуције Универзума, тако што најширу могућу публику уводе у бројне феномене и процесе који детерминишу функционисање света око нас.

Сви они заједно – *креатори* савременог космолошког наратива, њихови *претходници* из XX века који су стварали теорију Великог праска, *очеви оснивачи* модерне науке од Галилеа Галилеја, Исака Њутна и Јохана Кеплера, до Макса Планка, Вилијема де Ситера и Нилса Бора, па чак и *митски преци* попут Аристарха, Птоломеја и Архите – чине једно „научно племе“ које је створило сопствени „мит“. Тај мит поседује свој космогонијски, космолошки, као и есхатолошки сегмент, а осликава свеукупну епопеју Космоса кроз еоне постојања. У контексту овог рада, тај мит представља причу коју су стварале и унапређивале генерације научних и филозофских прегалаца у настојању да схвате свет који их окружује. Третирањем те приче као мита, не врши се есенцијализација било које врсте, већ се подвлачи карактер науке као начина да се опише тај исти свет, да се схвате процеси који га детерминишу и да им се свима заједно пружи неко значење. Третирањем космолошког наратива као форме мита, отвара се простор за његово културолошко и антрополошко тумачење, а не ствара се један нови, „филозофски мит“. Сведоци смо да се тај „мит“ претаче у популарну културу,

¹² Концепт инфлације описује процес ширења простор-времена брзином већом од брзине светлости. Мултиверзум је аранжман простор-времена која настају као последица рапидног ширења простор-времена и спонтаног настанка уређених локалних „космоса“ са сопственим законима природе. Идеја крајолика описује стања универзума која су могућа пема теоријама струна.

тако што се кроз научно-популарне, али и игране серијале, приближава публици жељној схватања сопственог места у Универзуму. Публици која посебну пажњу посвећује односу космологије, религије и филозофије. Исто тако, он је један мултифункционални фрактал који гради најразличитије међурелације са другим елементима друштвено-културног система. Космологија, схваћена као секуларни мит свога времена, представља важан елемент изградње погледа на свет, као што чини стожерни елемент система вредности једног солидног броја људи широм света.

Контекст у коме се културна вредност космологије увећава

Иако не изазива толико пажње као сукоби око теорије еволуције, праве старости или самог облика Земље, попут познатих судских процеса који су се одвијали у САД током протеклог века, савремена космологија иницира једнако интересантне и сликовите дебате на најширем културном плану. Током XX века највећу пажњу јавности изазивале су биологија и теорија еволуције, због тенденциозне креационистичке интерпретације да је „човек настао директно од мајмуна“. Ипак, на прелому миленијума, у креационистички дискурс полако је ушла и космологија. Директном реинтерпретацијом концепта антропског принципа, тако да он иде у прилог идејама *интелигентног дизајна* и *финог штимовања*,¹³ као и употребом низа других научних поставки, креационистички теолози и филозофи распаљују сукобе *културног рата* који у различитим нишама букти деценијама уназад. Теоретичари попут Вилијема Лејн Крега, Џона Полкинхорна или Џона Бероуа представљају најбоље примере комплексног односа науке, филозофије и религије у проматрању културног значаја савремене космологије. Њихови текстови описују низ сложених питања која покреће наука смештена у различите друштвено-хуманистичке домene. Циљ овог рада није да тражи кривце, позитивне и негативне јунаке *културног рата*, већ да укаже на динамику, обухват и значај који космологија има за најшире могуће схваћену културу савременог Запада, пре свега.

Контроверзна питања о еволуцији свемира саму космологију прогањају читав век, због чега она и чини вредан антрополошки предмет проучавања. Дејвид Кајзер подвлачи оцену да су открића у физици током последње три деценије, научне политике и глобалне комуникације значајно „подгрејале“, па и усијале изазовна космолошка питања релевантна за шире друштво од самих научних заједница (Kaiser 2007, 518). Постоји утисак међу ауторима који се баве сличним проценама да је наука направила огроман скок за само једно столеће. Међутим, што се више упознаје свемир, појављују се све необичнији феномени и процеси који га одређују. Питања бивају све комплекснија, дубља и удаљенија од представе о чврстим фундаментима

¹³ Филозофско становиште које појашњава уверење да су све физичке константе подешене тако да се у једном тренутку развоја космоса појави интелигентни живот, пре свега човек на планети Земљи.

реалности која се усидрила у главама највећег броја заинтересованих појединаца и публике која је била посвећена научно-популарној литератури. На тај начин се дубоко проблематизује „сигурни“ карактер савремене науке и додатно се осветљава „несигурност“ са којом се она суочава у сусрету са доменима које тек треба истражити.

Чини се да се усталило мишљење како наука и религија проматрају порекло универзума из потпуно различитих перспектива, али и да се налазе на заједничком задатку његовог што правилнијег схватања, што јаснијег успостављања слике главних чинилаца реалности. Као житељи дела света који баштини јудеохришћанску културу грађену на античком наслеђу, навикли смо да представу свемира тесно повезујемо са сопственим постојањем. Вековима је грађена геоцентрична и антропоцентрична слика космоса са идејом Бога који има сјајан увид у догађања на Земљи. Коперникова космологија „гурнула“ је човечанство из центра свемира, изазивајући учење Аристотела и Цркве. Не само да је Земља померена из средишта система планета, него је постало јасно како је Соларни систем само један у мноштву. Чак је и галаксија тек мрвица у бескрајном пространству универзума. Схватање таквог поретка не представља само отрежњење, већ дубок и потресан шок за савремену западну цивилизацију која нова сазнања још увек не прихвата у потпуности. Она тек треба да изгради дубоко промишљен, безброј пута оспорен и напоскон утемељен као „аутентичан“ идентитет ослобођен илузија и искривљених представа о самој себи. Аутентичан у смислу разоткривања и одбацивања наслага модерних, али и постмодерних предрасуда о интристичким својствима идентитета. Стварни идентитет дефинисан посматрањем из Војаџера I који се осврће на планету Земљу и све различитости у које се људи као бића заклињу. Цивилизација која живи оно што разумемо као „свет глобализације“, повезана и на сваки начин тесно преплетена, тек треба да схвати и у потпуности разуме оно што савремена космологија тек слуги и назире идејама о струнама, вишим димензијама и мноштвом светова. Још суровије, квантна механика и теорија релативности разориле су њутновски механички свет у коме је свака појава последица претходних догађаја. Нова физика, грађена на идејама Планка, Ајнштајна, Хајзенберга, Бора, Шредингера и других, показала је како ништа не може бити „поуздано предвиђено“. Теисти су се дубоко обрадовали томе, пошто је тако „протеран“ деистички бог из укупне слике света. Незаинтересовано божанство које је давно навело механизам и измакло се из текуће реалности, са квантном механиком и непредвидивошћу, наоко се вратило у свет вољно да у њему чини чуда.

Свете књиге аврамовских религија износе схватање да је Бог створио читав универзум. Да би то објасниле, ослањале су се на космологије и космогоније познате људима у доба када су писане. Исто тако, оне успостављају схватање да је свет створен да би омогућио човеку да прославља Бога и да му служи. Теологија не посустаје и не прихвата схватање да је наука отела арбитражу по питању „истине“, ма шта она била. Исто тако, наука не може прихватити религијске моралне придики када се сваким даном

разоткрива све дубља корупција различитих религијских организација и функционера. Управо је тај „сукоб“ око контроле интерпретација реалности и дефинисања „правог стања“ стварност у средишту „рата“ који се непрекидно води између науке и религије. Из једног у други табор упућују се различите критике које немају епистемолошку вредност, а наука и религија се третирају као два дива у клинчу. Иако су такве представе далеко од онога што наука и религија представљају у савременом филозофском свету Запада, оне постављају дискурзивни оквир за разумевање односа надметања две драстично различите слике света. Намера овог рада није да оптужје теологију и религију и да стаје на страну било ког табора у том „сукобу“, већ да детектује важност коју космогоније, па и космологије, још увек имају у савременом свету, да истакне културолошку вредност тих представа и њихов значај за људе који имају потребу да стекну оријентацију у најшире схваћеним времену и простору, у космосу.

Космологија има значајно место у савременом *културном рату* који се води између религиозних појединаца заинтересованих за науку и теолога, насупрот строго секуларним и неретко атеистички декларисаним теоретичарима, астрономима и популаризаторима науке. Тај корпус представљају аутори попут Стивена Хокинга, Стивена Вајнберга и Лоренса Крауса, који сасвим отворено говоре о сопственом атеизму и секуларном систему вредности који заступају. Претпостављени систем дефинисан је конвенционалним хуманистичко-просветитељским светоназорима, уз које се посебно подвлачи схватање да вредност и смисао људским бићима и њиховим животима не дају трансцендентни субјекти, већ управо обични појединци и културе које они стварају. Другачије речено, секуларни корпус представљају творци савремене космологије и њени најзначајнији популаризатори. Кроз анализу односа заговорника креационизма, насупрот строго атеистичким позицијама, могуће је показати динамику „преговарања“ космологије и теологије о питањима смисла, сврхе, узрока и исходишта постојања читавог свемира. Док теолози сврху, смисао и оправдање читаве епопеје проналазе у божјој намери да створи бића која ће га обожавати и о којима ће водити рачуна, космолози смисао постојања људи, цивилизације и универзума најчешће проналазе у ширењу дубоких знања, решавању загонетки које природа поставља пред њих и приближавању ономе што би се најрадије назвало истином, *правим описом света*.

Савремена космологија, једнако као и било који конвенционални фолклорни наратив, говори о смислу живљења, о настанку, еволуцији и будућности живота. Она има своје место у успостављању погледа на свет који се номинално драстично разликује од религијских представа, али садржи значајан број елемената који проблематизују секуларно наслеђе и уобичајена схватања научне визуре света. Савремена космологија се не ослања на Бога, Творца или неко трансцендентно биће које људима обезбеђује смисао живота у вечитом одупирању греху и посрнућу, већ инсистира на схватању да је сваки појединачни живот бескрајно „свет“ у сопственој посебности и захтева од сваке особе да сама себи обезбеди осећај сврховитости и испуњености. Са

друге стране, савремена космологија од људи захтева веру у изузетно езотеричне и апстрактне концепте попут виших димензија теорије струна или Мултиверзума, пројектујући у њих маштовита, али тешко доказива сновиђења. Посматрана у том контексту, савремена космологија у својим популарним формама, успоставља поглед на свет који има капацитет да превазиђе како религијске тако и конвенционалне секуларне представе света. Са напретком знања и формирањем нових модела елементарних чинилаца стварности, тако ће се мењати и космолошка концепција савремене науке. Извесно је да ће се тим дометима бавити различити религијски покрети у настојању да их реинтерпретирају у складу са сопственим учењима и догмама. Управо тај процес *културне апропријације* научних сазнања од стране религијских формација, од популарне космологије ствара изузетно плодан антрополошки материјал који нам пружа увид у осмишљавање и вредновање савременог света.

Закључак

Од космогонијских митова до савремених космолошких теорија, питања о разлозима постојања заокупљају машту човечанства. Верници, филозофи, научници и заљубљеници у разоткривање непознатог непрекидно траже одговор на питање: зашто постојимо, зашто има нечега, а не *ничега*? Популарни научни наративи нуде сопствене одговоре.

Космолошки наратив није само „стерилна“ теоријска концепција и покушај да се еволуција свемира објасни на „научни“ начин. Њено позитивистичко читање представља само један од могућих приступа. Популарна космологија је систем значења који не сме бити узиман здраво за готово зато што је веома често у најтешњем дијалогу, оштрој расправи, па и у непомирљивом сукобу са традиционалним представама, митовима и наративима. Антропологија нам помаже да понудимо другачије интерпретације од строго позитивистичких, али и необуздано езотеријских и да сагледамо њене културолошке капацитете. Популарна космологија представља тек један од израза историје науке, пријемчиву верзију приче која објашњава „право стање ствари“ света који нас окружује. Као и претходни велики религијски и научни системи, она ће вероватно проћи кроз велике промене након којих ће њено садашње стање можда бити непрепознатљиво. Она се мења, помера и њено значење бива све комплексније. То представља кључну везу популарне науке, космолошког наратива и савремене културе на коју овај рад скреће пажњу.

Литература

Antoniјевић, Dragana. 2006. „Geri Alan Fajn i Tim Helet. ‘Prašina: Studija iz sociološkog minijaturizma’“. *Etnoantropološki problemi* 1 (2): 233–251.

- Aronowitz, Stanley. 1996. “The Politics of the Science Wars”. *Social Text* 46/47: 177–197.
- Bloor, David. 1975. “A Philosophical Approach to Science”. *Social Studies of Science* 55 (4): 507–517.
- Bostrom, Nick. 2003. “Are We Living in a Computer Simulation?” *The Philosophical Quarterly* 53 (211): 243–255.
- Brockelman, Paul. 1999. *Cosmology and Creation: The Spiritual Significance of Contemporary Cosmology*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Broks, Peter. 2006. *Understanding Popular Science*. Berkshire: Open University Press.
- Campion, Nicholas. 2012. *Astrology and Cosmology in the World's Religions*. New York – London: New York University Press.
- Carter, Brandon. 2004. “Anthropic Principle in Cosmology”. *Contribution to Colloquium “Cosmology: Facts and problems”*. <http://arxiv.org/pdf/gr-qc/0606117v1.pdf> (Accessed November 21, 2020).
- Cirkovic, Milan M. 2000. “The Anthropic Argument Against Infinite Past and the Eddington Lemaitre Universe”. *Serbian Astronomical Journal* 161: 33–37.
- Craig, William Lane. 2006. “J. Howard Sobel on the 'Kalam' Cosmological Argument”. *Canadian Journal of Philosophy* 36 (4): 565–584.
- Drees, Willem B. 2007. “Cosmology as Contact between Science and Theology”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (1/3): 533–553.
- Dundes, Alan. 1997. “Binary Opposition in Myth: The Propp/Levi-Strauss Debate in Retrospect”. *Western Folklore* 56 (1): 39–50.
- Đorđević, Jelena. 2008. *Studije kulture: zbornik*. Beograd: Službeni glasnik.
- Eagleton, Terry. 1997. *Iluzije postmodernizma*. Novi Sad: Svetovi.
- Fengren, Gary B. 2000. *The History of Science and Religion on the Western Tradition: An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing INC.
- Fine, Gary Alan. 1979. “Small Groups and Culture Creation: The Idioculture of Little League Baseball Teams”. *American Sociological Review* 44 (5): 733–745.
- Fine, Gary Alan & Kent Sandstorm. 1993. “Ideology in Action: A Pragmatic Approach to a Contested Concept”. *Sociological Theory* 11 (1): 21–38.
- Franklin, Sarah. 1996. “Making Transparencies: Seeing through the Science Wars”. *Social Text* 46/47: 141–155.
- Fuller, Steve. 2006. “A Step Toward the Legalization of Science Studies”. *Social Studies of Science* 36 (6): 827–834.
- Gould, Stephen Jay. 2000. “Deconstructing the ‘Science Wars’ by Reconstructing an Old Mold”. *Science* 287 (5451): 253–261.

- Gramši, Antonio. 2008. „Hegemonija, intelektualci i država“. U *Studije kulture: zbornik*, prir. Jelena Đorđević, 148–154. Beograd: Službeni glasnik.
- Grin, Brajan. 2012. *Skrivena stvarnost – Paralelni univerzumi i duboki zakoni kosmosa*. Smederevo: Heliks.
- Greimas, A. J. & Catherine Porter. 1977. “On Narrative Grammar”. *Diacritics* 7 (23): 23–40.
- Heking, Ijan. 2012. *Društvena konstrukcija – ali čega?* Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Hilgartner, Stephen. 1997. “The Sokal Affair in Context”. *Science, Technology & Human Values* 22 (4): 506–522.
- Hol, Stjuart. 2008. „Kodiranje i dekodiranje“. U *Studije kulture: zbornik*, prir. Jelena Đorđević, 275–285. Beograd: Službeni glasnik.
- Jevtić, Vladimir. 2011. Antropički princip i život u univerzumu. *Theoria* 54 (1): 95–111.
- Kaiser, David. 2007. “The Other Evolution Wars: Creationists have long battled with geologists and biologists, but they have only lately taken on physicists and cosmologists”. *American Scientist* 95 (6): 518–525.
- Kaiser, David. 2012. *How the Hippies Saved Physics: Science, Counterculture, and the Quantum Revival*. New York: W. W. Norton & Company.
- Kragh, Helge. S. 2007. *Conceptions of Cosmos – From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Kun, Tomas. 1974. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life – The Construction of Scientific Facts*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Leeming, David A. 2010. *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, LLC.
- Leslie, John. 1983. “Observership in Cosmology: The Anthropic Principle”. *Mind* 92 (368): 573–579.
- Malinovski, Bronislav. 1971. *Magija, nauka i religija i druge studije*. Beograd: Prosveta.
- Martin, Emily. 1996. “Meeting Polemics with Irenics in the Science Wars”. *Social Text* 46/47: 43–60.
- Martin, Emily. 1998. “Anthropology and Cultural Study of Science”. *Science, Technology & Human Values* 23 (1): 24–44.
- Meletinski, E. M. 1982. *Poetika mita*. Beograd: Nolit.

- Mellor, Felicity. 2003. “Between Fact and Fiction: Demarcating Science from Non-Science in Popular Physics Books”. *Social Studies of Science* 33 (4): 509–538.
- Ridpat, Jan. 2007. *Veliki rečnik astronomije*. Beograd: Dereta.
- Rosenberg, Alex. 2005. *Philosophy of Science: A contemporary introduction*. New York–London: Routledge.
- Smith, Quentin. 1997. “Quantum Cosmology’s Implication of Atheism”. *Analysis* 57 (4): 295–304.
- Spuhler, James N. 1985. “Anthropology, Evolution, and ‘Scientific Creationism’”. *Annual Review of Anthropology* 14: 103–133.
- Stenger, Victor J. 2012. *God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion*. New York: Prometheus Books.
- Tipler, Frank J. 1988. The Anthropic Principle: A Primer for Philosophers. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 27–48.
- Tomašević, Milan. 2020a. *Kosmologika – Kontekstualizacija popularne kosmologije*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Tomašević, Milan. 2020b. „Popularna kosmologija i mit: osnovni pojmovi“. *Etnoantropološki problemi* 15 (4). 1101–1118.
- The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. 2010. Eds. Alan Barnard & Jonathan Spencer. New York: Routledge.
- Čapo, Erik. 2008. *Teorija mitologije*. Beograd: Clio.
- Škorić, Marko. 2010. *Sociologija nauke – Mertonovski i konstruktivistički programi*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Љиљана Пантовић

Институт за филозофију и друштвену теорију
Универзитет у Београду
ljiljana.pantovic@instifdt.bg.ac.rs

Нечија или „општенародна“ пацијенткиња: значај друштвеног положаја и неформалних односа приликом порођаја у Србији *

Антрополошка истраживања постсоцијализма указују на неопходност стварања неформалног односа (везе) за навигирање кроз системе социјалне и здравствене заштите, док феминистичка истраживања порођаја указују на негативне последице доминантног медиализованог модела рађања на порођајно искуство жена који одликује технократски и отуђујући приступ према женама. Овај рад спаја ова два вида истраживања и указује на улогу неформалних односа, веза, приликом преговарања порођаја у Србији, али и на значај друштвене позиције људи утичу на могућности коришћења везе. Заснован на осамнаесто-месечном етнографском раду о праксама пружања здравствене неге трудницама и породиљама, овај ради има за циљ да укаже како друштвени положај жене утиче на њену способност да успостави везу унутар система државне здравствене заштите, али и да преиспита тврдњу да везе могу да заштите жену од интервенционизма приликом порођаја у Србији. Имати свог лекара „преко везе“ спада у корпус основних брига жена у Србији када се приближи време за порођај. Ако има успеха у овом подухвату, трудница се претвара из ничије, то јест, „општенародне“ пацијенткиње у нечију пацијенткињу. Жене лошијег економског стања, жене из руралних средина и често жене ромског етничког порекла имају ограничене могућности остварења везе у државним породишћима. Везе не успевају у потпуности да заштите жене од интервенција, већ утичу на врсту и време спровођења интервенција.

Кључне речи: порођај, Србија, везе, технократски модел рађања, друштвено позиционирање

* Текст је резултат рада на истраживању настао уз финансијску подршку два гранта: Social Sciences Doctoral Dissertation Fellowship, Dietrich School of Arts and Sciences, University of Pittsburgh (2016/2017); Klinzing Grant for Dissertation Research, European Studies Center, University of Pittsburgh (2016/2017), али и захваљујући институционалним средствима обезбеђеним од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Претходна верзија овог рада је представљена на радионици „Мањински идентитети и друштвена интеграција“, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду.

Somebodies or Nobody's Patient: The Importance of Social Positioning and Informal Relations during Childbirth in Serbia

Anthropological research on post-socialism points to the need for informal relations when navigating social and health care systems, while feminist research on childbirth points out the negative consequences of the dominant medicalized model of childbirth on women's experience. This paper combines these two types of research and points to the role of informal relations in negotiating childbirth in Serbia and the role of peoples social positioning influencing the possibilities of using these relations. Based on eighteen months of ethnographic fieldwork on the practices of providing maternal health care in Serbia, the aim of this paper is to show how a woman's social position affects her ability to establish a relationship within the state health care system, and to reconsider the claim that informal relationships can protect women from interventionism during childbirth in Serbia. Using informal relations (*veze*) in order to have your doctor during childbirth is a key concern for women in Serbia. Informal relations transform women from (no)bodies into somebodies, someone's patient. Women of poorer economic status, women from rural areas, and often women of Roma ethnic origin have limited opportunities to establish informal relations in state maternity hospitals. Informal relations do not fully protect women from interventions but affect the type and timing of interventions.

Key words: childbirth, Serbia, informal relations, technocratic model of birth, social positioning

Увод

Порођај је биолошки и друштвени чин. Антрополошка истраживања порођаја и рађања започета су пре око четрдесет година компаративним истраживањима о праксама и начинима рађања у различитим културама (Davis-Floyd & Cheyney 2019; Davis-Floyd & Sargent 1997a; Ginsburg & Rapp 1995; Ginsburg & Rapp 1991; Jordan 1978; McClain 1989). Антрополошка истраживања трудноће и порођаја се најчешће могу поделити у две подгрупе. Првој групи припада, такозвано „етно-акушерство“ (McClain 1975), студије о различитим културолошким и најчешће не-западним праксама и ритуалима везаним за трудноћу и порођај. Другу групу чине студије о политикама репродукције (Ginsburg & Rapp 1991, Ginsburg & Rapp 1995) чији је фокус превасходно на анализи и ширењу медицинских пракси и нових репродуктивних технологија у оквирима западног био-медицинског приступа рађању или технократском моделу рађања (Davis-Floyd 2001).

У српској антропологији врло мало је писано о теми рађања, а већина радова који се јесу бавили темом припадају подгрупи „етно-акушерства“ и описују различите народне обичаје везане за порођај (Bandić 1991; Marjanović 2010). Са друге стране, у протеклој деценији социолошка и психолошка истраживања порођаја почињу да попуњавају празнину у литератури (Drezgić 2008; Arsenijević, Pavlova & Groot 2014; Matejić et al. 2014; Sekulić 2016; Stanković 2014, 2017b; Stanković, Skočajić & Đorđević 2017). Знање о друштвеним аспектима порођаја у Србији се проширује пре свега захваљујући истраживањима Наде Секулић и Биљане Станковић (Sekulić 2016; Stanković

2014, 2017a, 2017b; Stanković, Skočajić & Đorđević 2017) које јасно указују на постојање и последице технократског модела рађања у Србији. Кључне одлике овог модела у Србији описао је још 1996. године гинеколог Вук Стамболовић (Stambolović 1996) и то су: рутинско клистирање, бријање, активно вођење порођаја које подразумева индукцију, ручну дилатацију и прокидање водењака и рутинска епизиотомија.

Технократски модел рађања је доминантан у већини света. Међутим, у сваком друштву постоје специфични друштвени контексти који обликују овај модел рађања. У Србији значајан печат на целокупни здравствени систем је оставио период југословенског социјализма, али и касније постсоцијалистичке, неолибералне промене. Битна одлика источноевропског технократског модела рађања је деперсонализација и бирократизација (Baji et al. 2017; Rivkin-Fish 2005b), која онемогућује успостављања континуираног односа између лекара и пацијенткиња.

Унутар система где су институције одговорне за пружање неге, сви запослени у тој институцији су одговорни за ту негу. Колективна одговорност најчешће постаје „колективна неодговорност“ (Rivkin-Fish 2005b). Бирократизован систем и колективна неодговорност онемогућују континуитет приликом пружања бриге и стицање поверења и одговорности (Baji et al. 2017; Rivkin-Fish 2005a, 2005b).

