



ETNORELIGIJSKA DIHOTOMIZACIJA U SRPSKOJ EPSKOJ POEZIJI

Ethnoreligious Dichotomization in Serbian Epic Poetry

APSTRAKT: U radu se, upotrebom određenih teorijskih postavki etnosimboličkog i interakcionističkog pristupa fenomenima nacije i nacionalizma, pokušavaju objasniti i rekonstruisati različiti premoderni obrasci etnoreligijske dihotomizacije zastupljeni u srpskoj narodnoj epskoj poeziji. U tom cilju, prikazane su pojedine predstave koje su o „drugim“ zajednicama negovane u srpskoj epici, pri čemu su te predstave tumačene kao odraz i posledica konkretnih društveno-istorijskih uslova. Posebna pažnja je posvećena razmatranju međukonfesionalnih i međustaleških odnosa, koji su umnogome mogli uticati na samoodređenje pripadnika srpske etničke zajednice. Drugim rečima, činoci konfesionalne, staleške i etničke pripadnosti u istraživanju su prepoznati kao ključne determinante uspostavljanja etnoreligijske dihotomizacije u epskoj građi. Nalazi istraživanja su pokazali da je u epici najizraženija i najzastupljenija etnoreligijska granica postavljena u odnosu prema Osmanlijama i islamu. Na drugoj strani, retkost, nepostojanost ili nerazgovetnost dihotomizacije kada su u pitanju odnosi prema neosmanskim zajednicama, Grcima, Bugarima, Mađarima, „Latinima“, Albancima i Arapima, pokazuju da tu granica nije bila naročito oštra i stabilna, za razliku od granice prema osmanskom, ne samo etnički, već i verski i staleški različitom osvajaču.

KLJUČNE REČI: etnoreligijska dihotomizacija, etnoreligijske granice, Osmansko carstvo, srpska epska poezija, srpska etnička zajednica

ABSTRACT: By using certain theoretical settings of ethno-symbolic and interactionist approach to the phenomena of nation and nationalism, this paper's aim is to explain and reconstruct various pre-modern forms of ethno-religious dichotomization widely present in Serbian folk epic poetry. In that purpose, the paper displays ideas about „other“ communities that were nurtured in the Serbian epic poetry, where these ideas were interpreted as a reflection and consequence of concrete socio-historical circumstances. Special attention was given to examining

1 nemmanja@gmail.com

the interconfessional and inter-class relations, which could have vastly influenced the self-determination process for the members of Serbian ethnic community. In other words, the factors of religious affiliation, social ranking and ethnicity are recognized as key determinants in establishing ethnoreligious dichotomization in the epic literature. The findings of the study showed that the most pronounced and most represented ethno-religious boundary in the epic poetry was set in relations to the Ottomans and Islam. On the other hand, the scarcity, incoherency or the lack of distinction of the dichotomization in relations to non-Ottoman communities, Greeks, Bulgarians, Hungarians, „Latins“, Albanians and Arabs show that this boundary was not particularly defined, unlike the one with the Ottomans, who were different not only in terms of ethnicity, but also in terms of religion and class.

KEY WORDS: Ethno-religious Dichotomization, Ethno-Religious Boundaries, Ottoman Empire, Serbian Epic Poetry, Serbian Ethnic Community

Uvodna razmatranja

Notorna je činjenica da etničke zajednice i nacije ne obitavaju u društvenom i prostornom „vakuumu“. Istorijski procesi njihovog nastajanja, razvoja i uspona, ali i potencijalnog opadanja i nestajanja po pravilu se odvijaju kroz međudnose sa drugim, pre svega susednim etničkim grupama ili političkim zajednicama, pri čemu ti međudnosi mogu biti obeleženi kako suživotom, tako i sukobima – saradnjom i mirnodopskom razmenom i koegzistencijom, ali i eksploatacijom, pljačkom i ratovima. U tom smislu, svako istraživanje problema razvoja etničkog i nacionalnog identiteta mora uzeti u razmatranje i dinamičke aspekte međuetničkih odnosa, koji umnogome određuju karakter i sadržaje kolektivno-identitetskih obeležja etnija ili nacija, i na taj način uslovljavaju i same procese njihovog nastanka, trajanja i eventualnog iščezavanja. Etnički identitet, kao jednu vrstu kolektivnog identiteta, ne treba posmatrati kao večnu i nepromenljivu kategoriju², koja kao svojevrсна okoštala ljuštura konzervira predstavu koju pripadnici određene etničke zajednice imaju o sebi i drugima, štiteći je od spoljnih uticaja u vremenu i prostoru. Etničke zajednice podložne su promenama, a te promene neretko dovode i do preoblikovanja identiteta na kojima zajednice počivaju.

Predmet našeg interesovanja u ovom radu odnosi se na deo pitanja o međuetničkim, kao i međureligijskim odnosima koji su u premodernu doba, kroz vekove oblikovali putanju etnogeneze i uticali na samoodređenje pripadnika srpske etničke zajednice. Na konkretnom planu, potraga za odgovorima na ova pitanja svoje polazište će imati u analizi srpske narodne junačke poezije. Usmenim putem prenošena epska građa, naime, predstavlja izvoriste veoma značajnih iskustvenih podataka koji nam mogu pomoći u razumevanju i objašnjenju važnih kolektivno-identitetskih odlika razvijenih

2 Kao što je slučaj u određenim varijantama iskonskog poimanja nacije (Bakić, 2006:233).

u krilu srpske etnije. U vremenu u kome je pismenost bila privilegija retkih, obeleženim viševekovnom dominacijom Osmanske imperije na ovim prostorima, epsko pevanje, uz nezanemarljiv uticaj delatnosti srpske crkve i verskih sadržaja uopšte, moglo je predstavljati važno sredstvo socijalizacije budućih naraštaja na etničkoj i konfesionalnoj osnovi. Epska pesma služila je kao opomena tradicije dolazećim generacijama, kao pedagoško i didaktičko sredstvo koje je obavezivalo na bespogovornu lojalnost uzusima etničke i verske prošlosti, a kazna za neposlušnost mogla je podrazumevati brisanje iz kolektivnog pamćenja ili, još gore, osramoćenost pred sudom kolektivne svesti. Pred nova pokolenja postavljan je često isključiv izbor između borbe i izdaje, između „Obilića“ i „Brankovića“. Pesma je istovremeno nudila utehu i potpirivala nadu i inspiraciju za ponavljanje predačkih podviga i izbegavanje starih grešaka koje zajednicu vode u propast.³ Ovaj moralni zahtev i društvenu funkciju epike će u veku nacionalizma Njegoš dočarati sledećim rečima: „Sve su naše glave izabrane, momci divni isto ka zvijezde, što su dosad ove gore dale – svi padali u krvave borbe, pali za čest, ime i svobodu; i naše su utirali suze vješti zvuci divnijeh gusalah“ (Njegoš, 2006:17).

Moglo bi se reći da su kroz epsku poeziju pripadnici srpske etničke zajednice izgrađivali predstavu o sebi, ali i sliku o ljudima i zajednicama koje ih okružuju, sa kojima i pored kojih žive. Junačka pesma je, uz različite druge činioce⁴, omogućavala odvajanje članova od nečlanova etnije, određujući karakter nesrpskih zajednica u odnosu na srpska etnička i verska svojstva. Na taj način, „Srbin“ je, čak i kada mu, možda, lična životna iskustva nisu upriličila susret sa „strancem“, upravo kroz maštu epskog pevača mogao spoznati osobine svih onih „Turaka“, „Latina“, „Grka“, „Madžara“, „Arbanasa“, „Bugara“, pa čak i „crnih Arapa“. Upravo taj aspekt izgradnje srpskog etničkog identiteta predstavlja predmet našeg istraživanja.

Potrebno je, naime, na konkretnim primerima prikazati pojedine predstave koje su o drugim zajednicama oblikovane u srpskoj epici, pri čemu je uvek neophodno imati u vidu stvarna istorijska uporišta na kojima su se te predstave mogle zasnivati. U tom smislu, karakteristike i specifičnosti epskih sadržaja biće izloženi po logici etnoistorijske hronologije, odnosno prema akademskoj podeli epske građe na cikluse, čime će biti olakšano sociološko-istorijsko praćenje predmeta proučavanja. Najviše pažnje će biti posvećeno odnosu prema Osmanlijama i islamu, budući da je taj odnos iz razumljivih objektivnih istorijskih razloga najopširnije i najrazgranatije zastupljen u epskoj građi. Naravno, biće ponuđeni i mogući odgovori na pitanja o odnosu junačke poezije prema pripadnicima ostalih zajednica sa kojima su se Srbi kroz istoriju, na različite načine, susretali.

3 O značaju herojskih figura za oblikovanje premoderne srpske etničke zajednice detaljnije u: (Kostić, 2016).

4 Na ovom mestu prvenstveno treba imati u vidu vladajuće međukonfesionalne i međustaleške odnose premodernog doba, koji su mogli imati prioritet u samoodređenju različitih društvenih grupa u ovom periodu (Kostić, 2017:319).

