

СТАНИША
ТУТЊЕВИЋ

СРПСКИ
КУЛТУРНИ
НАРАТИВ

► РЕЗИМЕ

► САДРЖАЈ

Станиша Тутњевић
СРПСКИ КУЛТУРНИ НАРАТИВ

Едиција
СТУДИЈЕ И МОНОГРАФИЈЕ

Станиша Тутњевић

СРПСКИ КУЛТУРНИ НАРАТИВ

НАЦРТ ЗА САДРЖАЈ
СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ОБРАСЦА
У СВЈЕТЛУ КОСОВСКОГ НАСЉЕЂА



СВЕТ КЊИГЕ
Београд

БЕРИ

I

ПОЈАМ И ГЕНЕЗА
СРПСКОГ КУЛТУРНОГ НАРАТИВА

ПРИМАРНА ИЗВОРИШТА СРПСКОГ КУЛТУРНОГ НАРАТИВА

1.

Срби су један од ријетких народа за које се може рећи да имају „вишак“ идентитета. Зато се чини да на основу свега тога није тешко препознати јединствен српски културни наратив, схваћен као укупни српски национални идентитет подведен под једну мјеру. Та мјера обликује се у виду јединственог, субординираног система знакова културе које уочавамо као језичке, музичке, ликовне, социјалне, политичке, религијске, фолклорне и све друге виљиве, па и на око невиљиве форме у којима је похрањено укупно животно искуство српског народа.

Покушај да се наброје, дефинишу, редуцирају и потом међусобно повежу кључне особине српске културе, чини се логичним и не сувише захтјевним поступком којим би се дошло до јединственог српског културног обрасца. Али када се нађемо пред тим задатком напосто не знамо од чега да почнемо? Хајде да издвојимо и именујемо макар једну особину српске културе којом се она битно разликује и издваја из заједнице свјетских култура, а посебно оних с којима је одувијек у уској вези!

Чини се, међутим, да ипак постоје одређени знакови, распоређени по дубини српског духовног простора, чијим се рашчитавањем српска култура може доста поузда-

но идентификовати у јединственој европској и свјетској породици култура. Ти знакови на различите, најчешће мало уочљиве начине, налазе се свуда и на сваком мјесту: у умјетности и књижевности, у политичком, социјалном и вјерском животу, у дневном животу појединца, породице и читаве нације, у укупном историјском развоју српске националне и државотворне свијести, итд. Отварањем и дешифровањем тих знакова и повезивањем њиховог садржаја непримјетно се формира оно што бисмо могли назвати српском сликом свијета.

Тај српски наратив свакако почиње у оквиру оног широког претхришћанског заједничког закарпатског словенског идентитета о коме тако мало знамо. Такозване „чрте и резе“ којима су ти наши далеки словенски преци, наводно, записивали оно до чега им је било стало да не ишчезне у чину свакодневног говорног споразумијевања, остале су само наречени, нејасни и неизвјесни рудимент њихове писмености путем које до нас није доспјело готово ништа од њихове свијести о себи и свијету око себе. На другој страни, у ризницу српског националног идентитета из искуства те заједничке претхришћанске словенске традиције усменим путем слило се и у њој трајно остало да интензивно живи мноштво сваковрсних знакова културе које препознајемо не само у очуваним паганским обичајима, народном стваралаштву и фолклору, него и у многим касније усвојеним ритуалима хришћанског учења. При томе, наравно, треба имати на уму да те знакове заједничке старе словенске културе на сличан начин срећемо и у културама других словенских националних заједница, али да у крвотоку српске културе они ипак функционишу и оплођују се на нешто другачији, а често и на интензивнији начин. То се посебно уочава у јужнословенском свијету, гдје се чини да је у дистрибуцији заједничког претхришћанског словенског идентитета срп-

ска култура „најбоље прошла“. Српска усмена традиција и фолклор, напосто, у кључном периоду доминације култа народа, народног језика и фолклора у епохи романтизма, чак и у очима учене Европе добила је извјестан приоритет и показала се као најобимнија, најраскошнија и најузбудљивија. Као таква, природно је апсорбовала и највише садржаја заједничког старословенског идентитета. Томе су допринијели и нешто другачији хришћански обрасци који су створени код појединих народа на Словенском Југу, прво послје раскола између источне и западне цркве, а потом у процесу исламизације једног дијела словенског живља. Националне заједнице које су остале у оквиру више централизоване, „строжије“ и наднационалне западне цркве, у нешто већој мјери спутавале су садржаје народносног, паганског старословенског идентитета. Слично је било касније и са Муслиманима/Бошњацима, чија вјера је такођер била наднационална и онемогућавала да се у њиховом идентитету устале елементи некадашњег словенског поријекла, посебно они у хришћанском „паковању“, мада су се и они понегдје задржали у њиховом колективном памћењу.

Код Срба је, посебно од мисије Светог Саве, током које је створен један посебан, српски образац хришћанског наратива, дефинитивно постављен оквир њиховог националног и црквено-државног идентитета. Традиција старог заједничког словенског идентитета у оквиру српске православне цркве посебно је уочљива по употреби црквено-словенског језика који се у свим словенским православним црквама задржао све до данас. У питању је рускославенска редакција овог језика. Данас се обреди у оквиру српске православне цркве понегдје врше и на српском народном језику. Међутим, чини се да је вишевијековна употреба црквенословенског језика у нашој цркви толико ухватила коријена у народу да је тај језик

прихваћен као прави језик комуникације са Богом, којим се вјера не преузима рационално, него сугестијом, што је сасвим довољно да се и овај језик разумије. Обичном чо-вјеку се помало чини недоличним да везу с небом оба-вља на свом свакодневном језику. Њему аутентичност вјере лежи и у извјесној тајновитости и недосегнутости која се артикулише томе примјереним, црквеним јези-ком. Народ мисли да њему и не може бити и не треба да буде тај језик сасвим јасан, јер се тиме вјера на неки на-чин отуђује од свога узвишеног значења. Црквеним јези-ком се, осим тога, и свештенству, као вези између народа и Бога, некако даје посебан и већи значај, јер тако изгле-да као да оно зна нешто што нама обичним људима није познато и доступно.

На другој страни латински језик католичке цркве у пресудном периоду за формирање хрватске нације пред-стављао је фактор дисконтинуитета хрватске културе и књижевности у односу на словенско културно наслеђе. То се односи и на ћирилично писмо које се у српској књижевности одржало све до данас, док је код Хрвата латиница из латинског црквеног језика пренесена и у књижевност¹. У посљедњим деценијама ћирилица се као симбол српског идентитета у Хрватској потискује свим средствима, укључујући и брутално разбијање ћирилич-них табли на државним установама. На другој страни дио хрватске књижевности на ћирилици идентификује се тако што се том писму даје хрватско име, при чему се не улаже посебан труд да се укаже на њене евентуалне гра-фијске специфичности у односу на изворно ћирилично писмо, нити се убједљиво описује културолошки кон-

¹ У слиједу ћирилометодијевске традиције ћирилица је, као што је познато, озваничена на Црквено-државном сабору (893), када је, истовремено, словенски језик постао званични језик цр-кве и државне администрације.

текст који би оправдавао национално хрватско име за ово писмо. (То не значи да у неким приликама појединачно није и тако називано). Истовремено континуитет са словенским културним наслеђем доста нападно се покушава остварити глагољцом као наводно хрватским писмом, као да то прво словенско писмо није резултат ране ћирилометодијевске мисије међу Словенима.

2.

Када говоримо о знаковима културе из којих ишчитавамо стари словенски садржај српског идентитета, највише и најсугестивнијих примјера налазимо у књижевности. У периодима панславистичког ентузијазма старе словенске легенде, митови, визије, слике, симболи и метафоре мање више срећу се у свим словенским књижевностима које у идентитету тих народа партиципирају сразмјерно броју, значају, умјетничкој вриједности и мјесту које дјела са таквим мотивима заузимају у тим књижевностима. Иако без довољног познавања осталих словенских књижевности, слободно можемо рећи да српска књижевност ту заузима веома истакнуто мјесто, посебно у књижевностима на српско-хрватском језику. То значајно доприноси продужењу и утемељењу српског националног идентитета и у дубокој прасловенској традицији. Довољно је да поменемо само нека од дјела у којима старословенски закарпатски амбијент и атмосфера не представљају само спољни егзотични украс, него имају и знатно сложенију, поетичку улогу у структурирању дјела, разрјешавању универзалних питања људске егзистенције и стваралачкој комуникацији са духом епохе у којој таква дјела настају. За примјер, поменимо само двије књиге. Једна је култни, авангардни роман *Бурлеска господина Перуна бога грома* Растка Петровића, из међуратног периода, а друга је збирка поезије *Летопис Перу-*

нових потомака Десанке Максимовић из 1976. године у чијој поезији иначе све врви од старих словенских богова². Посебно је интересантна ова збирка Д. Максимовић у којој налазимо пјесничку визију узбудљиве смјене паганског и хришћанског учења на јужнословенском простору, а потом и драматичну слику борбе између изворног, народносног словенског богослужења и туђинске, строге, латинске службе Богу.

Српски културни наратив заснован је, дакле, на доста широкој основи словенског идентитета заједничког за све словенске народе, а знакови те словенске прошлости лако се уочавају у свим фазама и у најдубљим слојевима развоја српске књижевности, све до најновијег времена. Први зачеци српске писмености и књижевности на народносним основама, везани су за мисију „солунских апостола“ Ћирила и Методија и њихових сљедбеника, и на тој линији развијао се укупан културни и духовни развој и идентитет Срба кроз читаву историју. Ту народносно основу чинили су, као што је познато, словенски језик и њему примјерено писмо на коме су словенска племена почела да прихватају хришћанство. Раслојавањем те широке словенске народне заједнице поједина словенска племена постепено су се формирала као посебни народи са сопственим језиком, културом и књижевношћу. Пут до данашњег стања није код свих, па чак ни код Јужних Словена, био исти. Стицајем историјских околности неки народи су од тог почетног ћирилометодијевог културног обрасца под утицајем страних култура повремено одступали или му се враћали, што са Србима није случај. Колико год пут до народног језика као књижевног био дуг, узбудљив, а повремено и драматичан, јер су

² Више о томе у: *Хришћанско и паганско у поезији Десанке Максимовић*. Зборник радова, Задужбина „Десанка Максимовић“, Београд, 2006.

у том процесу српска култура и књижевност повремено били изложени великом дисконтинуитету, он није скретао са трасе Ћирила и Методија: у облику разних деривата почетног словенског језика [црквенословенски, српскословенски, славенос(е)рпски] српски језик дограђивао се и тако одржавао српску националну свијест, књижевност и културу. У оном преломном тренутку, када се у оквиру Вукових реформи прешло на народни језик, српске језичке и књижевне прилике на одређен начин одразиле су се и на друге јужнословенске народне заједнице.

3.

Најбитнији и пресудни тренутак за формирање посебног српског националног и културног обрасца је оно вријеме када се из почетне опште ћирилометодијевске мисије одвојио њен светосавски ток, одређен српским националним предзнаком, стеченим на достигнутом степену српске националне свијести, који се изражавао сопственом државом и црквом, те богатом традицијом народног живота и стваралаштва. Српски, светосавски ток ћирилометодијевске традиције, први је јасно профилисао облик српског националног културног наратива. Касније ће се он задуго попуњавати и продубљивати путем епске поезије у оквиру које ће се на својеврстан начин створити једна посебна и специфична „српска повесница“ везана за Бој на Косову и његове стварне, историјске посљедице, у епској свијести народа разрађене и уздигнуте до неслућених трагичних размјера.

Иако се у оквиру кључног српског, светосавског смјера ћирилометодијевске мисије почеци и основа српске културе првенствено вежу за једнозначну хришћанску византијску цивилизацију која је цвјетала до краја средњег вијека, српски културни образац је ипак шири и вишезначајнији, јер у великој мјери обухвата искуства и

средњоевропског и медитеранског цивилизацијског круга. Византијска основа за српски национални идентитет посебно је важна, и чак, пресудна, јер је у њеном окриљу раније и уочљивије него код других јужнословенских народа универзални хришћански образац културе и књижевности добио национални карактер и садржај који се касније континуирано продужио и у периодима када је умјетност и књижевност добила првенствено свјетовни карактер. Период византијске српске културне традиције суштински се завршава са средњовјековном црквеном књижевношћу и њено продужавање или обнова немају реалне изгледе, али то не искључује трајну стваралачку рецепцију и комуникацију са њом са становишта модерних поетичких пројеката.