Истраживања неформалних односа указују на улогу и значај друштвеног положаја на могућност приступа различитим аспектима бирократског система државе, као што су системи социјалне и здравствене заштите (Brković 2012, 2017a; Brković 2017b; Rivkin-Fish 2005a, 2005b; Stan 2012). Појам везе, као домаћи пример неформалног односа или праксе, односи се на употребу неформалних контаката за добијање приступа могућностима које или нису доступне или су тешко доступне формалним каналима (Brković 2012; Stanojević, Gundogan & Babović 2016). Везе јесу значајан и флексибилан ресурс појединца приликом интеракција унутар српског здравственог система, а поготово су значајне женама током трудноће и порођаја у државним породилиштима. Веза служи као вид привилегије и протекције жене унутар породилишта (Sekulić 2016). Међутим, какво је порођајно искуство жена које нису у могућности да омогуће себи везу унутар породилишта? Да ли и на који начин класна и етничка припадност утичу на могућности успостављања неформалног односа у српским породилиштима? Поставља се и следеће питање: да ли овај привилеговани положај заиста штити жене у породилишту од насилних и нежељених интервенција које карактеришу технократски модел рађања или само утичу на њихову примену? У овом раду, заснованом на етнографском истраживању трудноће и порођаја у Србији, испитује се значај друштвене (класне, етничке и економске) позиције трудница и породила приликом порођаја. Ово истраживање указује да, упркос постојању веза, жене нису заштићене од насилних и нежељених интервенција приликом порођаја.

О истраживању и методолошким поступцима

Највећи део истраживања спроведен је током 2016. и 2017. године, док су прелиминарна истраживања спроведена током лета 2014. и 2015. године у једном већем граду у Србији. Због очувања анонимности испитаница и испитаника, не именујем град у којем је спроведено истраживање и сва имена коришћена у тексту су псеудоними. Београд је намерно искључен јер не представља репрезентативан пример здравствене неге трудница и породиља у остатку Србије. Наиме, једино Београд има више од једног државног и чак три приватна породилишта што није случај с другим местима у Србији. Град у којем је истраживање спроведено је изабран након прелиминарног упоредног истраживања са другим градом сличне величине и установљено је да су институционалне здравствене праксе и искуства жена у та два града, за разлику од Београда, умногоме слична. Поред тога, сва претходна квалитативна истраживања порођаја (Sekulić 2016; Stanković 2014, 2017b) ослањају се на полуструктурираним дубинским интервјуима са Београђанкама. У том смислу, овај рад представља и прво квалитативно истраживање трудноће и порођаја изван Београда.

Иако је шире истраживање засновано на употреби два методолошка приступа – посматрање са учествовањем и полуструктурирани интервјуи са породиљама, гинеколозима и гинеколошкињама, бабицама и другим здравственим радницама и радницима у овом раду су представљени подаци прикупљени искључиво методом посматрања са учествовањем унутар две здравствене институције – породилиште и школа за психофизичку припрему за порођај при дому здравља. У овом аспект се ово истраживање такође разликује од претходних, јер је поред анализе самог чина рађања и боравка у породилишту обухваћен и већи део периода трудноће. Уз неопходна одобрења етичких комисија, провела сам четири месеца пратећи гинекологе „као сенка“ (*shadowing*: Wilson, Baer & Villalona 2019) током њиховог радног дана у породилишту и четири месеца похађајући наставу у школи за труднице при дому здравља. Истраживачке белешке су транскрибоване и кодиране помоћу програма *nVivo* за сређивање и анализу етнографске грађе. Теренске белешке су претворене у кључне етнографске вињете које најверодостојније приказују свакодневницу унутар породилишта и дома здравља.

Главна сврха методе посматрања са учествовањем јесте да омогући истраживачу такозвану перспективу изнутра која подразумева активно учешће у свакодневним активностима, употребу свакодневног разговора као технику интервјуа, као и неформално посматрање и бележење у виду теренских белешки (Musante & DeWalt 2011). Углавном током етнографског теренског рада улоге које антрополог преузима не морају бити тако строго дефинисане, могу бити флуидне и зависне од специфичних околности датог контекста (Bernard & Gravlee 2014), међутим таква флуидност није могућа унутар ригидног система протокола и правила који влада у здравственим установама. Данска антрополошкиња Гита Винд (Wind 2008) зато предлаже поновно промишљање саме методе посматрања са учествовањем да би се

могла применити у клиничким условима. Флуидност и промене улога постаје изазовније постићи у окружењу где су појединцима додељене строге улоге које су видљиве по одећи коју носе или не носе. Лекари носе бело, бабице розе, а студенти медицине жуте униформе. Винд (Wind 2008) нуди четири могуће улоге које антрополошкиња може заузети у болничком окружењу: пацијенткиња, посетилац / чланица породице, здравствена радница или студенткиња/истраживачица. Током свог истраживања преузела сам улогу студенткиње, носећи жуту униформу током боравка у породилишту. Ова улога ми је дозволила да несметано посматрам порођаје и разговарам са женама у њиховим собама након порођаја.

Антропологија рађања и технократски модел порођаја

Феминистичка и антрополошка истраживања (Davis-Floyd 2009; Davis-Floyd & Sargent 1997b; Lazarus 1994; Misago et al. 2013; Pincus 2013) указују на то да је у западним или биомедицинским системима физиолошки процес порођаја медиализован и патологизован. Сваки медицински систем је одраз ширег друштвеног система вредности. Централне вредности западног друштвеног система су окренуте ка профиту, науци, технологији и патријархалним институцијама. Иако је технологија главна вредност биомедицине, акушерке праксе попут рутинске епизиотомije, честих ултразвучних прегледа, лековима убрзаних порођаја више имају везе са друштвеним него научним праксама. Није реч о некој новој појави, напротив, медиализација порођаја и технолошки оријентисан приступ рађању настаје још почетком 19. века општом институционализацијом медицине и поимања тела као локуса заразе и болести (Fuko 2009). Порођај се посматра не само као искључиво телесни чин, већ као чин који захтева надзирање и контролу.

Технократски модел рађања подразумева да је потпуна контрола над целокупним током рађања у рукама медицинских стручњака, најчешће мушкараца или пак маскулинизоване средине, а одиграва се углавном унутар здравствених институција. Оваква средина подразумева да се порођај „прати“ и да се превасходно ослања на различита технолошка средства. Тако се, на пример, ултразвучни преглед сматра главном алатком потврде и праћења тока трудноће јер пружа могућност да се премости граница жениног тела и представе „прве слике бебе“ и технике праћења здравља фетуса (Mitchell 2016). Исход оваког модела рађања је подвајање жениног доживљаја сопства од њене телесности. И пре самог порођаја, жене препуштају знање о сопственом телу и трудноћи гинекологу. Чак и сам израз „вођење трудноће“ указује на препуштање контроле над процесом рађања неком другом. Главну улогу у чину рађања има лекар, уместо породиље.

Пионирско истраживање у овој области још осамдесетих година прошлог века спровела је Емили Мартин (1987). Она у свом раду указује на перципирање жениног тела као машине за рађање коју контролишу и надзиру други, стручнији од ње (Martin 1987). Порођај се перципира као контрола менаџера (доктора) над радницом (женом) и машинеријом (њена материца)

унутар фабричког модела производње (породилиште) (Martin 1987). Протеклих деценија, пре свега заслугом активисткиња за женска права, видљиве су промене у моделу, попут омогућавања присуства партнера на порођају и залагања за хуманији или идеалније холистички приступ рађању у самим болницама (Odent 1984), те који би подразумевао искључење непотребних медицинских интервенција и активно учешће жене у чину рађања (Davis-Floyd 2001).

Један често цитиран гинеколог, чији рад поштују светске активисткиње за слободу рађања је Мишел Одент и његова књига *Препород рађања* (Odent 1984). Он је један од првих гинеколога који се отворено противио рутинизацији медицинских интервенција током порођаја. У својој клиници у Француској још крајем прошлог века, током порођаја жена није нужно била у лежећем положају током порођаја. Конкретно, Одент се залагао за порођај у седећем/чучећем положају. Сматрао је да је овај положај природнији и да улога гинеколога није да подреди женин порођај себи, већ да се он стави на услугу њој током природног процеса рађања.

Међутим, проблем са оваквом сликом рађања јесте потенцијал да се жена перципира искључиво као порођајно тело вођено природним инстинктима. На ову контрадикторност у раду Мишела Одента указује и Емили Мартин која наводи: „Иронично је да Одентови напори да контролу над порођајем врати женама захтевају представљање жена као животиња. Дакле као део природе, а не културе“ (Martin 1987, 164). Одентов рад и залагања активисткиња донели су извесне промене када је реч о рађању у породилиштима, као што су присуство партнера или блиских особа на порођају, слобода кретања и избор положаја за рађање, али и одређена дестигматизација алтернативних модела рађања.

Свакако да постоје примери алтернативних модела рађања, попут рађања код куће (Cheyney 2011; Hazen 2017; Kitzinger 1979). Ипак, овакви модели су и даље маргинални у односу на доминанти, технократски модел. Један од разлога је што су заговарачице алтернативних модела рађања махом или саме труднице или бабице чији ауторитет је или непостојећи или мање поштован.

Антропологија рађања у Србији – технократски модел као једини модел рађања

Порођај код куће није, како су неке ауторке наводиле, забрањен законом (Arsenijević, Pavlova & Groot 2014; Stanković, Skočajić & Đorđević 2017), јер то би значило да су алтернативе болничком порођају препознате и видљиве као други модели рађања. Закони у Србији не препознају други начин рађања сем болничког. Према званичној статистици Републике Србије из 2015. године, 99,1% свих порођаја се одвија у болничким условима. Иако постоје случајеви рађања код куће, њихова заступљеност је занемарљива.

Једини модел јесте технократски модел рађања у здравственим институцијама.

Правни систем у Србији чак и не препознаје другу могућност за рађање изузев у оквирима здравствене институције (Jerinić & Simić 2014). Од 1973. године новорођено дете у Србији не пријављује појединац, већ здравствена институција (Jerinić & Simić 2014). Управо у овој чињеници се садржи једна од кључних одлика српског технократског модела рађања. Главни однос није између пацијенткиње и њеног одабраног лекара, већ између пацијенткиње и здравствене установе у којој се она порађа.

Целокупан здравствени систем данашње Србије изграђен је након Другог светског рата, за време југословенског социјализма. Унутар овог социјалистичког система је развијен и технократски модел рађања код нас. Главна одлика технократског модела рађања унутар социјалистичког система је расцепканост на више установа, али и свеобухватна бирократизација и деперсонализација процеса пружања здравствене неге трудницама и породиљама.

Здравствени систем у Србији је подељен на три нивоа: установе примарне здравствене неге (домови здравља), установе секундарне здравствене неге (опште болнице) и установе специјализоване здравствене неге или терцијарне установе (клинички центри). У нашој земљи жене се могу породити у једној од педесет осам здравствених установа. Највећи део су породилишта унутар општих болница, дакле секундарне установе. Док су четири од тих педесет и осам терцијарне институције посвећене искључиво здрављу жена – гинеколошко-акушерске клинике (ГАК). Међутим, здравствени систем не предвиђа да труднице прате своју трудноћу у овим установама. Здравствена нега трудница и породиља је расцепкана на више здравствених установа.

Када жена установи да је у другом стању, све прегледе и контроле обавља у свом локалном дому здравља код свог изабраног гинеколога или гинеколошкињу. Према Уредби о националном програму здравствене заштите жене, деце и омладине један гинеколог и једна гинеколошка медицинска сестра задужени су за 6.500 жена старијих од петнаест година у сектору примарне здравствене заштите. Међутим, иако жена има право да бира свог гинеколога, она се неће породити у дому здравља. Већина жена се порађа у општим болницама или ГАК-овима, а тамо она нема право да бира, нити да уз њу буде лекар који је пратио њену трудноћу до тог момента. По пријему у болницу, жене се најчешће одвајају од партнера и породице. Често им је забрањена и употреба мобилних телефона, као и могућност уношења сопствене хране. Све жене пролазе кроз обавезне процедуре пријема, које укључују и клистирање, честе вагиналне прегледе и узимање карличних мера. Сам порођај је потпуно медикилизован. Само медицинско особље сме да присуствује на порођају. Након отпуштања мајке и новорођенчета из болнице, даља здравствена нега им се пружа у њиховим домовима. Медицинска сестра или патронажна сестра, долази у кућне посете пет пута или док не отпадне

пупчаник. Ако на овај начин сагледамо трудноћу, порођај и прве дане након порођаја, увиђамо да се једна жена сусреће са широким дијапазоном различитих медицинских радника.

Етнографски приказ технократског модела рађања у Србији

Женино телесно искуство приликом порођаја је обликовано њеним односом са медицинским особљем. Другим речима, на искуство порођаја највише утиче начин на који се запослени у породилишту опходе према женама (Stanković 2014; Stanković, Skočajić & Đorđević 2017: 19–20). Истраживање невладине организације „Центар за маме“ из 2015. указује да је чак 63% жена сматрало да њихово мишљење није уважено и поштовано у породилишту, док је 73% навело да није имало никакву контролу над порођајем. Ово истраживање је показало да се већина жена осећа незаштићено, несигурно, чак и усамљено током чина рађања. Том осећају сигурно доприноси чињеница да у већини српских породилишта супрузима и партнерима није омогућено присуство током порођаја. Жене у Србији се порађају у присуству медицинског особља, које врло често описују као хладно и дистанцирано (Arsenijević, Pavlova & Groot 2014).

Нада Секулић у свом раду врло експлицитно указује на постојање насиља над женама током порођаја у Србији (Sekulić 2016), полазећи од феминистичко-културолошке перспективе која порођај посматра као обред прелаза у којем се јасно може уочити неједнак однос моћи и подређени положај жене. Иако већ дуже време различите невладине и неформалне организације (Мајка Храброст, Бебац, Центар за маме), указују на лоше стање српских породилишта и лош третман према породиљама, једино Секулић јасно сагледава такво лоше стање кроз призму насиља над женама. Она скреће пажњу да се „субјективност жена, њихов физички интегритет и осећај самопоштовања неретко нарушавају током стандардизованих и уобичајених поступака порађања функционално прилагођених медицинском особљу“ (Sekulić 2016a, 10).

Током истраживања присуствовала сам на преко сто порођаја у датом породилишту, али нисам разговарала са свим женама чијим сам порођајима присуствовала. За неке од њих ја сам била тек још један представник здравствене институције, а оне за мене непознате особе. У наставку представљам теренску белешку, опис порођајне сале и своју опсервацију о њој, што на јасан начин осликава како технократски модел рађања изгледа у пракси.

Порођајна сала као паноптикон

У просечном дану овде се породи 15–20 жена. Порођајна сала је осмишљена тако да подсећа на Бенетамов паноптикон, са чуварском кулом или у овом случају главним лекарским пултом позиционираним у центру

просторије са најбољим погледом на пет стаклом обложених порођајних боксова. Жене прелазе саме у порођајне боксове, где се налазе такозвани тврди порођајни столови, тек у финалној активној фази порођаја. У боксовима жене проведу најкраће време, већи део времена леже у „меким“ креветима са друге стране осматрачког пулта, иза зида, у просторијама намењеним за латентну фазу порођаја или прво порођајно доба. Оне нису под директним надзором медицинских радника иза пулта. Њихов надзор се спроводи путем главног монитора на пулту који прати откуцаје срца беба и контракције трудница – ЦТГ машине. Често жене и не знају да су машине прикопчане за њихове стомаке, поред њихових тела, повезане са још једном машином која их све време надгледа. Оне мисле да су препуштене саме себи већи део времена.

Једном приликом током часа психофизичке припреме, једна полазница је рекла да је чула како су труднице „остављене саме“ током неактивне фазе порођаја. Гинеколог предавач ју је одмах исправио и уверио да оне „нису никад саме“ и да их кроз главни компјутер за лекарским пултом они константно надгледају. Његов одговор је био дочекан једним колективним уздахом олакшања свих полазница. И овде јасно видимо на делу не само праксу технократизације порођаја како га је Емили Мартин описала још осамдесетих година прошлог века (Martin 1987) – менаџер који употребом технологије надгледа раднице и њихов рад. Иако на екрану пишу имена жена, машина не прати њих већ контракције њихових материца и откуцаје срца фетуса. У наставку представљам теренску белешку једног типичног јутра у породилишту и утицај неформалних односа на сам порођај.

Веза као диференцирајућа дијагноза

То јутро је почело релативно споро за ову врло прометну болницу. Три жене су биле у латентној фази порођаја. Лежале су у креветима једна до друге и све три су биле прикључене на ЦТГ. Сва три кревета су била идентична; све три машине су радиле исто. Све три жене биле су у овом породилишту јер је то једино место не само у овом граду већ и у неколико суседниху којем могу да се породе. Кревети су били нумерисани бројевима од један до три.

Биљана Станковић у свом истраживању указује да се у породилиштима медицинско особље женама често обраћа генеричким називом „мајка“ (Stanković 2014). Врло често се особље и не представи пре него што започне преглед или изврши неку интервенцију током порођаја (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017). Врло често се женама и не објасни или се не обавесте када се ради нека интервенција, попут прокидања водењака или давање индукције (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017).

Када је реч о интервенцијама и представљању, то сам и сама учила у овом породилишту. Иако жене проводе некад сате лежећи у креветима, све око њих се често одвија са осећајем журбе. Нисам учила ниједног

здравственог радника који се женама обратио са „мајка“. Чешће им се нису обраћали директно, а у међусобном разговору када изађу из просторије није се говорило о особама већ о бројевима кревета.

То јутро бабица Бојана је објашњавала бабици приправници Ани и мени „кога имамо сад у првом порођајном“. Бојана нам је рекла да је „јединица од докторке Г., тројка је пацијенткиња доктора И., а двојка је наша“, насмејала се и рекла „општенародна“. Питала сам је да ми објасни шта мисли кад каже „општенародна“. Она ми је одговорила:

„Да, она припада свима нама [бабицама]. Увек се трудим да будем ту за оне који немају никога. Они који имају некога или могу да плате оне су добро. Ја бринем о оној већини која не може.“

Све три жене родиле су здраве бебе и све три жене су ми касније рекле да су задовољне својим порођајним искуством иако је било значајних разлика између „општенародне“ и друге две које ћу касније детаљније приказати. Уопштено, постојала је јасна разлика у додатној емоционалној пажњи која се пружала женама које су имале *своје* лекаре. Докторка Г. је била готово све време са својом пацијенткињом пружајући јој речи охрабрења и утехе. Било је јасно да се њих две већ дуже време познају јер једокторка већ имала меморисан број породиљиног мужа. Она га је одмах након рођења бебе позвала и обавестила да су и мајка и дете у реду. За ову вест су често супружници и фамилија ускраћени све док се породиљи не врати њен, до тада искључен мобилни телефон. Пацијенткиња доктора И. није била толико често обилажена и након пар сати неуспешне индукције, одведена је на хитан царски рез. Након порођаја „општенародне“ пацијенткиње, пришла ми је приправница Ана и рекла:

„Знате ли која је најважнија дијагноза за пацијенткињу? Диференцирајућа дијагноза је: чији је она пацијенткиња? То је кључно. Ако имате везу или не.“

Веза је колоквијални термин за неформални однос чији је циљ постизање или прибављање извесног ресурса (Stanojević, Gundogan & Babović 2016), најчешће унутар државних институција (на пример, добијање пасоша, прегледа код лекара, запошљавање) а који је тешко или чак немогуће обезбедити формалним каналима. Међутим, то не значи нужно да су везе негативна и дестабилизујућа појава унутар друштва. Везе могу да буду комплементарне, чак неопходне јер попуњавају дефиците и празнине унутар самог система (Alexander 2002; Brković 2017a). У овој логици, неформалне мреже биле су начин надокнађивања дефицита и несташница у здравству и социјалној заштити током социјализма.

Везе у породилишту служе да „исправе грешку“ деперсонализације и бирократизације здравственог система и пруже женама опцију да неформално изаберу „свог гинеколога“ на порођају. Међутим, као што видимо потреба за везама у породилишту није нестала након социјализма. У постсоцијалистичком, неолибералном периоду изменила се стратегија успостављања везе

унутар породилишта, али не и сама потреба за успостављањем личног односа унутар болница.

Социолошки институт у Београду је 2017. године спровео велико квантитативно истраживање о репродуктивном здрављу и животу жена у Србији. Узорак студије састојао се од хиљаду четиристо шездесет жена које су се породиле у последњих педесет година. Ова студија је открила да је скоро половина жена (44%) изјавила да су имале везу у болници (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017).

Антрополошка истраживања показала су да су везе свакодневна пракса у постсоцијалистичким земљама, то јест, да појединци користе различите врсте социјалних веза и мрежа да себи обезбеде приступ државним институцијама попут здравствених (Brković 2017b; Brotherton 2012; Raikhel 2016; Rivkin-Fish 2005a, 2005b; Stan 2012). Ова истраживања показују да везе нису само заоставшина социјализма или вид корупције у актуелним режимима, већ свесна стратегија преговарања и навигирања унутар измењеног хибридног државно-тржишног здравственог система (Brković 2017b; Rivkin-Fish 2005b; Stan 2012). Сабина Стан чак упозорава да окретање ка тржишним моделима пружања здравствене неге и неформалних односа у државним установама, успостављеним плаћањем услуга у приватном сектору, јесте предаторско (Stan 2012). Тржишне интервенције у јавни здравствени систем су интензивирале постојеће неједнаке структуре моћи (Stan 2012). То нас доводи до питања, шта се дешава са женама чија друштвена позиција онемогућава или отежава приступ везама?

„Тако је то кад немаш некога“ – Значај друштвене позиционираниости и Анђелин „општенародни“ порођај

Чарна Брковић наводи да друштвене позиције особа обликују њихову могућност приступа услугама и сервисима државних система заштите (Brković 2012, 124). Могућност успостављања и употребе везе у породилишту зависи од више категорија друштвене позиционираниости: од места пребивалишта, економске ситуације, националног и етничког идентитета, језичких способности (на пример ако јој српски није матерњи језик), година и тако даље – све ове категорије утичу на могућност успостављања везе.

Навела сам да сам присуствовала великом броју порођаја, али један порођај који је био заиста упечатљив био је порођај младе прворотке ромске националности, Анђеле. Њен порођај и порођај жена које су се порађале у исто време као и она најбоље илуструју значај друштвене позиционираниости на искуство унутар већ отуђујућег технократског модела рађања. Анђелину причу преносим у целости из етнографске белешке тог дана са циљем да кроз њено искуство разумемо одговоре на питања из увода: Какво је порођајно искуство жена које нису у могућности да обезбеде себи везу у породилишту? Да ли и на који начин класна и етничка припадност утичу на могућности успостављања неформалног односа у српским породилиштима?

Анђелин порођај

Жена у кревету број два је била Анђела. Ово је био њен први порођај. Анђела је имала двадесет година, из малог оближњег села, и била је ромске националности. Све ово значило је да су њене шансе да промени свој статус од ничије у нечију пацијенткињу врло мале. Било је очигледно да је у боловима. Рекла ми је да је стигла у породилиште касно синоћ, а да је јутрос премештена овде у порођајну салу. У том моменту, своју визиту започиње анестезиолог који види да је Анђела у боловима и понуди јој епидуралну анестезију. Она то одбија и касније након порођаја ми каже да је одбила јер није знала шта то тачно подразумева па је боље да одбије. Анестезиолог није одвојио времена да објасни поступак и шта ће он подразумевати. За то време долази Бојана да је провери. Охрабрила је Анђелу да се опусти и дише. Бојана је још једном проверила своје картоне, а затим напустила собу.

Анђела није усамљена када је реч о одбијању епидурала. Истраживања показују да тек нешто више од 10% жена у Србији тражи и добије епидурал, а трећина и нема ту могућност у свом породилишту (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017). „Епидурална анестезија је недовољно доступна, а истовремено и недовољно прихваћен, односно прихватљив начин ублажавања болова на порођају (јер га жене и не траже у више од половине случајева)“, указују Станковић и сараднице (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017, 207). Потенцијални разлог је недовољно информација и објашњења о деловању, ризицима и предностима ове врсте анестезије када је она уопште доступна пацијенткињама. Ако се женама попут Анђеле и понуди, често се чини успутно без довољно времена посвећеног објашњењу.

Овде опет увиђамо специфичност технократског модела рађања заснованог на социјалистичким основама јер одговорност информисања пацијенткиња и њихове припреме за порођај требало је да се деси пре одласка у породилиште, у домовима здравља и школама за психофизичку припрему за порођај. Жене које су похађале часове психофизичке припреме за труднице изјавиле су да су биле смиреније и спремније за порођај. Знале су шта их чека. У школи за труднице једна од битних ствари које су бабице понављале женама управо је било да морају „да слушају инструкције“ и да „буду добре и едуковане труднице“. Иако су ови припремни часови били бесплатни и доступни свим трудницама тог града, ни у једној од три групе које сам пратила није била ниједна Ромкиња. Ромкиње не само да нису похађале часове него нису биле ни подстакнуте да то чине. „Њих то не интересује“, рекла ми је главна сестра програма припреме.