Teorijski okvir istraživanja

Na teorijskom planu, naše istraživanje će imati oslonac u kombinaciji etnosimboličkog i interakcionističkog pristupa fenomenima nacije i nacionalizma. Na tom tragu, srpska narodna epika biće tumačena kao sastavni deo srpske *etnoistorijske* pripovesti, odnosno kao izdanak onoga što Entoni Smit (Anthony D. Smith), osnivač i glavni predstavnik etnosimbolizma, definiše kao specifičnu mešavinu istorije i mita. Etnoistorija, naime, predstavlja spregu između „prošlosti“ i „sadašnjosti“ određene etničke zajednice, sastavljenu od manje ili više jednakog udela mitova i sećanja. Smitovim rečima, često je teško povući crtu između pamćenja i mita, naročito ako posmatramo mit kao „priču o herojskoj ili svetoj prošlosti u koju se široko veruje“, a pamćenje kao „sopstvena ili tuđa, lična ili zajednička iskustva zabeležena u tradicionalnoj kulturnoj formi“ (Smith, 2003:169–170; Kostić, 2017:317). Etnoistorija obuhvata kako realne, tako i imaginarne sadržaje nastale u krilu jedne etnije. U etnoistoriji svoje mesto nalaze i heroji i mučenici (stvarni ili izmišljeni), velike pobeđe i porazi, sveci i izdajnici. Za etnosimboliste, analiza etnoistorije, njene postojanosti, bogatstva i razgranatosti može pomoći u davanju odgovora na pitanje zašto se baš od nekih etničkih grupa stvaraju nacije, a od nekih drugih ne (Bakić, 2006:243; Kostić, 2017:317).

Zaista, reklo bi se da je za premodernog pripadnika srpske etničke zajednice junačka pesma (kao i čitavo usmeno predanje) predstavljala hroniku stvarnih ličnosti i zbivanja, odnosno jedinu „istoriju“ koju je on poznao. To ne treba da čudi, budući da je takvo stanovište neretko bilo zastupljeno i među obrazovanim, pismenim društvenim slojevima, sve do modernog doba srpske istorije, a čak i tada, nacionalistički nastrojani intelektualci mogli su u epskom nasleđu videti značajne tragove istinite prošlosti. Tek će kritička historiografija, čiji je jedan od začetnika među Srbima bio Ilarion Ruvarac, započeti preispitivanje etnoistorijskih naslaga minulih vremena. Zanimljivo je viđenje Andrije Kačića Miošića, dalmatinskog pesnika sredine 18. veka, koji je napisao da je „*Bog dao našem narodu taku pamet naravnu, da ono što drugi uzdrže u knjigama, oni uzdrže u pameti*“ (Deretić, 1995:20). I za Njegoša je narodna pesma „istorija junačka“ koju, uprkos sklonosti pesama ka preuveličavanju, odlikuje velika „tačnost“ u prikazivanju istorijskih događaja i ličnosti (Deretić, 1995:20). Ipak, podvrgnemo li epske sadržaje strogoj naučnoj kritici, ustanovićemo da i „pamet naravna“ i „istorija junačka“ suštinski podrazumevaju upravo ono što je Smit nazvao *etnoistorijom*.

Međutim, zadatak istraživača etničkog i nacionalnog identiteta ne bi se smeo svoditi isključivo na „razvejavanje“ mitova i legendi iz prošlosti, jer se po tome sociološko-istorijska istraživanja ne bi razlikovala od uobičajenih historiografskih uvida. Ispitivanje etničkih fenomena iziskuje potragu za mehanizmima i društvenim uslovljenostima koje su omogućile transformaciju istorijske zbilje u etnoistorijske pripovesti, kao i društvenim interesima koji su tim pripovestima pribavile postojanost i masovnu raširenost. Drugim rečima, iako etnoistorijska „priča“ ne predstavlja *istorijsku* činjenicu, ona jeste *društvena* činjenica, odnosno struktura dugog trajanja, „stvarna“ po svojim posledicama. U tom smislu, valja

slediti stanovište Vojina Milića, koji kaže da u kolektivnom društvenom pamćenju ne prevladava saznajna, nego pre svega društveno-integrativna funkcija, i da kolektivno pamćenje, stoga, sa prošlošću uvek postupa vrlo slobodno, nastojeći da je što bolje uskladi sa dominantnim, sebi savremenim nastojanjima i težnjama, te da, na primer, izvor sasvim nepouzdan za opis nekog događaja ili istorijskog perioda, može – pod određenim uslovima – imati najveću naučnu vrednost za ispitivanje jednog oblika istorijske svesti o vremenu u kom je nastao, ili za istorijsko pamćenje nekog kasnijeg doba (Milić, 1996:441). I istoričar Radovan Samardžić (baveći se motivom „izdaje“ Vuka Brankovića) dobro primećuje da „govoriti da pevač greši i da stvara legendu nije ista stvar, jer poreklo legende, svake pa i ove, nije u izmišljanju nego u nekoj, možda suviše skrivenoj, vezi sa istorijskom stvarnošću“ (Deretić, 1995:25).

Istovremeno, treba imati u vidu i Smitov stav da etnoistoriju odlikuje višestrukost, stalna podložnost promeni i opšta neujednačenost. Ona je, u zavisnosti od interesa, potreba i pogleda različitih društvenih grupa u jednoj zajednici, uvek podložna reinterpetaciji. Njena ključna osobina je dinamičnost, nasuprot statičnosti (Smith, 1999:16–17; Kostić, 2017:317). Ova dinamičnost etnoistorijske pripovesti ne može biti ispravno objašnjena ukoliko zanemarimo određene teorijske postavke koje je u svom naučnom delu razvio norveški antropolog Fredrik Bart (Fredrik Barth), utemeljivač interakcionističkog pristupa fenomenu etniciteta. Zagovornici ovog pristupa u središte istraživanja postavljaju kontekst u kojem se vrši međusobno opštenje članova različitih etničkih grupa. Naime, Bart smatra da osećanje i svest o etničkoj vezanosti nastaje i održava se kontinuiranim procesom dihotomizacije između članova i nečlanova grupe, pri čemu je neophodno da ova vezanost bude izražena i potvrđena u društvenom odnosu. Kao veoma važni činoci javljanja i jačanja već postojećih etničkih veza mogu poslužiti različite vrste međuetničkih susretanja: ratovi, politička nestabilnost višeteničkih imperija ili drugih političkih zajednica, promena međunarodnih okolnosti, društvena potčinjenost izvesnih društvenih grupa u odnosu na neke druge u nekom društvu, takmičenje različitih društvenih grupa za retka dobra, radilo se o ekonomskim, političkim ili kulturnim, trgovina sa različitim etničkim grupama i sl. (Bart, 1997; Bakić, 2006:244; Kostić, 2017:318). Srpska etnička zajednica je tokom svoje istorije iskusila gotovo sve pobrojane vidove susretanja, pri čemu je predstava Srba o „drugima“ došla do izraza i u epskoj pesmi. Pritom, kao što ćemo videti, demarkacione linije koje je srpska epska pesma postavljala između članova i nečlanova zajednice često su bile određene i religijskom pripadnošću, ali i drugim društvenim značajkama, poput staleškog položaja.

Epska predstava o Osmanlijama

Već su prvi istraživači srpske epske poezije ustanovili da je tematika većine srpskih junačkih pesama u najvećoj mogućoj meri povezana sa osmanskim prodorom na Balkansko poluostrvo, koji je doveo do konačnog sloma srpske feudalne državnosti. I akademska podela pesama na cikluse, u skladu sa ovom

činjenicom, jasno je klasifikovala epsku građu u odnosu na prelomni „momenat“ srpske etnoistorije – Kosovski boj 1389. godine. Čak i pesme pretkosovskog ciklusa, one o Nemanjćima i Mrnjavčevićima (u nama poznatom obliku najčešće nastale mnogo godina nakon događaja o kojima pevaju), svojom sadržinom najavljuju neminovni krah srpskog carstva i nesreću koja će uzdrmati čitavu zajednicu. Još je Vuk Stefanović Karadžić, verovatno najznačajniji sakupljač usmenog narodnog stvaralaštva u Srba, napisao: „*Ja mislim, da su Srblji i prije Kosova imali i junački pjesama od starine, no budući da ona premjena tako silno udarila u narod, da su gotovo sve zaboravili, što je bilo donde, pa samo odande počeli nanovo pripovijedati i pjevati*“ (Karadžić, I, 1969:539).

Važno je napomenuti da je osmansko osvajanje nekadašnjih oblasti kojim je vladala dinastija Nemanjića, uz postepeno uništenje domaćeg feudalnog sloja moglo značajno doprineti izmeni obrasca kolektivnog pamćenja među stanovništvom tih prostora. Naime, praktični nestanak nekadašnjih feudalnih gospodara sa pozornice istorijskih dešavanja, uz opstanak uticaja konfesionalnog (pravoslavnog) činioca na zavisne kategorije stanovništva, vremenom je omogućio postepeni „silazak“ etničkog pamćenja među niže društvene slojeve. Na taj način, srpska etnička zajednica zadobila je, Smitovim rečnikom, *demotski*, narodni karakter. Upravo će osmansko osvajanje omogućiti seljacima da stare gospodare, zamenjene novim, stranim i „inovernim“ u kolektivnom pamćenju predstave kao čuvare „prave vere“, a vreme njihove vladavine (koja je, kao i u svakom poznatom feudalnom društvu, kmetovima mogla doneti samo eksploataciju i pravno i običajno utemeljen podređeni položaj) upamte kao „zlatno doba“ (Kostić, 2017:324).