На средњовјековну српску националну византијску културу органски су се надограђивале медитеранска и средњоевропска културна традиција у оквиру којих су, са пуном свијешћу о сопственој националној припадности, културно-књижевно дјеловали дијелови српске националне заједнице који су вијековима живјели уз Јадранско море или у Средњој Европи, преко Саве и Дунава. Битни аспекти српског, светосавског тока словенске византијске традиције изнутра повезују читав српски културни простор обухватајући и рубне крајеве српске националне заједнице изложене медитеранским и средњоевропским културним утицајима. Култ Светог Саве и косовска епопеја, на примјер, били су дјелотворни и у најудаљенијим крајевима гдје су Срби живјели. Утуљен и угушен турском владавином централни дио српског културног простора, преко приморско-далматинске културе и књижевности добија прозор у Европу путем италијанске ренесансе, док се идејама просвјетитељства, рационализма и класицизма напада на ободу средњоевропског културног круга. На тај начин српска култура и

књижевност спремно је дочекала нова европска поетичка књижевна струјања у XIX и XX вијеку чијим трагом по- том иде све до данашњег времена.

У вези с тим намеће се и питање повезаности општег српског културног обрасца и поетичких образаца с којима је он био у активном односу током континуираног историјског развоја српске културе и умјетности. То је питање на који начин и колико се промјенљиви поетички модели интегришу у трајнији, знатно стабилнији и промјенама мање подложен национални културни образац. Може се сматрати да се поетички модели континуирано уграђују у структурно устројство цјеловитог културног обрасца и тиме га стално употпуњавају и дограђују, или му се у понечему прилагођавају и тако повремено добијају и специфичне националне карактеристике и атрибуте. Таква специфична национална обиљежја поетичких образаца резултат су околности, контекста и услова под којима се они укључују у националну културу, при чему и стваралачки печат који новим умјетничким појавама даје сваки појединац игра значајну улогу. Зато се, на примјер, без већих тешкоћа може направити хронолошки, типолошки или неки други преглед присуства средњовјековних византијских поетичких образаца у српској култури, посебно у ликовној умјетности, архитектури и музици, али и у књижевности, на исти начин као и касније присуство експресионизма или надреализма у српској књижевности или у ликовној умјетности. Постоје и неки сопствени национални деривати општих европских и свјетских умјетничких праваца, посебно оних анангардистичког карактера послје Првог свјетског рата, попут зенитизма Љ. Мицића, суматраизма М. Црњанског, космизма Ранка Младеновића, хипнизма Раде Драинца, итд. Општепознате су и разлике између европског и српског романтизма засноване управо на томе што у српској

књижевности више долази до изражаја апликација његових изворних европских особина на национални план.

Али колико год су ти општи европски књижевни правци и поетички модели у нашим књижевним приликама били обиљежени и неким сопственим, националним бојама, те нијансе су мање уочљиве и мање значајне од општих, глобалних културних и цивилизацијских садржаја и значења што их у себи имају ти поетички модели који као такви функционишу и у националној култури. У тој сразмјери учествују и у обликовању српског културног обрасца.

ОТВОРЕНОСТ СРПСКОГ КУЛТУРНОГ НАРАТИВА

Почетна, шира утемељеност српског националног идентитета, коју је дијелио са другим словенским народима, показале се трајном карактеристиком српског културног наратива и у каснијим периодима, када се слично или на исти начин уочавају везе и прожимања са идентитетом других, посебно јужнословенских народа српско-хрватског језика. Слободно се може рећи да су границе српског културног обрасца од самог почетка нешто шире, разуђеније и отвореније него у културама народних заједница с којима су Срби вијековима живјели заједно или у сусједству. То је свакако резултат бројности, распрострањености и укупног културно-историјског положаја и мисије Срба на Балкану, а посебно на Словенском Југу, још од средњег вијека, све до данашњег дана. Из такве ситуације произилази динамика и отвореност српског културног обрасца којом се он разликује од културних модела осталих јужнословенских народа. Та његова особина давала му је магичну привлачност за друге недовољно или доста касно артикулисане и уобличене националне идентитете на Словенском Југу, посебно у случају народа истог, српско-хрватског језика. То су они периоди културне и књижевне историје на овом простору у којима је српска култура била нека врста уточишта и инкубатора за те културе у оквиру кога су оне изградиле,

атрибуирале и континуирале сопствена још увијек довољно неизграђена национално-културна обиљежја. У том сложеном и узбудљивом процесу дошло је до међусобног преплитања и прожимања националних и културних идентитета ових народа међу којима није баш било лако извршити скроз поуздана разграничења.

Тако смо дошли до оног што бисмо назвали вишевалентним карактером српског културног обрасца, о чему се посебно може говорити када је у питању књижевност на српско-хрватском језику³. Ради се о томе да се неке књижевне чињенице могу уврстити у континуитет двају или више књижевности овог језика, без могућности да их је накнадно без остатка могуће подијелити по националној припадности. Тај феномен израженији је у српској, него у другим књижевностима овог простора, јер има отворенији, динамичнији и активнији карактер од осталих књижевних токова на Словенском Југу с којима се преплиће и прожима. Као таква у већој мјери утицала је на њих више него што је била изложена утицајима с њихове стране.

1.

То се посебно односи на муслиманску, односно бошњачку књижевност која се, у складу са закашњелим развојем националне свијести ове исламизиране словенске заједнице, обликује између српске и хрватске књижевности у оквиру којих су претходно разријешена сва њена језичка, поетичка и друга „статусна“ питања. Српска књижевна јавност (слично као и хрватска) процес на-

³ Слично питање, међутим, поставља се и у другим јужнословенским књижевностима. (Видјети: Науме Радически, „Прашања и дилеми пред (не)можностите на двојната литерарна припадност“, *Истина, мистификација, лъжа в славянските езици, литератури и култури*, Софија, 2011, стр. 606-614).

станка муслиманске литературе пратила је небрижљиво и без већег интересовања па се деведесетих година прошлог вијека практично našла пред свршеним чином који многи нису могли схватити и прихватити, јер су се још увијек руководили Вуковом романтичарском фразом о Србима „сва три закона“ и перцепцијом идентитета босанских Муслимана првенствено у кључу њихове вјерске припадности. Разлика између хрватског и српског односа према „изненадној“ појави на сцени муслиманске националне заједнице са сопственом културом и литературом, разликује се само у предзнаку: Хрвати су у склопу уобличавања свога идентитета на „чисто“ хрватском критеријуму прво олако жртвовали све примјесе садржаја српског, а досљедно томе и муслиманског националног поријекла, док су Срби већином истрајавали на претпоставци да су Муслимани, сада већ Бошњаци, заправо Срби исламске вјероисповијести, те да другачији третман не може имати ни њихова књижевност. Иначе, неочекивана, далекосежна замјена националног имена Муслиман у Бошњак извршена је усред грађанског рата 1993. године, без „сагласности“ и консензуса осталих националних заједница у Босни и Херцеговини.

Потпуно неспремна и затечена таквим током еманципације муслиманске националне заједнице и њене књижевности српска политичка и културна елита је почетком овог вијека само „клепнула ушима“: преко ноћи је прихваћено ново, самопрокламовано национално име ове словенске народне заједнице – Муслимани су постали Бошњаци, не само у Босни него и у Србији, Црној Гори и осталим републикама бивше Југославије чиме је највећи дио историјских, државних, културних и других атрибута Босне који су до тада припадали свима који у Босни живе, сада практично пренесен само на Муслимане, тј. Бошњаке. Када је књижевност у питању, српска

наука о књижевности задовољавала се углавном резолутним и запаљивим изјавама и ставовима појединаца да су се Меша Селимовић и Скендер Куленовић, на исти начин као и Иво Андрић, определијелили за српску књижевност и да се о томе више нема шта разговарати, као да се цјелокупни сложени културни и књижевни идентитет Муслимана у односу на српску националну свијест и књижевност своди само на два-три писца. Аутор ових редова је, изгледа, задуго био усамљен у праћењу и анализирању књижевних збивања међу Муслиманима која је на крају објавио у књизи *Национална свијест и књижевност Муслимана* (2004). Ево шта о томе каже Предраг Палавестра: „Он је први од данашњих српских критичара и историчара књижевности отворио комплекс питања везаних за доприносе муслиманских писаца југословенским књижевностима српскохрватског језика. Издвојио је главне стваралачке токове и најзначајније представнике, утврдио њихову културну, историјску, естетску и стилску особеност у односу на друге српске и хрватске писце њиховога времена“⁴. Нешто касније, 2008. године, заслугом Ивана Негришорца, муслиманским/бошњачким националним и књижевним питањима у односу на српски национални, културни и књижевни идентитет посвећен је и један број *Летописа Матице српске* (књ. 482, св. 4) у коме је и сам Негришорац објавио запажену студију о тим питањима.

Вишеструко прихватљиво начело двојне књижевне припадности писаца који су писали на српско-хрватском језику у српској науци о књижевности још се није довољно усталило и уравнотежило. То потврђују и два новија ауторитативна извора с великим дометом и утицајем

⁴ Предраг Палавестра, *Крлежа у Београду и други огледи*, Београд, 2005, стр. 208.

на српску књижевну јавност. Један је позната Деретићева *Историја српске књижевности* у којој њен аутор овај појам метафорично именује као „двојна књижевна националност“, а други је књига *Дух самопорицања* Мила Ломпара која је у задње вријеме доживјела више издања, а у којој се мноштвом аргумената сугестивно доказује „закидање“ српског националног идентитета у периодима заједничког државног, политичког, културног и књижевног живота Срба са осталим југословенским народима. Искрпно се, на примјер, бавећи становиштем да је Андрић са неког аспекта гледано и хрватски писац, он резолутно закључује да је Андрић „по својој слободи, по слободи свога избора – само српски писац“⁵. Питањем вишевалентности књижевности на српско-хрватском језику, нажалост, мало ко се бавио дубље и темељније, па се у нашим опредјељењима мало узима у обзир чињеница да је идентитет помјерљива и промјенљива категорија и да не подразумијева само нашу свијест о себи, него и свијест других о нама, што, на примјер, посебно долази до изражаја у рецепцији појединих писаца и књижевних појава. Детаљнији увид у књижевну грађу, исто тако, показује да лично опредјељење писца о својој „књижевној националности“ ипак није једини критеријум који у свему задовољава све аспекте одговора на ово питање. Не треба ни помињати да су многи писци своје исказе у вези с тим мијењали зависно од прилика и ситуације⁶ у којој су били, да и многе друге промјене и околности (историј-

⁵ Мило Ломпар, *Дух самопорицања. Прилог критици српске културне политике*, пето допуњено издање, Евро-Ћунти, Београд, стр. 539.

⁶ Уосталом, не треба заборавити да се и Андрић, бар једном, изјаснио као Хрват – када се у младости, као стипендиста Хрватског просвјетног друштва *Напредак* уписивао на факултет у Загребу.

ске, државне, социјалне, културне, књижевне, и сл.) чак и пресудно могу допринијети идентитетском одређењу појединих књижевних чињеница. Имајући то на уму с више обазривости бисмо говорили и о случају писаца као што су Меша Селимовић, Скендер Куленовић и многи други, мање познати писци, чији случај, када је ово у питању, често може бити интересантнији и поучнији. При томе је посебно важно да се коначно из првог плана уклоне идеолошки и политичких мотиви „власничких“ односа (ко је чији и чије је шта!), скупа са стереотипном политичком фразом о „посвајању“ туђег књижевног наслеђа. Овдје се не ради о присвајању и одузимању туђег, него о међусобном књижевном давању и узимању, од кога нико нема штете, а сви имају користи. Српској култури и књижевности свакако служи на част што је била тако отворена и привлачна да у своје окриље може прихватити и одњеговати писце као што су Иво Андрић, Меша Селимовић и Скендер Куленовић. Исти ту част, наравно, заслужују и хрватска и муслиманска/бошњачка култура и књижевност одакле су такви писци без резерви ушли у српску књижевност и дали значајан допринос њеном развоју⁷.

2.

Отвореност и вишевалентност српске књижевности посебно долази до изражаја када је у питању црногорска књижевност. Основно обиљежје и специфичност црногорске књижевности у односу на остале књижевне корпусе на Словенском Југу, формиране под сличним околностима, јесте управо у томе што у пресудном препородном периоду формирања посебних националних књижев-

⁷ Више о томе у моме раду „Меша Селимовић и питање идентитета“, у: *Размеђа књижевних токова на Словенском Југу*, Службени гласник, Београд, 2011, стр. 345-363.