Полазнице школе за труднице су махом биле жене из средње или радничке класе које су или незапослене или на породилском одсуству. Школа, иако бесплатна, није била доступна свима. Одвијала се само у једном дому здравља у граду, у терминима који нису одговарали запосленим женама или женама које нису имале адекватно превозно средство. Неке од полазница су ми рекле да су морале да мењају по два градска превоза да би дошле на часове.

Иако није било Ромкиња присутних на часовима, „Циганке“ су често помињане полазницама кроз упозоравајуће и самим тим дисциплинујуће приче о томе шта не треба да раде. Ромкиње су представљене као негативне друге, необразоване труднице, лоше пацијенткиње које нису добро прошле током порођаја, али ни после њега. Укључивале су приче о женама које су одбијале шавове након епизиотомије, нису правилно водиле рачуна о својој хигијени и хигијени своје новорођенчади која су потом добијала гљивичне инфекције уста (СОР). „Ова [инфекција] вам се неће догодити; ви [полазнице школе] сте уредне женице. Циганке мисле да је то нормално“, рекла је једна инструкторка својој групи. У школи за психофизичку припрему за порођај, жене се дисциплинују и обликују у посебан субјекат „добре и уредне труднице и породиље“ које ће да буду послушне у породилишту. Ромкиње се представљају као непослушне и лоше труднице и породиље које лоше пролазе на порођају сопственом кривицом.

Могућношћу да успоставе лични контакт са запосленима у породилишту жене осећају да имају макар привид моћи деловања током порођаја (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017), док Ромкиње које немају те могућности услед сиромаштва и дискриминације, интериоризују негативан третман (Janević, Sripad et al. 2011). Оне криве саме себе за своју позицију и сматрају да не могу ништа да ураде поводом тога (Janević, Sripad et al. 2011). Такође сматрају да немају контролу над сопственим здрављем (Janević, Sripad et al. 2011, Сое & Čvorović 2017). Управо тако се осећала и Анђела. „Молим те, не остављај ме саму“, каже ми Анђела. Ја јој кажем да могу мало да останем с њом ако жели. Она ми се смеши: „Да, молим те, остани. Знам да не бих смела да будем толико гласна, али боли и слаба сам.“ Остала сам с њом, али нисмо разговарале пуно. Провела сам време са другим женама које су попут ове биле у латентним фазама порођаја. Углавном бих им се насмешила и трудила се да им, ако могу, скренем мисли са контракција. Тек касније, ове жене би ми рекле да им је драго што сам била тамо с њима.

Тако сам причала и са Анђелом, све док нисам морала да одем да обавим интервју заказан пар дана раније. Кад сам се вратила, Анђела је била једина преостала у соби, друге две жене су се већ биле породиле. Питала сам гинеколошкињу на специјализацији, Веру, за Анђелу. Она ми каже да није сигурна кад су је последњи пут прегледали, али сад ће опет визита која је на сваких сат времена па ће знати више.

Анђела је повраћала од индукције која јој је дата око 11 сати да убрза порођај који је процењен као преспор. Индукција се даје, како ми је објаснила једна лекарка, јер има превише жена и „треба их рашчистити“. Док је то говорила, погледала је Анђелу која се врпољила у кревету и прокоментарисала је како прави неред. Након визите, лекари су потврдили да би могла да буде премештена на тврди сто за порођај. Кроз овај процес нико заправо није разговарао са Анђелом. Све што се догодило било је да су сматрали да би могла да буде премештена на чврсти сто. Бојана је то одмах учинила. Премештена је у бокс, а Ана и ја смо порођај посматрале иза пулта. Било је болно гледати. У овом тренутку, Анђела је била више него уморна и

исцрпљена и према мишљењу бабице није слушала и сарађивала са њом. Епизиотомија јој је урађена малтене истог момента када је Анђела легла на сто. Бабица је викала на Анђелу да гура, али она није могла. Бабица је тражила помоћ једног од дежурних лекара да притиска фундус материце, познат као Кристелеров захват. Након овог захвата, беба је рођена. Ана, која је стајала поред мене, само је прокоментарисала једну ствар која је сумирала целокупно искуство: „Тако је то кад немаш некога.“

Немати никога значи добити приступ перинаталној здравственој нези кроз систем јавног здравства и не познавати никога из болничког особља када жена долази на порођај. Порођајна искуства жена пружају могућност за кључно разумевање о томе како функционише систем здравствене заштите у Србији и како социјална, класна, етничка и национална припадност утичу на приступ здравственој заштити. Са тим у вези, врло су ретка истраживања која се баве репродуктивним здрављем мањина у Србији, пре свега Ромкињама (Janević, Sripad et al. 2011; Sedlecky & Rašević 2015; Coe & Čvorović 2017; Čvorović & Coe 2017; Watson & Downe 2017). Ова истраживања указују да је већ проблематичан технократски модел порођаја још гори за припаднице мањина.

Истраживања указују да Ромкиње у Србији ређе одлазе на прегледе од остатка популације (Coe & Čvorović 2017; Janevic et al. 2011; Sedlecky & Rašević 2015). Оне наводе да често не разумеју шта им гинеколози и други медицински радници говоре или од њих траже, док медицински радници учитавају неразумевање као незаинтересованост (Janević, Sripad et al. 2011). Ромкиње које живе у нехигијенским насељима су често и неписмене што још више отежава комуникацију са здравственим радницима, који не објашњавају дијагнозе и упуте пацијенткињама (Coe & Čvorović 2017). Ромкиње често немају могућности да промене свој положај у болници. Њихове способности да преговарају о свом порођајном искуству су озбиљно ограничене њиховим положајем унутар ширих структура друштва и утичу на њихов порођај и целокупно репродуктивно здравље. Оне имају значајније сужен приступ социјалним ресурсима попут веза и још мање економског капитала да себи приуште одлазак на приватне прегледе током трудноће да би успоставиле лични однос са гинекологима (Janević et al. 2011). Заправо, појавом приватизације превасходно примарне здравствене неге уочава се још већа сегрегација и недостатак приступа адекватној здравственој нези маргинализованих група (Janević et al. 2011).

Из Анђелиног порођајног искуства јасно се ишчитава деловање технократског модела рађања као интервенционистичког и отуђујућег. Ипак, преостаје питање у којој су мери везе које су имале пацијенткиње др Г. и др. И њих заиста заштитиле од насиља које је главна одлика овог модела рађања?

Веза као механизам избегавања интервенција? Интервенционизам у технолошком моделу рађања и лимити неформалних односа у заштити од акушерског насиља

Имати некога или имати везу у породицишту пружа женама „флексибилан пут до државних услуга и ресурса“ (Brković 2017a). То је преговарачка стратегија којом жене покушавају да изграде и одрже лични идентитет у окружењу које је структурирано да женама одузме било какав осећај сопства. Приликом персонализованих порођаја, порођаја са везом, присуствује гинеколог којег у већини случајева та жена познаје, код кога је приватно водила трудноћу. На овај начин жене претварају свој економски капитал – плаћање додатног вођења трудноће у приватној пракси – у социјални капитал, везу са гинекологом као вид привилеговане позиције и заштите унутар државног породицишта. Веза се, дакле, купује и претвара из економског капитала плаћањем услуге у приватној пракси у социјални капитал који се одржава у бољем третману у државној установи (Pantović 2016; Pantović 2018).

Међутим, жене које су имале везу нису увек успеле да избегну медиализацију порођаја (епизиотомија, индукција, клистирање). Поједини аутори су уочили да постоје два екстремна крака континуума бриге у технократском моделу рађања – премало, прекасно (*too little, too late*) и превише, прерано (*too much, too soon*) (Davis-Floyd & Cheyney 2019; Miller et al. 2016). Премало и прекасно значи да се врло мало пажње посвећује трудници и породици, најчешће услед недовољног броја здравствених радника да се посвете свима. То је био Анђелин случај. Она је „општенародна“, она припада бабицама којих је премало да би се посветиле свима једнако и у довољној мери. Премало пажње значи да се неке интервенције дешавају прекасно или су могле бити избегнуте да су неке друге урађене пре тога. Анђела се преморила од индукције и дугог лежања. На крају је бабица проценила да она не сарађује довољно. „Уколико породиља не сарађује добро и не напиње се довољно, асистент или бабица притискају фундус утеруса, за време контракције, шаком или компресом са две руке – Кристелеров захват“ (Ristić 2001, 134, наведено према: Stanković, Skočajić & Đorđević 2017).

Са друге стране, жене са везом често добију други крај континуума – превише и прерано. Жене које јесу у могућности да приуште себи приватне гинеколошке прегледе са циљем стварања личног односа са акушером – јесу мање преплављене страхом на порођају (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017), али нису поштеђене интервенционизма. Заправо, жене које су водиле трудноћу приватно то су често радиле да би имале још медиализованији вид порођаја – царски рез. Што је био и случај са пацијенткињом др И. али и са великим делом мојих испитаница које су водиле трудноћу приватно. Често су говориле да су то чиниле управо из страха од третмана током природног порођаја. У овом аспекту, значајну улогу има постојање везе или личног односа са гинекологом у породицишту. Жене које су водиле трудноћу

приватно код гинеколога из породилишта чешће су обилажене и обавештаване о напредовању њиховог порођаја од жена које нису имале везу.

У интервјуу са женом која се порађала истог дана (пацијенткиња доктора И.) као и Анђела и она је приметила да је постојала разлика у њеном и Анђелином искуству:

„Када сам ја била, била је и жена која се намучила. Породила се после 28 сати. Другачије је кад ти дају да се шеташ и крећеш, него кад лежиш све време. Једно су природне контракције, а друго вештачки изазване. То није уреду. И ветеринари се боље опходе према животињама. Рекла сам то свом доктору, па се мало наљутио. Немају сви неког свог.“

Она је имала неког свог, али је исто морала да иде на клистирање и исто је била прикључена на индукцију. Поред редовних визита на сваки сат, када је дежурни лекар радио вагинални преглед имала је и додатне вагиналне прегледе свог др И. који је током једне посете проценио да порођај не напредује довољно и порођај се завршио царским резом. Њој је ова информација само кратко саопштена и одведена је у операциону салу.

Сваки трећи порођај завршава се царским резом, који је оличење потпуне медиализације чина рађања (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017). УНИЦЕФ-ово истраживање из 2015. године је показало да је око 30% жена у Србији имало царски рез, док је тај проценат значајно мањи међу ромском популацијом: свега 12%. Из овог податка, али и из мог етнографског материјала јасно је да друштвени положај утиче на рађање, али не и на заштиту од технократског и интервенционистичког приступа. У оба случаја једна интервенција повлачи за собом друге интервенције које негативно утичу на искуство порођаја (Stanković 2014; Stanković, Skočajić & Đorđević 2017). Превише надзора на почетку порођаја може исто да води рутинској употреби интервенција, као што су чести вагинални прегледи или напослетку порођај царским резом без реалних индикација за ову интервенцију. Врло често су обе крајности присутне у истом породилишту, где су жене које имају неког чешће надзиране, а оне које немају никог због недовољног броја запослених остављене без икаквог надзора (Davis-Floyd & Cheyney 2019).

Постоји појачана склоност ка интервенционизму приликом порођаја у српским породилиштима, што оставља негативне последице на искуство жена током порођаја и онемогућава њихово активно и потпуно учествовање у чину рађања (Stanković 2014). Рутинско индуковање порођаја, најчешће без епидурала, појачава субјективан осећај бола код жена и додатно их умара током порођаја (Stanković 2014). Често здравствени радници нису ни обавештавали жене о интервенцијама које су радили, попут давања седатива, индукције, прокидања водењака и слично, иако су законски у обавези да то учине (Stanković, Skočajić & Đorđević 2017). А чак и када то учине, пре је реч о саопштавању већ или управо учињеног него објашњавање предности, ризика и последица једне интервенције, или тражење сагласности пацијенткиње. Дакле, уопштено када је реч о порођају, увиђамо врло низак

степен комуникације са пацијенткињама што је само још додатно изражено код су у питању Ромкиња које се са таквом праксом генерално суочавају у здравству.

Закључак

Овај рад је имао за циљ да преиспита значај друштвеног положаја и неформалних односа, попут веза, на третман пацијенткиња у државним породилиштима. Указано је на специфичне социјалистичке и постсоцијалистичке карактеристике доминантног модела рађања – технократски модел. Поред опште патологизације порођаја и акушерског насиља, који су одлике овог модела, у српским породилиштима видљива је још и бирократизација и деперсонализација рађања. У Србији законом није препозната алтернатива технократском моделу рађања, стога то јесте једини модел рађања у којем главну улогу немају ни жена, ни гинеколози-акушери, већ здравствене институције. Неформални односи, попут веза, јесу стратегије персонализације, стварање личног односа унутар безличних институција. Ипак, положај жене унутар ширих структуралних оквира, њен социјални, економски и други видови идентитета обликују и ограничавају њену способност деловања, а камоли отпора према постојећем технократском систему порођаја.

Неформални однос, веза, успостављен одласком на прегледе у приватној пракси пружа одређеним женама потенцијално боље опхођење медицинског особља, али не и заштиту од медијализације технократског модела рађања. Постојање везе са лекаром у породилишту може да заштити жену од бирократизације и деперсонализације, али не штити жене од акушерског насиља које је одлика овог модела рађања. На крају, била она нечија или „општенародна“ пацијенткиња, ниједна трудница у српским породилиштима није заштићена од технократског порођаја.

Литература

- Alexander, Catherine. 2002. *Personal states: making connections between people and bureaucracy in Turkey*. New York: Oxford University Press.
- Arsenijevic, Jelena, Milena Pavlova & Wim Groot. 2014. “Shortcomings in Maternity Care in Serbia.” *Birth-Issues in Perinatal Care* 41: 14–25.
- Baji, Petra, Nicholas Rubashkin, Imre Szebik, Kathrin Stoll & Vedam Sarawathi. 2017. “Informal cash payments for birth in Hungary: Are women paying to secure a known provider, respect, or quality of care?”. *Social Science and Medicine* 189: 86–95.
- Bandić, Dušan. 1991. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Beograd: Nolit.
- Bernard, H. Russell & Clarence C. Gravlee. 2014². *Handbook of methods in cultural anthropology*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.

- Brković, Čarna. 2012. “Potraga za vezama kao konstitutivni element biološkog aspekta državljanstva u bosanskom gradu na granici”. *Antropologija* 12: 123–144.
- Brković, Čarna. 2017a. “Flexibility of Veze/Štele: Negotiating Social Protection in Bijeljina”. In *Negotiating social relations in Bosnia and Herzegovina: semiperipheral entanglements*, eds. Stef Jansen, Čarna Brković & Vanja Čelebičić, 94–108. New York: Routledge.
- Brković, Čarna. 2017b. *Managing ambiguity: how clientelism, citizenship and power shapes personhood in Bosnia and Herzegovina*. New York: Berghahn Books.
- Brotherton, Pierre Sean. 2012. *Revolutionary medicine: health and the body in post-Soviet Cuba*. Durham: Duke University Press.
- Cheyney, Melissa. 2011. “Reinscribing the Birthing Body: Homebirth as Ritual Performance”. *Medical Anthropology Quarterly* 25: 519–542.
- Coe, Kathryn & Jelena Čvorović. 2017. “The health of Romanian Gypsy women in Serbia”. *Health Care for Women International* 38: 409–422.
- Davis-Floyd, Robbie. ed. 2009. *Birth models that work*. Berkeley CA: University of California Press.
- Davis-Floyd, Robbie & Melissa Cheyney, eds. 2019. *Birth in eight cultures: Brazil, Greece, Japan, Mexico, the Netherlands, New Zealand, Tanzania, United States*. Long Grove, Illinois: Waveland Press.
- Davis-Floyd, Robbie & Carolyn Sargent, eds. 1997. *Childbirth and authoritative knowledge cross-cultural perspectives*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Davis-Floyd, Robbie. 2001. “The technocratic, humanistic, and holistic paradigms of childbirth”. *International journal of gynecology and obstetrics* 75: 5–23.
- Drezgić, Rada. 2008. „Od planiranja porodice do populacione politike – promena vladajuće paradigme u srpskoj demografiji krajem 20. veka“. *Filozofija i društvo* 37: 181–217.
- Fuko, Mišel. 2009. *Rađanje klinike. Arheologija medicinskog opažanja*. Beograd: Mediterran publishing.
- Ginsburg, Faye D. & Rayna R. Rapp, eds. 1995. *Conceiving the new world order: the global politics of reproduction*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Ginsburg, Faye & Rayna Rapp. 1991. “The Politics of Reproduction”. *Annual Review of Anthropology* 20: 311–343.
- Hazen, Helen. 2017. “The First Intervention Is Leaving Home: Reasons for Electing an Out-of-hospital Birth among Minnesotan Mothers”. *Medical Anthropology Quarterly* 31: 555–571.

- Janević, Teresa, Pooja Sripad, Elizabeth Bradley & Vera Dimitrievska. 2011. "There's no kind of respect here. A qualitative study of racism and access to maternal health care among Romani women in the Balkans". *International Journal for Equity in Health* 10: 1–12.
- Jerinić, Jelena & Jelena Simić. 2014. „Pravo na porođaj kod kuće – izbor, a ne slučajnost i neke pravne posledice“. *Pravni zapisi* V (1): 120–160.
- Jordan, Brigitte, eds. 1978. *Birth in four cultures: a crosscultural investigation of childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*. Montreal: Eden Press Women's Publications.
- Kitzinger, Sheila. 1979. *Birth at home*. Oxford University Press.
- Lazarus, Ellen S. 1994. "What Do Women Want?: Issues of Choice, Control, and Class in Pregnancy and Childbirth". *Medical Anthropology Quarterly* 8: 25–46.
- Marjanović, Vesna. 2010. „Običaji vezani za rođenje deteta kod stanovništva u naseljima opštine Pirot“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 2: 115–132.
- Martin, Emily. 1987. *The woman in the body: a cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon Press.
- Matejić, Bojana, Milena Šantrić Milićević, Vladimir Vasić & Bosiljka Djikanović. 2014. "Maternal satisfaction with organized perinatal care in Serbian public hospitals". *BMC pregnancy and childbirth* 14: 1–9.
- McClain, Carol Shepherd. 1975. "Ethno-Obstetrics in Ajijic". *Anthropological Quarterly* 48: 38–56.
- McClain, Carol Shepherd. 1989. *Women as healers: cross-cultural perspectives*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Miller, Suellen, Edgardo Abalos, Monica Chamillard, Agustin Ciapponi, Daniela Colaci, Daniel Comandé, Virginia Diaz, Stacie Geller, Claudia Hanson, Ana Langer, Victoria Manuelli, Kathryn Millar, Imran Morhason-Bello, Cynthia Pileggi Castro, Vicky Nogueira Pileggi, Nuriya Robinson, Michelle Skaer, João Paulo Souza, Joshua P. Vogel & Fernando Althabe. 2016. "Beyond too little, too late and too much, too soon: a pathway towards evidence-based, respectful maternity care worldwide". *The Lancet (British edition)* 388: 2176–2192.
- Misago, Roxana Behruzi, Hatem Marie, Goulet Lise, Fraser William & Chizuru. 2013. "Understanding childbirth practices as an organizational cultural phenomenon: a conceptual framework". *BMC Pregnancy Childbirth* 13: 1–10.
- Mitchell, Lisa M. 2016. *Baby's First Picture: Ultrasound and the Politics of Fetal Subjects*. Toronto: University of Toronto Press.
- Musante, Kathleen & Billie R. DeWalt. 2011. *Participant observation: a guide for fieldworkers*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.

- Odent, Michel 1984. *Birth Reborn*. New York: Pantheon.
- Pantović, Ljiljana. 2016. “Buying a connection. Private practice in public health care – the case of a Serbian maternity hospital”. *Anthropology of Eastern Europe Review* 34: 25–38.
- Pantović, Ljiljana. 2018. “Not-So-Informal Relationships. Selective Unbundling of Maternal Care and the Reconfigurations of Patient–Provider Relations in Serbia”. *Südosteuropa. Journal of Politics and Society* 66 (3): 371–391.
- Pincus, Jane. 2013. “Childbirth in a Technocratic Age: The Documentation of Women’s Expectations and Experiences”. *Birth* 40: 150–151.
- Raikhel, Eugene A. 2016. *Governing habits: treating alcoholism in the post-Soviet clinic*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rivkin-Fish, Michele R. 2005a. “Bribes, Gifts and Unofficial Payments: Rethinking Corruption in Post-Soviet Russian Health Care”. In *Corruption: Anthropological Perspectives*, eds. Dieter Haller & Cris Shore, 47–65. London: Pluto Press.
- Rivkin-Fish, Michele R. 2005b. *Women’s health in post-Soviet Russia: the politics of intervention*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sedlecky, Katarina & Mirjana Rašević. 2015. “Challenges in sexual and reproductive health of Roma people who live in settlements in Serbia”. *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care* 20: 101–109.
- Sekulić, Nada. 2016. „O kulturi rađanja – istraživanje o problemu nasilja nad ženama tokom porođaja“. *Sociologija* 58: 259–286.
- Stambolović, Vuk 1996. *Porođaj*. Beograd: Elit–Medica.
- Stan, Sabina. 2012. “Neither commodities nor gifts: post-socialist informal exchanges in the Romanian healthcare system”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 65–82.
- Stanković, Biljana. 2014. “Woman as a subject of childbirth: Physical, technological and institutional aspects”. *Sociologija* 56: 524–544.
- Stanković, Biljana. 2017a. “Situated technology in reproductive health care: Do we need a new theory of the subject to promote person-centred care?” *Nursing Philosophy* 18: 1–8.
- Stanković, Biljana. 2017b. “Women’s Experiences of Childbirth in Serbian Public Healthcare Institutions: a Qualitative Study”. *International Journal of Behavioral Medicine* 24: 803–814.
- Stanković, Biljana, Milica Skočajić & Ana Đorđević. 2017. „Upravljanje porođajem u Srbiji: Medicinske intervencije i porođajna iskustva“. *Limes Plus. Journal of Social Science and Humanities* XIV: 197–225.

- Stanojević, Dragan, Dragana Gundogan & Marija Babović. 2016. “Clientalistic relations between political elite and entrepreneurs in Serbia”. *Sociologija* 58: 220–238.
- Wilson, Jason, Roberta D. Baer & Seiichi Villalona. 2019. “Patient Shadowing: A Useful Research Method, Teaching Tool, and Approach to Student Professional Development for Premedical Undergraduates”. *Academic medicine* 94: 1722–1727.
- Wind, Gitte. 2008. “Negotiated interactive observation: Doing fieldwork in hospital settings”. *Anthropology & Medicine* 15: 79–89.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Luka Rakojević

Fakultet umjetnosti, Univerzitet Donja Gorica, Crna Gora
luka.rakojevic@udg.edu.me

Ulice Nikšića kao odraz urbanog života i kulture

Rad se bavi istorijom, kulturom i urbanim duhom oslikanim kroz život ulice. Tema je posebno interesantna imajući u vidu da je ovaj grad vrlo značajan kulturni centar u crnogorskim okvirima, a da je njegova storija ispisivana najčešće na neformalan način na ulicama i u kavanama. Obuhvaćen je period od poznih godina XIX vijeka do kraja XX vijeka. Tekst predstavlja svojevrsnu sublimaciju izvjesnih karakteristika urbaniteta koje se tiču različitih aspekata života i djelovanja. Bavi se i vezama ulice i boemskog života ovoga grada, književnim inspiracijama, ličnostima heroja i oridinala koji su sebe utkali u duh mjesta burne istorije i bogate kulture. Obrađena su i pojedina znamenja kao važne tačke i bitni simboli prošlosti Nikšića. Obilje citata i referenci prožima tekst kako istorijskim izvorima, tako i naučno-teorijskim radovima, koji bisocijativno stvaraju integralni pregled života ulice u ovom gradu. Rad pripada oblasti istraživanja urbane kulture i uključuje različite vrste izvora – od naučnih tekstova, preko književnih djela i zapisa putopisaca, do novinskih članaka.

Кljučне riječi: ulica, grad, kultura, istorija, Nikšić

Streets in Nikšić as a Mirror of Urban Life and Culture

The paper deals with history, culture and urban life portrayed through the life of streets. This topic is particularly interesting bearing in mind that this town is extremely significant cultural center in Montenegrin framework. Its story has mostly been written informally, in a street or a café. It covers the period from late XIX century until the end of XX century. The text represents a particular interrelation between certain urbanity characteristics which are connected to different aspects of life and work. It also deals with relationships between streets and bohemian lifestyle of this town, literary inspirations, heroic figures and certain peculiar persons who found their place in the spirit of a place of turbulent history and rich culture. Few monuments, being important stops and symbols of Nikšić past, have also been described. Abundance of quotations and references permeate through the text, covering historical, scientific and theoretical sources and thus allowing us to have an integral overview on the life of a street in this town. The paper belongs to the field of urban culture researchs and encompasses different kinds of sources – from scientific papers and literary works and travelogues to newspapers articles.