Ipak, važno je istaći i to da do oblikovanja takvog obrasca kolektivnog pamćenja najverovatnije dolazi tek od 16. stoleća, kada su osmanski feudalizam i sistem čitlučenja izvršili svoju društveno-nivelizatorsku ulogu, kroz povećanje dažbina kmetovima i težnju da u raju pretvore i dotadašnje privilegovane slojeve domaćeg stanovništva. Naime, od sredine 15. do kraja 16. stoleća, odnos domaćeg stanovništva prema osmanskim vlastima bio je obeležen pacifikacijom stanja, uz sporadične lokalne pobune bez većeg uticaja. Nije bez značaja i mogućnost da je u tom periodu pritisak Osmanlija na kmetove smanjen u odnosu na vreme poslednjih srpskih, „domaćih“ feudalaca. Vladimir Ćorović kaže da su „Turci dobro znali da našeg seljaka teško pritiska ceo sistem feudalnih obaveza prema vlastima i prema crkvi, koja je isto imala svoja vlastelinstva, i oni su planski agitovali među njima“ (Ćorović, 2005:240). U navedenom razdoblju (od gotovo 150 godina), dogodio se povratak na čisto naturalnu privredu na selu, dok je sa druge strane došlo do javljanja domaćeg sloja koji se u određenoj meri vezao za osmansku upravu i bio njeno uporište (knezovi, slobodni seljaci i Vlasi-točari, koji su mogli služiti i kao osmanski vojnici). Tek krajem 16. veka, usled nametanja sve većih dažbina, nastalih zbog potreba državne kase i finansiranja ratova Osmanskog carstva, počće buđenje oslobodilačkih impulsa potčinjenog stanovništva. (Đurić, 1991:15–16; Kostić, 2016:590).

Srbe je, od vremena potpadanja pod osmansku vlast, od novih gospodara razlikovao ne samo podređeni društveni status, već i drugačija verska pripadnost, a ta razlika se počela ispoljavati kao ključna etnička „granica“ već

na samim počecima osmanskih osvajanja. Etonim „Turčin“, vezan za etničko jezgro Osmanskog carstva, označavao je ne samo etničku pripadnost stranog zavojevača, već i, što je moglo biti još važnije, pripadnika druge, neprijateljske vere, kao i nosioca višeg staleškog položaja. Ipak, zanimljivo je da je izraz „Turčin“ za same Osmanlije dobio etničko značenje tek početkom 20. veka, a Smit navodi da su preovlađujući identiteti bili vezani za pripadnost samom Osmanskom carstvu ili, još opštije, islamu (Smit, 2010:40). Možda bi se u tom kontekstu moglo pretpostaviti da je pomenuta versko-staleška razlika znatno uticala na postavljanje etničkih granica, i to najpre kod potčinjenih kategorija stanovništva u carstvu, a tek potom kod nadređenih. Dihotomizacija između pravoslavnog hrišćanstva i islama, koja se podudarala sa staleškom dihotomizacijom, tvorila je, čini se, jednu od ključnih identitetskih granica u procesu snaženja srpskog etničkog identiteta (Kostić, 2016; Kostić, 2017).

Odnos pravoslavnih Srba prema islamu mogao je imati poreklo i u crkvenim krugovima, pre potpunog sloma srpske srednjovekovne države. To je razumljivo, imajući u vidu da se crkva kao jedna od najuticajnijih i najimućnijih institucija srpskog feudalizma sa svojim posedima među prvima mogla naći na udaru „inovernog“ osvajača, izgubivši svoju dotadašnju društvenu poziciju i ovlašćenja. I zaista, po završetku osmanskih osvajanja, srpska crkva će, postavši deo pravoslavnog mileta na čijem se čelu nalazilo grčko sveštenstvo, izgubiti svoju samostalnost. Od 1463. do 1557. ona je bila pod jurisdikcijom Ohridske arhiepiskopije. Srpske crkvene oblasti su morale postepeno potpadati pod vlast ohridskog arhiepiskopa, koji je još od kraja 14. veka živeo pod osmanskom vlašću (Slijepčević, 2002:208). U tom, skoro stoletnom periodu, srpsko sveštenstvo će ući u takmičenje za uticaj sa grčkim klirom, što će konačno rezultirati obnovom Pečke patrijaršije 1557. godine. Osmanske vlasti će se odlučiti na ovaj korak iz više razloga, a pokretač promene biće islamizirani Hercegovac, veliki vezir Mehmed-paša Sokolović. Uzroke njegovih postupaka ne treba tražiti isključivo u ličnim osećajima vezanim za poreklo. U navedenom periodu, kao što je rečeno, Srbi su lojalni osmanskim vlastima, što se ogleda u izostanku buna, kao i u njihovom prisustvu u martološkim redovima. Pravoslavne je trebalo ojačati u odnosu na katolike, na koje je Porta gledala s podozrenjem, pošto je centar njihove lojalnosti bio u Vatikanu, oko koga se okupljaju neprijatelji Osmanske imperije. Ovaj postupak osmanskih vlasti integrisao je srpsku crkvu u feudalni sistem carstva, ali je istovremeno omogućio snaženje srpskog etničkog identiteta na religijskoj osnovi.

Već u prvim srpskim feudalno-crkvenim spisima, nastalim nakon Kosovskog boja, možemo prepoznati izraženo ocrtavanje „granica“ koje osvajače nedvosmisleno razlikuju od domaće vlastele, pri čemu su te granice prvenstveno konfesionalne prirode. U ovim spisima nasuprot hrabrim, neustrašivim i plemenitim Srbima-hrišćanima stoje „Turci“, označeni i kao „Izmailčani“ i „Agareni“⁵, osmanska muslimanska vojna sila u njima je predstavljena kao

5 Upotreba naziva starozavetnih plemena (Ismailčana i Agarjana) u ovom slučaju posebno je zanimljiva, imamo li u vidu da je Smit u svojim istraživanjima prepoznao izuzetno značajan uticaj starozavetnih modela u izgradnji identiteta različitih evropskih etničkih zajednica i nacija (Smith, 2003).

neka vrsta kolektivnog Antihrista, koji nezajažljivo nadire poput „zmaja“, „divlje zveri“, „nezasitog ada koji proždire sve“ svojim „bezakonim agarjanskim rukama“ (Kostić, 2016:586–587).⁶

Stari srednjovekovni spisi, dakle, karakterišući neprijatelje, prvenstvo u opisu daju religijskoj pripadnosti, te se tako i etnonim Turčin na prvom mestu odnosio na muslimana, a tek onda na etnicitet osvajača. I kasnije, u epskoj pesmi, vera novih feudalnih vladara biće predstavljena kao „turska vera“, a naziv za preobraćenika u islam biće „poturica“. Ovakva, etnoreligijska dihotomizacija odlikovaće odnose Srba prema Osmanlijama praktično kroz čitav period osmanske vladavine, čemu je verovatno doprinelo i pomenuto miletsko upravno uređenje Osmanskog carstva, kao i posledični značaj koji je crkva imala u životu pravoslavnog življa.

Naravno, neprijateljski odnos pripadnika srpske etničke zajednice prema Osmanskom carstvu često je imao ukorenjenost i u objektivnim uslovima života hrišćanske raje. Kako navodi Jovo Bakić, nemuslimani su, iako trpljeni kao „narod Knjige“ (*zimije*), imali status građana drugog reda. Plaćali su veće poreze, nije im dozvoljavano da jašu konje i nose oružje, ili da grade crkve preko određene visine. Takođe, zvona nisu bila dozvoljena na crkvi ukoliko je u naselju bilo muslimana. Njihova je reč, ukoliko bi na nesreću bili u sukobu sa muslimanom, pred kadijom vredela manje od reči potonjeg. Bakić ističe i da je u osmanskoj državi vladala neka vrsta etničke segregacije, koja se ogledala kako u prostornoj segregaciji (Srbi su živeli pretežno u selima), tako i u „kulturnoj podeli rada“. „Od Osmanlija potlačeni pripadnici balkanskih, a napose južnoslovenskih hrišćanskih etničkih grupa bavili su se zemljoradnjom i stočarstvom, pripadnici brojem marginalnih etničkih grupa, ali i neki muslimani trgovinom, dok je za pripadnike islamske društvene elite, razume se ne i za većinu muslimanskog stanovništva, bio rezervisan begovski način života koji je ishodio iz vojničke službe sultanu, odnosno iz 'posedovanja' zemlje“. Nizak društveni položaj je, dakle, uslovljavao jaču etničku solidarnost. Neravnopravan odnos bio je izražen i u načinu odevanja. Tako su hrišćani nosili odeću crne, bele, ljubičaste i modre boje, dok su muslimani nosili odeću življih boja – rečima Vuka Karadžića, „Turčin voli da se po aljini pozna ko je raja“ (Bakić, 2004:57–58). Uzevši u obzir kako kulturno nasleđe iz vremena srpske feudalne državnosti (čiji je glavni čuvar i interpretator bila crkva), tako i opšte uslove života hrišćana u Osmanskoj imperiji, postaju jasni uzroci predstave o „Turcima“ u narodnoj epskoj poeziji od samih početaka.