них токова на овом простору, мисију обликовања и учвршћивања националне свијести и националног идентитета она није исказивала под црногорским националним именом него првенствено у оквиру српске националне идеологије и традиције. То је општепозната чињеница и ја се у овој прилици чувам да не паднем у замку њеног поновног доказивања, мада најозбиљније узимам у обзир могућност различитог односа према њој што га доноси вријеме и нови догађаји – са свим посљедицама које из тога произилазе.

У једној оваквој прилици није, наравно, могуће дати иоле потпунији и озбиљнији преглед свих књижевних догађаја, књига, појединачних текстова, едиција, антологија, књижевних компендија и других литерарних, културних и политичких чињеница у којима се огледа питање удвојености идентитета црногорске књижевности. Колико год неком данас изгледало да су ту ствари сасвим јасне, нимало не треба потцјењивати енергију и размјере свега што се у Црној Гори, уз нескривену наклоност која долази из књижевно-културних центара већине бивших југословенских република, већ одавно, а посебно у најновије вријеме, ради на уобличавању једног новог, потпуно аутономног црногорског идентитета. То посебно долази до изражаја у књижевности и нико, чини се, на дужу стазу не би требао бити превише сигуран у коначан исход овог процеса.

Питање формирања црногорске нације дуг је и сложен процес који можда још увијек није до краја завршен и у нашим приликама није ни непознат ни усамљен случај. На сличан начин текао је и процес формирања македонске и муслиманске односно бошњачке нације, на примјер, с тим што се у њиховом случају тај процес може сматрати завршеним, док је у црногорском случају, иако црногорска нација званично већ одавно постоји, то пита-

ње у извјесној мјери још увијек живо и отворено. Укупан развој и српске и црногорске националне свијести трајно је био обиљежен чињеницом њихове неразлучиве повезаности. Сви историјски, политички, државни, културни разлози и интереси, а њима треба придружити и психолошки фактор, упућују на то да је српска национална свијест општији и шири, а црногорска појединачни и ужи облик једне ипак јединствене, опште националне традиције и да оне једна другу подразумијевају и укључују. Црногорска нација је, сликовито речено, једна грана укупног српског националног стабла и њу заиста није тако лако, безболно и просто само одсећи и на сваком мјесту усадити, нити се она као таква свагдје може омладити и наставити свој самостални и одвојени живот. На исти начин критици су подложна и она доста честа стеновишта која срећемо у оквиру српске националне идеологије у којима се постојање ове посебне и релативно самосталне гране на укупном српском националном стаблу пренебрегава и негира. Постоје, чак, и неке анегдоте о Црногорцима као „најбољим“, елитним Србима. На анегдотичан начин представљена је и њихова национална удвојеност. Једна од тих анегдота посебно је била актуелна за вријеме последњег пописа становништва 2011. године. Дали Црногорцу, каже се у њој, лист папира да се написмено изјасни шта је по националности. Узео он оловку и папир, снебива се и мучи као да је пред њим најтежи математички задатак. Онда на једној страни написа Црногорац, полако окрену папир и на другој уписа: Србин. Црногорци су се тада, поготово они који су живјели у Црној Гори, у највећој мјери национално изјашњавали као Црногорци, што није значило националну дистинкцију у односу на Србе, него је иманентно и спонтано укључивало истовремену припадност и широј српској националној традицији. И тада, као и сада, међу њи-

ма је било оних који су више или мање, зависно од прилика, истицали ширу или ужу линију свога идентитета, а било је, наравно, и оних који су у први план стављали само једну од те двије могућности⁸. У цјелини гледано, Црногорци су били она повлаштена национална заједница са „двојним“ националним идентитетом на који нико није гледао као на апсурд нити као на неки недостатак него више као на предност. Укупан положај и статус црногорске националне заједнице одувјек је, и у вријеме османске власти и у доба државне самосталности до уједињења са Србијом у заједничку југословенску државу, и у оба периода те државе, био компатибилан са статусом који су имали Срби. Тако су на то гледале и остале националне заједнице, па све до најновијег времена и пуног државног осамостаљења Црне Горе ни политичко, ни национално, ни културно, нити било какво друго потпуно и судбоносно разграничење и антагонизирање између ова два народа и њихових култура није могло доћи нити је долазило до већег изражаја.

То се, наравно, односи и на књижевност. Црногорска књижевност, књижевност Црне Горе, књижевност у Црној Гори, и сл., чак и изван сваког изјашњења шта се под било којим од ових појмова подразумева, у начелу је

⁸ Начин националног изјашњавања становништва у Црној Гори значајно је осцилирао. Године 1948, на примјер, било је 90,67% Црногораца, а само 1,87% Срба (тада није било Муслимана/Бошњака и Југословена!), а онда се тај омјер, посебно у кризним годинама, у вријеме појачане националне еуфорије, стално повећавао у корист Срба, а до великог прелома дошло је на пописима становништва 2003 (43,16% Црногораца према 31,39% Срба) и 2011. године (44,98% Црногораца према 28,73% Срба). Са много мањим процентом у броју становништва учествовали су Муслимани/Бошњаци, Албанци и они који су се изјашњавали као Југословени.

саставни дио укупне, цјеловите српске књижевне традиције. Под неким од ових или под неким другачијим именом, на другој страни, могуће је говорити и о посебном, црногорском књижевном корпусу са сопственим континуитетом. Али то истовремено уопште не значи ампутирање тога књижевног корпуса из корпуса укупне српске књижевности гдје он и даље остаје са пуним богатством значења која у њој одвајкада има. Као и у случају националног идентитета и ту се ради о удвојеном књижевном идентитету који подразумева двојну књижевни припадност у оквиру које се истовремено и даје и узима, при чему нико не губи него свако добија. Узбудљивости тога процеса доприноси и случај неких муслиманских писаца из Црне Горе, као што је Тамил Сијарић, на примјер, који су у неким антологијама или едицијама још одраније виђени и у српској, и у црногорској, и у муслиманској, тј. бошњачкој књижевности, па и у корпусу књижевности Босне и Херцеговине.

Црногорски човјек је идентитетски изразито маркиран тип бившег југословенског простора, са многобројним особеностима које га чине посебним и препознатљивим. Његов менталитет, његова историјска самосвијест и свијест о себи, али и свијест других о њему, формирали су се на разини једног потпуног и функционалног стереотипа у који је укључена и слика о Црној Гори као посебној, географски и историјски изнимној земљи која условљава и обликује људе таквог кова и соја. Та слика Црногораца о себи и слика других о њима, неовисно о томе колико је била реална и заснована, а колико плод епске фикције и маште која се преносила с генерације на генерацију, трајно је присутна и у усменој и у умјетничкој књижевности Црне Горе, понајвише у препородном, романтичарском периоду. Та слика указује на постојање једне посебне, црногорске традиције, али је она, као што

је речено, и тада, а и касније, у свим фазама настанка и именовања па све до данашњих дана, неодвојива од шире српске националне традиције. Мјерено сличним идентитетским мјерилима која су долазила до изражаја на читавом бившем југословенском простору, то је, ипак, била једна локална традиција. Међутим, она није искључиво само то, јер у себи садржи и неке атрибуте националног идентитета. За разлику од свих осталих мањих етничких, локалних и других заједница такођер са доста израженим локалним идентитетом, Црногорци су, ипак, нешто више од тога: уз Србе они су једини југословенски народ који је, истина посредством Србије с којом су се претходно ујединили, у нову југословенску државу 1918. године унио и своју сопствену државност, стечену на Берлинском конгресу 1878. године, а која се на други начин продужила и после 1945. године. Како је властита држава један од значајних посредника и покровитеља прерастања категорије народа у нацију, која је новија категорија, разумљиво је што је црногорска нација прије свега политички, али и на друге начине, у обновљеној југословенској држави 1945. године била и званично призната и у сваком погледу постала равноправна са другим југословенским народима, при чему су Црногорци, стицајем околности, у државном, политичком, културном, па и књижевном животу земље учествовали више, чак и несразмјерно своме укупном броју.

Удвојена слика о Црногорцима у којој је увијек било довољно простора и за општи, шири српски, и за ужи, посебан, сопствени, црногорски национални идентитет, по неком неписаном консензусу, с извјесним, разумљивим осцилацијама, успјешно је функционисала у дугом историјском периоду, све до најновијег времена. Овдје се, наравно, не губе из вида ни неке екстравагантне теорије о посебној и самосталној етногенези црногорске на-

ције, као ни доста раширено гледиште по коме је црногорска нација вјештачка, политичка творевина комунистичких власти, док су они по свему заправо Срби. Послије свега што се у недавној прошлости догодило, не би, ваљда, требало више губити вријеме на оспоравање ни једног ни другог. Неоспорно је, међутим, да је у процесу недавног државног осамостаљења Црне Горе од Србије дошло до значајног, по свим мјерилима вјештачког, раслојавања удвојеног српско-црногорског идентитета, при чему тај однос више није заснован на консензусу и компатибилности са српским националним идентитетом, него на антагонизму и опозиционом односу према њему. Све се то одавно кувало и припремало, али се чинило да ипак неће преовладати и добити званичну, државно-политичку подршку и покровитељство. Али добило је.

Постоји више термина којима се покушава одредити карактер вишевјековног, континуираног књижевног стваралаштва у Црној Гори. Уколико употрејете појам „црногорска књижевност“ обично се подразумијева да сматрате да је у питању посебна, самостална национална књижевност. Стога је он обично избјегаван, а умјесто њега у оптицају су, из опреза, најчешће били појмови „књижевност у Црној Гори“, „књижевност Црне Горе“, „књижевни рад у Црној Гори“, „књижевно стваралаштво у Црној Гори“, што је упућивало на закључак да се не ради о посебној књижевности него о једном сегменту „наше“, тј. српске и југословенске књижевности. Тако схваћено књижевно стваралаштво у Црној Гори по једној основи третирано је као регионална или покрајинска, а по другом као државно-територијална, републичка књижевност, када је у питању период у коме је Црна Гора била једна од југословенских република.

При одређивању природе црногорске књижевности преплићу се критеријуми различитог поријекла и карак-

тера (национални, језички, државно-републички, регионално-покрајински) који се једном међусобно надопуњују, а други пут искључују, стварајући доста сложену и неиздиференцирану слику о овом књижевном корпусу. Међу првима треба истаћи чињеницу да је црногорска нација политички инаугурисана 1945. године, и да црногорски народ, са сопственом републиком, од тада равноправно са осталим југословенским народима, учествује у свим аспектима живота и стваралаштва у обновљеној југословенској држави. На чињеници постојања црногорске нације увелико се заснива и претпоставка о постојању националне црногорске књижевности и та претпоставка свакако се мора уважавати у свим разматрањима о природи и карактеру књижевног стваралаштва у Црној Гори. У вези с тим, међутим, посебно треба истаћи и чињеницу да међусобна повезаност и условљеност српске и црногорске националне свијести такођер утиче на карактер црногорске књижевности која се стога не јавља у пуном капацитету националне књижевности, као потпуно самостална и самоодржива национална књижевност. На другој страни, с обзиром на државно-политички статус Црне Горе кроз историју, треба узети у обзир да у одређењу овог књижевног корпуса, као и читавог црногорског идентитета, на неки начин учествују и државно-политички и географски атрибути. Тај критеријум посебно долази до изражаја када се има на уму да у Црној Гори не живе само Црногорци. Са становишта књижевности посебно је интересантна муслиманско-бошњачка мањина чија се партиципација у црногорској књижевности никако не може занемарити. Та етничка група спочетка се идентификовала првенствено вјерском припаданошћу, али су се у периоду социјалистичке Југославије под утицајем црногорске републичке државности као покровитеља црногорског националног идентитета ти људи у нај-

већем броју случајева изјашњавали као Црногорци. По тој основи је њихово књижевно стваралаштво природно припадало црногорској књижевности. Касније се ова етничко-вјерска група „престројила“ и сада припада муслиманско-бошњачкој националној заједници, али је у значајној мјери задржала особености локалног црногорског идентитета. Отуд је разумљиво да сада њено књижевно стваралаштво истовремено може да се третира и у црногорској (неријетко и у српској), и у муслиманској/бошњачкој књижевности.