Key words: street, town, culture, history, Nikšić

Uvod

Nikšić je teritorijalno bio najveća opština u nekadašnjoj SFRJ. Prema broju stanovnika Nikšić je drugi najveći grad u današnjoj Crnoj Gori. Nakon 1945. godine bio je najznačajniji crnogorski industrijski centar.

Ulica nastaje kao posledica ekspanzije nekog mjesta (Krier 2007, 3). U nikšićkom gradskom tkivu su prve od njih trasirane planom trogirskog inženjera Josipa Sladea, koji je ostavio značajan trag u Crnoj Gori. Njihov nastanak je označio rađanje novog grada, kojim je napravljen otklon od jedva nekoliko krivudavih sokaka koji su spajali mahale. Ritam je promjenjen, polje je dobilo mrežu prema kojoj će oblikovati svoje navike. Taj momenat je zabilježen i u Van Hanovom i Šlipeovom zapisu iz crnogorskih krajeva. Oni prvenstveno Nikšiću daju epitet nesumnjivo najljepšeg grada u Crnoj Gori. Navode da je bio pod turskom vlašću, ali da više ništa ne podsjeća na taj period. Svjedoče da gradom, koji broji oko 4 000 stanovnika, teku čiste ulice i da je varoš bogata drvećem. U tekstu su pomenuti i hotel „Amerika“ i kafana „London“ (Van Han & Šlipe 2008, 64).

Fenomen ulice i opšte karakteristike ulica Nikšića

Mamford potencira da je slika ulice postala nedosledna zbrka nekadašnjih stilova. Ističe i nered, odnosno nesklad u obradi objekata – sudar materijala i načina oblikovanja iz različitih epoha (Mamford 2010, 225). Njihova raznovrsnost u ovom kontekstu ne predstavlja novu vrijednost, već naglašava nedoslednost i neodgovornost prema prostoru.

Mostarski pjesnik Marko Tomaš, koji je posjetio Nikšić, pisao je o *ulicama u koje vrijedi zalutati i u kojima se vrijedi izgubiti bespovratno* (Tomaš 2018, 25–27). Takve su one koje struje kroz ovaj grad. Njima su godine ispisale slojeve značenja. Isti poeta je sročio i stih: „riječi će se rasuti po tvojoj ulici“ (Tomaš 2016, 20). Na pločnicima i trotoarima nikšićkih ulica nastajali su stihovi i proza, kao što su ih divaneći u kavanama sricali ljudi od pera. Te pjesme, priče i romani bili su posvećeni ljubavi, životu, sudbini, gradu i ulicama samim. Nije slučajno Tin Ujević baš u nikšićkom listu *Valjci* 1933. godine objavio pjesmu *Ulica fantoma*. Znao je slavni boem i pjesnik uporedo s gradovima praviti njihove stihovne pandane, pa je njegova poezija i jedan specifičan jugoslovenski itinerar.

Uspomene, događaji, iskustva i zapisi na tim ulicama i o njima čine zajedno jednu metaravan složenog značenjskog aparata koja lebdi iznad njih kao aura što odiše različitim istorijskim slojevima, a njihova kombinacija i složenost daje joj autentičnost i raskoš. Svaki period gradske istorije ostao je kao jedna vrsta zapisa, crtice ili paragrafa u složenoj istoriji glavnih urbanih linija. Nesumnjivo je da „Izgled ulica stvara našu sliku o identitetu nekog mesta“ (Vitelo & Vilkoks 2015, 367). Sa njih se najbolje čita kakva je esencija prostora u kom se nalaze. Tu se manifestuju vrijednosti društva, navike stanovništva i estetika arhitektonske scenografije.

Sve navedeno jasno govori da je vizuelni identitet ulice veoma važan (Stupar 2016, 20). Kuće pored kojih se prolazi, vrata, portali, prozori, balkonske ograde, zidna dekoracija i slični elementi zajedno grade sliku ulice. Nizovi kuća i obilježja na njima daruju percipijentu jasan prikaz grada u kom se nalazi nudeći mu sve u mikrop prostorima i trajektorijama koje vežu određene djelove mjesta. Čoškovi su uvijek izuzetna tema jer se tu po definiciji susreću ljudi, ali se i zadržavaju makar u kratkotrajnoj komunikaciji, uzimajući predah između dnevnih obaveza, ili jednostavno boraveći u eksterijeru, prepričavajući najrazličitije novosti i diskutujući o svemu. Živopisnost ulica povezana je sa duhom grada (Stojanović 2008, 47). One odaju njegov karakter, načine funkcionisanja, ritam i otkrivaju njegovu suštinu. Na njima se odvijaju različita dešavanja koja determinišu auru i specifičnosti urbane sredine u kojima egzistiraju. Svaki čin na prometnoj pozornici ostaje kao trag, kao neka vrsta otiska ili zapisa.

Sistemi ulica u gradovima otkrivaju njihovu koncepciju. One predstavljaju krvotok u organizmu grada. Posebno je zanimljiva njihova sentimentalna istorija, taj nezvanični dio zbivanja koji ih osmišljava, unosi šarm u njihovo postojanje i čini da se pamte.

Ulica je, kao fakat, gledala smrti u lice, ali se okrijepila ponovno postavši društveni centar (Radović 1979, 41). Na njima odavno nema karnevala, ali postoji humor, koji je *vajkadašnja mala urbaništička tema*. Time se održava njihova vitalnost i živost. Najzanimljivije među ulicama obično nisu najljepše i najurednije. One lijepe su takve i po kiši i uvijek se u njima ogleda život (Bogdanović 1958, 64, 130–132).

Moda s kraja XIX vijeka

Marko Kavaja bilježi detalje s nikšićkih ulica s kraja XIX vijeka. Navodi da je u Nikšić stigla nova moda. *Fiju-fić* i *ro-ko-ko* postali su trend. Bilo je razlike i u stavu – muškarci su se držali ustureno kočeći se, a djevojke su se *uvijale*. Susreti su se obično dešavali na pričestima, jer bi komšiluk opanjkavao djevojke koje su izlazile da se vide sa momcima. Njegovanje brkova voskom i svinjskom masti je bilo manir tog vremena. Šanjo berberin je imao pune ruke posla od stilizovanja mustača i čuba. Bunari su bili zbirna mjesta. Đordije Novaković i Vaso Đurović su bili začetnici dendizma u Nikšiću. Svakodnevno su se dešavale pijanke i kavge, čak i potezanje revolvera. Nakon odvođenja u zatvor pod bedemom, prestupnici su se znali zapiti i sa stražarima. Piše da su se svi oni rasuli po svijetu, a za njima su ostale priče sa ulica (Kavaja 1998, 28–29).

Period ekspanzije industrije

Ulice obično odražavaju prvi projekat (Kaningam 2019, 22). Ovdje se uglavnom zadržala koncepcija Sladeovog plana i raspored kakav je on zamislio. Suočavanje sa ogromnim brojem pridošlog stanovništva koje je privukao i doveo u Nikšić uglavnom rad u fabrikama otvorilo je i nove izazove u urbanističkom smislu.

Prvi broj Nikšićkih novina govori o adresi *Pete proleterske brigade* kao o *ulici bez ulice* jer nije imala asfalt, trotoar i kanalizaciju. Iz istog priloga da se primjetiti i ekspanzija broja stanovnika i njihovo sve veće prisustvo na ulicama (B. K. 1961a, 1). Već naredni broj u tekstu slikovitog naslova *Pobunjene vertikalne grada* donosi priču o Nikšiću koji je postao tijesan sebi (B. K. 1961b, 2). Takva situacija predstavljala je veliki izazov za obuzdavanje i artikulaciju znatno uvećanog broja stanovnika. Iako je sa ove tačke posmatranja postojao rizik od ugrožavanja uskog gradskog jezgra novim zdanjima, to se nije desilo.

Naslovnica broja koji slijedi obilježena je naslovom *Nikšić izrasta u moderan grad*. Upravo iz tog perioda – s kraja pedesetih i početka šezdesetih godina XX vijeka – počinje intenzivniji život i veća gužva na ulicama. Period socijalističke izgradnje i privrednog uspona neminovno je iziskivao reakciju koja je zabilježena i krajem 1961. godine. U članku je napravljena paralela sa predratnim stanjem odnosno 1939. godinom kada je dominantan tip gradnje bio prizemna kuća i kad su postojale samo dvije fabrike – pilana i pivara (Bijele dijagonale 1961, 12). Jedan presjek iz 1961. godine o radovima u gradu svjedoči o osvježavanju ulica. Pominju se adaptirana Gradska kafana koja je postala moderan kafe-restoran, kao preuređeni Bijački savez, takođe, u Njegoševoj ulici; prodavnica obuće Kombinata iz Peći i konfekcija Kluz u Karađorđevoj. Zabilježeno je da su novu uličnu rasvjetu dobile tadašnje ulice Njegoševa, 29. novembra, Moše Pijade i Trg Maršala Tita, kao i da je rekonstruisan užu centar. Pored radova na elektrifikaciji i vodovodnoj mreži širom grada, postavljeni su trotoari u ulicama Moše Pijade, Vuka Karadžića i Njegoševoj (Nikolić 1961, 47).

Komšiluk ili porodica

Karakteristika nikšićkih ulica je bila i bliskost među svim njihovim žiteljima. Ta linija je spajala stanovnike svih kuća i zgrada koje je prate. Vremenom se desilo to da komšije postanu vrlo bliske, analogno rečenici iz knjige *Deca naše ulice*:

„Istina, bili smo, i još smo, jedna familija u koju nikad nije stupio nijedan uljez; svaki pojedinac u našoj ulici poznaje sve njene žitelje“ (Mahfuz 2013, 7).

Takav odnos je izrodio jednu posve specifičnu fenomenologiju u samom jezgru Nikšića. Familijarni pristup i bliskost prostorno povezanog stanovništva u duhu grada je izgradio jednu vrstu otvorenosti i druželjivosti. Ideja o tome da se čovjek mjeri samo njim samim, te da je susjed poput člana porodice ide u prilog nečemu što bi se moglo nazvati *gradom otvorenog srca*. Gostoprimstvo i toplina domova obojili su i život ulice. Atmosfera se iz kuća prenijela na cestu. Među paralelnim vijencima objekata stvaran je ambijent prisnosti koji je proizveo neposrednost u odnosima među sugrađanima i komšijama koji vremenom postaju prijatelji. Mamford tvrdi da je grad zbir primarnih grupa gdje komšiluk predstavlja specifičnu odliku života (Mamford 2010, 544). Baziran baš na toj karakteristici Nikšić je razvio poseban šarm. Tradicionalno gostoprimstvo i srdačnost utkali su se u genom ovog mjesta i opstali kao zavjet. O tom momentu se nije pričalo i on se nije preno-

sio ni pismeno, ni usmeno, već se stvarao kao jedna vrsta moralnog koda, jednog nasljeđa koje je opstalo u svojoj plemenitosti i odoljelo vremenima sumnje, straha i propadanja vrijednosti.

Prema definiciji, jedinica susjedstva je prostorno-društveni dio grada koji se obilazi petnaestominutnim hodom u kojem vlada kohezija među stanovnicima (Mirkov 2017, 69). Uzeta iz primjera velikih gradova i metropola, ova postavka je primjenjiva na dva načina, te se nikšićko jezgro cjelokupno može posmatrati kao komšijski krug ili se može razmišljati o mikroprostorima oivičenim u nekoliko linija. S toga, logično izgleda ta atmosfera u unutrašnjosti gradskog jezgra.

„Grad duboke duše kuje najiskrenija prijateljstva!“ (Diklić 2014, 551). Nesumnjivo je takav slučaj i ovdje. U biti ovog nekad uzburkanog, nekad usnulog mjesta, nalazi se ta neusahla duša, duh koji ga održava i obnavlja, koji ga drži vedrim, živim i postojanim, koji čuva doslednost njegovih vrednota i koji ga štiti od jednoličnosti i monotonije. Iz takvog neprikosnovenog metafizisa u ovom gradu je nastajalo sve dobro i lijepo, iz tog osjećaja i te pobude stvorena je njegova kulturna istorija, ali i njegova snaga da veže ljude i da uspostavi neformalne i nekonvencionalne nivoe međusobnog ponašanja, kao i da ostane vječno u svima koji iz njega odu. Malo je gradova koji imaju tu moć. U ovom se ljudi bave njim zbog etike, zbog radoznalosti i zbog privlačnosti koju osjećaju.

O jednom oriđinalu

Sunce je ovdje često značilo da se javni prostor za nekolicinu ljudi pretvara u trajni ili privremeni dom. Na nikšićkim *džadama*, kako je ovdašnji izraz za ulice, obitavali su mnogi – od oriđinala do doktora nauka. Na njima bi svako našao mir ili nemir po sopstvenoj potrebi i mjeri. Jedan od autentičnih likova nosio je nadimak baš po tom odomaćenom sinonimu. Tako je i zapamćen – kao Jovo Džada. Život je proveo pod vedrim nebom obavljajući posao nosača. Smatra se da je taj poziv izabrao i iz želje da posmatra i promišlja život. Bio je nezaobilazna *maskota* Trga slobode i okolnih ulica, s vedrim pogledom na svijet i željom da oraspolaži ljude oko sebe. Naslonjen na kolica promatrao je ritam grada. Osjetivši amalovu narav dva psa su našla utočište u njegovom društvu, a on ih je prisvojio i nazvao imenima Trum i Ajk. Volio je provoditi vrijeme u *siestama*, razmišljajući o ponekoj zapisanoj misli. Imao je svojevrсну mudrost i lucidnost koju samo život na ulicama podariti može. Kao čovjek koji je odživio svoj vijek na cesti, svaki sunčani dan smatrao je praznikom (Đurović 2010, 15–18). Romantičnu sliku o gradskom beskućniku upotpunjava činjenica da je znao Šekspirove i Šantićeve stihove, a njihove autore je familijarno nazivao Viljem i Aleksa. Kad je preminuo, gotovo cijeli grad je došao da ga isprati na Cetinje odakle su njegovi – Borozani, a njegov uplakani drug i kolega Čale ostavio je na kovčeg 20 000 dinara koje mu je bio dužan, a nije stigao da mu ih vrati za života (Nikolić 2010, 14).

U knjizi u kojoj piše da je nadimak bitniji od pravog imena, jer u njega čovjek sav stane i jer je njime odmjeren, posebno mjesto zauzima lik nazvan Džada. Kao potvrda i otklanjanje sumnje na koga je referisano, on u jednom momentu, pril-

ikom razgovora o поезiji, vikne: „Daj mi Vladiku ili Aleksu“ (Bošković 1991, 33, 41, 51).

O nazivima ulica

Gradske ulice u procesima kroz koje jenjava njihov identitet počinju da liče formom, pa čak i imenom. Poglavlje o njihovom imenovanju nije konačno ispisano (Bobić 2019, 54, 66). Određivanje naziva uvijek je povezano sa određenim ideološkim tendencijama.

Gradska mapa je obilježena imenima koji u čitaočevom dešifrovanju dozvoljavaju ili čak iniciraju kreiranje određe verzije istorije (Bobić 2019, 170). Zbog toga se važnost pridaje i imenovanju određenih segmenata urbanog prostora.

Imena ulica čine *simbolički aparat* kojim se prezentuju države. Ti nazivi predstavljaju vid memorisanja i slavljenja vrijednosti društva. Nekadašnje imenovanje ulica u skladu sa lokalnim karakterom kao *ulica dječaka koji piški* vremenom je preraslo u izvanredan prostor političke manipulacije (Stojanović 2008, 76–77). Njihovi nazivi su iskorišćeni za slavljenje određenih ideala koji se smatraju ključnim za identitet u određenom trenutku istorije. Oni su orijentiri i nosioci simbola. Dekor ulice egzistira uporedo sa nomenklaturom koja u *simboličko-memorijalnoj konstrukciji služi izgradnji identiteta*. Odionimi i hodonimi, odnosno komemoracija u urbanoj toponimiji (Radović 2013, 16, 27), čine čuvarе sjećanja na znamenite ličnosti, grupe ljudi i odnose među gradovima i državama ili potenciraju njihov prostorni objektivitet. U Nikšiću nose imena: heroja iz oslobodilačkih ratova – crnogorsko-hercegovačkih ratnika i partizana, drugih značajnih i znamenitih ličnosti vezanih za istoriju ovih prostora, gradova i geografskih pojmova okolnih zemalja ili prostornih determinanti koje ih bliže određuju. Milan Dugo Krivokapić je svojevremeno ime Skadarske ulice ovjekovječio aformizmom kad je referišući na blizinu nedovršenog objekta Doma revolucije rekao da ga grade kao Skadar na Bojani.

Ulica Narodnih heroja

U jednom od svojih majstorskih *žongliranja* Božo Koprivica pravi skicu jednog uskog dijela grada određenog dvijema ulicama (Narodnih heroja i Karadorđeva) i presječenog jednom ulicom (Vardarska). Pominje kuće Adžajlića i Šućura, česmu doktora Keslera, tako u narodu nazvanu jer se nalazila ispred kuće u kojoj je živio, štampariju, vatrogasnu garažu, kuću Ivovića iz koje dopire miris pržene kafe, kuću Miljanića i djelo Voja Stanića na prozoru – ispis firme i prvi rad koji je slikar prodao, staklo u radnji Jošanovića i svoju mansardu (Koprivica 2018, 388). Taj kroki izveden na jednoj stranici otkriva raznovrsnost i punoću života na ovom prostoru. Valjda u manjim gradovima svaki ćošak ima svoju priču. Slojevitost događaja im daje epitete kulturnih mjesta za urbano stanovništvo. U ovom pojasu se nalazi taj suštinski istorijski blok gradskih linija. One tvore dio starog jezgra, pa su i njihova znamenja bogatija i interesantnija od onih djelova koji imaju novije ulice.

Ulica Narodnih heroja pruža se od zgrade opštine do Bulevara Vuka Mićunovića. Nastavljajući se preko bulevara u Ulicu Gavrila Principa vodi pravo do podnožja gradskog bedema. Jedan od simbola prošlosti u ovoj ulici je pomenuta stara gradska česma koja se nalazi na trotoaru. Duž ove ceste smještena je škola Olga Golović. Nedaleko od nje, pri kraju ulice koji gravitira ka bulevaru, nekada je bio i bioskop *Napredak*. Mirko Kovač bilježi sjećanje na kino u čijem foajeu su bile slike Grete Garbo, Ave Gardner, Klarka Gejbla i Garija Kupera (Kovač 2001, 20–25). Takođe, na jednoj od fasada stoji spomen-ploča koja je svjedočanstvo o tome kako su nikšićki skojevci likvidirali okupatorskog špijuna žandarma Košaka 7. novembra 1941. godine. Najpoznatiji nikšićki pank bend *Društvo skrivenih talenata* opjevao ju je kroz refren: „Ponosna je moja Ulica Narodnih heroja“.

Vrlo je zanimljiva priča koja je kao znamen dobila spomen-obilježje. Franjo Košak je doveden u Nikšić 1938. godine kao progonitelj komunista. U ovom gradu on je obilazio kuće zajedno sa karabinijerima i hapsio ljude. Novembra 1941. godine odlučeno je da se likvidira. Student prava Dragomir Gigo Cerović i maturant Miljo Milatović su izvršili tu akciju. Kao oružje su im poslužili dva noža i vojnički pijuk. Po izvršenju zadatka razoružali su ranjenog žandarma. Filmski zaplet se desio u onom momentu kad je naišla italijanska patrola. Ipak, njih dvojica su se snašli tako što su glumili pijanice koje teturaju ulicom i pjevaju italijanske pjesme. Tako su se izvukli iz ove situacije. Nakon nekoliko dana uslijedila je Košakova sahrana, a građani su iz kuća gledali sprovod gosteći se pićem (Perović 1961, 2). Vijest o likvidaciji je i u okolini Nikšića prihvaćena s oduševljenjem (Marković 1987, 160).

Karađorđeva ulica

Karađorđeva ulica je bila izuzetno značajna za nikšićko ugostiteljstvo. Svojevremeno je brojala tri hotela. Ovaj krak koji vodi do glavnog gradskog trga prolazi i pokraj kuće Mekića – jedne od najstarijih u gradu. Istorija ove ulice vezana za Drugi svjetski rat da se pročitati sa dvije spomen-ploče koje se nalaze na objektima u njoj. Na kućama uz dva različita trotoara nalaze se znamenja o zatvoru, odnosno o jednom diverzantskom činu. Duh ove spojnice između trga i bulevara čine kafane.

U hotelima koji su radili prije Drugog svjetskog rata funkcionisali su *panzioni mediteranskog tipa*. Evropa, Nikšić i Bristol su predstavljali specifične ugostiteljske objekte. Pored njih, u ulici koju su građani zvali i Niković zbog imućne porodice kojoj je pripadalo devet kuća u njoj, nekada je radila i radnička čitaonica u kafani Pera Pejaka. Na uglu sa Vardarskom bile su kafane *Stari grad* i *Pod lozom* (Vujačić 2004, 27–32, 37).

Jedno znamenje vezano za NOB govori o tamnici za partizane i rodoljube koja je tu bila smještena od aprila 1942. do aprila 1944. godine. Iz tog zatvora je 22. juna 1942. godine pobjeglo pet, a 15. aprila 1943. godine 39 ljudi.

Jedno svjedočanstvo iz zatvora govori da su uhvaćeni smješteni u zloglasnu ćeliju Volat gdje su ranije u mukama preminuli Vojo Deretić i Branko Višnjić. Put do kazamata je bio dugotrajan, a da se dodatno pamti postignuto je prebijanjem i ponižavanjem (Maksimović 1983, 25–28).

Zatvorenici su prkos pokazivali pjesmama. U nekadašnji podrum za piće hotela „Evropa“ hrana, duvan i vijesti Radija Moskva, Radija London i Slobodne Jugoslavije dobijali su preko prijatelja stražara. Tako su se i povezali sa partijskom ćelijom u gradu od koje su zatražili određeno oružje i alat (Maksimović 1983, 39–40, 45). Znajući da je prošlog proljeća upravo odatle pobjeglo pet na smrt osuđenih partizana, zatočenici su planirali bjekstvo. Njih dvanaest je u prvom bijegu uspjelo da pređe žicu kojom je teritorija bila opasana. Naime, ostali su vidjeli italijansku stražu i primirili se čekajući bolju priliku da umaknu. Konačni epilog bjekstva je bio 35 preživjelih, ostala četvorica su uhvaćena i strijeljana pod Trebjesom i u Brezoviku (Maksimović 1983, 70).

Za hotel „Nikšić“ otvoren 1903. godine od gostionice braće Makrid (Rovčanin 2018, 739) važna su dva događaja s početka 1940-ih. Naime, u tom ugostiteljskom objektu je prenoćio kralj Petar II Karađorđević prije nego što je napustio Jugoslaviju (Radonjić 2018, 738). Drugi važan istorijski momenat predstavlja spomen-ploča koja svjedoči o interesantnoj ratnoj priči iz Nikšića vezanoj za Luja Daviča. Porijeklom iz sefardske porodice, Davičo je rođen 4. juna 1908. godine u Beogradu. Institut *Žak Dalkorza* završio je 1930. godine. Bio je baletski igrač, koreograf, kompozitor i pedagog u muzičkoj školi i na muzičkoj akademiji. Obilazio je pješice makedonska sela kako bi izučavao njihove igre i pjesme. Drugovao je sa crnogorskim studentima, prije svih sa Ilijom Erbezom, što ga je i dovelo u Nikšić (Šakotić 1961, 2). Njegov prijatelj student i šahovski prvak ga je kasnije povezo sa vlasnikom hotela „Nikšić“ Milom Makrid. Davičo je bio obrazovan, govorio je francuski i druge jezike (Brajović 2019, 138). Prije rata je pristupio tada ilegalnoj KPJ, a nakon okupacije 1941. godine prešao je u Podgoricu gdje se priključio Narodnooslobodilačkom pokretu. Narednog ljeta 26. juna 1942. godine u Nikšiću izvodi diverzantski čin koji ga je koštao života. O tom događaju Božo Koprivica piše: „U kući Đorđa Makrida, u mojoj ulici, nalazio se hotel *Nikšić*. Luj Davičo, muzičar iz Beograda, član KPJ, u njemu je radio 1942. kao konobar; aktivirao je bombu i ubio nekoliko fašističkih oficira. Streljan je istog dana“ (Koprivica 2018, 118). Ostaje upamćeno i da je ovaj hrabri mladić, odmilja zvan Lújo (kao nadimak od imena Luka), (Brajović 2019, 14) krijući građanima dijelio hranu iz italijanske menze. Kao odmazda za njegov čin desilo se strijeljanje partizana pod Trebjesom (Šakotić 1961, 2). Beogradska baletska škola, osnovana po oslobođenju 1947. godine, od 1960. godine nosi ime Luja Daviča. Ispis sa njegovim imenom nalazi se i na jednom od krugova na spomeniku ispod Trebjese. Njegov čin ostaje upamćen kao rijetko odvažan vid otpora okupatoru. Postoji više verzija i interpretacija njegovog čina, a Saša Brajović koja ga je svojom knjigom otrgla od zaborava motive opisuje ovako: „Atentat nije izveo iz očajanja, ni zbog direktive, sigurno ne iz želje da ubija. Počinio ga je zato što nije želeo da bude uhvaćen i sproveden na stratište bez otpora i borbe. Izvršio ga je u ime posvećenosti partiji čiji su ga članovi prihvatili kao umetnika i Jevreja, spasli 1941, i bili posvećeni borbi protiv fašizma. Ali nije ga izveo zato što mu je tako bilo naređeno. Izvršio ga je u ime antifašizma i borbe za slobodu, žrtvujući sebe, zato što je bio junak“ (Brajović 2019, 160).