U pesmi „Zidanje Ravanice“, „Turci“ dolaze u Srbiju kako bi porušili i opljačkali srpske crkve. Ne bi li to sprečio, Miloš Obilić savetuje kneza Lazara da svoju zadužbinu ne gradi u zlatu, olovu, biserima i dragom kamenju, već od mermera, kako je neprijatelji ne bi mogli razoriti, i kako bi to sveto zdanje ostalo večiti simbol kolektivnog pamćenja urezan u etničkom prostoru: „...*Hoće Turci carstvo preuzeti, Hoće Turci brzo carovati; Oboriće naše zadužbine, Oboriće naše namastire, Oboriće crkvu Ravanicu, Iskopaće temelj od olova, Slijevaće u tope đulove, Te će naše razbijat' gradove; I crkvi će rasturiti platna, Slijevaće na ate*

6 Na drugoj strani, hrišćani su za Osmanlije bili *kauri*, odnosno nevernici.

ratove; Hoće crkvi pokrov rasturiti, Kadunama kovati đerdane; Sa crkve će biser raznizati, Kadunama podnizat' đerdane; Povadiće to drago kamenje, Udarat' ga sabljam' u balčake, I kadama u zlatno prstenje..." (Karadžić, II, 1969:149). Značaj konfesionalne pripadnosti očigledan je u mnogim pesmama kosovskog ciklusa. Mitska braća Jugović u pesmi „Car Lazar i carica Milica“ u boj odlaze „za krst časni krvcu proljevati i za svoju vjeru umrijeti“ (Karadžić, II, 1969:211), a knez Lazar, opredelivši se za „carstvo nebesko“ „...doziva Srpskog patrijara, I dvanaest veliki vladika, Te pričešti i naredi vojsku...“ (Karadžić, II, 1969:215). Motiv pričešća toliko je važan, da se u pesmi „Kosovka djevojka“ peva da „kad knez Laza pričešćiva vojsku, Kod prekrasne Samodreže crkve, Tri nedelje trides't kaluđera, Sva se srpska pričeštila vojska...“ (Karadžić, II, 1969:229). Konačno, i legendarni Miloš Obilić, zaklinjući se knezu da će na Kosovu pogubiti „turskog car-Murata“ u ime vere, govori „Ja nevjera nikad bio nisam, Nit' sam bio, niti ću kad biti, Nego sjutra mislim u Kosovu, Za rišćansku vjeru poginuti“ (Karadžić, II, 1969: 225).

I pesme pokosovskog ciklusa dočaravaju tragediju koja je zadesila pripadnike srpske etničke zajednice nakon osmanskog osvajanja. Tako je, u pesmi „Smrt vojvode Prijezde“, osmanski car prikazan kao oholi zavojevač, koji od srpskog viteza zahteva poniznost tražeći da mu ovaj preda sablju, konja i „vernu ljubū“. Ne želevši da izgubi čast, Prijezda umesto poniženja prihvata borbu. U trenutku kada shvata da je od neprijatelja brojčano nadjačan, junak konju odseca glavu, a sablju razbija, kako ih car ne bi mogao zloupotrebiti. Potom svojoj supruzi nudi izbor između zajedničke smrti sa zakonitim mužem i života sa „turskim carem“, na šta mu ona, ističući nepomirljivost dveju vera, odgovara: „Volim s tobom časno poginuti, Neg' ljubiti na sramotu Turke; Ne ću svoju veru izgubiti, I časnoga krsta pogaziti“ (Karadžić, II, 1969:359).

I pesme o Marku Kraljeviću takođe su bogate etnoistorijskim elementima otpora Osmanlijama, pri čemu su verovatno najveći značaj imale upravo u periodima kada nikakvog faktičkog otpora nije bilo. Naime, iako narodna pesma priznaje da je istorijski Marko Kraljević bio osmanski vazal, ona nikada ne dopušta mogućnost stvarne Markove odanosti „turskom caru“. Marko je uvek prkosan i neukrotiv, postojani čuvar „prave vere“ i borac za prava ugnjetenih koji ima snage da „dočera cara do duvara“ (Kostić, 2016:590–591). Kada pođe u lov sa Muratom-vezirom i njegovih dvanaest delija, Marko svome sokolu govori o turskoj nepravdi: „Teško mene i tebe, sokole, Lov loveći s Turci bez Srbalja, Lov loveći, krivo dijeleći“ (Karadžić, II, 1969:305–306). U pesmi „Turci u Marka na slavi“, prisustvo Turaka na obeležavanju krsnog imena prikazuje se upravo kao skrnavljenje hrišćanske vere: „Boga moli Kraljeviću Marko...da proslavi krsno ime krasno...da mu Turci na sveto ne dođu“. Dalje, narodni pevač opisuje nasilni upad janičara u Markov dvor. Nakon toga, uplašivši se Kraljevićevog buzdovana, vojnici bivaju prinuđeni da svoje blago predaju junaku. Pokajavši se zbog svog nepromišljenog čina, oni među sobom govore: „Bog ubio svakoga Turčina, Koji više kaurinu dođe, Kad kaurin krsno ime služi! Što dadosmo za jednu užinu, Bila b' rana za godinu dana“ (Karadžić, II, 1969:359). U zbilji, janičari teško da su mogli imali pijeteta prema pravoslavnim običajima i svetkovinama, te je zbog toga etnička svest izmaštala navedeno delo mitskog Marka Kraljevića. S druge

strane, ni Marko nema nimalo poštovanja prema „turskoj veri“, prema veri koja je u kolektivnoj svesti demotske srpske etničke zajednice predstavljena kao vera zavojevača: „*Marko igra kolom uz kadune, Marko paše sablju okovanu, Marko nosi zelenu dolamu, Marko pije uz ramazan vino, Još nagoni odže i adžije, da i oni s njime piju vino*“ (Karadžić, II, 1969:307). U ovim stihovima možemo prepoznati snažnu istorijsku pozadinu etnoistorijske pripovesti. Marko u pesmi čini sve ono što srpski rajetin u svojoj teškoj svakodnevi ne sme – ruga se ramazanskom postu i muslimanskim verskim autoritetima i nosi oružje i odeću zelene boje, obeležja rezervisana isključivo za pripadnike islama. Pesma je, naznačavajući „granice“ etničke dihotomizacije, imala društvenu funkciju simboličkog otpora, koji je budio među pripadnicima srpske etničke zajednice nadu u buduće borbe, kada će Markova dela biti ostvarena u zbilji, a ne samo u narodnoj mašti.

Verska dihotomizacija prisutna je i u pesmi „Mali Radojica“ iz hajdučkog ciklusa, kada junak, oslobodivši se osmanske tamnice, odvodi sa sobom devojkicu muslimanske veroispovesti. Međutim, kako bi je venčao, on je najpre pokrštava: „...*pa uhvati Hajkunu đevojku, odvede je u zemlju Srbiju, dovede je u bijelu crkvu, od Hajkune gradi Anđeliju, pa je uze za vjernu ljubovcu*“ (Đurić, 1991:616). Značaj hajduka u srpskoj etnoistorijskoj pripovesti dodatno je bio obeležen i socijalnim antagonizmom i staleškom „granicom“ između Srba i Osmanlija. Kao svojevrstni „socijalni bandit“⁷, hajduk je za pripadnika premoderne srpske etnije bio neustrašivi borac za pravdu. Dok su iz perspektive osmanske uprave hajduci mogli biti označeni isključivo kao prekršioc zakona, štetočine kojima je namenjena najstroža kazna, u očima pripadnika podređenih staleža, hajdučija je mogla predstavljati i nešto više i drugačije od toga. Oni kojima je od materijalnih dobara na raspolaganju praktično ostajao samo goli život, mogli su u nasilju nad eksploatatorima videti iskru nade za poboljšanje sopstvenog stanja. Stoga ne treba da čude poznati stihovi pesme „Starina Novak i knez Bogosav“: „*jer ja čuvam drumu kroz planinu, dočekujem Sarajlije mlade, te otimam i srebro i zlato, i lijepu čohu i kadifu, odijevam i sebe i društvo, a kadar sam stići i uteći i na strašnu mjestu postajati, ne bojim se nikoga do boga!*“ (Đurić, 1991:457). Reklo bi se da se u njima krije razumljiva čežnja prezrenih za materijalnim dobrima, koja se, osim otimanjem od bogatih Osmanlija i trgovaca drugačije i ne mogu steći, jer oteti se može samo onome ko nešto poseduje, a u feudalnom staleškom poretku, u kome većina Srba čini najniži stalež, to su mahom same Osmanlije.