Што се тиче преплитања и међусобне условљености црногорске и српске књижевности, ту се осим реченог, у посљедње вријеме, под утицајем „новог“ црногорског идентитета, јављају и нови моменти на основу којих се критеријум националне црногорске књижевности ставља пред нова искушења. Инсистирање на свом идентитету очишћеном од српских примјеса, довело је до неуобичајено великог раслојавања у црногорском националном бићу каквих је било и раније: нешто више од пола тих људи сада се изјашњавају као Црногорци, а за толико мање од половине сматра се Србима!⁹ Пренесено на књижевност, такво изричито разграничавање (све су то, ипак, Црногорци, наравно на начин како смо на њих гледали прије ове вјештачке подјеле!) то би значило да из корпуса црногорске књижевности, онаког како смо га напријед објаснили, сада треба изоставити тај сразмјерни „српски“ дио. Или би у корпусу црногорске књижевности могли остати само „црногорски Срби“ (као и црногорски Муслимани/Бошњаци), док за остале Србе ту не би било мјеста! Та немогућа мисија чини се још више не-

⁹ На званичном попису становништва 2003. године, као што смо видјели, било је 43,16% Црногораца, а 31,99% Срба, док је 2011. године тај омјер нешто повољнији у корист Црногораца којих је било 44,9%, док је Срба било 28,77%.

могућом у свјетлу језичког критеријума при одређивању припадности књижевног стваралаштва у Црној Гори. Раније се то питање није постављало, али од како је у Црној Гори прокламован посебан, сопствени, црногорски језик, појављују се нова питања. Привидно изгледа да је тиме достигнута идеална формула о симбиози државе, нације, језика и књижевности: Црна Гора → Црногорци → црногорски језик → црногорска књижевност. Ту се, међутим, умиће једна сасвим нова чињеница: већа половина држављана Црне Горе, према сопственом изјашњењу, говори заправо српским, а мања црногорским језиком¹⁰. Оправдано се може претпоставити да су и при опредјељивању за националну припадност и при изјашњавању о језику којим говоре, политички мотиви имали пресудан значај код већине људи. С обзиром на то да се на политичка увјерења релативно лако може утицати, разумљиво је што се омјер нешто повећава у корист верзије која има званични државно-политички карактер, али се чини да та тенденција неће прогресивно расти до те мјере да би се стање црногорског идентитета довело у сношљиву равнотежу. Пошто би, у свјетлу податка о језику, по логици ствари у црногорску књижевност могао да уђе само онај дио књижевног стваралаштва писан на црногорском језику, ту се јављају нове тешкоће и дилеме: шта је и гдје спада књижевно стваралаштво у Црној Гори на српском језику? Остаје ли оно изван црногорске књижевности или по начелу двојне припадности спада и у црногорску, и у српску књижевност? И како разлучити шта су писали Црногорци, а шта Срби, поготово због чињенице да у Црној Гори има више Црногораца него оних који говоре црногорским језиком? Досљедан редукцио-

¹⁰ Према попису из 2011. године српским језиком је говорило 43,88%, а црногорским 36,97% становника Црне Горе.

низам у ишчишћавању црногорског националног, књижевног и језичког идентитета, који је тренутно у Црној Гори на дјелу, доводи заправо до ситуације у којој би на основу најбитнијих критеријума, као што су нација и језик, црногорска књижевност била сведена на сразмјере броја држављана Црне Горе који се изјашњавају као Црногорци на једној, и који говоре црногорским језиком, на другој страни, што значи да би се односила само на испод половичну већину оних који живе у Црној Гори. Треба можда рећи и то да пун капацитет једне самоодрживе националне књижевности, не подразумејева само то ко је пише и ко јој самим тиме припада, него и за кога се пише, што укључује и неке „ванкњижевне“ претпоставке, првенствено оне које се односе на најширу друштвену рецепцију кроз сопствено тржиште књиге, систем библиотека и књижара, са критичком масом читалачке публике на коју се може рачунати, итд. Све то је на овај или на онај начин црногорска књижевност до сада дијелила и исполагала се са српском књижевношћу, али повремено и са другим књижевностима на српско-хрватском језику. Читава та књижевна „инфраструктура“ у садашњој ситуацији умногоме је деструирана: треба замислити сценарио по коме се све функције црногорске књижевности остварују само између 250.000 становника, колико их оквирно говори црногорским језиком.

Наравно да су све то немогуће претпоставке које свједоче у којој мјери је концепт националног и књижевно-језичког идентитета који је тренутно у Црној Гори на снази, конфузан, недоследан и у крајњој мјери веома ризичан. Народу који је у својој историји и националној традицији имао „истрагу потурица“ заиста није био потребан још један раскол и цијепање националног бића и у овом вијеку.

Црногорцима је, заправо, таква манипулација сопственим идентитом понајмање требала. Док су код других југословенских република све те опције око идентитета имале функцију припрема за стварање сопствене националне државе, којој вијековима теже, Црногорци су већ раније имали и сопствену државу па је њихово једнострано државно отцјепљење од Србије било знатно једноставније. Бар они, који су у свим ратовима, укључујући и овај посљедњи са Србима увијек били на истој страни, нису имали стварну потребу да испред свог националног, државног, културног, па и књижевног идентитета готово обавезно стављају предзнак дистанце и разграничења са Србима.

О чему се ради и на који начин се све то испољава доста је познато, али је можда, ипак, потребно поновити да се црногорски идентитет по том концепту сагледава потпуно самостално и одвојено од српског и, што је посебно важно, у опречности према њему. Пренесено на план књижевности, то значи да се поједине књижевне појаве сагледавају на начин као да су настајале и функционисале самостално – искључиво у оквиру црногорске књижевне традиције, односно изван контекста цјеловите српске књижевности. Гледано у том кључу неки писац или књижевна појава сада престају бити и српски и црногорски, и постају само црногорски. Итд. Итд.

Било како било, српски културни образац без његове црногорске компоненте потпуно је незамислив и немогућ. И то свједочи о трајној отворености и вишевалентности српског културног наратива, која се уочава као још једна особина којом се он значајно разликује од других јужнословенских културних модела с којима ту исту особину дијели на више начина и у више нивоа.

МАТИЧНА ФУНКЦИЈА СРПСКОГ ЈЕЗИКА

Оваква разуђеност, динамичност и отвореност српског националног и културног идентитета из које су проишли раскошни резултати, данас се, међутим, налази на посебним провјерама и искушењима. Прво, сада је тај процес пресјечен и више није могуће да се настави, а друго, дошло је и до неугодних несагласности у оцјени његовог смисла и домета у прошлости. На једној страни, међу Хрватима, Муслиманима и Црногорцима постоји настојање да се тај процес минимизира, и по могућности заборави и поништи, а улога српске културе и књижевности у том погледу протумачи неком империјалном великосрпском преокупацијом, те да се у складу с тим „сопствено“ културно благо по сваку цијену истргне из континуитета и садржаја српске културе и прикаже само у оквиру сопственог идентитета. На другој страни, ни међу Србима не постоји сагласност. За разлику од напријед изнесеног становишта о демократичном, отвореном и вишевалентном карактеру српске културе и књижевности, многи сматрају да све оно што је настало у окриљу српског идентитета мора и остати српско и да не треба „дозволити“ да се развлачи и неке поклања!

То се односи и на језик поводом кога се говори да су нам га „отели“ и „украли“ Хрвати, Муслимани и Црногорци! Нећу рећи ништа ново ако кажем да је вјештачка а често и насилна језичка подјела чији смо свјedoци, настала као посљедица потребе Хрвата, Муслимана и Цр-

ногораца да се национално идентификују и потврде и у језику. Срби такав проблем никада нису имали, па стога пристанак на подјелу, а поготово на такав начин да се коначно утврди шта је у том заједничком језику само српско, није у функцији српске идентификације, већ сасвим обратно. Када је у питању име језика треба имати на уму да је то ипак ствар традиције и конвенције, те да најважнији проблем и није у томе, нити се у свим случајевима појављује на исти начин. Хрватско, као и српско име нашег заједничког, у основи ипак истог језика, критеријум традиције и конвенције у сваком погледу задовољава, док црногорско и босанско односно бошњачко име задовољава првенствено политичке разлоге и налоге.

Хрвати су напросто из заједничког језичког наслеђа издвојили један дио, маркирали га и именовали хрватским националним именом, а то исто сада раде и Муслимани и Црногорци. Да ли се онда српским језиком може сматрати оно што је „преостало“ или, у најбољем случају, оно што и сами Срби из те заједничке „имовине“ издвоје и именују као своје?! Читав тај процес првенствено води осиромашењу једног ионако још довољно неизграђеног језика и дугорочно гледано никоме не може бити од користи. Из тога разлога начело језичке подјеле за Србе је потпуно неприхватљиво, иако и међу њима није мали број оних који сматрају да коначно треба поставити међу и оградити и заштити „своје“. Срећа је што су таква настојања до сада углавном остала у мањини. Јер, Срби немају никаквог разлога да се лишавају ниједног дијела сопственог језичког наслеђа. Уосталом, критеријуми по којима се самоиницијативно врши дистрибуција језика по националном кључу одувјек су били, а и сада су, крајње релативни. Ако Хрвати, Муслимани и Црногорци, на примјер, издвоје и као „своје“ обиљеже један дио заједничке лексике, то никако не значи да се тај дио самим тиме треба ампутирати из српског језика.

Хрватско-муслиманско-црногорску језичку сукцесију и све оно што се у вези с тим у овој области догађа ипак не треба игнорисати и сматрати нечим што се не тиче српског језика. Напротив, све то трајно треба пратити и анализирати, а сва збивања и промјене у тим дијеловима нашег заједничког, јединственог језика третирати и као промјене у сопственом језику. То даље значи да и све оно у развоју тих дијелова нашег језика што га обогаћује или на било који начин унапређује и осавремењује, треба стваралачки и на продуктиван начин преузимати и третира-ти и као сопствене језичке вриједности. Ако су хрватски и новоформирани језик Муслимана/Бошњака („босански језик“) и Црногораца у основи само парцијални дијелови једног јединственог заједничког језика, онда се и све промјене у тим „језицима“ могу истовремено сматрати промјенама и у српском језику. Својим језичким егоизмом сами Хрвати, Муслимани и Црногорци некадашњи јединствени и заједнички, а сада њиховом вољом само српски језик коначно чине матичним, што би се могло третирати као стандард српског културног наратива када је језик у питању.

Потребно је, међутим, да се тако схваћен матични статус српског језика у доброј намјери подржава и стално држи актуелним. А то је могуће само ако се једнострано хрватско-муслиманско-црногорски језички сепаратизам стално прати у стопу, држи у курсу матичног језика, а из његове надградње преузима и у матични језик враћа све оно што одговара духу тога језика. (Онај екстремни, извјештачени дио разлика по сваку цијену који заиста одудара од стварности и нема упоришта у језичком памћењу и сам по себи неће се лако укалемити и у довољној мјери остати у широкој употреби). Тиме се језичкој подјели трајно сужава простор, одузима дах и измиче мотив за сталну продукцију језичке „разликовности“. Тако се она умногоме показује узалудном, јер се

све оно што се произведе у сврху језичког разликовања аутоматски поново враћа матици и почиње да функционише у складу са њеним изворним значењима¹¹. Тај процес природног језичког нивелисања донекле се одвија и сам по себи – на нама је само да га у име неке, краткорочне чистоте српског језика не спречавамо, него да га свјесно и организовано подстичемо.

Овако схваћен српски језик, као јединствен и заједнички матични језик у коме се огледају и препознају или коме се враћају и у њему поново оплођавају и они „језици“ који су се од њега „одвојили“, представља значајну чињеницу отворености српског културног наратива који у понечему на исти начин може имати статус матичности и у односу на остале књижевно-културне обрасце и токове на Словенском Југу. Аутор је свјестан ризика да помен матичности српског језика и српског културног обрасца у односу на културне наративе других националних заједница које говоре истим, српско-хрватским језиком, неке може изгледати као класичан примјер српске претензије на доминацију над сусједним народима и културама, али тај ризик свјесно прихвата, јер то стано-виште не заснива на идеолошким и политичким мјерилима која су у таквој врсти примједаба неизбјежна, него на унутрашњем садржају, структурирању, прожимању и функционисању идентитета националних заједница на Словенском Југу, што на овако кратком простору, на жалост, није могуће исцрпније анализирати и доказивати.

¹¹ При томе треба имати на уму и поштовати и другачија мишљења, као што је на примјер, ово, колико год га сматрали анахроним и по српски језик штетним: „Зато је потребно у најоштријем виду поставити питање: ако Срби имају језик, он се мора јасно разликовати од других језика, па и од хрватског“ (Петар Милосављевић, *Увод у србистику*, Косовска Митровица – Београд, 2002, стр. 549).