Ulica Novaka Ramova

Drugi ćošak trga sa najprometnijom gradskom saobraćajnicom spaja Ulica Novaka Ramova. U ovoj ulici kao amblem stoji očuvana jednospratnica iz 1910. godine, koja je mijenjala namjene, a danas je kafana. Ova kuća pamti i nekadašnji šah-klub koji je gostio velike majstore ove igre među kojima su bili i upravnici pozorišta Niko Pavić i arhitekta Đorđe Minjević (Minjević 2008, 82–83). U vrijeme funkcionisanja Kluba kulturnih i javnih radnika u ovom objektu, pojavljuje se u štampi opisana scena kao jedan kratak fragment koji govori o životu tog vremena. Mladić šeta i nailazi na papirnu kesu, udari je nogom; zatim se uhvati za stopalo, jauče i psuje. Iza tadašnjeg ćoška ove kuće čuje se kikut klinaca koji su smislili tu podvalu (Čolović 1961, 4–5).

Nekoliko desetina koraka dalje nalazi se kuća na kojoj je spomen-ploča kao dokaz da je u njoj nekada bila gimnazija. Dugogodišnja ideja artikulirana je 14. avgusta 1913. godine u vidu molbe upućene ministru prosvjete i crkvenih djela Mirku Mijuškoviću od strane odbornika opštine. Odgovor je stigao 3. septembra i donio vijest da je to pitanje riješeno. Posljednjeg dana istog mjeseca za profesora i upravitelja izabran je Mihailo Bukvić. Škola je svečano otvorena 21. novembra 1913. godine u kući koju je opština zakupila od Vuka Krivokapića. Zanimljivo je pomenuti da je dio svog radnog vijeka tu proveo i Ilija Šobajić koji je premješten u novoosnovanu nikšićku gimnaziju 18. januara 1914. godine (Šakotić 1996, 229–236).

Pjesnik nikšićke džade 1957. godine zapisuje stihove: „Ulica Novaka Ramova / Lipe, djevojke, jun. / Svuda je Nikšić čaroban, / Ali je najljepši tu“ (Nikolić 2010, 98).

Manastirska ulica

Manastirska ulica vodi od trga ka Sabornoj crkvi. Nosila je različita formalna i neformalna imena. Bila je Katinska po glumici Persi, zatim Pic-mala zbog kupleraja koji je za vrijeme Drugog svjetskog rata bio u njoj, Zagrebačka i Hrvatska, pa i Ulica pomoraca (Majer, 42–45). U njoj i danas radi kafana koju je 1963. godine otvorila Natalija Koka Đukanović (Vujačić 2004, 69).

Veljko Šakotić bilježi da je glumica Persa sjajna kao Živana u komadu *Didu* (Šakotić 1970, 54). Persa Katinski je ostavila izuzetan trag na crnogorskoj pozorišnoj sceni početkom XX vijeka. Naime, pominje se kao članica diletantske grupe 1905/6, te kao zapažena glumica u brojnim ulogama krajem iste decenije. Igrala je u predstavi *Djevojačka kletva* Đorđa Petrovića izvedenoj 24. januara 1909. godine u Zetskom domu. Bila je dio izvedbe komada *Slobodarka* koji je obilježio početak poluprofesionalnog pozorišta. Za ulogu Gospođe Mogaden u predstavi *Madam Mogaden* izvedenoj 1. novembra 1909. godine dobila je pohvale u *Cetinjskom vjesniku*. Pojavila se i u komadu *Oče naš*, koji je režirao Mane Petrović, tumačeći lik Pele. Pohvale je dobila i za ulogu Fatime u predstavi *Knjaz Arvanit* koju je po tekstu Nikole I režirao Ljubo Tamindžić (Milunović 2017, 190, 220–229, 349). Iako se proslavila na Cetinju, nikšićka čaršija još uvijek usmeno prenosi priču o glumici

vanrednog dara koja nije znala da čita već je tekstove pamtila na sluh, i o njenim izuzetnim rolama.

Ulica Novice Cerovića

U ulici Novice Cerovića nalazi se još jedna spomen-ploča koju je Savez boraca Nikšić postavio 1961. godine. U jednom objektu bilo je sjedište Drugog udarnog korpusa Narodno-oslobodilačke vojske Jugoslavije od 18. septembra 1944. do 20. januara 1945. godine. U neposrednoj blizini su prostorije lokalnog radio i televizijskog emitera. Na gornjem kraju ulice nalazi se zdanje u kom je nekad radila muzička škola.

Njegoševa ulica

Ako vrijedi pisati o *ulicama koje se ulijevaju u kružni tok* (Tomaš 2018, 46) onda se nesumnjivo mora istaći ta identitetski najvažnija – Njegoševa. Ona predstavlja glavnu osovinu ovog grada. Čini liniju simetrije između Ramove, kako je odomaćen naziv, i Manastirske, i Karađorđeve i Ulice Novice Cerovića. Njena vitalnost se hrani svakodnevnim ispisivanjem novih događaja i situacija. O njenom najznačajnijem dijelu koji predstavlja gradski korzo mnogo je govoreno. Ritual šetnje koji se tu dešava proizvodi zanimljive anegdote. Korzo koji predstavlja njen suštinski dio mogao bi se opisati riječima Vide Ognjenović koja je napisala nešto što u potpunosti podsjeća na ritualne navike u Gradu N.: „Šetnja je u ovom gradu dosta važan deo porodičnog i društvenog života. Ima mnogo ozbiljnih ljudi koji svakoga dana, u određeno vreme, ophodaju tom stazom pola mesta“ (Ognjenović 2009, 147). Zaista je to besomučno *drljanje donova* posebno na ovom dijelu zaživjelo kao tradicija i obavezni element svakodnevice.

Prve krčme po oslobođenju od Turaka čiji su vlasnici bili Ivan Vujica, Mićo Ivezić i Stevan Mijušković, otvorene su u današnjoj Ulici Stojana Kovačevića, a po završetku Drugog svjetskog rata prvi impulsi obnavljanja ove djelatnosti manifestovali su se u nekadašnjoj Gundulićevoj, a današnjoj Njegoševoj ulici. Vidosava Vida Žižić je od 1948. do 1950. godine tu držala nezvaničnu kafanu. Ona je kasnije radila u bifeu na željezničkoj stanici da bi 1967. godine otvorila Krčmu-Bedem u ulici koja nosi ime Gavrila Principa. U Njegoševoj je još prije radio i hotel „Amerika“, kasnije nazvan „Javorak“. Gradska kafana koja se nalazi dalje niz trg prva je u gradu imala džuboks (Vujačić 2004, 14, 58, 71).

Zaključak

O nikšićkim džadama i njihovim malim mitovima moglo bi se pisati još mnogo. Ova sugestija za cilj ima da na simboličkoj ravni prikaže sliku bogatstva njihove prošlosti, duha i aure. Poneko znamenje ovdje istaknuto služi kao spomen na različite istorijske etape. Iz svake od njih ostao je poneki trag – predratni, ratni, poratni, onaj iz doba industrijalizacije ili poneki još bliži današnjim danima. Tek nekoliko fakata vezanih za bit ovih uskih cesti otkriva mnogo o njima. Od 1878. godine, preko međuratnog stanja i burnih četrdesetih godina XX vijeka, do danas

one su bile i ostale pozornice društvene zbilje. Okružene scenografijom od kuća niske gradnje u međuzavisnom odnosu su neke od tih objekata pretvarale u kultne.

Literatura

- Bobić, Đorđe. 2019. *Arhitektura u iznudi*. Beograd: Arhipelag.
- Bogdanović, Bogdan. 1958. *Mali urbanizam*. Sarajevo: Narodna prosvjeta.
- Brajović, Saša. 2019. *Lujo Davičo*. Beograd: Clio.
- Diklić, Aleksandar. 2014. *Beograd večiti grad: sentimentalno putovanje kroz istoriju*. Beograd: Radio-televizija Srbije – TV produkcija Skordisk.
- Đurović, Žarko. 2010. „Priča o nosaču sa gradskog trga“. U *Nikšić pedesetih* prir. Maksim Vujačić, 15–18. Nikšić: autor.
- Krier, Rob. 2007. *Gradski prostor u teoriji i praksi*. Beograd: Građevinska knjiga.
- Maksimović, Milivoje. 1983. *Bjekstvo iz nikšićkog zatvora*. Nikšić: Centar za marksističko obrazovanje „Nikola Kovačević“.
- Mamford, Luis. 2010. *Kultura gradova*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Marković, Niko. 1987. „Razvitak revolucionarnog omladinskog pokreta i učešće omladine nikšićkog sreza u NOR-u i Revoluciji“. U *Omladina nikšićkog sreza u NOR-s i Revoluciji*, prir. Niko Martinović, 123–180. Nikšić: Centar za marksističko obrazovanje „Nikola Kovačević“.
- Milunović, Luka. 2017. *Crnogorsko glumište: Od 19. stoljeća do Prvog svjetskog rata*. Cetinje – Podgorica: Matica crnogorska & Državni arhiv Crne Gore.
- Minjević, Đorđe. 2008. *Nikšić u sjećanjima*. Nikšić: JU Stari grad Anderva.
- Mirkov, Anđelka. 2017. *Socijalna održivost grada: izazovi neoliberalne urbane politike*. Beograd: Čigoja štampa.
- Radović, Ranko. 1979. *Živi prostor*. Beograd.
- Radović, Srđan. 2013. *Grad kao tekst*. Beograd: Biblioteka XX vek – Knjižara krug.
- Stojanović, Dubravka. 2008. *Kaldrma i asfalt: Urbanizacija i evropeizacija Beograda 1890–1914*. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju.
- Stupar, Aleksandra. 2016. *Grad: forme i procesi*. Beograd: Orion art.
- Šakotić, Veljko. 1970. *Kulturno-prosvjetna društva starog Nikšića*. Nikšić: Zajednica kulturnih ustanova.
- Šakotić, Veljko. 1996. *Nikšić u knjaževini (kraljevini) Crnoj Gori*. Nikšić: Centar za informativnu djelatnost.
- Van Han, Alban & Oskar Šlipe. 2008. *Put u Crnu Goru*. Podgorica: CID.

Vitelo, Rozana & Markus Vilkoks. 2015. „Brendiranje destinacija i urbani leksikon: London, Njujork i Barselona“. U *Destinacija kao brend*, prir. Najdžel Morgan, Anet Pričard & Robert Prajd, 355–372. Beograd: Clio.

Vujačić, Maksim. 2004. *Stare nikšićke kafane i hoteli*. Nikšić: autor.

Izvori

B. K. 1961. „Od plana do realizacije“. *Nikšićke novine*, 13. mart.

B. K. 1961. „Pobunjene vertikale grada“. *Nikšićke novine*, 20. mart.

„Bijele dijagonale“. 1961. *Nikšićke novine*, 27. novembar.

Bošković, Slobodan. 1991. *Pomračenje*. Nikšić – Beograd: Univerzitetska riječ – IPO Prosveta.

Čolović, Gojko. 1961. „Ulice i stranputice“. *Nikšićke novine*, 11. septembar.

Kavaja, Marko. 1998. „Nikšić na početku ovog vijeka“. *Nikšićke novine*, 5. maj.

Koprivica, Božo. 2018. *San ulice*. Bijelo Polje: Ratkovićeve večeri poezije.

Kovač, Mirko. 2001. *Najlepše pripovetke Mirka Kovača*. Beograd: Prosveta.

Mahfuz, Nagib. 2013. *Deca naše ulice*. Beograd: Službeni glasnik.

Majer, Dragan. *Vjetar vremena*. Nikšić: autor.

Nikolić, Vito. 2010. „Ulica Novaka Ramova“. U *Nikšić pedesetih*, prir. Maksim Vujačić. Nikšić: autor.

Nikolić, Vito. 2010. *U Nikšić pedesetih*, prir. Maksim Vujačić. Nikšić: autor.

Nikolić, Vito. 1998. „Šta se izgradilo u Nikšiću 1961“. *Nikšićke novine*, 5. maj.

Ognjenović, Vida. 2009. *Otrovno mleko maslačka*. Beograd: Arhipelag.

Perović, Žarko. 1961. „Likvidacija zloglasnog Franja Košaka“. *Nikšićke novine*, 6. novembar.

Radonjić, Milena. 2018. „Ulica koja čeka svog Kafku“. *Komuna: Časopis za lokalnu samoupravu i njegovanje kulturne baštine Crne Gore*, septembar.

Rovčanin, Mira. 2018. „Han od Anderbe“. *Komuna: Časopis za lokalnu samoupravu i njegovanje kulturne baštine Crne Gore*, septembar.

Šakotić, Veljko. 1961. „Podvig Luja Daviča“. *Nikšićke novine*, 16. oktobar.

Tomaš, Marko. 2016. *Regata papirnih brodova*. Beograd: Lom.

Tomaš, Marko. 2018. *Trideset deveti maj*. Beograd: Lom.

Примљено / Received: 19. 11. 2020.

Прихваћено / Accepted: 11. 05. 2021.

Научна критика и полемика

Discussion and Polemics

Да ли су Горанци (мигранти) прекинули са Гором?

Поводом књиге *Нисмо прекидали са Гором: етницитет, заједница и трансмиграције Горанаца у Београду* ауторке Јадранке Ђорђевић Црнобрње

У септембру 2020. године објављена је књига етнолошкиње и антрополошкиње др Јадранке Ђорђевић Црнобрње *Нисмо прекидали са Гором: етницитет, заједница и трансмиграције Горанаца у Београду*. Књига је објављена у оквиру монографских издања Етнографског института САНУ, научне институције у којој је ауторка запослена у звању вишег научног сарадника. Након монографија у којима се бавила антрополошком анализом сродничких односа у Врању (Ђорђевић 2001) и разматрањем концепта наслеђивања у контексту правног система и правне антропологије у Врању и његовој околини (Ђорђевић Црнобрња 2011), њена трећа монографија посвећена је горанској заједници у Републици Србији.

Ауторка у овој студији представља етнолошку и антрополошку анализу сложених модалитета којима Горанци, настањени изван сопствене матице, настоје да истовремено очувају сопствени (горански) културни идентитет и да се успешно уклопе у културни поредак и свакодневицу локалних и микросоцијалних средина у којима живе. Јадранка Ђорђевић Црнобрња у уводном делу монографије истиче да се њено интересовање за ову тему развијало током дужег временског периода и да је оно подстакнуто њеним личним искуством. Јадранка Ђорђевић Црнобрња је због избијања ратних сукоба изазваних распадом Социјалистичке Федеративне Републике Југославије, након пресељење из Птуја (Република Словенија) у Београд (Република Србија) један период свог живота провела у статусу привремено расељеног лица. Лично искуство стечено у периоду који је она провела као мигранткиња водило је креирању њене свести о „значају етницитета као референтног оквира за тумачење и схватање друштвених и културних одлика“ њених припадника (Ђорђевић Црнобрња 2020, 9). Њено истраживање једним делом инспирисано је и до сада објављеним резултатима истраживања колегиница и колега са Етнографског института САНУ, Балканолошког института САНУ и Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Реч је о етнолошким и антрополошким истраживањима која се односе на српске мањине у прекоокеанским земљама и земљама у региону и на мањинске заједнице у Републици Србији, у чијим резултатима се наглашава „веза између економских, политичких присилних миграција и етницитета“ (Ђорђевић Црнобрња 2020, 10). Значајану улогу при њеном избору теме одиграла је чињеница да се горанска заједница ретко налазила у фокусу домаћих етнолога и антрополога, а и када је то био случај горанске заједнице у Београду и Тутину остајале су ван њега (Ђорђевић Црнобрња 2020, 17). Управо због тога Јадранка Ђорђевић Црнобрња одлучила је да своју пажњу усмери на везу која постоји између припадника наведених горанских

заједница и Горе, да расветли модалитете њеног одржавања и утврди ситуације које могу довести до њеног прекида.

Хронолошки оквир њених истраживања чини друга половина 20. века и прва деценија 21. века, период у коме се одвијала велика друштвена и политичка криза на простору Социјалистичке Федеративне Републике Југославије. Она је најпре условила оружане сукобе између њених конститутивних република (1991–1995) који су довели до распада заједничке државе и до настанка нових суверених држава на њеном некадашњем простору, да би потом дошло и до НАТО агресије на СР Југославију (1999), а затим и до самопроглашења Републике Косово 2008. године, а коју као самостални државни субјекат признаје део међународне заједнице мимо сагласности Републике Србије која је и даље сматра својом јужном Аутономном покрајином. Сложене политичке, економске и безбедносне прилике на Косову и Метохији, условљене наведеним догађајима интензивирале су миграције Горанаца из њихове Горе (Ђорђевић Срнобрња 2020, 19).

Јадранка Ђорђевић Црнобрња је своје истраживање спровела у континуитету, од 2012. до 2019. године, међу припадницима горанске заједнице. С обзиром на контекстуализацију прикупљеног емпиријског материјала и на чињеницу да је њено истраживање извршено у три локалне средине (Београду, Тутину и појединим селима у Гори) оно се може окарактерисати и као мултилокално теренско истраживање (Marcus 1995; Potkonjak 2014, 23–24) или као мрежа локалитета (Hannerz 2003, наведено према: Zlatanović 2018, 23).

Њен истраживачки процес одвијао се у складу са правилима одвијања теренског истраживања у социјалној и/или културној антропологији. Ауторка је упоредо са прикупљањем емпиријске грађе консултовала релевантну научну и стручну литературу, класификовала и анализирала већ прикупљену теренску грађу и постепено је презентовала у домаћој и страној периодици (ur. Vučinić Nešković 2013; Potkonjak 2014). Литературу о Горанцима у Београду и Тутину ауторка користи за формирање друштвеног и културног контекста у чијим оквирима посматра друштвене и културне праксе Горанаца, као и за компарацију са својим емпиријским материјалом. Она је за потребе своје књиге користила и различите изворе (статистичке податке из Пописа становништва 2011. године, податке са интернет сајтова који припадају горанским заједницама или су објављени од стране међународних институција, текстове објављене у дневној штампи, документарне филмове, видео-записе и фотографије настале на горанским светковинама) у циљу потпунијег информисања о догађајима везаним за живот Горанаца у Републици Србији (Ђорђевић Срнобрња 2020, 21).

Ауторски рад на терену у Београду и Тутину састоји се у вођењу разговора са припадницима горанске заједнице. Сви разговори обављени су у форми полуструктурираног интервјуа отвореног типа (eng. *semi-structured interview*) који припада „широј категорији квалитативног интервјуа“ (Ilić (Mandić) 2010, 139). Она је инсистирала да њени саговорници током разговора „могу одговарати на питања на онај начин који они сматрају да је адекватан, и начелно им се оставља слобода да изаберу шта ће и колико ће рећи о одређеној теми“ (Ilić (Mandić) 2010, 139). Јадранка Ђорђевић Црнобрња све учеснике својих интервјуа означава као саговорнике, сматрајући да је теренско истраживање обавила у сарадњи са њима (ur. Karolina Bielenin-Lencowzka 2010, 512). Сви разговори снимљени су диктафоном у циљу формирања дигиталне базе података и у намери да се искази

саговорника у радовима и књизи могу наводити у изворном облику, онако како су забележени. Скоро сви интервјуи обављени су изван приватног окружења саговорника (на њиховом радном месту, у просторијама Етнографског института САНУ, у кафанама), чиме терен „постаје место сусрета остварујући се у интерактивном контакту истраживача и истраживаних“ (Zlatanović 2018, 19). Већу заступљеност мушкараца међу саговорницима ауторка тумачи чињеницом да су Горанци још увек присутнији од Горанки у јавној сфери, иако уочава промене које се по том питању дешавају под утицајем различитих фактора. Осим тога, ауторка је евидентирала да су међу њеним саговорницима били заступљенији они нешто старијег животног доба, а то се односи и на оне са основним и средњим образовањем. Јадранка Ђорђевић Црнобрња је са појединим саговорницима поновила интервју после извесног времена, у неким случајевима и након неколико година. Поновљени разговори ауторки су пружили прилику да истовремено провери објективност прикупљених података и/или да забележи нове. Тако је створена и могућност да ауторка оствари потпунији увид у индивидуалну перцепцију чланова заједнице о друштвеним и културним процесима, догађајима, праксама и појавама које се одвијају унутар посматране заједнице.

Ауторка је поштовала важеће принципе заштите идентитета и приватности саговорника (испитаника) у истраживањима у којима се приликом прикупљања емпијске грађе користе квалитативне методе постављања питања у погледу заштите саговорника. Она је приликом публикавања ове књиге настојала да очува њихову приватност и да избегне њихово довођење у неугодан или чак и потенцијално опасан положај (Plić (Mandić) 2010, 23). Јадранка Ђорђевић Црнобрња због тога приликом истраживања и интерпретације емпијског материјала примењује „неке облике селекције података (изостављена су имена саговорника, личне појединости и сл.)“ (Zlatanović 2018, 29). У деловима текста у којима ауторка директно наводи исказе саговорника, у фуснотама су садржани једино подаци о њиховој родној припадности, години и локацији рођења, као и о месту становања.

Ауторка је свесна битног недостатка у свом истраживачком поступку, а који се огледа у чињеници да су интервјуи са саговорницима обављани ван њиховог приватног окружења. Због тога је из њеног истраживачког поступка потпуно изостала метода учесничког посматрања (eng. *participant observation*), односно елемент који се сматра парадигмом етнолошког теренског истраживања – партиципација са опсервацијом (Zlatanović 2018, 130). Та чињеница ауторку је лишила могућности да стекне потпунији „увид у њихове свакодневне језичке праксе“ (Plić (Mandić) 2010, 133), као и у још неке облике друштвених и културних пракси у горанској заједници у Београду, Тутину и Гори (Ђорђевић Црнобрња 2020, 21). Због тога Јадранка Ђорђевић Црнобрња приликом писања монографије примењује анализу дискурса у „форми која је прилагођена етнографском истраживању“ (Zlatanović 2012, 80), прихватајући дискурс саговорника као „релевантан извор теренске грађе“ (Ђорђевић Црнобрња 2020, 25). Имајући у виду „да се у истраживањима често показује дискрепанца између онога што саговорници говоре и онога што раде“ (Zlatanović 2018, 29) и да би отклонила сумњу у објективност резултата свог истраживања, ауторка користи литературу домаћих и страних аутора и различите аудио и видео материјале и фотографије.

Јадранка Ђорђевић Црнобрња прикупљени емпиријски материјал вербалне природе обрађује анализом дискурса прилагођеном етнографском истраживању. У недостатку консензуса у погледу значења овог појма (који је веома присутан у хуманистичким наукама) ауторка у анализи и интерпретацији исказа саговорника користи појам дискурса који подразумева „контекстуализовану употребу језика, било у писаној, било у усменој форми“ (Ilić (Mandić) 2010, 100). Она посматра дискурс као „реторички исказ“ (Antonijević 2013, 45), и сматра да он припада углавном тзв. епизодној меморији (Antonijević 2013, 29). Ауторка исказе саговорника држи за веома значајне и због тога што „смештају искуство миграције унутар контекста њихових појединачних живота, пружајући увид у процес укључен у повезивање индивидуалног искуства са већ постојећим експланаторним оквиром који обезбеђује култура (Antonijević 2013, 28). Она у анализи и интерпретацији емпиријске грађе полази од одређених теоријских поставки у вези са истраживањем миграција и трансмиграција, етничитета и идентитетских пракси, културе сећања, антропонимије, истраживања горанских говора и језичких пракси, посматрајући их из перспективе етнолога и антрополога (up. Đorđević Crnobrnja 2020, 21).