Pesme koje govore o oslobođenju Srbije i Crne Gore, odnosno pesme novijih vremena, u skladu sa epohalnom svešću i potrebama etničke mobilizacije širokih masa, nastavljaju snaženje epskog etnoreligijskog antagonizma između Srba i Osmanlija, uz često isticanje motiva osvete. Srbe na bespoštednu i безусловnu borbu protiv Osmanlija u pesmi zavetuje Aleksa Nenadović, koji pre pogubljenja poručuje svom bratu Jakovu: „...*Bog ubio svakog rišćanina, koji drži vjeru u Turčinu! Ah Jakove, moj rođeni brate! Ti ne drži vjere u Turcima, De s' udesiš, udri se*

7 Erik Hobsbaum (Eric Hobsbawm) razvio je model „socijalnog bandita“ kao obrazac klasno uslovljene izmišljene prošlosti podvlašćenih. Kako navodi Todor Kuljić, socijalni bandit (buntovnik, odmetnik, hajduk) bio je uvek za državu i feudalne gospodare zločinac, ali za podvlašćene etničke i socijalne grupe junak, osvjetnik i borac za pravdu (Kuljić, 2006:92–93).

s *Turcima...*“ (Karadžić, IV, 1969:110). U pesmi „Smrt Alaj-bega Čengijća“ iz Crne Gore, dva pobratima zahtevaju etničku i versku osvetu govoreći: „...*Da Čengijća bega potražimo, Tirjanina roda Riščanskoga; Ako Bog da i Bogorodica, Ali ćemo begu posječ' glavu, Ali naše tamo ostaviti, da se suše na Turske gradove; Već doista druge biti neće...*“ (Karadžić, IV, 1969:50). Redovi pesme „Početak bune protiv dahija“ takođe nagoveštavaju nužnost etničke osvete obojene verskim zanosom: „*jer je krvca iz zemlje provrela, zeman došo, valja vojevati, za krst časni krvcu proljevati, svaki svoje da pokaje stare*“ (Karadžić, IV, 1969:100; Kostić, 2016:594). Neraskidiva povezanost etničkog i verskog identiteta možda se najeksplicitnije može prepoznati u odeljku pesme „Boj na Salašu“, gde se borba između Srba i Osmanlija dočarava na sledeći način: „*Turci viču: „Umeti Muhamed!“, Srbli viču: „Za vjeru riščansku, I za slavu imena Srpskoga*“ (Karadžić, IV, 1969:138). Ovi etnoreligijski pokličići, koji kao da predstavljaju reminiscenciju boja na Kosovu, u punoj meri izražavaju zaoštrenost etničkog sukoba, sa verskom pripadnošću kao demarkacionom linijom između suprotstavljenih etničkih zajednica.

Odnos pravoslavnih Srba prema islamu očituje se i u načinu na koji je etnička svest tretirala verske konvertite, nazivajući ih pogrdno „poturicama“. U pesmi „Đakon Stefan i dva anđela“⁸ nedvosmisleno se odbacuje mogućnost konfesionalnog preobraćenja: „...*ta nisam se junak pomamio, niti sam se danas poturčio, nit' sam svoju veru izgubio, nit' sam krsta pod noge zgazio, časnog krsta i krasnog zakona...*“ (Karadžić, II, 1969:169; Kostić, 2017:327), a u epskoj pesmi „Ropstvo i ženidba Jakšića Šćepana“ iz Crne Gore, zarobljenog junaka izvode pred osmanskog cara koji mu, prihvati li muslimansku veru, zauzvrat nudi ruku sopstvene kćeri i visok državni položaj, na šta Šćepan odgovara sledećim rečima: „*Turski care, od svijeta glavo! Nigda ti se neću poturčiti, ni odreći od krsta mojega, ni Hristovu vjeru pohuliti; da me sjedneš u tvoje stolove, da mi podaš blago od svijeta; No za vjeru hoću poginuti*“ (Karadžić, II, 1969:431). Moglo bi se reći da je za pripadnike premoderne srpske etničke zajednice promena vere (naročito kada je bila povezana sa zadobijanjem povoljnijeg materijalnog položaja pojedinca) predstavljala izdaju predačkih zaveta, a kazna za navedeno nepočinstvo mogla je podrazumevati isključenje iz etničke zajednice i stigmu „izdajice“ i „nevjere“ u kolektivnom pamćenju.

Epska predstava o Grcima

Uprkos istorijski čestim susretima između slovenskih plemena i Grka, koji datiraju još od vremena slovenskog doseljavanja na Balkansko poluostrvo u 7. stoleću, predstave o Grcima u srpskoj narodnoj epskoj poeziji su retke. Kako navodi Ivana Konjik, prisustvo Grka na ovim prostorima, u vreme koje je relevantno za trenutak nastajanja, izvođenja i beleženja epike, pre svega, bilo je, čini se, nedovoljno da bi se stvorile jasne, upečatljive predstave i oformila jedinstvena slika o Grcima kao „dobrom“ ili „lošem“ narodu (Kojnik, 2006:58). Poznato je da su srpsko i grčko sveštenstvo, još od osamostaljenja srpske crkve

8 Ilustrativna je i činjenica da protagonista ove pesme nosi crkveni čin.

1219. godine, vodili neprekidnu borbu za verski uticaj na prostorima naseljenim Slovenima. Ovo svojevrsno takmičenje produženo je i u vreme osmanske vladavine, kada su grčki fanarioti u dogovoru sa Osmanlijama dva puta isposlovali ukidanje srpske patrijaršije, najpre 1463. godine, četiri godine nakon pada srpske despotovine, a drugi put 1766 (ovo je bilo uslovljeno i nizom pobuna Srba protiv Osmanlija u proteklim decenijama). Međutim, ova međusobna trvenja srpskog i grčkog klira očito nisu imala znatnijeg uticaja na šire slojeve stanovništva, budući da je srpska etnoistorijska slika o Grcima u epici nedovoljno razvijena. Pritom, ni naseljavanje Grka u srpske krajeve nikada nije imalo veće razmere, te je istorijska osnova za formiranje etničkih stereotipa i granica u vremenu razvoja srpske epike praktično izostala.

Jedan od najznačajnijih likova epske poezije povezanih sa grčkom etničkom zajednicom jeste Irina Kantakuzin (Irina Branković, žena despota Đurđa Brankovića), u narodnom predanju upamćena kao „prokleta Jerina“. Ona je u etnoistorijskoj svesti Srba ponela „krivicu“ za slom srpske despotovine. Naravno, kao i u slučaju Vuka Brankovića, za takvu tvrdnju nisu postojale istorijske osnove. Takođe, ne bi se moglo reći da je ona u pesmi bila osuđena kao „Grkinja“, već pre svega kao „tuđinka“. Ivana Konjik smatra da je za narodnog pevača presudno bilo to što je Jerina strankinja, te zato što je moćna i ugledna žena, koja je izašla iz domena kuće, u narodnoj pesmi postala *prokleta* (Konjik, 2006:59).

Grčić Manojlo, čije se prezime odnosi na etnonim *grčki*, takođe se pojavljuje u nekolicini epskih pesama. Iako je u njima opevan na različite načine, za njega se češće vezuju negativne predstave (sluga, ne-junak, nevera) (Konjik, 2006:60). Među važnije stereotipne predstave o Grcima u epici spada upravo pesničko odricanje grčkog junaštva i vezivanje Grka za status bogatih trgovaca. Pritom, kao što navodi Konjik, u nekoliko epskih pesama Grci se javljaju u paru sa Bugarima: „*A za Markom ne ide nikoga, Do neko'ko Grka i Bugara*“. Ovi stihovi jasno negiraju hrabrost Grka i Bugara, koji za pevača očigledno ne predstavljaju nikakvu pretnju Markovim protivnicima. Uz to, Grcima se, opet u paru sa Bugarima, junaštvo u narodnoj pesmi negira i posredno, preko shvatanja da se u svatove kojima pretila opasnost zovu oni koji tu opasnost mogu da otklone, a to očito nisu Grci i Bugari: „*Ti ne zovi Srba u svatove, Jer su Srbi teške pijanice, A u kavzi ljute kavgađžije, Opiće se, zametnuće kavgu, ... Već ti zovi Grke i Bugare, Kupi svata, koliko ti drago*“ (Konjik, 2006:62).⁹ Predstave o Grcima kao trgovcima i „gospodi“ možda treba povezati sa činjenicom da su Srbi u vremenu nastanka epskih pesama, većinu Grka koje su mogli upoznati, susreli upravo putem trgovinskih kontakata. Međutim, uprkos svemu navedenom, ne bi se moglo reći da su stereotipi o Grcima u srpskoj epici u potpunosti razvijeni, niti da su široko zastupljeni, te iz tog razloga ne možemo govoriti o nekoj razgranatijoj etničkoj slici Grka među članovima premoderne srpske etnije.

9 Zanimljivo je da reči o Srbima kao „teškim pijanicama i ljutim kavgađžijama“ izgovara „mletački kralj“, odnosno stranac, što nas možda može navesti na zaključak da je narodni pevač bio svestan i stereotipa koje „drugi“ gaje o Srbima.

Epska predstava o Bugarima

Bugarska etnička zajednica, sa kojom su Srbi (kao i sa Grcima) delili konfesionalno opredeljenje i istorijsko iskustvo života pod osmanskom vlašću (ali moguće i nejasno sećanje na sukobe srpskih i bugarskih feudalaca pre osmanlijskog doba), retko je bila predmet srpske narodne epike. Verovatno najznačajniji pomen Bugara odnosi se na pesmu „Ban Milutin i Duka Hercegovac“, u kojoj je sačuvano sećanje na bitku kod Velbužda 1330. godine, koju je, na srpskoj strani predvodio kralj Stefan Dečanski u pratnji mladog kralja Dušana, dok je bugarsku vojsku vodio car Mihailo III Šišman (Ćorović, 2005:129). Iako sama bitka čini sporedni deo fabule, pevač titulu bugarskog cara „degradira“ na rang kralja, a vođstvo srpske vojske pomera na Dušana, nazivajući ga carem. Očito je da je pesma nastala dosta godina nakon samog događaja, i da je jedan od motiva narodnog pevača bilo veličanje Dušanove države kao najsvetlijeg primera srpskog „zlatnog doba“. Srpska pobeda slavi se stihovima u kojima Dušan odseca glavu bugarskog vladara, nakon čega srpski car „*sjede u zemlju Bugarsku, I umiri zemlju Bugariju*“ (Karadžić, II, 1969:128).