РЕГЕНЕРАЦИЈА СРПСКОГ КУЛТУРНОГ НАРАТИВА ДЕВЕДЕСЕТИХ ГОДИНА XX ВИЈЕКА

Кад говоримо о границама српске слике свијета у данашњим околностима неопходно је изградити нови, нешто флексибилнији поглед на ситуацију у којој се налазимо, другачији од оног који посвуда срећемо. То се посебно односи на допринос којим у садржају српског културног обрасца учествују драматични и трагични догађаји и збивања којима је српска заједница била изложена у периоду крајем прошлог и почетком овог вијека. Фамозне „деведесете“, с наизмјеничним промјенама предзнака истицаног на заставама међусобно конфронтираних групација, још увијек се жилаво држе, с неизвјесним изгледима на консолидацију и стабилизацију. При томе очито преовладава мишљење како се управо у овом периоду српски културни наратив „коначно“ враћа своме изворном облику, заснованом на потреби радикалне националне обнове којом се раскида са свим досадашњим наводним заблудама, а посебно са оним о митском, скоро стогодишњем храсту југословенске идеологије под који су се наводно сви смјестили комотније од нас¹². На први

¹² О укупном домету идеологије југословенства на државни, политички и културни развој Срба постоји малтене читава библиотека написаних књига у којима се заступају различити ставови. Чини се да је тренутно највише у моди начин мишљења садржан

поглед наш културни наратив тако поново успоставља контакт и континуитет са ранијим, дубљим и аутентичним, само нашим националним садржајима и атрибутима, које сада можемо исказивати у пуном капацитету, у чему смо, током готово читавог XX вијека, наводно били спутавани и прикраћивани. Чинило се као да сада, коначно, можемо да стресемо са себе оловни терет других, да их оставимо и препустимо самима себи уз поздрав „далеко вам лијепа кућа“. Чинило се, исто тако, да је српски културни образац тако заувјек ослобођен, достигао чисту, готово идеалну структурну устројеност и утемељеност на само нашим, оригиналним српским националним обиљежјима и вриједностима. У основи се радило о једном специфичном чину сужавања и затварања хоризонта српске слике свијета пред идентитетским садржајима другачијег поријекла којим је есенција и суштина српског националног идентитета наводно бивала разводња-

у ставу Милорада Екмечића да је за „српски народ стварање Југославије [је] била Пирова победа“, и да су жртвовањем српске државности југословенској државности Срби доживјели „највећи пораз у својој историји“ [Милорад Екмечић, *Дуго кретање између клања и орања (1492-1992)*, Београд, 2011, стр. 371 - 372]. То се потом преноси и на све друге планове, па и на план културе и књижевности. Друга становишта некако мање долазе до изражаја, што не значи да им треба придавати и мању пажњу. Аутор ових редова држи се, за многе анахроног мишљења, да и идеологија југословенства представља једну од битних чињеница отворености и динамичности српског културног обрасца којим се српска култура обогаћује, продубљује, шири своје домете и стиче, чак, неку врсту статуса матичности у односу на културе осталих југословенских народа. Више о томе говорио сам у студији под насловом „Концепт народног и књижевног јединства у јужнословенским књижевностима – идеологија књижевног југословенства“, објављеној у књизи *Размеђа књижевних токова на Словенском Југу* (Службени гласник, Београд, 2011, стр. 120–169).

вана и деструирана. На овај или на онај начин такво становиште заступа значајан број људи тако да би се могло говорити о посебној школи промишљања српске културе и књижевности.

Чини се, међутим, да све то стоји на доста танким ногама. Све се одвијало, а умногоме се и даље одвија, на веома сложен, противурјечан, па и конфузан начин, и то не без рушилачких, тектонских поремећаја у дубини српског културног бића и штете која тако настаје. Злогласне „деведесете“ довеле су српски културни образац пред велика и драматична искушења и изазове, јер је императивно и ултимативно изнутра „морао“ да се реструктурира и болно редуцира. То редуцирање на први поглед изгледало је као релаксирајуће очишћење и растерећење од оног што није аутентично и чисто српско, али се као и свако редуцирање убрзо показало као незаљечиво сасијецање и сакаћење разгранате крошње српског идентитета која је тиме постала сасвим несразмјерна дубини и раскошности коријена из кога се развила.

Стога није нимало чудно што се већ готово три деценије, још од друге половине осамдесетих година прошлог вијека све до данас, воде сваковрсни, интензивни, често страствени, конфузни и контроверзни разговори о српском националном и културном идентитету, мотивисани потребом да се допринесе проналажењу излаза из драматичних искушења пред којима се српски народ нашао у овом времену. Изравно и неизравно у тим разговорима се трагало и још увијек се трага за могућим уопштавањем, односно за канонизацијом садржаја који би на овај или на онај начин били уочљиви као обиљежја српског националног и културног обрасца у оквиру кога би се могло дјеловати на стварање нове српске националне стратегије, примјерене изразито неповољним околностима у којима се у том периоду нашала читава српска на-

ционална заједница. Могло би се чак рећи да се у свему томе полазило од претпоставке о потреби извјесног преу-темељења и новог дефинисања српског националног идентитета и о новој функцији која му се у насталим околностима намјењује.

Најважнији мотив тих настојања почива на претпо-ставци да је један од разлога за искушења пред којима су се Срби нашли управо у томе што је у претходном пери-оду дошло до извјесног разводњавања српског национал-ног садржаја, да је српски национални осјећај изблије-дио, да је изгубио отпорност, способност за консолида-цију и мобилизацију, те да због тога није спремно доче-као драматичне догађаје везане за распад Југославије. Из тога произилази да је српска идентитетска аутодеструк-ција, дезоријентација и национална недисциплина други-ма, који су о себи водили знатно више рачуна, омогућила да изазову слом укупног дотадашњег система и на срп-ску штету остваре сопствене националне амбиције и др-жавне интересе. Та српска национална ерозија, често се, као што је напријед наговијештено, објашњавала утица-јем идеологије југословенства, при чему се њен погубни домет првенствено везивао за комунистички период југо-словенске државе у којој је „наивна“ идеја братства и је-динства кориштена као инструмент српске денационали-зације и неправедности у односу на друге југословен-ске народе. Уз „заблуде“ о братству и јединству, на уру-шавање српске националне супстанце у социјалистичкој Југославији посебно је истицан атеистички поглед на свијет, који је међу Србима заиста и био ухватио корије-на више него код других, и којим су због тога наводно дугорочно били блокирани и заустављени темељни, ду-бински и пресудни извори снабдијевања српског нацио-налног идентитета из њихове вјерске, православне при-падности. У мањој мјери, само када се у расправама

ишло до краја, помало стидљиво и са снeбивањем с извјесне удаљености, као узрок „расрбљавања“ уочава се и у званичној државној југословенској идеологији српске културне и политичке елите између два рата на челу са краљем Александром Карађорђевићем и настављачима његовог државно-политичког тестаментa. На другој страни, ако идемо још даље временски уназад, предратно скерлићевско југословенско наслеђе задуго је остало поштеђено приговора и избјегло етикету кривца за наводно готово једновјековно разводњавање и раслојавање српског националног идентитета, вјероватно због магнетне инспирације коју је давало југословенској националистичкој омладини у њеним настојањима и акцијама за национално ослобођење и уједињење Јужних Словена, којим би се и дисперзирана српска национална заједница коначно нашла у једној, сопственој држави. У новије вријеме, међутим, Скерлић доживљава и нешто „строжију“ оцјену. Говорећи о његовом политичком и књижевном југословенству Петар Пијановић, на примјер, између осталог каже и ово: „Уз велике послове које је обавио у српској књижевности и култури, Јован Скерлић је Србима у наслеђе оставио и своју културну и политичку идеологију. Та његова идеологија, као пут у будућност поплочан добрим намерама, донела је српском роду више невоља него добра током целог 20. века“¹³.

Не упуштајући се у то колико су поменута преиспитивања у новонасталој ситуацији од деведесетих година наовамо била исправна и корисна, она свакако завређује посебну пажњу, јер су значила критичко преиспитивање тренутног стања нације, а самим тиме условљавала и потребу да се створи и дефинише једна нова и другачија

¹³ Петар Пијановић, „Сто година од Скерлића. О расцепканости српског народа“, *Политика*, год. CXI, бр. 36183, (4. 8. 2014), стр. 24.

српска слика свијета којом би се кориговале претходне једновјековне „заблуде“, те српски национални идентитет дугорочно поставио на нове, здраве темеље. Тако се стигло у другу крајност, па је та слика морала да буде не само другачија него и сасвим супротна од претходне. Да би било увјерљиво, то је подразумијевало радикално помјерање тачке гледишта са спољних, провјерљивих историјских, културних и етничких чинилаца који су партиципирали у формирању српског националног идентитета на иманентне, унутрашње, тешко видљиве, скривене слојеве српског националног бића од сасвим друге грађе.

Није тешко претпоставити на какву „грађу“ се овдје мисли. У питању је дистинкција између материјалног и духовног, тј. између спољашњих и унутрашњих атрибута српског културног наратива. С тим у вези „материјални“, тј. објективни, реални културно-историјски процеси кроз које је прошла и у којима се у овом тешком времену застекла српска национална, државна и културна слика свијета, нису виђени као поуздан ослонац и оквир за укупну српску националну регенерацију. Због тога се ослонац и уточиште покушавају пронаћи првенствено у дубоким, загонетним духовним просторима српског националног бића, отпорним на промјенљиве спољне девијације.

Иако се подразумијева да неко строго раздвајање ова два аспекта српског идентитета није могуће, наречени духовни аспект, као трајна, есенцијална константа српског националног бића, данас некако као да добија примат. „Материјални“, тј. објективни чиниоци српског културног развоја тиме као да битно не учествују у конституисању српског културног обрасца. Мени се, међутим, чини да првенствено они јесу оно што је извјесно, видљиво и провјерљиво у сложеном процесу развоја и зрења једне нације из кога произилази њен идентитет који се уопштава у посебан и јединствен модел националне

културе. Ти чиниоци, заправо, подразумеју свакупне догађаје, чињенице, збивања и мијене кроз које од првих знакова свијести о себи током читаве своје историје пролази један народ дајући свему што га се тиче и у чему учествује сопствени допринос и посебан печат. Тај сопствени допринос и печат свјетској култури и цивилизацији обједињава, наравно, све чињенице материјалног живота са чињеницама насталим као резултат свијести о себи и свијету око себе коју бисмо могли именовати појмом духовног живота. У том искуству садрже се сваколика драматична искушења, посрнућа, узлети, побједе и порази кроз које је прошла српска национална заједница у борби за свој опстанак и за своје мјесто под сунцем, међу другим народима.

ПРАВОСЛАВНА ДУХОВНОСТ И СРПСКИ КУЛТУРНИ НАРАТИВ

Прилика је, можда, да се каже нешто више о томе шта се овдје подразумева под појмом духовног живота који се узима као основна одредница националног идентитета? У почетној формулацији то можемо именовати као свијест о објективном, реалном материјалном свијету у коме живимо, мада се материјални свијет и свијест о њему могу раздвајати и посматрати само условно.

Појмом духовно обухвата се, дакле, људска свијест о човјеку и свијету која је својствена само људским бићима. Свијест сваког човјека појединачно и сваке људске заједнице ипак је другачија од свијести других људи и других људских колектива, што, наравно, зависи од околности кроз које пролази човјек појединац током читавог свог живота, а читава људска заједница кроз своју историју. На основу тога се може говорити и о духовном карактеру и обиљежјима појединих народа из којих потом настаје и национална култура, односно национални културни образац. Свијест о материјалном свијету већим дијелом ипак је заједничка свим људима и свим народима, а национално обиљежје и карактер те свијести долази до изражаја у оним сегментима у којима се живот и искуства појединачне људске јединке или једне националне заједнице разликују од искуства других људи и других националних заједница. Духовно је, могло би се рећи,

перцепција свијета којом се превазилази или у нови, универзални квалитет претвара његова материјална страна. Духовно је универзално наличје материјалног свијета. Али то није само свијест као апстракција или као мисаони систем, јер она у себи садржи и широк дијапазон емотивних и других перцептивних могућности човјека у односу на свијет који га окружује.

Духовни живот појединаца и људских заједница реализује се у оквиру форми као што су идеологија, филозофија, религија, и сл. Идеолошке форме најјасније и најизостреније артикулишу поглед на одређене аспекте живота и свијета, филозофија то чини на осмишљенији и продубљенији начин, а у случају религије обриси форме, какву имају идеологија и филозофија, повлаче се и артикулишу у виду сугестије. Због тога нам се идеологија и филозофија указују као саставни дио материјалног свијета, а једино нам се религија обликује као простор из кога се генерише и у коме се остварује појам духовности за којим се данас трага у настојањима да се дође до сржи и суштине српског националног и културног идентитета. Не зову се без разлога свештеници који раде на ширењу религије – духовницима. Није случајно створен ни појам духовне музике који подразумева првенствено црквену односно религиозну музику.