Ауторка је у формалном смислу књигу поделила на пет поглавља и десет потпоглавља. Реч је о подели која није суштинске природе, јер се у монографији анализирају појаве и процеси које је тешко посматрати одвојено и ван контекста који подразумева идентификацију са горанском заједницом. Оваква структура књиге делимично је условљена и систематизацијом емпиријског материјала. Стога, свако од пет поглавља ове књиге представља одређену тематску целину, а теме обрађене у поглављима међусобно се надовезују.

Резултатима свога истраживања горанске заједнице Јадранка Ђорђевић Црнобрња у овој књизи сведочи да је етничитет „истовремено колективан и индивидуалан, екстернализован у друштвеној интеракцији и интернализован у личној самоидентификацији“ (Dženkins 2001, 284). Она показује да је међу члановима горанске заједнице присутна разлика у погледу перцепције етничитета и идентификације са заједницом, а осим тога констатује да међу њима промене у идентификацији на индивидуалном плану нужно не подразумевају промене на колективном нивоу. Међутим, и поред тога што према етничитету, идентификацији и променама испољавају различит однос, ауторка открива међу њима присуство одређеног заједничког модела поимања и друштвеног конструисања. Ауторка сматра да идентификација појединца са горанском заједницом обухвата локалну, етничку и религијску компоненту. Дискурс њених саговорника говори да се припадност горанској заједници одвија посредством етничке компоненте, јер једино њоме могуће је конструисати симболичку границу између горанске заједнице и других етничких, религијских и мањинских заједница из њиховог окружења. Они своју повезаност са заједницом перципирају и/или испољавају у контексту етничитета, односно у овом случају поистовећују локални са етничким контекстом. Јадранка Ђорђевић Црнобрња се приликом анализе дискурса њених саговорника фокусира на културне и друштвене праксе припадника горанске заједнице. У њиховој анализи и интерпретацији она уочава и објашњава различите модалитете испољавања етничитета, полазећи од схватања да је етничитет друштвено конструисан феномен. Резултати њеног истраживања потврђују раније констатације да „етничитет није ствар ни колективни посед одређене групе; то је друштвени однос у којем друштвени учесници перципирају

себе и у којем их други перципирају као културно особене колективе“ (Malešević 2009, 17). Ауторка констатује да су колективна свест о заједничком пореклу, припадност горанској заједници, традицији и религији присутне код свих саговорника у дугом временском периоду. Томе највише доприносе чиниоци попут њихове континуиране везе са Гором која се истовремено остварује и одржава паралелно на физичкој и симболичкој равни, као и посредством различитих облика друштвених и културних пракси: горанског говора („нашинског“), „праве горанске свадбе“, антропонимије, начина одевања жена (нарочито у посебним приликама). Ауторка на основу анализе и интерпретације података закључује да у процесу одржања заједнице кључну улогу играју појединац и његова активност у приватној сфери. Сваки члан заједнице врши избор употребе културних и/или религијских симбола помоћу којих детерминише начин практиковања културних садржаја у свакодневној комуникацији или приликом обележавања најважнијих догађаја везаних за животни циклус појединца.

Ауторка посебно наглашава чињеницу да су у Београду и Тутину припадници горанске заједнице лишени могућности институционалног повезивања (фолклорно друштво, мањинско удружење) у циљу афирмације горанских симбола и јачања колективне повезаности, тако да је њихово практиковање везано искључиво за сферу приватне манифестације. Она резултатима својих истраживања потврђује и да у случају одређене политичке ситуације може доћи до мобилизације додатних снага припадника мањинске, а након њиховог окончања може доћи до престанка коришћења ресурса који су у „ванредним ситуацијама“ били допунско средство за остваривање идентификације са заједницом (v. Dženkins 2001).

Књига др Јадранке Ђорђевић Црнобрње *Нисмо прекидали са Гором: етницитет, заједница и трансмиграције Горанаца у Београду* представља заокружену целину. Резултати изложени у њој расветљавају модалитете којима Горанци у Београду и Гори на симболички начин креирају и чувају сопствени (горански) идентитет, користећи га за одржавање континуиране везе са њом, чак и у ситуацијама у којима настоје да се што ефикасније уклопе у начин живота карактеристичан за локалне и микросоцијалне средине у њиховом окружењу. Тиме је ауторка у потпуности оправдала хипотезу из наслова ове књиге. Непроцењив академски и друштвени значај ове монографије потврђен је наградом „Душан Бандић“, за најбољу књигу издату у области етнологије и антропологије у Републици Србији за 2020. годину коју додељује Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.

Литература

- Antoniјевић, Dragana. 2013. *Stranac ovde, stranac tamo. Antropološko istraživanje kulturnog identiteta gasterbajtera*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Etnološka biblioteka, knj. 75.
- Bielenin-Lenczowska, Karolina. 2010. „Different Models of Labour Migration in Contemporary Macedonia – or What Does pečalba Mean Today?“ In *Migration in, from, and to Southeastern Europe, Part 2: Ways and Strategies of Migrating*, eds. Roth, Lauth Bacas, 11–26. *Ethnologia Balkanica* 14.

- Dženkins, Ričard. 2001. *Etnicitet u novom ključu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Đorđević, Jadranka. 2001. *Srodnički odnosi u Vranju*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 45.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2011. *Nasleđivanje između običaja i zakona*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 75.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2020. *Nismo prekidali sa Gorom: etnicitet, zajednica i transmigracije Goranaca u Beogradu*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 93.
- Hannerz, Ulf. 2003. *Being there... and there... and there!* Reflections on Multi-site Ethnography. *Ethnography* 4 (2): 201–216.
- Ilić (Mandić), Marija. 2010. *Usmeni diskurs Srba iz Čipa u Mađarskoj: između kolektivnog i individualnog*. Doktorska disertacija. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Malešević, Siniša. 2009. *Sociologija etniciteta*. (Slobodanka Glišić, prev.). Beograd: Fabrika knjiga, Edicija Reč. <https://pescanik.net/sociologija-etniciteta/> (pristupljeno 23. 11. 2019).
- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Potkonjak, Sanja. 2014. *Teren za etnologue početnike*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju.
- Vučinić Nešković, Vesna. 2013. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji: od normativnog do iskustvenog*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, Posebna izdanja, knj. 10.
- Zlatanović, Sanja. 2012. „Svadba, tradicionalni ženski kostim i identitetski diskursi srpske zajednice jugoistočnog Kosova“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LX (2): 89–105.
- Zlatanović, Sanja. 2018. *Etnička identifikacija na posleratnom području: srpska zajednica jugoistočnog Kosova*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 89.

Александар Крел

Прикази

Reviews

Лада Стевановић, *Антика и ми(т): преиспитивање доминантних токова рецепције антике*

Лозница: Карпос; Београд: Етнографски институт САНУ 2020,
137 стр.

Друга монографска студија Ладе Стевановић *Антика и ми(т): преиспитивање доминантних токова рецепције антике*, у методолошком и теоријском погледу припада Француској антрополошкој школи античких светова као и школи мишљења Светлане Слапшак која представља синкретизам критичке и феминистичке теорије, антропологије античких светова и антропологије рода. У књизи која по свом наслову упућује на један детаљан увид у савремене приступе изучавања антике, наилазимо на непрекидну дијалошку форму између антрополошких студија антике и савремених теоретских промишљања античког мита.

У језгровитој и лако читљивој, али структурно врло комплексној и теоријски богато поткованој студији о рецепцији антике, Лада Стевановић отвара бројна важна питања о сусрету савременог човека са антиком и о первазивности антике, не само на нивоу високе културе и академског дискурса већ и у оквирима спорта и маркетинга, популарне књижевности, филма, стрипа и позоришта, било да је то на разини тенденциозног повезивања са доминантним митовима или на нивоу асоцијативног повезивања са корпусом античког наслеђа. У свим случајевима које спомиње и анализира, Лада истиче униформно супериоран положај антике у свести савременог европског човека, али и безграничну гипкост и савитљивост античког мита, „нестабилност значења“, која пружа могућност за његову непрестану реконфигурацију.

У првом поглављу „Антика око нас“, ауторка се бави антиком у нашој свакодневици, отварајући гледиште о двострукој значењској зависности – наше садашњости од античког мита и његовог изворног значења, тражећи у асоцијацијама на митолошке теме кредибилитет, поверење и гаранцију; с друге стране реч је зависности античког мита од наше садашњости кроз ново, учитано значење, оформљено у односу на савремене идеологије које антички мит на тај начин „колонизују“.

На примеру спорта, ауторка повезивање са антиком доводи у везу са формирањем дискурса супрематије белог човека кроз надовезивање на измишљене традиције и њихову апропријацију, као што је то био случај са Олимпијским играма 1936. године. Лада Стевановић је на примеру Олимпијских игара маестрално показала могућност анализе употребе мита о антици кроз примену теорије Хобсбаума и Рејнцера о измишљању традиције кроз успостављање лажних континуитета у складу са доминантним друштвено-политичким околностима.

Поглавље о читању Антигоне – „Антигонине побуне“ – уводи нас у теоријска и филозофска разматрања о Софокловој трагедији, инаугурисана Хегеловим и Кјеркегоровим погледима усмереним на сукобљеност полиса и оикоса. У овом поглављу, ауторка отвара полифонију академских приступа *Антигони*, која омогућава, разумевање Софоклове трагедије у античком контексту, али и њено читање у савременом контексту и у складу са потребама садашњице. Читање у античком контексту заснива се на студијама Фроме Зејтлин и Гејл Холст-Вархафт, док теоретско промишљање изван античког контекста ауторка сагледава кроз мисао истакнуте феминистичке теоретичарке Џудит Батлер. Ауторка раздваја два главна тока у оквиру приступа *Антигони* – филозофско ишчитавање од Хегела, преко Кјеркегора, до Лакана и његове ученице Лис Иригаре закључно са Џудит Батлер који постављају у свој фокус субверзивну моћ жене у односу на доминантни дискурс државе и закона отелотворених у мушком принципу владања. У односу на Хегелову субверзивну и претећу фигуру побуне, савремена филозофска теорија је понудила читање *Антигоне* као феминистичке политичке фигуре у односу на моћ државе која инкорпорира сродство и на њему се заснива. Уз богати теоријски приступ, ауторка пружа могућност за тумачење рецепције *Антигоне* и у другим жанровима, попут стрипа и позоришта, пружајући увид у читање антике и на асоцијативном нивоу, у стрипу или у представи Никите Миливојевића.

У трећем поглављу под називом „Женско уписивање“, ауторка кроз призму савременог ишчитавања Медеје и Пенелопе у књижевности (*Медеја* Кристе Волф и *Пенелопијада* Маргарет Атвуд), отвара важна питања о значају ревизије мита. Становиште о сврсисходности реинвенције мита у оквиру нових критичких парадигми, ауторка заснива на постојању различитих верзија мита још у антици, истичући да савремене ревизије треба сагледавати као „истраживање заборављених, алтернативних традиција усмерених на преиспитивање верзија које су доминантне, као и на процесе стварања митова“ (Stevanović 2020, 78). Значај овог савременог приступа новом ишчитавању антике, ауторка анализира кроз детектовање различитих супстрата мита, који су постојали још у антици у случају Медеје, и њиховим поређењем са алтернативним савременим верзијама Медеје. Као и *Пенелопијада* Маргарет Атвуд, која је послужила као мустра за разумевање новог исписивања мита у оквиру других критичких парадигми, женско уписивање у мит представља феминистичку традицију ревизије митова, која као дискурзивна техника подрива идеју о униформности једног мита, а самим тим о његовој хегемонији.

У поглављу „Антички мит и теорија“, ауторка се поново враћа на преиспитивање доминантних токова рецепције науке у теорији, истичући овог пута психоанализу као важно полазиште за изучавање античког мита. Овде видимо како је Фројдова теорија о Едиповом комплексу допринела стварању новог мита, конструисаног за објашњење једне психолошке појаве. Културолошка критика на трагу чувеног Вернановог текста „Едип без комплекса“ односи се на Фројдово занемаривање целокупног корпуса митова о Едипу бирајући само оне који се уклапају у његов систем асоцијација.

Ауторка са свог становишта антропологије класичних светова истиче поливалентност античког мита која је омогућавала бројне варијације у односу на приповедача, публику или околности, стојећи у оштром контрасту у односу на

савремена читавања мита који се униформише и самим тим хегемонизује у оквиру доминантног дискурса као једнозначан. С друге стране она истиче да ревизија мита као феминистичка пракса пружа драгоцен додаток тренутним тензијама у деколонијализму чији екстрми воде ка потпуном одбацивању и цензурама патријархалних наратива. Као одговор на овај тренд, ревизија мита пружа увид у дијалошку форму односа према историји, не кроз брисање и замену већ кроз додавање феминистичког читања мита, стварајући једну врсту наративног палимпсеста.

Последње поглавље „Од народне до популарне културе“ на узбудљив начин, кроз антрополошку анализу црног хумора и језгровит теоретски приступ овој проблематици анализира дубоко укоревену везу између смеха и смрти у карневалским прославама античког култа бога Диониса. Разумевање контекста античког ритуала, али и паралеле у српској народној традицији у којима долази до споја смеха и смрти, ауторка користи за читање савременог српског филма. Одабир филма *Маратонци трче почасни круг*, као огледног примера за приступ црном хумору у популарној култури и карневалској позадини овог античког ритуала усмереног на прославу обнове живота, представља убедљив закључак о комплексности веза између савремености и антике као и о свеprisутности антике у нашем животу, почев од нивоа тенденциозног маркетинга до метанивоа несвесног кроз процес културације и интернализације античког мита.

У свом приступу Лада Стевановић је развила својеврсну дијалектику антике, која је овај појам преиспитала у контексту његове вечите промене и мењања, долазећи до нове значењске целине појма кроз супротстављеност синхроног и дијахроног значења мита – у контексту доба када је мит настајао и када су се његови главни путеви формирали, и у контексту доба које је мит изнова измислило уклапајући га у доминантне идеолошке токове савремености. Полиморфност античког мита која се може читати кроз бројне теоретске приступе и филозофске школе, како је то Лада Стевановић показала у својој изузетној студији, остаје показатељ даљих путева научних истраживања у разумевању „различитости и променљивости људских вредности и друштава“ (Stevanović 2020, 12).

Лариса Орлов Вилимоновић

Michal Pavlásek, *Z Moravy až do Velikého Srediště. Etnografické podobenství o zapomenuté náboženské komunitě* [Од Моравске па до Великог Средишта. Етнографска парабола о заборављеној верској заједници]

Centrum pro studium demokracie a kultury, Etnologický ústav AV ČR,
Brno 2020, 239 str.

Етнолог Михал Павласек (Michal Pavlásek), научни сарадник Етнологског института Чешке академије наука – одељења у Брну, афирмисао се као теренски истраживач чешке мањине у источној и југоисточној Европи. По потреби је и

документариста и извештач (репортер) о локалним случајевима социјалне маргинализације, као и о токовима актуелне миграције са Блиског истока према средњој Европи. Обављао је вишегодишња истраживања прошлости и друштвеног живота чешке мањине у јужном Банату, чему је била посвећена и његова докторска дисертација, одбрањена у Институту европске етнологије (*Ústav evropské etnologie*) Масариковог универзитета у Брну. На основу резултата својих истраживања, осим мањих радова, објавио је 2015. године и монографију *С мотиком и Господом Богом. На трагу евангелиста у југоисточној Европи* (приказана је у Гласнику Етнографског института САНУ LXV/2, 2017).

Књига *Од Моравске па до Великог Средишта. Етнографска парабола о заборављеној верској заједници* има једанаест поглаваља: I. „Уводна слика: прво сусретање са Средиштанцима“ (стр. 7–17); II. „Извори за историју чешке мањине у војвођанском селу Велико Средиште“ (стр. 18–29); III. „Миграција из Моравске у јужни Банат“ (стр. 30–42); IV. „Парабола о рађању, стасавању и зрелости „збора“: биографија верске заједнице“ (стр. 43–64); V. „Деловање мисионарских свештеника из Чехословачке“ (стр. 65–88); VI. „Кад се Средиштанцима отворио свет – постепено пропадање реформског „збора““ (стр. 89–93); VII. „Како савладати дисконтинуитет: о пренесеном моделу социјалне организације Средиштанаца“ (стр. 94–114); VIII. „Парабола о доласку предака: миграцијски наратив као велика приповест Средиштанаца“ (стр. 115–130); IX. „Референтне културне тачке и комуникацијско памћење Средиштанаца“ (стр. 131–137); X. „Парабола о евангелистичком идентитету Средиштанаца“ (стр. 138–194); XI. „Средиштанци, земљаци и методолошки национализам“ (195–217). Завршно поглавље (XII) носи назив: „Уместо закључка: омађијани Чеси и последњи опроштај од Средиштанаца“ (стр. 218–220), а затим следе: „Архивски извори, објављени извори и литература“ (стр. 221–230), „Summary“ (стр. 231–234) и „Садржај“ (стр. 235–239).

Прво поглавље књиге аутор започиње својом дневничком белешком из 2007. године о првим сусретима с људима јужнобанатског села Велико Средиште (код Вршца), који су на њега оставили дубок утисак: упознао је „неке од последњих живих потомака људи који су исказивали моравско порекло, припадност реформској протестантској вери и мигрантско искуство својих предака“. Младом истраживачу брујале су у ушима речи нових познаника: „Из Моравске, из Клобука код Брна [Klobuky u Brna], Даморжица [Damborice], Носислава [Nosislav], Хостеградека [Hostěhradky], Бојановица [Bojanovice], Кијова [Kujov]..., одатле су наши стари некад дошли с кравама и воловима, с Библијом, путиром и Лавиринтом срца, то је било оно највредније“. Већ тада је знао да ће се овим људима Великог Средишта враћати више пута. А кад говори о Средиштанцима, аутор заправо има на уму ове потомке моравских досељеника, с тим што у Великом Средишту постоје и други житељи различитог порекла. Враћао се у Велико Средиште наредних осам година, па је свет ових Средиштанаца постао за њега „неки паралелни живот и скоро други дом“.

Тако је практична искуства и сведочанства сакупљао у теренском раду у Великом Средишту (методама *oral history* и биографски интервју), у бројним сусретима са све ширим кругом својих саговорника и познаника. Притом је био свестан да је, како истиче, „много тога остало скривено иза кулиса социјалног света Средиштанаца“. Своје теренске налазе сучељавао је с подацима из

архивских извора, а о њима је промишљао на основу опсежне и разноврсне литературе, посебно радова оних аутора који су се бавили истраживањима јужнобанатске енклаве потомака чешких/моравских досељеника (Štěpanek, Budilova, Křourek, Jakoubek, Hanus, Linda и др.). Али, аутор на самом почетку излагања о укупним резултатима обављених истраживања јасно дефинише свој приступ материји: „Нећу настојати да пружим попис историјске егзистенције истраживане социјалне групе већ тежим да спознам културне изворе на којима су Средиштанци засновали свој идентитет и колективну свест“.

С тим у вези аутор говори о „првом и другом плану књиге“. У „првом плану књиге“ циљ му је био: да издвоји културне константе Средиштанаца као потомака досељеника из једне чешке земље; да захвати њихову социјално-културну динамику у столетном периоду, од досељења током 50-их година XIX века до окончања Другог светског рата (1945); да идентификује изворе формирања колективних кохезионих веза Средиштанаца.

Аутор подробно образлаже свој начелан став да Средиштанце нерадо сврстава у категорију „земљака“ (чешки: *krajaně*), којом се (почев од оснивања Чехословачке 1918. године) означавају „особе чешког (етничког) порекла који живе изван граница данашње Чешке Републике“. Уз такав категоријални приступ, чешки истраживачи су групе „земљака“ у иностранству најчешће третирали и примарно вредновали као „неке екстерне припаднике чешког народа“. Позивајући се и на истакнуте теоретичаре, аутор штавише сматра да „научни и општи (лаички) начин схватања земљака произлази из тзв. методолошког национализма, који поистовећује концепт друштва с модерном националном државом“. Он, пак, не жели да на заједницу потомака моравских досељеника у Великом Средишту гледа уобичајеним „етничким наочарама“. Стога „у другом плану књиге“ аутор говори (посебно у XI поглављу) о Средиштанцима као о „пореклом етнички индиферентној заједници, с којом су се етноцентрични национални идеолози упознали у периоду између два светска рата“, уз сазнање и уверење да су „Средиштанци заснивали свој колективни идентитет и на другачијем а не стриктно народносном ексклузивитету“. Желећи да управо избегне замке методолошког национализма, аутор је тежио да у свој рад унесе истраживачку перспективу другачију од оних које су обично примењиване у истраживањима заграничних чешких заједница.

Он свој рад квалификује као „покушај да се разгину завесе вредновања света моравских пресељеника, те да приложи сведочанство о једном непознатом поглављу културне историје тзв. Чешкобратске евангелистичке цркве [чешки: *Českobratrská církev evangelická*] на простору изван граница Чешке Републике“. Уз то аутор наглашава да је заједница „реформисаних евангелиста“ (како се припадници овог протестантског крила још означавају) дуго коезистирала у Великом Средишту са народносно/етнички/конфесионално веома разнородним становништвом тог села, те да он трага за одговором на питање како се специфична култура Средиштанаца пореклом из Моравске одржала у мултиетничкој средини Војводине чак до последњих година.

Могуће одговоре на постављено круцијално питање аутор нуди у поглављима ове књиге, која представљају „тематске блокове са функцијом имагинарних *парабола*“. А тежећи да осветли карактер културе и социјалне организације Средиштанаца, аутор истовремено указује и на „путеве чешке реформације у

данашњој Србији“, који су испунили првих сто година живота потомака моравских досељеника у јужном Банату.

Расправљање о изворима за историјат чешке мањине у Великом Средишту (поглавље II) аутор започиње разјашњењем појма *sbor* (у преводу: „збор“), о коме се све време говори у књизи. Овим чешким вишезначним термином означава се најнижа организациона јединица црквене управе у оквиру хијерархије Чешкобратске евангелистичке (реформске) цркве, што приближно одговара појму *парохија* у Православној цркви. Сваки *sbor* има *presbyterstvo* – изборни орган локалне самоуправе, како је то у свим протестантским црквама (у Чешкој Републици за *presbyterstvo* се користи и алтернативни термин *staršovstvo*). „Збор“ у Великом Средишту био је подређен вишој црквеној институционалној инстанци (*seniorat*), која је првобитно имала седиште у Дебелачи, а касније у Панчеву и Фекетићу.

Почетак „збора“ у Великом Средишту веже се за 1861. годину, кад почиње изградња протестантске цркве у том селу (завршена је пет година касније). Заправо, убрзани раст заједнице реформских евангелиста у Великом Средишту наметао је потребу да они организују свој „збор“. Тако су изабрани и чланови презбитерства „збора“, а успостављена је његова администрација, која се огледа и у збиркама докумената означеним као „протоколи“. Аутор са задовољством констатује да је „протоколе“, после толико деценија, сачувао Франтишек Хајек са супругом Елизабетом (*František Hájek s manželkou Elisabetou*) из Великог Средишта, који су аутору стављени на увид при истраживању. Поред „протокола“ аутору је био доступан и посебан попис чланова „збора“ из 1928. године, који је сачинио свештеник Алојз Ерлих (*Alois Erlich*), с различитим подацима о ондашњима члановима „збора“, уз белешку о учесницима миграционог таласа из Моравске 50-их година XIX века.

Извесне податке аутор је црпео из Централног архива Чешкобратске евангелистичке цркве (*Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické*) у Прагу, и то из фонда: Чешки евангелистички „зборови“ у иностранству (*fond: České evangelické sbory v zahraničí*). Такође је користио документе из Историјског архива у Белој Цркви и из неких архива у Румунији и Хрватској, где је такође било чешких енклава. Својеврсну допуну извора чинили су натписи на гробовима протестаната на гробљу у Великом Средишту, које је заједничко и за католике и православне. На располагању су били и породични албуми, поруке декоративних елемената ентеријера сеоских кућа и својеручни записи и белешке на верским књигама, које су наслеђиване у породицама.