U pesmi „Ženidba Dušanova“, carev sestrić se prerušava u „crnog Bugarina“: „...*A na noge kovče i čakšire; A svrh svega Bugar-kabanicu, i na glavu Bugarsku šubaru: načini se crni Bugarine, Ni braća ga poznati ne mogu...*“ (Karadžić, II, 1969:106). Reklo bi se da epska pesma na Bugare gleda sa izvesnom dozom nipodaštavanja, stvarajući o njima sliku inferiornije etnije, ističući u prvi plan navodne razlike u odevanju. Ova slika očuvana je i u pesmama srednjih vremena, iz vremena hajduka. Tako Starina Novak poručuje mladom Grujici da skinе „*gospodske haljine*“ i obuče „*bugarske haljine*“, kako bi prerušen uhodio svatove. Na istom mestu, narodni pevač poriče bugarsku hrabrost (u paru sa grčkom), ističući da će grčki i bugarski svatovi biti lak plen za srpske hajduke: „...*Ako bere Grke i Bugare, i terzije, svoje ruvetlije, koji nose svilu i kadivu, i džepove s obadvije strane, u džepove sve žute dukate, tu će biti šičar za hajduke*“ (Đurić, 1991:472).

Ipak, kao i u slučaju Grka, ne bi se moglo reći da je suprotnost bugarskih i srpskih etničkih svojstava ostavila dubljeg traga u srpskoj premodernoj etnoistoriji. Uistinu, u različitim modernim, nacionalističkim interpretacijama mogle su se pojaviti predstave o „crnom Bugarinu“ koji kukavički „Srbinu zabija nož u leđa“, kao i priče o nepouzdanom i nepostojanom bugarskom junaštvu, ali te predstave svoje korene možda više duguju modernoj istoriji srpsko-bugarskih odnosa, a manje su vezane za raniju etnoistorijski uvreženu sliku.¹⁰

Epska predstava o Mađarima

Epske pesme koje pominju odnose Srba i Mađara mahom su povezane sa etnoistorijskom interpretacijom razvoja i pada srpske despotovine u prvoj polovini 15. veka. U navedenom periodu srpski despoti, našavši se u nezavidnom

10 Olivera Milosavljević navodi da se izričito negativan stav prema Bugarima među srpskim nacionalistima javlja tek u vreme borbi Srba i Bugara za državnu nezavisnost, a potenciran je ruskom velikom pomoći Bugarima (Milosavljević, 2002:233).

položaju, između snažnijih osmanskih i ugarskih snaga, svoju politiku su vodili balansirajući između dve velike sile onoga doba. Sibinjanin Janko (istorijski Janoš Hunjadi, mađarski feudalac prve polovine 15. stoleća, otac potonjeg ugarskog kralja Matije Korvina) najznačajnija je ličnost epske poezije povezana sa mađarskom etničkom zajednicom. Pritom je zanimljivo da je on takođe mogao biti predstavljen i kao Srbin (u pesmi „Ženidba Đurđa Smederevca“ nalazimo ga u društvu mitskih Marka Kraljevića, Miloša Obilića, Toplice Milana, Relje Krilatice i Kosančić Ivana). Vuk Karadžić je tako zabeležio narodnu pripovest prema kojoj Janko predstavlja potomka srpskog despota Stefana Lazarevića i neimenovane mađarske devojke (Karadžić, 1969:187). U narodnoj pesmi „Sekula se u zmiju pretvorio“ možemo prepoznati i bitku koju je 1448. godine na Kosovu vodio Janoš Hunjadi protiv osmanskih snaga: „*Opravlja se vojevoda Janko, opravlja se na Kosovo ravno*“ (Đurić, 1991:378). Za poraz od Osmanlija u ovoj bici vezuje se i srpska narodna izreka „kasno Janko na Kosovo stiže“, koja čuva sećanje na boj iz 1389. godine, za srpsku etničku svest neuporedivo značajniji. Ovo nas može navesti na zaključak o nekoj vrsti bliskosti koju pesma posredno, preko imena mađarskog feudalca, gaji prema Mađarima.

Ipak, da se ovaj odnos ne može tumačiti isključivo u tom svetlu govore one pesme u kojima je Sibinjanin Janko predstavljen kao ugarski velikaš suprotstavljen srpskim ratnicima. U pesmi „Smrt vojvode Kaice“ oholi Sibinjanin Janko nudi Đurđu Brankoviću svojih „tri stotin' Mađžara“ i blago u zamenu za srpskih „dvanaest vojvoda“, čime se nagoveštava nenadmašiva hrabrost i snaga srpskih vojnika. Đurađ ponudu odbija rečima: „*Brate Janko, budalasta glavo! Jesi l' čuo, da li zapamtio: Da je bila proja za šenicu? Da li Mađžar za Maćedoniju? Da li Srbin za Erdelj-krajinu?*“ (Karadžić, II, 1969:346). U borbi, u kojoj pomenutih dvanaest srpskih vojvoda uspevaju da potuku tri stotine Mađara, na srpskoj strani život gubi samo smeli vojvoda Kaica, dok među Mađarima živ preostaje Sibinjanin Janko, i to kao nečasni begunac sa poprišta sukoba. Nakon boja, Srbi sahranjuju Kaicu tako što „*Od Mađžara unku načiniše, Obgradiše groba Kaičina, Da Mađžari k njemu ne dolaze, Da mu mrtvo ne pretresu telo*“ (Karadžić, II, 1969:348). Pesma jasno hiperboliše srpsko junaštvo naspram mađarskog i ocrtava razgraničenje između etničkih teritorija Srba i Mađara.

Prema tome, reklo bi se da je stav epske pesme prema Mađarima prvenstveno zavisio od dinamike promenljivih odnosa savezništva i neprijateljstva srpskih despota prema mađarskoj vlasteli u ovom periodu, ali možda i od sredine u kojoj su pesme ispevane. U tom smislu, zanimljiv je način na koji etnoistorijska svest pravda neučestvovanje srpskog despota Đurđa u boju 1448. godine (stvarni razlozi su bili vezani za taktiziranje u odnosima prema Osmanskom carstvu). Vuk Karadžić navodi da se peva da je Đurađ Smederevac pitao Janka: „*Da ti da Bog, Sibinjska vojvodo! Da dobiješ cara na Kosovu, Kaku b' nama vjeru ostavio?*“, pri čemu mu on odgovora da će im ostaviti „*lijepu mađžarsku vjeru: da grade mise i da vjeruju Rim-papu*“. Isto pitanje je, po etnoistorijskom predanju, despot postavio osmanskom caru, koji mu je rekao: „*Načiniću crkvu i džamiju, Obadvije jednu pored druge: Ko će klanjat, nek id' u džamiju, Ko će s' krstit, nek' ide u crkvu*“, te je zbog toga despot prevario Janka (Karadžić, II, 1969:365).¹¹ U

11 Ovde se može primetiti da se Osmanskom carstvu mogla priznavati i izvesna konfesionalna trpeljivost.

navedenom kontekstu, jasno je da, pored pravdanja „slavnog“ despota, narodni pevač ocrtava ključno svojstvo koje razlikuje Srbe i Mađare – pripadnost pravoslavlju, odnosno katoličanstvu. Religija se, u još jednom slučaju, pokazala kao važan činilac etničke dihotomizacije.

Epska predstava o „Latinima“

„Latinima“ je narodna pesma mogla nazivati Mletke, ali i Dubrovčane (čiji se grad-republika u periodu 1205–1358 nalazio pod vrhovnom vlašću mletačkog dužda). Još su Nemanjići stupali u političke i trgovinske odnose sa Mletačkom republikom, a Ana Dandolo (unuka mletačkog dužda Enrika) bila je žena Stefana Prvovenčanog i srpska kraljica. Ova pomorska sila je nakon pada Carigrada u krstaškom pohodu 1204. godine ostvarila značajno prisustvo na Balkanskom poluostrvu, a preko obala Dalmacije bila je u kontaktu sa slovenskim stanovništvom u zaleđu (Ćorović, 2005:100).

„Latini“ se pominju još u najstarijim epskim pesmama, a kao njihova ključna karakteristika navodi se lukavstvo i sklonost prevari, uz „gospodstvo“ kao spoljašnje odličje. U tom smislu, u nekolicini pesama javlja se poznati stih „*Latini su stare varalice*“, koji možda najbolje može oslikati predstavu koju su pripadnici srpske etnije gajili ne samo o Mlečanima, nego su je potencijalno širili na sav „zapadni“, odnosno katolički svet. Kako istoričar književnosti Jovan Deretić ističe, srpski junak je Latine morao ne samo nadjunačiti, nego i nadmudriti (Deretić, 1995:80).