Духовност је, дакле, садржај без форме и изван контроле. Као такав он би се најпотпуније могао дефинисати као *стање*, лоцирано не само изван рационалних, него и изван емотивних атрибута. Због тога га је тешко, ако не и немогуће, идентификовати и именовати, јер се достиже иманетним путем – сугестијом и молитвом¹⁴. По томе се

¹⁴ То потврђује и становиште Жарка Видовића који каже да је духовност тајна људске личности „којој се не прилази искуством, чак и кад је то искуство о самом духу, духовно искуство. Духовност је тајна, јер је осећање тајна, независно је од искуства“

појам духовности првенствено јавља и остварује под окриљем вјере и религије. У трагању за тим иманентним, унутрашњим стањем, као основицом српског националног идентитета, тежиште српског културног обрасца се премјешта са објективних културно-историјских догађања и процеса на подручје религије и теологије као њене идејне основе. Док се у оквиру идеологије и филозофије српски културни образац још увијек може дефинисати и валоризовати на рационалној основи и у обзору културно-историјских догађања и процеса, у овом случају се као основа тога обрасца појављује неизвјесно *духовно стање* које се може конзумирати само иманентно или евентуално формом вјерског обреда (литургија, молитва), дакле кроз религију. Иако на први поглед изгледа да суштину српског културног идентитета треба тражити у тако схваћеном појму духовности, то чини се ипак представља сужавање и редукцији српског културног наратива.

У вези с тим уочљиво је да аутори који желе да дефинишу појам православне духовности нужно прелазе на терен теологије која се заснива на боготворачком схватању човјека и свијета са кога се више није лако вратити на подручје културе и умјетности, које су засноване на потреби и моћи људског стваралаштва. Иако се начин испољавања религиозности с dobrим изгледима на успјех може поредити са умјетношћу, при чему би се и за поезију и музику, на примјер, могло рећи да изражавају стање адекватно религиозности, у суштини се ипак ради о извјесним разликама. Права религиозност као духовно стање није рационална нити емоционална категорија, а умјетност, поезија и музика посебно, засноване су прије

(Жарко Видовић, *Његош и Косовски завет у Новом веку*, Алтера, Београд, 2013, стр. 76).

свега на емоционалној, али и на мисаоној основи. Зато треба разликовати појмове религија која представља учење о вјери на једној, и религиозност која је првенствено стање људског духа изван емоција и рационалних конструкција. На сличност религиозног и умјетничког чина, међутим упућује форма. Тешко је рећи да ли су старије форме религиозности или форме умјетничког стваралаштва. Прије ће бити да су, међусобно се испомажући, настајале паралелно и истовремено. Није ништа ново да умјетност понекад користи форме религиозног стања, као што је, на примјер, ритуал, као што није спорно ни настојање неких истраживача да се одређена пјесма тумачи формом молитве или литургије. У свему увијек ипак треба имати на уму да је умјетност првенствено производ људског стваралаштва, док је у теологији у првом плану универзално боготворачко начело постанка и опстанка живота и свијета. Отуд и настају тешкоће када се једно покушава објаснити другим. Осим уколико боготворачки концепт свијета у себи, на nižем нивоу, не обухвата и умјетничко стваралаштво људи, при чему не треба занемарити мишљење да је и боготворачко начело свијета у ствари производ људског мишљења.

У случају српског националног идентитета, данас се, дакле, говори о православној духовности и тиме се српски национални идентитет првенствено веже за религију, мада има и других, не мање битних елемената који учествују у структури обликовања националне свијести појединих људских заједница. Посебно треба водити рачуна о томе да постоје и разни други видови идеолошких форми и различити смјерови филозофског мишљења који нису компатибилни теолошком погледу на свијет. Ако претпоставимо да појам православне духовности на сличан начин утиче на идентитет и осталих православних народа, простор за њихово разликовање остаје доста су-

жен. Ваља, наравно, имати на уму и друге цркве и њихове организације, школе, секте, и сл. којима обилује историја хришћанства, па би и у том случају, зависно од тога којој националној заједници припадају, из њих проистацала специфична духовност тих националних заједница и етничких група на којој се суштински утемељује њихов национални и културни идентитет. То начело посебно би тешко било примијенити код великих, централистичких цркава са високим степеном субординације, каква је на примјер католичка црква у којој је у дугој историји хришћанства национална припадност вјерника била ирелевантна. Укупни недостаци оваког, „унутрашњег“ и „иманентног“ трагања за националним идентитетом још више би дошли до изражаја ако би се у обзир узеле и многобројне друге свјетске нехришћанске религије и на том начелу одређивао идентитет људских заједница које их исповиједају.

На опрез при употреби појма „православна духовност“ упозорава и још једна немогућа изведба таквог начина размишљања. Пошто се ради о појму који је условљен припадношћу православној вјери, онда би требало, да мало банализујемо, узети у обзир и онај слој чињеница националне културе чији актери нису православци (Иво Андрић, Меша Селимовић, итд.), или су, било као ствараоци или као културни конзументи, напросто атеисти. Можда тај слој српске културе и није толико изражен, јер се јавља само на њеним граничним подручјима. Али имајући у виду да су они који га репрезентују, макар и појединачно, у неким случајевима били у самом врху српске културе и значајно доприносили њеном развоју, очито је да и они, као такви, не могу бити избјегнути и заобиђени у формирању и дефинисању српског културног обрасца који је, као што је раније речено потпуно отворен и за такве случајеве.

Чини се да све ове неспоразуме не изазива веома важан вјерски аспект српског националног идентитета него начин како се он именује: умјесто више метафоричног и парцијалног појма „православна духовност“, који је првенствено израз религиозног стања¹⁵, на располагању нам је сасвим прецизан и функционалан појам „српска духовна традиција“, којим се свеобухватно дефинише цјелокупно духовно искуство Срба кроз историју¹⁶.

Појам духовности израз је добронамјерне тежње да се у српском националном идентитету уочи „оно нешто наше“, чиме смо одређени „из петних жила“, што се иначе тешко може дефинисати, изузев ако не посегнемо, што често и чинимо, за привлачним, а у суштини неодрживим вербалним идеалистичким конструкцијама које би некад правилније и праведније било назвати испразном реториком или празнословљем. Јер да бисте „то нешто наше“, па и ту нашу „православну духовност“ нечим поткријепили, на крају, ипак, морате да потегнете за неким материјалним чињеницама.

¹⁵ Примјер тако схваћеног и ефективно примијењеног појма православне духовности срећемо у једном тексту Светозара Кољевића о Рајку Петрову Ногу гдје се говори о узлету овог пјесника „ка библијским алузијама и озареним молитвеним просторима православне духовности“ (Светозар Кољевић, „Огледала времена у збирци *Песме Рајка Петрова Нога*“, *Поетика Рајка Петрова Нога*, зборник радова, Институт за књижевност и уметност – Дучићеви дани поезије, Београд – Требиње, 2015, стр. 32).

¹⁶ С тим терминолошким питањем сретали су се и на различите начине га рјешавали аутори недавно објављеног зборника радова под насловом *Ризничари и памтителји. Православна духовност српске књижевности XX вијека*, Филолошки факултет, Бања Лука, 2013.

СВЕТИ САВА И СРПСКИ НАРАТИВ ХРИШЋАНСТВА

Најпогрешнија ствар на свијету, наравно, била би помисао да се овим негира или умањује преовлађујуће учење религије у формирању националног идентитета појединих људских заједница, а посебно српске националне заједнице. Напротив, код великог броја нација, што се лако може видјети на примјеру словенских, а посебно јужнословенских народа, религија је имала битну, а могло би се рећи чак и пресудну улогу у формирању националне свијести. Међутим, ту улогу она није стекла на основу наречене духовности и „оног нечега“, унутрашњег и иманентног, што се уз тај појам везује, него на основу реалних, провјерљивих, „спољних“ културно-историјских чињеница. Прва је да су писменост, као основну претпоставку развоја сваке, па и српске културе Срби добили у окриљу прихватања хришћанства. Христијанизација Срба неодвојива је од широке активности на покрштавању свих словенских племена и одвијала се по устаљеном и провјереном поступку који је подразумијевао да се хришћанско учење (а ваљда и свако друго) може успјешно ширити само ако се прилагоди језику нових народа и племена којима се преноси. У вези с тим усилиједила је широка и континуирана активност на превођењу богослужбених текстова са грчког на словенски језик које је, наравно, било могуће само под условом да се створи и

писмо за тај језик. (У том погледу интересантан је случај наших Муслимана/Бошњака који исламску вјеру нису примали на сопственом језику. Међутим, у том случају се ради о промјени вјере, при чему је ова национална заједница своју писменост и културу започела у оквиру хришћанске вјероисповијести, а касније су је њени припадници прилагођавали и оплођивали цивилизацијско-културним искуствима нове вјере.)

Даљи ток догађаја је познат и текао је истосмјерно све док тај универзални општи ћирилометодијевски модел християнизације међу Србима није почео да се обликује на нешто другачији начин и да добија српски национални предзнак. Ту треба имати на уму двије ствари. Прва је да прихватањем хришћанства Срби у своју културу уносе једну нову, за даљи развој пресудну чињеницу, а то је писменост. Иако је писменост тада била нека врста нус производа ширења хришћанства као главног глобалног подухвата, њен значај је, зна се зашто, далеко сежан и пресудан за даљи развој српске културе. Друга ствар је чињеница да су са прихватањем хришћанства Срби прихватили и сасвим нове животне садржаје и вриједности који им до тада, у оквиру њиховог општег словенског идентитета, нису били познати. То су садржаји и вриједности хришћанског учења који су у многобројним богослужбеним и другим хришћанским списима били разрађени до једне универзалне космогоније, једног сасвим новог, посебног погледа на живот и свијет, са свим аспектима, нијансама и искуствима тога учења у свакодневном животу људи. Тај садржај се путем црквених обреда и активношћу свештеника међу народом постепено преноси и уграђује у искуство обичних људи, одакле продире у све поре њиховог живота и све облике њиховог стваралаштва, преносећи се генерацијама које долазе.

Природно је да је сучељавањем, мијешањем и прожимањем дотадашњег начина живота и колективног искуства Срба као словенског племена у оквиру многобожачке религије са идеологијом и искуствима хришћанске науке, дошло до нових, подстицајних и плодотворних утицаја којим је у цјелини обogaћен не само свакодневни живот ових људи него и њихова идентификација у хришћанству, која значи неку врсту њиховог доприноса хришћанској идеји уопште. То се доста јасно види у свакодневној хришћанској пракси, међу обичним народом, гдје у вјерским обредима срећемо уочљиве знакове паганске религије и народних обичаја којих нема у изворном хришћанском науку. Ту су они потпуно срасли са вјерским обичајима и као такви постали органски дио вјерског живота у коме је тешко разлучити шта долази из хришћанске вјере, а шта потиче из паганског, претхришћанског насљеђа и народне, фолклорне традиције. На исти начин су се трагови некадашњег вјеровања који су остали запамћени у колективној свијести народа, оглашавали у фолклору и усменом стваралаштву, а потом и у умјетничкој књижевности. Ту се, као што знамо, стари словенски богови, на примјер, осјећају као код куће, а амбијент и атмосфера претхришћанског живота словенских племена значе знатно више од егзотичног оквира у коме се остварује свијет неког литерарног штива.

Све су то садржаји којим се универзална и општа хришћанска идеологија, заједничка за све, у овом случају „национализује“, тј. прихвата и неке друге, постојеће и наслијеђене аспекте српског словенског националног идентитета. Тај процес национализације хришћанског учења код Срба био је дуг и сложен и коначно је, као што је напријед речено, резултирао једним посебним током мисије Ћирила и Методија на овом простору. То је заправо један новостворени, *светосавски* ток ћириломе-

тодијевске традиције који се тиме што се одвијао на српском етничком и државном простору и попримио уочљива обиљежја српске народне традиције, постепено одсложио и одвојио од почетног општесловенског народносног значења мисије „словенских апостола“ и конституисао као посебан ток те традиције са српским националним именом. То је, наравно, и било могуће само зато што је ћирилометодијевска мисија била заснована на народносној основи, тј. на таквом моделу ширења хришћанства које уважава језик и традицију народа према коме је хришћанска мисао била упућена. У нашем случају далекосежност тога модела се у пуном свјетлу показала управо у тренутку када је мисија ширења хришћанског учења са општег словенског плана прешла на дјелотворнији национални план у оквиру кога је добила нови замах и моћне покровитеље као што су самостална српска држава и самостална српска црква која је заправо и могла добити аутокефалност тек када су се због интензивног вјерског и црквеног живота на том простору и сопствене државе која га је подржавала и организовала, за то створили услови. Због улоге коју је у том дугорочном процесу имао Растко Немањић, односно Свети Сава, и заслуга за оснивање српске православне цркве, овај нови ток ћирилометодијевске мисије с правом можемо назвати светосавским именом¹⁷.