У поглављу III изложен је историјат миграције протестантских породица из Моравске у јужни Банат, а у поглављу IV дат је преглед активности досељеника на конституисању свог „збора“ и његовом даљем „сазревању“, уз изградњу и коришћење цркве у селу. После окончања Првог светског рата и распада Аустроугарске монархије, настао је изванредан вакуум у организационој хијерархији реформских евангелиста у јужном Банату, јер су се централни органи Чешкобратске евангелистичке цркве нашли у новонасталој држави – Чехословачкој. Била је прекинута веза с тим централним органима и требало је да прође неколико година док је успостављена нова евангелистичка реформска црквена организација у Војводини. У таквој ситуацији постојали су и крупни финансијски проблеми. Тражећи решење за свој „збор“, Средиштанци су молили црквене органе у

Чехословачкој да им пошаљу свештеника. То у почетку није дало резултата, па је *srbsky seniorat* упутио у Велико Средиште протестантског свештеника српског порекла Михаила Гергорића (Michail Gergorić). С њим су, међутим, чланови „збора“ имали озбиљан конфликт, па је овај свештеник после три године службе (1924–1927) напустио Велико Средиште. Долазио је једно време на испомоћ свештеник из Вршца, а затим је приспео мисионарски свештеник Алојз Ерлих (Alois Erlich) из славоноског места Уљаник, близу Дарувара, где је била највећа концентracија чешких насељеника у ондашњој југословенској држави. Овај свештеник, делегиран од централних црквених органа из Прага, наметао је ригорозну дисциплину у верском животу Средиштанаца и мешао се у њихов свакодневни живот уводећи и извесне „црквене казне“. Тако је постепено нарастао отпор према њему међу члановима „збора“, који је после пар година довео до потпуног раскола, а свештеник Ерлих се потом приклонио баптистима. Овај конфликт аутор разуме као „сучељавање два различита поимања верске праксе“: једно је било локално, које су „донели“ преци верника из моравске средине, а друго (оличено у пракси свештеника Ерлиха) представљало је далеко строжу верску линију, која је одбацивала било какве појаве „световног“ понашања у верском животу Средиштанаца.

Поглавље V посвећено је деловању друга два мисионарска свештеника у Великом Средишту, који су били упућени из Чехословачке. У периоду од 1932. до 1940. године службу у Великом Средишту обављао је Карел Ловечек (Karel Loveček), који је одржавао живу везу с централним црквеним органима у Прагу. Међутим, повремене посете Великом Средишту ранијег свештеника Алојза Ерлиха слабиле су у извесној мери чланство „збора“ јер су неки чланови, углавном млађи, прелазили у баптисте. На основу изјава својих саговорника у Великом Средишту и трагова у писменим документима аутор позитивно квалификује деловање свештеника Ловечека. Истиче да је овај свештеник увео и неке новине које се могу сматрати заправо „културним иновацијама“: празник Дан мајки (*Den matek*), прослава Нове године (*silvestrovsky večer*), организовано дружење омладине и др. Из исказа чланова „збора“ види се да је свештеник Ловечек био омиљен у овој средини, а владало је уверење да је „збор“ у Великом Средишту процветао у време његове службе. У периоду од 1940. до 1945. године на служби у Великом Средишту био је свештеник Јарослав Пех (Jaroslav Pech), такође упућен од централних црквених органа из Чехословачке. Он је пре тога провео неколико година на служби у румунском Банату, у месту Света Хелена (чешки: *Svatá Helena*, румунски: *Sfânta Elena*), близу Дунава (наспрам Голупца), у великој енклави чешких досељеника. Служећи у Великом Средишту, обављао је извесне дужности и изван села (у Вршцу и даље). Али наступио је рат, који је донео низ тешкоћа и поларизација у селу. Католици су приступали немачком „културбунду“, па и ступали у редове Вермахта, а српски православци и чешки реформски евангелисти на крају у партизанске редове.

Међутим, за средиштанске евангелисте приступ војсци није значао идентификовање с комунистичком идеологијом и раскид с верском традицијом предака. По окончању рата свештеник Пех се преселио у Чехословачку, а црквена документација је остала код чланова презбитерства „збора“. Тако је Велико Средиште остало без сталног свештеника. Ипак, то није значило потпуно замирање црквеног живота Средиштанаца, који су на неки начин одржали и свој „збор“ и верску праксу, на основу стеченог искуства у претходном стогодишњем

периоду живљења у овом селу, држећи се пољопривреде („мотике“) као традиционалног занимања. Аутор истиче да су у послератном периоду за трансмисију социокултурних основа ове верске заједнице били заслужни локални „предводници“, ланци, чија је улога почивала на неокрњеном моралном кредибилитету и великом поверењу мештана. Такви су били Франтишек Хајек (František Hájek) и Јозеф Шебеста (Josef Šebesta), а потом Франтишек млађи Хајек и његова супруга Елизабета, рођ. Шебестова (roz. Šebestová), Јозефа Клепачкова (Josefa Klepáčková), Ана Пилатова (Anna Pilátová), Ружена Нинков, рођ. Пилатова (Růžena Ninkov, roz. Pilátová) и Макс Фијала (Max Fiala). Ново време донело је ипак нове социјалне промене: после рада у Београду, где су традиционално служиле као кућне помоћнице, средиштанске девојке све су се ређе враћале у своје село, а и младићи су одлазили у већа места у потрази за зарадом и новим занимањима. Тако се, према речима ауторових саговорника „Средиштанцима отворио свет“.

У поглављу VI аутор подробније излаже како је изгледао живот Средиштанаца када им се „отворио свет“. Заправо, реч је о укупним променама у југословенском друштву у послератном раздобљу, а које су се рефлектовале и на живот у једном специфичном јужнобанатском селу као што је Велико Средиште: принудно исељавање Немаца и католичких Чеха који су сарађивали с Немцима; колонизовање новог становништва из пасивних крајева (Босна, Црна Гора); антиклерикална политика нове власти и постепена маргинализација локалног „збора“; привремена колективизација и повратак на традиционалне форме пољопривредне делатности; модернизација и индустријализација земље; одлазак на рад у иностранство („гастарбајтери“); распад југословенске државе и др. Непосредно после окончања Другог светског рата у Великом Средишту радио је учитељ Антоњин Бравенец (Antonín Bravenec), делегиран из Чехословачке, али је његов рад престао с политичким расколом који је донела Резолуција Информбироа 1948. године. У том периоду започет је процес репатријације Чеха и Словака у Чехословачку, али је он такође прекинут 1948. године. И без тога Средиштанци се нису одазивали на позив за репатријацију. Међутим, одлазак у градове и на „привремени рад у иностранство“ смањили су број Средиштанаца, тако да је у селу било све мање потомака којима су старији Средиштанци могли пренети „реформску евангелистичку веру предака“.

Своје расправљање у поглављу VII аутор започиње тврдњом да је повезаност Средиштанаца с „предмиграционим“ моделом верске организације почивала на чињеници да се радило о моделу који је у њиховој претходној домовини, тј. Моравској, био „годинама провераван у пракси, а што је најважније – тако функционалан“. Стога он најављује да ће у овом поглављу пажњу посветити неким узорцима социјалне праксе који су учинили да процес адаптације досељеника у новој средини буде изразито олакшан и убрзан. Тако у даљем тексту говори о: организацији „збора“; механизмима привређивања, тј. приходима „збора“ и породичним издацима; о „збору“ као „банкарској институцији“, која је помагала сиромашнијим породицама да превладају кризне ситуације итд. На тај начин је својом организацијом и свестраном делатношћу „збор“ имао функцију „централне социјалне институције Средиштанаца“.

У поглављу VIII аутор анализира миграцијски наратив Средиштанаца ослањајући се пре свега на њихове исказе, тј. на резултате примењених метода:

oral history и биографски интервју. Притом укључује у анализу и достигнућа савремених антрополога, психолога и социјалних теоретичара (Assmann, Konopasek, Namar, Ricour, Mink, Fay, Vašiček, Mayer, Macek, Geertz, Vansina и др.). Тим путем долази до закључка да се и на примеру Средиштанаца види како „људи имају потребу за наративном конструкцијом прошлости“, при чему стварни догађај представља „само основу“. На тај начин људи заправо говоре о свом идентитету, а интерпретација „властите биографије јесте заправо интерпретација властитог Ја“. Аутор такође наглашава да се „људи идентификују једино с тим што даје смисао њиховој егзистенцији“. Али, истовремено указује и на механизме преношења усмене традиције о досељавању предака из Моравске, те о важним догађајима који су уследили: „тако ми је причао деда“, „говорили су ми родитељи“, „тако су тетке приповедале“, „тако је причала мајка својој кћерки, тј. мојој тети, а она је потом мени казивала“ и сл. Тиме се трансмисија прошлости у властито време препушта „мудрим“, тј. најстаријим генерацијама.

По ауторовом уверењу колективно памћење Средиштанаца такође битно одређује профил ове заједнице у етнички и верски шароликој средини јужног Баната, о чему подробније расправља у поглављу IX. Уважавајући и ставове неких теоретичара, сматра да максимално три генерације могу бити верни преносиоци факата из прошлости једне заједнице. Време које претходи тим генерацијама прераста у „наративну конструкцију прошлости“. А у колективном памћењу Средиштанаца аутор препознаје важне референтне тачке: традиционално преношени „миграцијски наратив“ и период првобитне адаптације на нову банатску средину, који се завршава изградњом протестантске цркве 1866. године. Ове референтне тачке битно су одређивале идентитет потоњих генерација Средиштанаца.

Поглавље X је најопсежније и најразуђеније, са чак једанаест одељака. У њему аутор осветљава чиниоце који омогућавају репродуковање протестантског („реформског“) идентитета и културе Средиштанаца, засноване на поштовању предака и традиције. Тако он анализира појединачно локалне институције које доприносе трансмисији и репродуковању традиционалних вредности и праксе ове верске заједнице. Истиче да је чланове „збора“ Средиштанаца пратио осећај како припадности истом колективитету тако и припадности једној специфичној култури. Међусобна солидарност и лојалност истом колективитету огледала се кроз устаљену релацију: „Ми“ и „Они други“. У одгајању деце важну улогу имали су стереотипни искази којима се преносила „штафета“ традиције и поштовања предака: „тако мора бити“, „такав је ред“ и сл. Деца су давана најчешће (народна) имена ближих и старијих предака, а не светаца чије светковање пада непосредно око датума рођења детета. Ако би дете умрло као мало, наредно рођено дете добијало би исто име (у мушкој или женској варијанти: нпр. *Jan* или *Jana*). Досељеници из Моравске генерацијама су се трудили да им деца стичу основно образовање на матерњем језику, што је и била пракса за време Аустроугарске. У међуратном периоду деца су похађала основну школу на српском језику, али су имала посебне часове чешког језика (долазио је учитељ из Вршца). Часове веронауке држали су проповедници уторком и суботом у библиотеци „збора“. Иако су деца на тај начин стицала и основна знања о историји чешких земаља (Моравска, Бохемија, Шлезеја), аутор истиче да је матерњи језик за Средиштанце представљао „примарно инструмент религиозне праксе и чување духовне везе са претходним генерацијама“, а много мање елемент етничке самосвести. Ипак, у

јужнобанатској етнички веома шароликој средини Средиштанци су се исказивали пре свега као „Моравци“, а тако су их третирали и други (Немци, Срби, Мађари, Румуни и др.). Имали су прилично диференциран однос према Мађарима, баптистима, православцима, католицима (могло се чути: „Нас Чехе дели крст“).

У склапању бракова важило је правило верске ендогамије, али је у међуратном периоду било ипак око 10% верски мешовитих бракова. У верски мешовитим браковима дуго је примењивано правило да „дечади иду за оцем, а девојчице за мајком“. Касније је коришћена пракса давања „реверса“, тј. изјаве родитеља у којој ће конфесији дете бити одгајано. У међуратном периоду била је устаљена пракса да деца од једанаест година учествују у омладинским удружењима под окриљем „збора“, што је заправо била припрема за приступање „збору“. А код деце од дванаест година наступао је обред конфирмације (чешки: *konfirmace*), тј. давања изјаве којом дете потврђује припадност овој протестантској конфесији, чиме постаје пуноправни члан „збора“. Аутор указује на веома значајну улогу презбитерства „збора“, састављеног од људи с високим моралним ауторитетом у локалној средини. Презбитерство је неколико пута годишње расправљало о појавама у понашању чланова „збора“ и с тим у вези давало је препоруке, изрицало опомене и пружало савете. То је представљало средство социјалне контроле и верске дисциплине, нарочито у периодима кад није било свештеника. Аутор је посебно нагласио значај верских књига међу Средиштанцима, од којих је већина донета из старе постојбине. Често се могла чути изрека: „верујем јер тако пише у књигама“. У недостатку свештеника (тј. учених теолога) верници су били упућени на сазнања из верских књига, а оне су уједно симболизовале и везу са старијим генерацијама предака. Поред тога, верске књиге су служиле и као својеврсне „породичне хронике“ јер су на њима руком дописивани важни датуми (рођење, венчање, смрт и др.) и кратки описи значајних догађаја у породици и локалној средини.

На почетку поглавља XI аутор констатује да је у претходним деловима књиге анализирао функционисање и изворе „изнутра“ колективног идентитета Средиштанаца, те да ће се посебно позабавити анализом утицаја чинилаца који су деловали „споља“. Реч је о „екстерном“ деловању мисионарских свештеника у међуратном периоду (А. Ерлих, К. Ловечек, Ј. Пех), који су потицали из Чехословачке и доносили нову праксу, с изразитом тежњом да Средиштанце, тј. припаднике „збора“ заштите од асимилације у локалној средини. Тиме се заправо изражавала склоност новостворене Чехословачке Републике да брине о заграничним „земљацима“ (*krajaně*), а аутор у томе види заправо „етнилизацију земљака“. Утолико се улога ових свештеника није сводила само на духовно усмеравање „збора“ већ је имала и културно-просветитељски карактер, што је био случај и с другим енклавама чешких (моравских) досељеника у југоисточној Европи. То је било праћено разним манифестацијама општеческог карактера, као што су слављење дела и жртве Јана Хуса, Јана Жишке, политичке улоге председника Масарика као „ослободиоца“ и сл., уз примање часописа и дидактичке литературе из Чехословачке. Понекад је у Прагу и критикован „локални патриотизам“ у чешким заграничним енклавама. Несумњиви удео у свему томе имало је и ондашње чехословачко Министарство иностраних послова и народне просвете (*Ministerstvo zahraničí arodní osvěty*). И поред крупних политичких промена које су наступиле у Чехословачкој у исходу Другог светског рата, аутор кулминацију државне бриге за „земљаке“ изван граница Чехословачке види у

позиву за репатријацију Чеха (као и Словака). А процеси адаптације репатријаната у „домовини предака“ били су праћени знатним одрицањем од пређашњих традиционалних навика, па и устаљене верске праксе.

Други вид бриге о „заграничним земљацима“ аутор види у настојањима професионалних етнографа да идентификују и опишу ове „гране чешког народа“ преферирајући њихове етничке особине на штрб других карактеристика. Као што је то назначио већ у уводном поглављу књиге, аутор сматра да такав приступ заграничним „земљацима“ произлази из „методолошког национализма“, који „претпоставља државу, народ и друштво као природну социјалну и политичку јединицу модерног света“. Стога аутор поставља питање како превладати овај „методолошки национализам чешке етнографије“. Указује на потребу да се много више пажње посвети религиозним, конфесионалним и другим чиниоцима идентитета заграничних енклава, те да се много више дијалектички гледа на развој њиховог етничитета.

У последњем поглављу аутор констатује да је, посредством етнографске параболе, настојао да приближи читаоцима свет једне заједнице „заборављених“ евангелиста пореклом из јужне Моравске и да на тај начин покаже виталност тла чешке реформације, чији су плодови расли и сазревали и изван чешких земаља. То значи да је покушао да сугерише „другачије“ разумевање „земљачке“ заједнице у иностранству, која није априори профилисана искључиво чешким етничитетом. Да би се избегле „замке етницизације“, аутор је сматрао неопходним да се у анализу уведе „актерска перспектива самих Средиштанаца“. Утолико је приступ заснован на оваквој перспективи, по ауторовом мишљењу, омогућио да се свестраније и боље приближе реалије света „земљачке“ заједнице Средиштанаца. Стога би одбацивање „етничких наочара“ у погледима на свет Средиштанаца био предуслов за ослобађање од „омађијаности чешкошћу“ у сусретима са „заграничним земљацима“ – закључује аутор.

Аутор се на крају захвалио бројним сарадницима, који су му на разне начине помагали у истраживањима током припреме докторске дисертације и ове књиге. То су пре свега житељи Великог Средишта, с којима је годинама водио разговоре о животним темама и коментарисао писмене изворе и архивске документе, од којих се „опрашта“ на веома емотиван начин. Са захвалношћу је поменуо и појединце из наше академске средине, с којима је такође сарађивао.

Књига Михала Павласека пружа изванредан пример темељног, свестраног и надахнутог истраживања једне етно-конфесионалне заједнице изван матичне земље, у овом случају Чешке Републике. Стога може послужити као методолошка инспирација истраживачима и у другим земљама.

Милош Луковић

Amir Duranović, *Islamska zajednica u jugoslavenskom socijalizmu*

Sarajevo: Udruženje za modernu historiju (UMHIS), 2021, 314 str.

Danas, koliko god se iznova težilo ka sekularnom društvu, teško je ne uočiti koliko religija i vjerske zajednice imaju uticaja na javno mnijenje, naročito na našim prostorima gdje je „vjera vododijelnica nacija“. Nakon što se Osmansko carstvo povuklo sa ovih prostora, prvenstveno se odnosi na prostor današnje Bosne i Hercegovine, muslimani po prvi put u historiji postaju dijelom dominantno kršćanske države. Međutim, sa Austrougarskom monarhijom uspostavlja se i novi vid organiziranja muslimana, jer je 1882. godine austrougarska administracija imenovala prvog bosanskog muftiju i začela organizacijske forme uprave vakufskih i vjerskih poslova. Od tog momenata Islamska zajednica (IZ) nalazila se u nekoliko državnih sistema, prolazila određene transformacije i prilagodbe, ali je ostala da egzistira kao zvanična, jedinstvena, hijerarhijski uređena zajednica muslimana u Bosni i Hercegovini i susjedstvu. S druge strane, komunistička ideologija prema religiji je imala stav da je to nazadan pogled na svijet. Karl Marks je smatrao da će razvojem socijalističkih odnosa u društvu, religija postepeno nestajati. Komunistička partija Jugoslavije (KPJ) svojim osnivanjem zasnovala je isključiv stav prema religiji, koji je zadržala i nakon Drugog svjetskog rata, te je prva decenija komunističke vladavine u novoj državi obilježena snažnom ateizacijom društva. Međutim, sredinom pedesetih godina prošlog stoljeća dolazi do značajnog pomaka u odnosu predstavnika vlasti i vjerskih poglavara, odnosno vjerskih zajednica, čime je započeta nova etapa u izgradnji socijalističkog jugoslavenskog društva. Doc. dr Amir Duranović autor je knjige *Islamska zajednica u jugoslavenskom socijalizmu*, u kojoj obrađuje pitanja odnosa države i IZ od 1953. godine do sedamdesetih godina 20. stoljeća, te prati probleme s kojima se suočavala u vremenu društvenih i političkih promjena, kao i na koji način se odnosila spram krupnih društveno-političkih pitanja, kao što je priznanje nacionalnog identiteta Muslimana. Knjiga predstavlja korigiranu i dopunjenu verziju njegove doktorske disertacije. Strukturu djela čine, pored predgovora i uvoda, šest tematskih cjelina, zaključak na bosanskom i engleskom jeziku, potom prilozi, popis izvora i literature, kao i registar geografskih pojmova i registar ličnih imena, te naposljetku biografija autora. Knjiga je plod dugogodišnjih istraživanja u Arhivu Bosne i Hercegovine, Arhivu Jugoslavije, i drugih arhivskih ustanova.

Prvi Ustav Islamske vjerske zajednice u poslijeratnoj Jugoslaviji donesen je 1947. godine, a kojim je zadržan raniji organizacijski koncept vakufsko-mearifске uprave u IZ. U kontekstu društveno-političkih promjena šezdesetih godina prošlog stoljeća i novih potreba IZ i države, bilo je potrebno donijeti novi ustav IZ, a koji se do 1974. godine mijenjao čak dva puta i to 1959. i deset godina kasnije. Autor u prvom tematskom poglavlju knjige „Organizaciona struktura islamske zajednice“ (35–59) raspravlja upravo o promjenama u organizaciji IZ, koje su donijeli navedeni ustavi. Pripreme za izmjenu Ustava počele su izborom Sulejmana ef. Kemure za reisul-ulemu, a koji je umnogome obilježio period koji se tematizira u ovom djelu. Duranović navodi sastanke i razgovore između predstavnika IZ i Komisije za vjerska pitanja na republičkom i saveznom nivou, čiji je zaključak glasio da se postave glavni imami u srezovima, koji bi davali upute i kontrolirali druge službenike. Jedna od krupnijih promjena bilo je ukidanje vakufске direkcije, kojem je prethodio Zakon o nacionalizaciji najamnih zgrada i građevinskog zemljišta. Na taj način vakufima IZ je oduzeta imovina, čime prestaje potreba za egzistiranjem vakufске direkcije. Duranović

smatra da je iz nove strukture IZ vidljiva tendencija ka centralizaciji po vertikalnoj strukturi, što je završeno zaključno sa 1963. godinom. Nakon što se Ustav usvojio, trebalo ga je sprovesti na terenu. Autor ukazuje na različite prioritete između IZ i države. Dok je prvima akcenat stavljen na finansijska sredstva, državnim službenicima je bilo važno da se na pozicije unutar IZ postave ljudi koji su lojalni državi. Ustavom iz 1969. godine donesene su određene promjene kao što je naziv Islamske zajednice, te je uspostavljena institucija muftija, što je planirano i u ranijem periodu, ali nije došlo do realizacije. Duranović ukazuje da pitanje novog ustava u historiografskoj literaturi nije u dovoljnoj mjeri obrađeno, a razlog vidi u trenutku donošenja Ustava, jer je u isto vrijeme to bio period priznavanja nacionalnog identiteta bosanskohercegovačkih muslimana.

Novo poglavlje knjige nosi naziv „Odnos države i Islamske zajednice“ (61–109). Prva decenija socijalističke Jugoslavije obilježena je, između ostalog, snažnom ateističkom propagandom. No ipak, ukoliko bi došlo u pitanje ostvarivanje određenih političkih ciljeva, komunisti su znali da iskoriste vjerske zajednice. Od 1953. godine dešavaju se promjene u jugoslavenskom društvu, koje su se doticale i pravnog položaja vjerskih zajednica i njihovog odnosa s državom. Autor je predstavio o čemu se sve raspravljalo prilikom donošenja Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica, a jedan zanimljiv prijedlog ticao se pitanja vjerskih obreda u Jugoslovenskoj narodnoj armiji (JNA). Vrhovno starješinstvo IZ smatralo je da bi bilo zgodno da se u jedinicama gdje ima veći broj muslimana uspostavi vršenje obreda. Ipak, predsjednik Komisije za vjerska pitanja Džemal Bijedić (1917–1977) smatrao je da bi se time narušio ustavni princip – odvojenost države od religije. Duranović u daljem tekstu ukazuje na probleme s kojima se IZ suočavala kada je u pitanju vjersko-prosvjetni život, a jedan od njih je i vjerska obuka. U pojedinim mjestima mjesni imami nisu mogli organizirati vjersku obuku za djecu, jer je lokalna narodna vlast smatrala da je to ponovno uspostavljanje ranijih mekteba.¹ S druge strane, Vrhovno islamsko starješinstvo je tvrdilo da ovakva obuka u džamijama nema nikakav mektebski karakter. Pojave nerazumijevanja predstavnici IZ i komunističkih vlasti bile su karakteristične za mjesta gdje predstavnici IZ nisu uspostavili dobre odnose s državnim službenicima. Ulema-medžlis² je predložio da se to odmah učini, kako bi i njihovo djelovanje bilo lakše. Također, sugeriralo se da se imami uključe u druge sfere kako bi doprinijeli razvoju društva, kao što su opismenjavanje stanovništva, podizanje svijesti o zdravstveno-higijenskim aspektima i sl. Autor navodi statističke podatke koji potvrđuju da je broj djece koji je prošao vjersku obuku veći, te smatra da je to rezultat popravljivanja odnosa IZ i države. Drugi problem s kojim se IZ suočavala bila je infrastruktura. Nakon Drugog svjetskog rata postojala je potreba obnove velikog broja objekata, a krajem 1950-ih dolazi i do takvih poduhvata. Otvaranje obnovljenih džamija pratile su različite aktivnosti poput učenja mevluda, obraćanja reisul-uleme i druge slične aktivnosti. Duranović, također, postavlja pitanje mevluda, kao tradicionalne manifestacije bosanskohercegovačkih muslimana kojim se obilježava rođenje Božijeg Poslanika a.s. i pitanje vjerskog obreda *hadž*, kao pete islamske dužnosti, a sve to u odnosu s predstavnicima vlasti i njihovim pogledom na navedena pitanja. Autor ukazuje da su komunistički funkcioneri pitanju mevluda

¹ *Mekteb* predstavlja osnovnu islamsku školu, gdje djeca uče o osnovama islama.