Nadmudrivanje Latina tema je nekoliko međusobno sličnih pesama, kao što su „Ženidba Dušanova“ ili „Ženidba Đurđa Smederevca“, u kojima lukavi Latini, planirajući prevaru, savetuju mladoženju da u svatove nipošto ne vodi Srbe-junake (u prvopomenutoj pesmi to su braća Vojinović, a u drugoj Kraljević Marko), koji im mogu pomrsiti konce. Dakle, nasuprot srpskoj časti, otvorenosti i neustrašivosti, etnoreligijsko svojstvo „Latina“ svodilo se na prepređenost maskiranu spoljnom uglađenošću. U pesmi „Miloš u Latinima“ Obilić se pred „Latinima“ diči lepotom i veličanstvenošću srpskih manastira, odgovarajući na tvrdnju domaćina da Srbi nemaju hramova dostojnih latinske raskoši: „*Da vi znate naše namastire, Naših slavnih cara zadužbine, Kakovi su i koliki li su!*“, te da bi dokazao svoju tvrdnju prebacuje buzdovan preko latinske crkve (Karadžić, II, 1969:156–7). I ovi stihovi svedoče o etnoistorijskoj slici „Latina“ kao „hvalisavaca“ kojima sva vrednost leži u sjaju materijalnih zdanja i odela, dok se ispod uglađene površine krije sklonost ka obmani i prevari, te se u njima, pored očitog ocrtavanja međukonfesionalnih granica može prepoznati i izvesna okcidentalistička odbojnost narodnog pevača.

Epska predstava o Albancima

Pripadnike albanske etničke zajednice srpska narodna epika uglavnom naziva Arbanasima (ovaj etnonim se javlja i u Dušanovom zakoniku) ili Arnautima (što je osmanski naziv za pripadnike te etnije). Doduše, pomeni ovih etnonima u

epskim pesmama srazmerno su retki u odnosu na pripovesti o Osmanlijama ili Latinima, tako da se ne može govoriti o nekim trajnije ustanovljenim etničkim svojstvima koje bi Albance suprotstavljale Srbima. U pesmi „Banović Strahinja“, protagonist ističe da, između ostalih stranih jezika, poznaje i albanski: „...*I na krpat sitno Arnautski...*“ (Karadžić, II, 1969:196). Jezik je svakako i bio jedno etničko svojstvo koje je sasvim jasno moglo razdvojiti Srbe od Albanaca.

Epski lik kome se može odrediti pripadnost albanskoj etniji jeste Musa Kesedžija. Pesma o njegovoj borbi sa Markom Kraljevićem počinje stihovima koji govore o etničkoj pripadnosti Markovog protivnika: „*Vino pije Musa Arbanasa*“. Pritom, pevač ga naziva i „Turčinom“, verovatno imajući na umu versku pripadnost junaka: „*Štogođ Ture pjano govorilo, To trijezno bješe učinilo*“ (Karadžić, II, 1969:290). Prilikom susreta dvojice ratnika, Musa ponosito poredi svoje nisko društveno poreklo sa Markovim plemićkim: „*Ako t' i jest rodila kraljica, Na čardaku na meku dušeku, U čistu te svilu zavijala, A zlačanom žicom povijala, Odranila medom i šecerom; A mene je ljuta Arnautka, Kod ovaca na ploči studenoj, U crnu me struku zavijala, A kupinom lozom povijala, Odranila skrobom ovsenijem; I još me je često zaklinjala, Da se nikom ne uklanjam s puta*“ (Karadžić, II, 1969:290). Nakon što, tek uz pomoć natprirodnih sila¹², uspeva da porazi i ubije Musu, Marko ističe junaštvo svog takmaca govoreći „*Jaoh mene do Boga miloga! Će pogubih od sebe boljega*“ (Karadžić, II, 1969:293). Očito je da narodni pevač poštuje hrabrost i čast Markovog suparnika. Aleksandar Pavlović ispravno primećuje izraženu ambivalentnost zastupljenu u stihovima ove pesme kada ističe da je, s jedne strane, pevaču i njegovim slušaocima Marko svakako blizak kao *naš* junak i srpski srednjovekovni kraljević, dok im je, s druge strane, i Musa takođe blizak i *naš* u socijalnom smislu, jer su gorštaci često živeli u siromaštvu i gladovali, ali su jako cenili junačke ideale, što u ovoj pesmi ne reprezentuje Marko koga odgaja kraljica na dušeku, već upravo Musa, sin „ljute Arnautke“, odgajan „kod ovaca na ploči studenoj“ (Pavlović, 2015: 23–24). U tom smislu, možemo primetiti da navedena pesma posredno naznačava stalešku bliskost Srba i Albanaca, ali i konfesionalnu granicu između dve etničke grupe, budući da Musu naziva Turčinom.

Nešto jasniju premodernu predstavu o Albancima možemo pronaći u pesmama iz Crne Gore (gde su Srbi mogli imati više susreta sa albanskim stanovništvom), i gde se „Arnautima“ neretko pripisivao epitet „ljuti“, pridev koji je korišćen i u opisu Musine majke. Tako u pesmi „Smrt Đulekova“ osmanski beg sa sobom vodi arnautsku vojsku, koja je predstavljena kao izuzetna opasnost za crnogorske junake „*jer se silan Đulek zahvalio, Da će vodit' Arnaute ljute*“. Reklo bi se da narodna pesma Albancima u ovakvim slučajevima pripisuje hrabrost, ali i surovost, kojom bi se mogao objasniti zazor od „ljutih Arnauta“ koji, zbog verske bliskosti, znaju sarađivati sa „Turcima“. Ipak, važno je istaći i to da, kao i u slučaju Bugara, negativni etnički stereotipi o Albancima u srpskoj kulturi postaju dominantni tek u poslednjoj četvrtini 19. veka¹³, te o jasnom i nedvosmislenom premodernom postavljanju „granice“ između Srba i Albanaca ne može biti reči.

12 Marku u pomoć priskače „*posestrima vila*“.

13 Aleksandar Pavlović je u svom istraživanju predstavio nekolicinu pisanih izvora nastalih u periodu od prve polovine 18. do prve polovine 19. stoleća u kojima su Albanci pozitivno vrednovani (Pavlović, 2015).

Epska predstava o „crnom Arapinu”

Epski lik „crnog Arapina” predstavlja verovatno najveći kuriozitet srpske herojske poezije. Junak koji je najčešće imao neprijateljske susrete sa ovim likom jeste Marko Kraljević, u starijim pesmama kao što su „Marko Kraljević i Arapin” i „Marko Kraljević ukida svadbarinu”. Motiv arapskog epskog suparnika nije strani ni poeziji novijeg doba, pa tako Karađorđev vojskovođa Lazar Mutap takođe sa njim deli megdan. „Crni Arapin” se po pravilu u pesmama javlja kao negativan lik, nasilnik, zulumčar, uzurpator i otmičar žena, ponekad i kao biće natprirodnih moći i odličja, koje se neretko može naći i u službi osmanskog sultana.

Međutim, opravdano se postavlja pitanje porekla ovog lika u srpskoj epici, budući da svi prethodno opisani međuetnički susreti podrazumevaju odnos sa pripadnicima etničkih grupa koje su barem neki Srbi u određenim istorijskim prilikama nesumnjivo i neposredno mogli upoznati. Objašnjenje ovog problema može se potražiti na više strana, a odgovori svakako nisu jednoznačni. Uočavajući da epski pomen Arapa nije srazmeran saznanjima historiografije o kontaktu Srba sa pripadnicima ove zajednice, Jovan Deretić navodi da bi tumačenje tog pitanja trebalo potražiti u skrivenijim mitskim i istorijskim slojevima.

Po mitološkoj teoriji, Arapi su u epici zamenili paganska htonička božanstva. Prema odrednici iz „Srpskog mitološkog rečnika”, u verovanjima mnogih naroda, a posebno balkanskih, „Arapin” je bio simbol i sinonim za demona zagrobnog sveta, te stoga neki pisci u njemu vide staro slovensko božanstvo Triglava, budući da se u pesmama javlja i motiv „troglavog Arapina”. Po ovom tumačenju, „Arapin” predstavlja supstituciju za đavola (Srpski mitološki rečnik, 1970). Slično tome, Radmilo Petrović piše da je pod uticajem hrišćanskog nasleđa u usmenoj tradiciji mnogih naroda, a najsnažnije u mediteranskoj usmenoj tradiciji, „Arapin” sa svojom „crnom” bojom označavao nosioca greha. On ističe da jedno od objašnjenja njegovog sukoba sa Markom Kraljevićem leži u supstituciji boga podzemlja (Arapin) i boga neba (Marko), koji su u stalnoj borbi stvaranja i uništavanja života na zemlji i na nebu (Petrović, 2009:206).