Када је у питању језик којим је почела мисија ширења хришћанства међу Словенима, треба имати на уму да он, иако не одговара народном језику ниједног словен-

¹⁷ Овај ток ћирилометодијевске традиције проширивао се и на друге земље у којима су живјели Срби, али је, зависно од околности, имао и неке своје специфичности. О томе видјети мој текст „Ћирилометодијевска мисија у Босни и Херцеговини“, *Размеђа књижевних токова на Словенском Југу*, Службени гласник, 2011, 173-181.

ског народа у данашњем смислу, у то вријеме за оне којима је био намијењен, није био туђински¹⁸. Временом се он мијењао прихватајући неке особине говорног, народног српског језика, а била је, као што знамо, формирана и посебна редакција старословенског под именом српскословенски језик. Том редакцијом створена је прва норма српског књижевног језика која је била на снази до увођења у употребу рускословенског у XVIII вијеку. Касније је, у вријеме романтизма, Вуковим реформама завршен дуги пут до данашњег народног и књижевног српског језика, као једне од темељних ознака српског националног и културног идентитета, при чему треба истаћи да је он то на својеврстан начин био и у свим ранијим периодима развоја и односа према народном језику. Посебно ваља истаћи ово: колико год је пут од словенског језика „солунске браће“ до Вуковог народног језика био дуг, неизвјестан и резултирао прекидима и дисконтинуитетом јединствене српске националне традиције, Србима се, за разлику од Хрвата и Муслимана, као алтернатива никада није постављао неки туђински језик. У дугој српској културној традицији нема дисконтинуитета до кога доводи стваралаштво на латинском језику у хрватској и на оријенталним језицима у муслиманској/бошњачкој књижевности. Тај спочетка шири, а касније све ужи, народносни карактер српске културне традиције у континуитету се потврђује и писмом: почев од почетног, словенског „народног“ Кириловог писма до облика ћирилице који су касније Срби прихватили, то писмо постаје и

¹⁸ Треба имати на уму да је увођење тога језика у хришћанско учење тада било велики догађај због постојања тзв. тројезичке догме према којој је у црквеним пословима дозвољавана употреба само грчког, латинског и хебрејског језика, с обзиром на то да је на Христовом крсту његова осуда наводно била исписана само на тим језицима.

остаје трајна константа српске културе и српског националног идентитета, што није случај са осталим југословенским и словенским народима који су у неко доба прихватили латиницу, а Муслимани чак и арапско писмо.

На који начин од самих почетака стварања сопствене цркве српски национални садржаји улазе под окриље универзалног хришћанског учења свједоче и многобројни примјери српске црквене књижевности која се у том тренутку почиње интензивније развијати. Српски национални карактер житија и биографија српских светитеља, на примјер, легитимише се на двострук начин: тиме што их пишу српски аутори и што се у тим дјелима начела аутентичног хришћанског живота као својеврстан хришћански наратив и узор, реализују на примјеру српских светитеља, које доживљавамо као главне „јунаке романа“. Тиме што хришћанско учење допире до најширих слојева народа, природно је да се и перцепција свакодневног живота помјера и обогаћује идеалима, мјерилима и вриједностима хришћанског поимања и уређења свијета.

Нарочито је интересантно на који начин се идеологија хришћанства реализује кроз слику српског националног идентитета садржаног у усменој епској поезији у којој је већим дијелом настајала, чувана и којом се у народу преносила колективна историјска свијест српског народа о себи.

II

СРПСКИ КУЛТУРНИ НАРАТИВ У
СВЈЕТЛУ КОСОВСКОГ МИТА

ПОЈАМ И ИЗВОРИШТЕ КОСОВСКОГ МИТА

1.

Тако долазимо до косовског мита. Косовски мит се, по општем увјерењу, налази у епицентру српске националне свијести, а његови најбитнији топоси, знакови и симболи уобличи су се у препознатљиве одреднице српског идентитета. Високом реториком и фразеологијом његовом значају често се придаје судбински карактер: „Заиста, косовско опредељење најдубље је усечена црта која обележава заједнички карактер Срба. Ако се том народу, као што се више пута хтело, из његове историјске свести силом избаци предање о Косову, то неће више бити исти народ“¹⁹.

Свакако не баш оваквим ријечима, већина Срба гаји мишљење да косовски мит пресудно и ненадокнадиво одређује суштину српског националног бића. Истовремено, мало ко се пита шта је његов стварни садржај и на који начин одређује суштину српског националног идентитета. Све се то некако само по себи подразумејева и не провјерава. У прилици када говоримо о појму српског културног обрасца у коме косовски мит заузима централно мјесто, то питање постаје неизбјежно.

¹⁹ Радован Самарџић, „Косовско опредељење Срба“, у: *Косовско опредељење. Историјски огледи*, Српска књижевна задруга, Београд, 1990, стр. 30.

Заиста, шта је заправо косовски мит?

За већину наших људи то је непостојеће питање. Ипак, на молбу да ми спонтано и неприпремљено на лицу мјеста одговоре шта је садржај, тј. која је основна порука косовског мита практично сви с којима је аутор ове расправе покушавао да заподјене разговор о томе, као да су се нашли у необраном грожђу. Добијао сам немушта објашњења и видјело се да људи с тешкоћом успијевају да артикулишу и дефинишу нешто што им се чинило општепознатим и сасвим простим и једноставним.

О косовском миту и сваковрсним изравним и неизравним питањима која се у вези с њим постављају написано је толико књига, монографија, студија, расправа, чланака и текстова свих врста и жанрова да је свако ко и сам покушава да нешто о томе каже, унапријед обесхрабрен и у великој мјери осуђен на неуспјех. Било је ту, зна се, и много празнословља, узвишене реторике и фразеологије, национално-романтичарских егзалтација и патоса, али и малициозних, увредљивих и злонамјерних инвектива. Ономе ко би се томе темељно посветио биле би потребне године да се добро упозна само са оним сасвим озбиљним и провјерљивим научним радовима из области историје, теологије, митологије, културе, усмене и средњовјековне књижевности и других дисциплина чији аутори кроз више генерација предано проучавају и проширују спознаје о свим аспектима косовског мита. Није ваљда ни потребно наглашавати какво мјесто у свему томе може имати једна оваква скромна виталистичка расправа приручне природе, са приручним познавањем грађе и са приручним циљем да се укаже на улогу косовског мита у формирању српске слике свијета! Такав њен статус, међутим, ослободио је аутора и одређених обзира према досадашњим ауторитативним становиштима о битним питањима косовског насљеђа и тај ризик он са-

свим свјесно прихвата. Уосталом, о косовском миту је досада толико и свашта писано, па ће он, ваљда, некако преживјети и једну овакву виталистичку расправу

Најприје о имену.

Узмимо као примјер двије веома озбиљне и добре недавно објављене књиге. Прва је *Косовска легенда* Јелке Ређеп (1995, друго издање 2007) која почиње овом реченицом: „Највеће две легенде код Срба су косовска легенда и легенда о Марку Краљевићу“²⁰. Друга је *Косовски културолошки мит* Сање Бошковић (2014) чија прва реченица гласи: „Разумевање косовског удеса и посткосовског историјског исхода за српско колективно биће скоро да је немогуће изван контекста *идеје о издају*“²¹. И први и други аутор име косовског мита из наслова досљедно употребљавају и у даљем току своје књиге, а већ из прве реченице и у једној и у другој уочљиво је да ни садржај косовског мита не схватају на исти начин. То потврђује и чињеница да се ова по општем увјерењу средишња и упоришна тачка српског националног идентитета именује на различите начине: косовски мит, косовска легенда, косовско предање, косовски завјет, косовско опредјељење, косовски култ или косовска мисао, односно косовска идеја и сл.²² Начин именовања овог појма најче-

²⁰ Јелка Ређеп, *Косовска легенда*, друго издање, Прометеј, Нови Сад, 2007, стр. 5.

²¹ Сања Бошковић, *Косовски културолошки мит*, Службени гласник, Београд, 2014, стр. 9.

²² Умјесто атрибута косовски употребљава се и атрибут видовдански (видовдански мит, видовдански завјет, видовданска легенда, видовданско предање, видовдански култ, видовданска мисао, и сл.). О значењу ове атрибуције, а посебно о томе „од када Срби светкују Видовдан као свој црквени празник“ видјети у књизи Миодрага Поповића *Видовдан и часни крст. Огледи из књижевне археологије*, четврто издање, Београд, 2007, стр. 156-160.

шће садржи и став аутора о њему. Косовски мит је ипак „матична“ формулација од које полазе и којој се враћају сва остала означавања овог феномена. Најчешће је употребљаван и није га лако заобићи, иако је очито да оно што се под тим подразумејева тешко може да испуни критеријуме које примјењујемо при одређењу мита. Косовска легенда је можда нешто мало „блажи“ и као такав прихватљивији појам али, као и мит, ипак подразумејева одређен, синхронизован и субординиран садржај, о чему се у овом случају тешко може говорити. Косовско предање је, чини се, ипак и најбољи појам, јер се под тим може подразумејевати више могућих, мање више (не)повезаних садржаја, усмјерених у истом правцу. Косовски мит, косовска легенда и косовско предање у ствари више одређују форму овог појма. Остали појмови углавном се односе на садржај и карактер поруке која се том формом преноси. То је, дакле, *мисао* (косовска мисао) која има *завјетни* карактер (косовски завјет), односно која је израсла у *опредјељење култног* значаја (косовско опредјељење, косовски култ). Пред изазовом да се појам косовског мита ради лакшег схватања и објашњења на овај начин редуцира, можда је, ипак, најприхватљивија опција која по форми одговара *предању* (косовско предање), а по садржају *мисао* односно *идеја* (косовска мисао/идеја). Ради се, као што знамо, о доста хетерогеном, широком и разуђеном репертоару топоса, фабулација, догађаја, слика и заплета из живота епских јунака, понекад историјских личности који се у коначном донекле ипак синхронизују под окриљем јединствене поруке која се предаје, односно преноси с генерације на генерацију. О каквој идеји се ради, касније ћемо видјети, такођер не постоји пуна сагласност. Међутим, колико год помогло у схватању и објашњавању овог појма, овако условно појмовно сужавање косовског мита на *косовско предање* као

форму и косовску мисао као садржај, односно као поруку, ипак нас лишава његовог укупног слојевитог значења, комплексности и функционалности. Стога напоредно и равноправно употребљавање свих ових термина омогућава најпотпуније сагледавање смисла и карактера косовског мита. Тако се и поступа у овој расправи.

Српска књижевност се од почетака у средњем вијеку, као што је познато, одвија у оквиру писане црквене књижевности која је била доступна релативно уском кругу читалаца, а упоредо с њом и усмене, народне књижевности, чији је домет у народу био далеко шири. И једна и друга вршиле су на неки начин функцију историје српског народа којом се наредним генерацијама, између осталог, преносила и прича о Косовском боју и његовим далекосежним посљедицама. У томе је предњачила епска народна поезија, и практично све оно што је у народу живјело и дјеловало као појам и садржај косовског мита настало је и просљеђивано будућим генерацијама првенствено у оквиру и путем епске поезије. Све до краја XVIII и почетка XIX вијека мало шта од тога епског наслеђа је било записано, али су се интензивним животом у народу поједине теме, догађаји, слике, епски јунаци и све оно о чему се пјевало у тим пјесмама, на спонтан и природан начин међусобно повезивали, груписали и међу обичним људима уобличавали у неку врсту колективне свијести о себи и својој историји, која, истина, још није била кохерентна. Када је током XIX вијека, под утицајем романтичарских идеја из Европе, дошло до интензивног сакупљања и објављивања народних умотворина, садржај и поруке народне епике вишеструко су умножени и доспјели до најширих слојева становништва, коме други културни и књижевни садржаји углавном нису ни били познати и доступни. Самим тиме уочљивије се јављају међусобно ма-

ње или више повезане форме конституисања њиховог колективног погледа на свијет изведеног из народне епике.

Једна од тих форми доста широко и слободно је обједињавала и разуђено памћење о догађајима везаним за Косово и сродне историјске догађаје опјеване у епској поезији. Тако се на усменом нивоу постепено уобличавала и даље преносила једна врста неповезаног предања о Косовском боју, оног што му је претходило и што се послије тога десило. Ту се обично мисли на пјесме тзв. „косовског циклуса“, али садржај и поруке косовског мита не би требало везивати и ограничавати само на тај сегмент епског стваралаштва, чији настанак хронолошки гледано очито није могуће баш сасвим поуздано утврдити.