² *Ulema-medžlis* je vjersko vijeće u okviru Islamske zajednice, koje upravlja nad vjerskim i prosvjetnim životom.

prilazili oprezno i smatrali ga političkim aktom, jer su „pristalice Spahe³ proslavljale mevlud uoči svakih izbora“. S druge strane, kako Duranović na osnovu arhivskih dokumenata utvrđuje, hadž je, pored vjerskog, imao i politički karakter. Prvo, državnim funkcionerima je bilo važno da Jugoslavija posredstvom hadžija očuva svoj pozitivan imidž u arapskim zemljama, ali je bilo i veoma bitno da ne dođe do kontakta između emigracije i hadžija. Zbog toga je Državna bezbjednost tražila da oni koje odlaze hodočastiti Meku i Medinu budu provjerene i lojalne ličnosti.

U trećem poglavlju knjige „Školstvo islamske zajednice“ (111–147) Duranović razmatra dva problema. Prvi je pitanje školovanih kadrova, a drugi je problem infrastrukture. U vremenskom periodu koji se razmatra u knjizi, postojale su dvije muslimanske vjerske škole: Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu i Alaudin medresa u Prištini. Obilježje medresa je bilo honorarni angažman radnika. Također, uvjeti u kojima se radilo u medresi u Sarajevu nisu bili zadovoljavajući. Zgrada je bila neuvjetna kako za obavljanje molitvi tako i za održavanje lične higijene. Autor je u ovom poglavlju predstavio proces rješenja infrastrukturnih problema Gazi Husrev-begove medrese. Nastavni plan i program je, također, trebao reformu u skladu s potrebama tog vremena. Već 1962. godine uspostavljeno je novo petogodišnje školovanje, umjesto dotadašnjih osam razreda medrese. Ovim je akcenat stavljen na vjerske predmete. Međutim, Duranović opisuje kako su deset godina docnije učenici stupili u štrajk, te nisu htjeli ići na nastavu dok se ne zadovolje njihovi uvjeti, koji su bili vezani za novi nastavni plan i program, udžbenike i prava učenika u internatu. Reisul-ulema Sulejman ef. Kemura je saopćenjem za javnost kazao kako su dešavanja u medresi postupak učenika protiv interesa IZ, te da štrajk ima korijene izvan medrese, ali u okvirima IZ. Duranović štrajk tumači kroz prizmu generacijskog sukoba između starih profesora, čiji je rad ocijenjen kao nesavremen i staromodan, i mlađih đaka koji su osjećali promjene kraja šezdesetih i početka sedamdesetih godina 20. stoljeća, te autor smatra da je štrajk izrodio društvene aktiviste u kasnijem periodu, a koji su bili zagovornici aktivnijeg promoviranja islama u javnom životu.

U narednom poglavlju, simboličkog naslova „Ličnost i zajednica“ (149–189), autor obrađuje poziciju i djelovanje poglavara i glavne ličnosti IZ, Sulejmana ef. Kemure (1908–1975). Duranović razmatra ulogu i političku podršku prilikom njegovog imenovanja na poziciju reisul-uleme, te na koji način su njegovo imenovanje i rad promatrali članovi IZ. Kemurin prethodnik bio je Ibrahim ef. Fejić (1879–1962), koji je u to vrijeme bio stariji čovjek i slabijeg zdravlja. Političkom i vjerskom rukovodstvu je bio potreban neko ko će unijeti više energije u rad IZ i jačanje odnosa sa okruženjem. U Saveznoj komisiji za vjerska pitanja smatrali su da treba promijeniti cjelokupno rukovodstvo, a već odranije je „pripreman teren“ za Kemuru, tako što se konstantno radilo na njegovoj afirmaciji. Nakon njegovog izbora krenulo se s postepenim uklanjanjem ljudi, kako autor navodi, koji su mogli negativno djelovati na odnos IZ i države. Što se tiče protivnika i kritičara rada novog reisul-uleme autor ih je podijelio u tri grupe. Prva od njih su članovi organizacije pod imenom Mladi muslimani. Naime, tokom 1949. godine Kemura je kod učenika medrese pronašao letke ove grupe. Ubrzo nakon toga uslijedio je proces suđenja i razbijanja grupe Mladih muslimana. Drugu grupu predstavljali su oni koji su zbog saradnje sa okupatorima u toku Drugog svjetskog

³ Mehmed Spaho (1883–1939) bio je vođa Jugoslavenske muslimanske organizacije, najvažnije političke stranke koja je okupljala bosanskohercegovačke muslimane.

rata izbačeni iz IZ. Treću grupu autor naziva „konzervativna čaršija“, koja se protivila bilo kakvim promjenama i saradnji s komunistima. Kao najekspoziranije Kemurine protivnike, Duranović uzima Kasima Dobraču (1910–1979) i Aliju Nametka (1906–1987). Međutim, državni službenici su radili na tome da opoziciju pridobiju na svoju stranu, što Duranović detaljno obrazlaže u ovom dijelu knjige. Reisul-ulema Sulejman ef. Kemura je u svom mandatu više puta napadan od strane opozicionara. Jedan od njihovih argumenata bio je, kako navodi Duranović, da vrhovni poglavar ne može biti onaj koji ne poznaje arapski jezik. Međutim, država se prema Kemuri odnosila izuzetno zaštitnički.

Veoma važan faktor djelovanja IZ predstavljaju imami, mualimi, muderisi⁴ i ostala ulema. Radi djelotvornijeg djelovanja još 1909. godine formirano je staleško udruženje, koje je okupljalo vjersku inteligenciju, a nakon Drugog svjetskog rata postojala je ponovna potreba za njenim uspostavljanjem. U poglavlju „Udruženje ilmije“ (191–208) autor raspravlja o pitanjima i načinu djelovanja Udruženja u novim političkim okolnostima. Prve konkretne aktivnosti desile su se 1950. godine, kada je usvojen Zakon o zabrani nošenja zara i feredže, te je obaveza Udruženja ilmije bila da promovira ova zakonska rješenja. Duranović u ovom poglavlju ukazuje na dosta konzervativni karakter društva, koje je sporo prihvatilo promjene i nove karakteristike društveno-političke realnosti, na što nije ostala imuna ni IZ. Problem na koji se ukazuje u ovom poglavlju, a koji je IZ imala riješiti, jeste pitanje „samopozvanih hodža“. Autor smatra da je jedan od glavnih ciljeva države prilikom osnivanja udruženja vjerskih službenika, ustvari, bolja kontrola nad radom vjerskih zajednica, te efikasnije posredovanje političkih odluka u društvu. S tim u vezi, ovakva udruženja su sarađivala sa Socijalističkim savezom radnog naroda (SSRN). Većina vjerskih službenika prihvatila je lojalnost prema novoj državi, te je Udruženje ilmije trebalo da posreduje prema svom članstvu radi izgradnje odanosti socijalističkoj Jugoslaviji. Autor je na ovom mjestu raspravljao i o osnivanju lista *Preporod*, koji je trebalo da posluži za edukaciju stanovništva. Duranović, također, smatra da je kontekst početka djelovanja Preporoda kulminacija procesa priznavanja nacionalnog identiteta Muslimana, pred popis stanovništva 1971. godine.

Nakon Drugog svjetskog rata, komunističko rukovodstvo nije iskazivalo želju za priznavanjem nacionalnog identiteta bosanskohercegovačkih muslimana, iako su takve inicijative postojale. Komunisti su vjerovali da će muslimani vremenom prihvatiti druge identitete poput srpskog ili hrvatskog. Međutim, nakon Popisa stanovništva iz 1953. i 1961. godine, zaključeno je kako se među bosanskohercegovačkim muslimanima osjeća posebnost u odnosu na druge narode, te se krenulo s borbom za priznavanje nacionalnog identiteta Muslimana. U posljednjem poglavlju knjige „Identitetske dileme: priznanje nacionalnog identiteta Bošnjaka“ (209–252) autor analizira odnos IZ spram procesa priznavanja muslimanske nacije. Duranović daje primjere kojima dokazuje da je svaki pokušaj djelovanja IZ izvan svojih okvira bio zaustavljan od strane političara, i ukazuje na razliku između vjerskog i etničkog kod muslimana. Političari su na ovaj način, kako smatra Duranović, ostavljali prostor intelektualcima i drugim svjetovnicima da djeluju u zamišljenom pravcu priznavanja i afirmacije muslimanske nacije. Ipak, u krugovima uleme kružili su isti ili slični stavovi po ovom pitanju, jer nisu željeli da se termin

⁴ *Imam* je osoba koja predvodi vjernike u molitvi. Najčešće svaki džemat ima svog imama. *Mualim* je vjeroučitelj, niži stupanj nastavnika. *Muderis* je islamski profesor.

musliman iskrivljuje. Autor je Husein ef. Đozo (1912-1982) opisao kao odličnog posrednika u političkim odlukama od najviših političkih foruma do vjerničke populacije. Đozo nije bio direktno uključen u procese priznavanja muslimanske nacije, ali je smatrao, kako Duranović ističe, važnim da muslimane vjernike informira o novim političkim tokovima. U svojim tekstovima je davao važna uputstva o tome šta se dešava po pitanju muslimanske nacije, te je sve veće aktivnosti pratio u svojim tekstovima. U jednom od njih govori o razlici između pojmova *musliman* i *Musliman*, te ukazuje na literaturu i tekstove koje je potrebno pročitati da bi vjernici bili detaljnije upoznati o ovim razlikama. Autor ukazuje kako je Husein ef. Đozo u potpunosti preuzeo politički diskurs, uobičajen za Savez komunista.

Knjiga Amira Duranovića *Islamska zajednica u jugoslavenskom socijalizmu* govori o razvoju i položaju Islamske zajednice u Jugoslaviji u periodu tranzicije i krupnih društveno-političkih promjena u državi. Autor je u knjizi predstavio probleme sa kojima se IZ suočavala, kao što su infrastruktura i kadrovska pitanja, te način na koji su se oni rješavali. U odnosima između komunističkih vlasti i IZ Duranović vidi uzlaznu putanju, te je period od 1953. do 1974. prošao put od stroge državne kontrole do emancipacije u odnosu na državu posredstvom IZ. U javnom diskursu, kako zapaža Duranović, vladaju određeni narativi kada je u pitanju ponašanje države prema vjerskim zajednicama. Međutim, autor na osnovu arhivske građe ukazuje da se njihov odnos ne može posmatrati iz perspektive „crno-bijelo“. Komunistička elita je svojim djelovanjem nastojala razdvojiti djelovanje IZ i državnih institucija. Na osnovu činjenica predstavljenih u knjizi, možemo zaključiti kako ni odnosi u samoj IZ nisu bili jedinstveni, s obzirom na to da je postojala jaka opozicija prema reisul-ulemi Sulejmanu ef. Kemuri, a koja je sasvim otvoreno iznosila svoje stavove o njegovom radu. S druge strane, ova knjiga može biti temelj za detaljno istraživanje ličnosti, kao što je ef. Kemura, jer je čitav period o kojem se govori u knjizi obilježen njegovim djelovanjem. Najveća zasluga ef. Kemure je približavanje IZ državi, čime su stvoreni preduslovi za njeno bolje djelovanje. Ono što daje veliki značaj ovoj knjizi jeste to što Duranović uspijeva povezati širi kontekst s dešavanjima i djelovanjem IZ. U dijelu nedostaje analiza odnosa IZ sa drugim vjerskim zajednicama u Jugoslaviji, no bez obzira na to, knjiga *Islamska zajednica u jugoslavenskom socijalizmu* predstavlja izuzetan iskorak u bosanskohercegovačkoj historiografiji u istraživanju vjerskog života u vrijeme socijalističke Jugoslavije.

Alen Borić

Хроника

Chronicle

Осврт на Слободу огледања у Ноћи музеја 2019 – поглед изнутра

По преиспитивању одлуке Етнографског музеја о учешћу у оквиру манифестације *Ноћ музеја*, поновно прикључивање током 2019. године обележиле су две изложбе. У недељи непосредно пре одржавања манифестације отворена је гостујућа поставка *У огледалу* Земаљског музеја из Сарајева, а у самој ноћи *Слобода огледања*, коју је реализовала група аутора из Етнографског музеја. Ауторка поставке о огледалима, на којој су представљени предмети из различитих збирки *Одељења за етнологију*, била је Лебиба Џеко, кустоскиња поменутог, најстаријег музеја у Босни и Херцеговини. Слободу огледања концептуализовали су Јелена Вулетић, Ирена Гвозденовић, Милош Матић и Марко Стојановић. С обзиром на то да је једнодневна годишња манифестација *Ноћ музеја* у свом току непрекидног трајања од скоро две деценије несумњиво редефинисала концепт савремене комуникације са заиста разноврсном музејском публиком, учешће Етнографског музеја под кровним слоганом о слободи поново је показало да етнографска музеологија у савременом окружењу има могућност и задатак да покаже како систем вредности реално непостојећих, традиционалних заједница и њихове народне културе, остаје уграђен у данашњи координатни систем различитих утицаја на начин живота. Поставке двају музеја из региона у којима се током дугог периода сакупља, музеализује и презентује етнографско наслеђе биле су постављене у два галеријска простора – тзв. Фордовој сали и атријуму, који се дословно настављају један на други. Такав приступ у прожимању међународне музејске сарадње и учешћа у неприкосновено најзначајнијем културном спектаклу који укључује делатност културног наслеђа, омогућио је посетиоцима да у компаративном кључу доживе изложбене наративе о огледалима и културном феномену огледања.

Путовање у *Ноћи музеја* кроз време и простор репрезентације етнографског наслеђа започето је стандардизованом фасцинацијом музејским предметом. Вођена стручним ставом ауторке да „Све до средине 20. века огледало је представљало луксузни предмет који није био доступан свима. У складу с вредношћу самог огледала, и оквири су морали бити израђени од скупоцених материјала као што су сребро и седеф“, изложба је у одређеном дискурсу, избором предмета и културном контекстуализацијом, указала на постојање пожељног статусног модела у репрезентованој култури. Чињеница да су простор балканских градских средина вековима обликовали утицаји и прожимања двају великих култура, цивилизација чак – средњоевропске и оријенталне – представљала је један од подстицаја да нам експозиција превасходно укаже на значај предмета примерених и доступних вишим друштвеним слојевима, махом у великим градовима и административним центрима. По првој трећини изложеног материјала ауторка се одлучила да следећи сет огледала репрезентује сеоску израду самоуких занатлија или дословно домаћу радиност, у основи предмете

прављене за најшире друштвене слојеве невелике куповне моћи. Та огледала набављана су и употребљавана већином у сеоским срединама или у оквиру нижих друштвених слојева у градовима. Махом су у питању ручна или стона огледала, та велика група експоната једноставно је у изложбеној целини препозната по избору доступних материјала, технолошком нивоу израде и начинима украшавања у највећој мери примереним културним обрасцима традиционалних заједница на тлу данашње Босне и Херцеговине. Напослетку, изложба је заокружена кућним, зидним огледалима и њиховим оквирима израђеним у распону различитих материјала и широко распрострањених занатских техника израде и украшавања, чиме је репрезентован начин живота, рекло би се, тадашњих средњих слојева у друштву.

Овај део путовања у *Ноћи музеја* заокружен је изласком из изложбеног простора Фордове сале и, „у огледалу“ савременог окружења, још једном је показао да су живи неписани ставови генерација кустоса о вредновању за излагање културног контекста. Музеолошко утемељење етнографских културних сведочанстава, које је прочитано у тим ставовима, претпоставља старост и визуелни утисак, тачније, лепоту, значајне материјалне вредности и статусни предзнак изложеног материјала свим другим критеријумима. Несумњив допринос поставке огледала садржан је у томе што су посетиоци могли на једном месту да се суоче са неколико порука изложбеног наратива. На првом месту то су саображаји двају културно и конфесионално другачијих средина, на изложби препознатљиви у луксузним импортима из Средње Европе. Њих је или допуштао кодекс ислама или су на њима обављане корекције у циљу прилагођавања и потоњег потцртавања идентитетских ознака. Друга порука садржана је у одељку где су изложени предмети употребљавани махом у сеоским срединама, на којима су далеко значајније идентитетске ознаке у вези са дугим трајањем традиционалних заједница. Препознајући чињеницу да технолошки ниво високе занатске и уметничке израде представља граничну област у којој се преплићу поља етнографске музеологије и музеологије примењене уметности, Лебиба Џеко је у делу изложбене поставке где су била смештена огледала једноставних облика и орнаментике означила други пол културног распрострањавања и практиковања потребе за огледањем. С обзиром на то да је одабир експонираних предмета био дубоко урођен у народну културу, треба рећи како су они, наспрамно препознатљивим стилским и значењским одредницама луксузних огледала, сврстани искључиво по географском пореклу и месту употребе. Репрезентација изложеног материјала у дискурсу трансмисије употребе и културног вредновања од центра ка периферији, на тај начин је у експографском контексту освежила теорију културних кругова.

Уласком у следећи простор, атријум Етнографског музеја, посетиоци су имали прилику да се сусретну са наменски припреманом изложбом о културној пракси огледања и њеним значењима. С обзиром на то да је јединствени, заокружени доживљај *Ноћи музеја* продужен током година у недељне или двонедељне поставке, пред групом аутора постављен је вишеструки изазов: одговорити на већ постављену тему огледала, не поновити музеолошки приступ гостујуће поставке, а напослетку уградити целокупан садржај у кровни мотив манифестације – *слобода* и њено освајање. Међу задатим параметрима били су услови да *Слобода огледања* на првом месту ипак буде догађај – временски ограничен, на одређеном месту и са манифестационим циљем, што је разрешено изазовом да поставка буде

нестандардно уприличена. Елементи културног спектакла, који мотивише посетиоце да се интерактивно укључе у њене наративе, омогућили су да слобода огледања и огледала уђу у обједињено читање двају системски различитих поставки, што је постигнуто већ претходно назначеним (за *У огледалу*) комуникационим приступом рашчлањавања целине у потцелине. *Слобода огледања* визуелно је започета серијом високих огледала без рама у којима су биле представе митских бића из народних веровања. *Вампир, вила, чума* и остале представе увеле су посетиоце у окружење оностраног постојања, које је у традиционалним заједницама било подједнако стварно као опипљиви свет свакодневице. Знајући да су за све културе и цивилизације огледала била својеврсна капија у други свет, простор који су отворила за претпоставку како су митска бића српских предања била асоцијативна нит за посетиоце ка фолклорном значају и разноврсним уметничким читањима *Алисе у земљи чуда*. Широка музеолошка опсервација као претпоставка за настанак доживљаја о традиционалним веровањима у савременом окружењу, усмерена је ка улози и значају огледања у следећој целини са тематиком огледања као начина за прорицање судбине у тзв. светом времену и простору. Визуелно кодирана у сценографију око репродукције слике *Појање прстену* књажевачког ликовног уметника и музејског радника Драгослава Живковића, порука изнета пред посетиоце поново је постала вишезначна. Црни рам око слике упечатљиво је указао на веровања о, како их је некада назвала Добрила Братић, бучним бићима ноћне тишине, а музејски предмети: лавор са новчићима којима се плаћа спознаја будућности у природном огледалу воде, показали су снагу некадашње (и до данас живе!?) обичајне магијске праксе. Напоследку, заокруживши доживљај о времену и простору традиционалних веровања и праксе огледања, уобличена је трећа целина где су опипљиву, тачније свакодневицу огледања искључиво у циљу неге косе, лица и зуба, репрезентовала културна добра из фонду, рекло би се, тоалетних ентеријера из домена народне културе становања. У целину су постављени искључиво музејски предмети из сеоских домаћинстава, најпре огледало и лавор у тоалетном постољу, а потом столица, сапун и други хигијенски прибор.

Посматрајући два изложбена наратива као јединствени амалгам порука намењених посетиоцима манифестације *Ноћ музеја*, на први поглед се уочавају елементи за путовање временом музејске етнографије. Музеолошким наративом о предметима, у овом случају огледалима која су у експографском низу визуелно кодирана као линеарно обликовани текст, аргументовано је постојање слојевито позиционираних друштвених група и њихових различитости. Такав приступ оличава епоху дугог музејског трајања у којој су аутори – кустоси/стручњаци, били неприкосновени конструктори порука. На основу експозиција и пратећих текстуалних наратива тумачени су, у савременом друштвено-културном окружењу, изворни контексти репрезентованих културних феномена. У на тај начин стандардизованој музеолошкој пракси, подразумевано је да су музејски посетиоци пасивни реципијенти ставова и порука, а очекивани доживљаји су представљали потврду стручног тумачења. На другој страни, дословно тренутком промене простора, посетиоци *Ноћи музеја* су из свакодневног, предметног света огледала, пренети у свет „иза огледала“. Културна употреба сагледавања и провере различитих облика личног визуелног наратива, од физичког изгледа до статусних порука одевања, кићења и

украшавања, редефинисана је сагледавањем и провером свих мисаоних процеса укључених у огледање у својству симболичког преласка у другу стварност. Поруке о обликованим културним ставовима настале повратним током информације, која је преломљена у *огледалу*, надограђене су обрасцима у којима је репрезентована *слобода огледања* у комуникацији са неопипљивим световима иза рефлектујућих површина. У таквом контексту треба говорити о томе како је двојна експозиција у *Ноћи музеја* показала како у етнографском музеолошком кључу путовати од свакодневног до трансцедирајућег постојања слободе огледања. А може се говорити и о томе, како група аутора о концепту изложбе сагласно тврди на сајту Етнографског музеја, да „Огледање је својеврстан човеков чин проласка у неку другу стварност, суштински различиту и симболички другачију свакодневицу. Огледањем се прелази у метафизички свет, креиран човековим схватањем стварности, а не физичком сликом разних предмета. Огледајући се човек у одразу види другог и другачијег себе – симболичким путем се ослобађа од своје свакодневне обичности и у одразу може да створи бољег себе. Огледањем се види будућност, свет мртвих, своја лепота и другачија личност...”¹

Марко Стојановић

¹ Цитат наводим као један од аутора *Слободе огледања*:

<https://etnografskimuzej.rs/uncategorized-sr/noc-muzeja-u-etnografskom-muzeju/> (приступљено 15. децембра 2020).

Гласник Етнографског института САНУ објављује радове из области етнологије и антропологије и сродних друштвених и хуманистичких дисциплина. Радови могу бити написани на српском и сродним језицима и на енглеском језику. Радови на српском језику штампају се ћиричним писмом. *Гласник Етнографског института САНУ* излази квартално те објављује и специјалне бројеве, са посебном тематиком и гостујућим уредником. Текстови се достављају секретару Редакције у електронском формату (као *Word* документ), на електронску адресу sonja.radivojevic@ei.sanu.ac.rs. Рок за предају текстова за све свеске истог годишта је 31. децембар. Рецензија и објављивање радова су бесплатни. Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* објављује оригиналне, претходно необјављене радове из категорија: оригинални научни рад, прегледни рад, претходно саопштење, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија. У категорији оригиналних научних радова и прегледних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова са проредом, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дуги до 10 000 карактера. Уредништво задржава право да буде флексибилно по питању обима прихваћених рукописа. Рукопис треба да садржи: наслов, имена аутора и називе институција у којима они раде, електронске адресе, сажетак, кључне речи, текст захвалности, референце, списак табела, списак илустрација. Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте: *notes and bibliography* и *author-date*. За цитирање у научним радовима у *Гласнику Етнографског института САНУ* користи се варијанта *author-date*. Политика часописа и детаљнија упутства о објављивању рукописа у *Гласнику Етнографског института САНУ* могу се прочитати у последњој свесци часописа сваког годишта, те на мрежној страници часописа www.ei.sanu.ac.rs.

Bulletin of the Institute of Ethnography SASA publishes papers covering topics in the areas of ethnology and anthropology, and related social sciences and humanities. Contributions to the journal may be submitted in Serbian and related languages, and in English. Papers in Serbian are published utilizing Cyrillic script. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is issued three times a year. The journal also publishes special issues, with particular themes and visiting editors. Papers are submitted by e-mail to the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: sonja.radivojevic@ei.sanu.ac.rs. The deadline for submission of papers for all volumes is December 31st. Publication and reviewing of papers is free of charge. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* publishes original papers that have not been published previously. Submitted papers can belong to one of the following categories: original research paper, review article, preliminary communication, scientific critique or debate, review or scientific bibliography. In the categories of original research paper and review article the text should not exceed 30 000 characters including spaces, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The editorial board reserves the right to show flexibility regarding manuscript length. The manuscript should contain the title, authors' names and affiliations, e-mails, abstract, keywords, acknowledgments, references, a list of tables and a list of illustrations. The editorial board of the publishing department of the Institute of Ethnography SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references which has two variants: *notes and bibliography* and *author – date*. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* requires the use of the *author – date* variant. Journal policy and detailed instructions on manuscript publication in the *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* are available in the year's last volume of the journal, and online on journal's web pages www.ei.sanu.ac.rs.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Три пута годишње. – Друго издање на другом медијуму: Гласник
Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS. SR-ID 15882242