Drugo tumačenje je više istorijsko, i ističe da su Arapi ušli u srpsku epiku preko Osmanlija, to jest da je prisustvo Arapa u osmanskoj vojsci obeležilo i neprijateljski odnos junačke pesme prema njima. Deretić ipak smatra da bi se na taj način moglo objasniti prisustvo Arapa, ali ne i njihova istaknuta uloga i značaj (Deretić, 1995:176). Treće tumačenje je kod nas razvio Rade Božović, tvrdeći da je „Arapin” u epiku dospelo putem istorijskih sećanja slovenskih naroda na najranije susrete sa arapskim svetom, u vreme kada su Sloveni kao najamnici i vojnici učestvovali u akcijama Vizantijskog carstva, to jest doba uspona arapske civilizacije i kulture (Deretić, 1995:177).

Pouzdana rešenje ovog problema teško je dostižno. Reklo bi se da postoji mogućnost da je karakter Arapa u pojedinim pesmama, poput onih koje govore o sukobima sa Markom, bliži prvom, mitološkom tumačenju, kao što i sam Kraljević poseduje izvesna mitska svojstva. Međutim, moguće su i potvrde istorijskog objašnjenja, o čemu svedoči i pomenuta pesma „Lazar Mutap i Arapin”, u kojoj je lik „Arapina” predstavljen u kontekstu verne službe

osmanskom caru, i stupa na scenu tek pošto je Karađorđe cara „za srce ujeo“, sa ciljem da srpskog ustanika zarobi i odvede u Stambol kako bi „umirio“ Srbiju (Karadžić, IV, 1969:208).

Zaključna razmatranja

Temeljni zadatak našeg istraživanja odnosio se na pokušaj razumevanja, objašnjenja i rekonstrukcije različitih premodernih obrazaca etnoreligijske dihotomizacije zastupljenih u srpskoj narodnoj epskoj poeziji. U skladu sa postavkama etnosimboličkog pristupa fenomenima nacije i nacionalizma, narodna epika tumačena je kao sastavni deo etnoistorijske pripovesti pripadnika srpske etničke zajednice. Takođe, kroz primenu određenih postulata interakcionističkog pristupa etnicitetu, istaknut je snažan uticaj različitih vidova međuetničkog, međureligijskog, ali i međustaleškog opštenja u procesu oblikovanja i razvoja etničke svesti Srba. Čini se da je naša analiza na pojedinim konkretnim primerima ilustrovala izraženu dinamičnost etnoistorijskih priča, pokazavši da se etnoistorija određene etničke zajednice zaista ne sme i ne može ispitivati kao statična i nepromenljiva skupina simbola, mitova i sećanja koja nesmetano i neprekidno reprodukuje etnička svojstva. Kroz raznovrsne oblike društvenih susreta, etnoistorija trpi promene u sadržaju, redefinišući na taj način identitete etničkih zajednica i nacija u zavisnosti od aktuelnih društveno-istorijskih okolnosti.

Ispitujući odnos epske pesme prema „Turcima“ i islamu, naša analiza je pokazala na koji su način činioci poput konfesionalne, staleške i etničke pripadnosti osmanskih osvajača, od potpune istorijske nepoznanice, uspeli da postanu neke od najistaknutijih društvenih determinanti promene i reinterpretacije kolektivnog samoodređenja među samim Srbima. Potencirajući versku suprotstavljenost pravoslavnog hrišćanstva i islama, koja se neretko poklapala sa staleškim granicama i nejednakostima, epska pesma je postepeno snažila srpski etnoreligijski identitet kroz izraženi antagonizam prema „Turcima“, pri čemu je pokazano da je ovaj odnos najdugotrajnije i najrazgranatije zastupljen u epskom nasleđu.

Iako je prethodno navedenom problemu, iz razumljivih objektivnih istorijskih razloga, posvećeno najviše pažnje, u analizi smo pokušali da ponudimo i odgovore na pitanja o ostalim etnoreligijskim susretima zastupljenim u srpskoj narodnoj epici. Tako je pokazano da su Grci u pripovedanju epskog pevača mogli biti predstavljeni kao ne naročito srčani ili hrabri bogati trgovci, dok se pripadnicima bugarske etničke zajednice u pojedinim pesmama takođe mogla odricati hrabrost, uz isticanje njihovih navodnih neuglednih spoljašnjih odlička. U odnosu prema Mađarima je epska pesma, posebice kroz lik Sibinjanin Janka, mogla gajiti izvesnu bliskost¹⁴, ali ih je, nešto ređe, mogla predstaviti i kao zajednicu etnički i konfesionalno Srbima suprotstavljenu, a istorijsku pozadinu ovog dvojakog tumačenja bi valjalo tražiti u okolnostima koje su pratile konačni slom srpske feudalne državnosti. Nešto izraženiji negativni stereotipi

14 Premda je srpskoj epskoj svesti ovaj lik bio najdraži onda kada je i sam predstavljen kao Srbin.

prisutni su u, prvenstveno konfesionalno motivisanim, predstavama „Latina“, koji su kroz neku vrstu implicitnog okcidentalističkog tumačenja prikazani kao „stare varalice“. Dalje, ispitujući odnos srpske epike prema Albancima, na primeru pevanja o sukobu Marka Kraljevića i Muse Kesedžije, ustanovljena je potencijalna ambivalentnost narodnog pevača prema pripadnicima ove etnije. Iako su Albanci u perspektivi srpskog zavisnog seljaka mogli biti opaženi kao socijalno bliski, oni su istovremeno mogli biti poistovećeni (u slučaju Albanaca islamske veroispovesti) sa „turskim“ zavojevačem. Naposljetku, kroz osvrt na epski pomen „crnih Arapa“, verovatno najveći kuriozitet srpske junačke poezije, primećena je izrazito složena i slojevita društveno-istorijska uslovljenost razvoja epskog pevanja, u kome su se katkad mogli preplitati različiti stariji mitološki (u slučaju pesama o Marku Kraljeviću) i stvarni istorijski motivi (u slučaju pesme o Lazaru Mutapu iz ciklusa pesama o oslobođenju Srbije).

Ipak, uopšteno govoreći, ustanovljeno je da su odnosi prema ostalim (neosmanskim) etnoreligijskim grupama mahom nedovoljno razvijeni i srazmerno retki u poređenju sa etnoistorijski snažno uvreženom predstavom o Osmanlijama u srpskoj narodnoj epici. Retkost dihotomizacije kada su u pitanju odnosi sa neosmanskim stanovništvom pokazuje da tu granica nije bila naročito oštra, niti dovoljno razvijena¹⁵, za razliku od granice prema osmanskome, ne samo etnički, već i verski i staleški različitom osvajaču.

Literatura

- Bakić, Jovo. 2004. *Ideologije jugoslovenstva između srpskog i hrvatskog nacionalizma*. Zrenjanin: GNB „Žarko Zrenjanin“.
- Bakić, Jovo. 2006. Teorijsko-istraživački pristupi etničkoj vezanosti (ethnicity), nacionalizmu i naciji. *Sociologija*, vol. XLVIII, No. 3, str. 231–264.
- Bart, Fredrik. 1997. Etničke grupe i njihove granice, u: Putinja, Filip; Stref-Fenar, Žoslin, *Teorije o etnicitetu*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ćorović, Vladimir. 2005. *Istorija Srba*. Beograd: Alnari.
- Deretić, Jovan. 1995. *Zagonetka Marka Kraljevića*. Beograd: SKZ.
- Đurić, Vojislav. 1991. *Antologija narodnih junačkih pesama*. Beograd: SKZ.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1969. *Etnografski spisi; O Crnoj Gori*. Beograd: Prosveta.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1969. *Srpske narodne pjesme I-IV*. Beograd: Prosveta.
- Konjik, Ivana. 2006. Predstave o Grcima u Vukovom korpusu epskih pesama. *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, br. 54, str. 57–67.
- Kostić, Nemanja. 2016. Studija slučaja oblikovanja premoderne srpske etničke vezanosti posredstvom svetaca, mučenika i heroja narodne epike: etnosimbolički pristup. *Sociologija*, Vol. LVIII, No. 4, str. 578–597.
- Kostić, Nemanja. 2017. Upotreba Svetog Save u postavljanju etnoreligijskih granica: sociološko-istorijski pristup. *Sociologija*, Vol. LIX, No. 3, str. 314–338.
- Kulišić, Špiro (et al.) (ur.). 1970. *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Nolit.

15 Upravo je iz tog razloga savremenim nacionalističkim tumačenjima o „vekovnim“ prijateljima i neprijateljima potrebno prilaziti sa krajnjim oprezom i sumnjom.

- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja.
- Milić, Vojin. 1996. *Sociološki metod*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Milosavljević, Olivera. 2002. *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca o „nama“ i „drugima“*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Njegoš, Petar II Petrović. 2006. *Gorski vijenac*. Beograd: Novosti.
- Pavlović, Aleksandar. 2015. Od junaka do divljaka: Albanci u srpskom herojskom i nacionalnom diskursu od sredine osamnaestog do početka dvadesetog veka, u: Pavlović, Aleksandar (et al.) (ur.), *Figura neprijatelja: preosmišljanje srpsko-albanskih odnosa*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju – Beton.
- Petrović, Radmilo. 2009. Crni Arapin kao supstitucija za greh i krivicu. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta*, knj. 39, str. 205–210.
- Slijepčević, Đoko. 2002. *Istorija Srpske pravoslavne crkve I*. Beograd:JRJ.
- Smith, Anthony David. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Anthony David. 2003. *Chosen Peoples*. New York: Oxford University Press.
- Smit, Antoni. 2010. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.