Међутим, да не би било неспоразума, овдје треба истаћи и једну у науци већ одавно познату чињеницу: оно што се у народу временом уобличило у садржај који именујемо појмом косовски мит није у епску поезију пало с неба. „Косовска легенда је започела да се ствара у старој књижевности, а не у народној. Њен корен је у култу кнезу Лазару, који је настао одмах после Косовске битке“²³, каже Ђорђе Сп. Радојчић, а на сличан начин ову тему варирају и многи други ауторитети за српску средњовјековну књижевност који је поткрепљују разним примјерима. Јелка Ређеп указује да се најранији елементи косовске легенде могу „уочити у текстовима који су настали крајем XVI века. Временом, легенда се постепено развијала, крајем XVI и почетком XVII била је већ формирана, и у текстовима XVIII века сачувана је у њеном завршном и целовитом облику“. Посебно је значајна њена опаска да је од „светачког култа кнеза Лазара, који је још крајем

²³ Ђорђе Сп. Радојчић, *Почетак косовске легенде. Књижевна збивања и стварање код Срба у средњем веку и у турско доба*, Нови Сад, 1967, стр. 214 (цитирано према: Јелка Ређеп, *Косовска легенда*, друго издање, стр. 5.

XIV века симболизовао све оне који су изгинули у Косовској бици“, у XVIII вијеку, посебно у крајевима преко Саве и Дунава, створен „култ који је имао више национални но светачки карактер“²⁴. Јер управо та национална надоградња једног доста уобичајеног уопштеног црквеног култа заснованог на „небеској“ хришћанској идеологији, у основи и јесте онај пресудни „земаљски“ дио садржаја косовског мита који му је у наступајућој романтичарској епохи омогућио да се тако богато оплоди у епској поезији и постане оно што је био у свијести српског народа. Без те националне, народносне компоненте и без њеног амалгамирања са епском поезијом, косовског мита заправо не би ни било. У том сусрету небеског принципа црквене књижевности и земаљског разлога усменог епског стваралаштва, дошло је до преображаја у коме је земаљски епски разлог надвладао и у идеолошком, и у поетичком, и у културолошком погледу. Из те чињенице, видјећемо, и произилазе разлике у тумачењу садржаја и порукама косовског завјета.

Косовски мит нема облик класичне митске фабуле коју бисмо могли наћи у конкретним пјесмама косовског циклуса, а ни изван њега, која се може „препричати“. Основно почетно значење косовске легенде чије је исходиште Косовска битка и пад српскога царства, у народној епици развија се и завјетно усмјерава на борбу за ослобођење од Турака и „васкрс царства српскога“. Тако схваћено значење косовског мита осим уског круга пјесамма косовског циклуса ослања се заправо на свеукупно епско стваралаштво, укључујући и оно из новијег периода српске историје када су почели и разбуктали се устанци и борбе против Турака и када се у ствари разбуктала и епска поезија чија је функција у остваривању косовског

²⁴ Јелка Ређеп, *исто*, стр. 12.

завјета играла пресудну улогу. При томе, ни у једном тренутку не треба сметнути с ума почетни импулс који је дошао из српске средњовјековне књижевности чије трагове уочавамо у епској поезији на разне начине.

У тој обимној, несинхронизованој грађи срећемо мноштво епских догађаја, јунака, ситуација, слика, метафора и симбола сличног поријекла и садржаја, које није могуће подвести под заједнички фабуларни називник под именом косовског мита. Косовски мит као конкретан „препричљив“ наратив, дакле, не налази се у самој епској поезији, него у начину како ту поезију доживљавају и тумаче њени слушаоци, читаоци и истраживачи усмене књижевности. Отуд и произилазе разлике у тумачењу садржаја и значења косовског мита. Косовски мит заправо није ништа друго него једна врста устаљеног, али помјерљивог и промјенљивог схватања и доживљавања епске поезије које је временом добило одређен облик, садржај и митску функцију. Сваки нови истраживач полазећи од тако схваћеног основног, константног облика и садржаја косовског мита, насталог на досадашњем тумачењу епске поезије, на свој начин схвата то тумачење, провјерава га и даје му неки сопствени допринос. Тумачење косовске идеје на тај начин се шири и разгранава у складу са временом у коме се врши и стањем колективне свијести народа у појединим периодима српске историје.

2.

Жива активност на сакупљању, проучавању и објављивању народних умотворина током XIX вијека и укупни значај усменог стваралаштва у културном, духовном и књижевном животу Срба резултирали су веома обимном и сложенom писменом рецепцијом епске поезије, посебно оне којом су опјевани Косовски бој и историјска збивања која су након тога услиједила. Та рецепција еп-

ске поезије надовезује се на ону која се донекле већ била уобличила усменим путем. Тако се и на нивоу рецепције, односно на нивоу схватања и тумачења епске поезије ствара јединствена колективна свијест Срба о себи, својој историјској судбини и мисији. Основа те рецепције од које све полази и којој се све враћа, постало је предање о Косову изведено из епске поезије.

Косовска легенда је, према томе, један специфичан вид колективне рецепције односно тумачења епске поезије, стављене под једну, али доста широку и хетерогену мјеру, у чији обим временом улазе и други садржаји српског духовног, културног и књижевног идентитета, посебно они из средњовјековне црквене књижевности. Та почетна, основна садржина косовског мита трајно се потврђивала, провјеравала или проширивала новим, разноврсним спознајама, црпљеним првенствено са тог почетног и примарног изворишта, али се и надограђивала мноштвом других наратива о косовској идеологији, насталих у различитим приликама, поводима и временским периодима све до данашњег дана. Тај сложени интерактивни процес повезивања примарних изворишта, садржаја и укупне у дугом времену стваране свијести о косовском наслеђу, у даљем току ове расправе именоваћемо рецепцијом косовског мита. „Свако време има свој облик косовске приче. И свакоме времену треба тај облик, као његово властито обележје, оставити“, каже учени Стојан Новаковић²⁵. Та Новаковићева „косовска прича“ је заправо један континуиран, слојевит и сложен процес рецепције косовског наслеђа чије је основно, матично значење временом стекло „статус“ мита.

²⁵ Стојан Новаковић, *Косово. Српске народне песме о боју на Косову (српски распоред)*, приредио Миодраг Матицки, Вукова задужбина, Београд, 1955, стр. 20-21.

Како је рецепција косовског мита стварана у дужем временском периоду и траје све до данашњег дана, и како је у њеном уобличавању учествовало више генерација анонимних, мање познатих, али и веома учених људи и стваралаца из разних области, сасвим је разумљиво да она нема чврсту структурну устројеност и да је, зависно од времена и историјских прилика доживљавала извјесне промјене. Зато и није достигла уобичајену форму мита, али је функционисала на начин како функционишу митови и легенде. У проучавању косовског наслеђа узимају се и у његова значења укључују и читавају извори разноразног поријекла, али се изворни смисао и начин функционисања косовског завјета, ипак првенствено остварује у простору епске поезије. При томе се подразумева да народна епика није могла бити изолована од свих тих извора, посебно оних црквеног поријекла који су, као што је речено, били пресудни.

Иако легенда, историја и предаја о Косову постоје и од раније, коначан облик, прави смисао и значај она добија тек у романтичарском XIX вијеку, када је у Европи и код нас дошло до појачаног интересовања за народни језик, фолклор и народно стваралаштво. У ствари „после настанка косовских песама, крајем XVIII и почетком XIX века, које ће Вук објавити у Лајпцигу 1823. године“²⁶, косовска мисао добија прави облик, пуну дјелотворност и широку рецепцију: „Косовски мит добио је централно место у духовном животу српске интелигенције у XIX веку. Он живи и изван поезије: код политичара, официра, научника, професора, уметника, свештеника, лекара, трговаца, занатлија, а нарочито код студената и ђака. Временом, постаје саставни део њихове нацио-

²⁶ Миодраг Поповић, *Видовдан и часни крст. Огледи из књижевне археологије*, четврто издање, Београд, 2007, стр. 157.

налне идеологије²⁷. То је вријеме када фолклорни живот Срба и њихово усмено стваралаштво, у то вријеме познато и у Европи, добијају пуни замах и право мјесто не само у обликовању њиховог националног и културног идентитета, него и у томе што активно подстичу и прате тежње и настојања народа за ослобођењем од вишевијековног турског ропства и обнављањем сопствене на Косову изгубљене средњовјековне државности. У том погледу може се рећи да је косовски мит постао покретачка снага и извор укупне свијести, самосвијести и самопоуздања српске националне заједнице са више значења и функција.

При томе се мало ко упушта у неизвјестан ризик да јасније и изричитије назначи стварни садржај, односно смисао косовског завјета, који у ствари нигдје и није на јасан и изричит начин артикулисан. Не чини то чак ни Андрић у своме чувеном тексту „Његош као трагични јунак косовске мисли“, иако би се из једне његове формулације („челична схема косовске мисли“²⁸) могло помислити да се ради о јасној и чврсто уобличеној структури. Очито је, међутим, да косовски мит, као и сваки други мит, није „логичан“ и конзистентан. Као такав он није нити може бити рационална, оперативна идеолошка конструкција. То, наравно, није сметња за његово успјешно функционисање на начин како функционишу неки други митови, па и поједини дијелови библијске легенде које нико не покушава да третира као структурно логички конституисано и у свему синхронизовано штиво. Косовски завјет, очито садржи више идеја, односно порука, које међусобно нису у свему повезане и „усаглашене“, чији

²⁷ Исто, стр. 164.

²⁸ Иво Андрић, „Његош као трагични јунак косовске мисли“, *Есеји и критике II, Сабрана дела у 20 књига*, Штампар Макарије, Београд; Нова књига, Подгорица, 2011, стр. 92.

„списак“ се ни данас не може сматрати коначним. Временом се појављују, а и даље ће се појављивати нове или остављати по страни старе, јер је епска поезија као матично извориште косовске идеологије неограничено и отворено поље за захтјеве сваког времена и за све нове истраживаче.

Велики дио српске народне епике изравно или на неки други начин бави се Косовском битком и борбом за ослобођење од Турака која представља окосницу косовског мита. Настале у различитим околностима, сакупљене и објављене највећим дијелом у XIX вијеку, мада је тога било и раније, српске епске пјесме најнепосредније су утицале на развијање националне свијести и култа ослободилачке традиције. Као такве биле су и нека врста накнадне народне историјске свијести о својој прошлости која је и временски и чињенично била доста удаљена од стварних историјских догађаја. Отуд је и разумљиво што у њима није могао бити изграђен јасно уочљив и координиран систем идеја које би се могле именовати као носиве идеје косовског мита. Његове основне идеје најчешће се могу сматрати изведеним и није их могуће тако лако поткријепити на самом тексту појединачних пјесама. Значења косовског завјета конституишу се на основу јединственог схватања и тумачења цјелокупне народне епике (не само оне старијег датума која се изравно односи на Косовски бој), у оквиру кога се неке често неповезане и неконзистентне идеје уочавају, именују, субординирају и обједињују у јединствену поруку колективне народне свијести. Ту су истовремено и неки обрасци хришћанског живота из црквене књижевности средњег вијека примијењени на деветнаестовјековни, романтичарски култ народа, националног освјешћивања и национално-ослободилачких тежњи. Романтичарска фразеологија о борби крста и полумјесеца и о жртвовању за „крст

часни“ и „вјеру ришћанску“ оvdје је првенствено у функцији борбе поробљеног народа са страним завојевачима, а вјерска идентификација Срба и Турака је само начин препознавања и разликовања једних од других.

Покушај да се уоче основне идеје косовског мита, назначи њихово поријекло и анализира начин њиховог функционисања не остварује се без тешкоћа. Оне су, као што је речено, изведене, и веома их је тешко поткријепити примјерима из епске поезије из које је косовска легенда израсла и којом се генерацијама преносила. Зато, ваљда, велики број наратива о косовском миту излази изван оквира саме епике. Да би се они правилно разумјели и могли бити адекватно оцијењени, претходно би било потребно, ради „провјере“ враћати их у епску поезију и, макар на најудаљенији начин, самјеравати са њеним знамењима и порукама, али истовремено увијек подразумијевати да косовско предање вуче коријен из средњовјековне црквене књижевности, из кога коријена без романтичарске идеологије и епске поезије не би могло породити ништа слично косовском миту.

ГЕНЕЗА РЕЦЕПЦИЈЕ КОСОВСКОГ МИТА

1.

У цјелини гледано у тумачењу косовског завјета доминирају два различита, међусобно супротстављена гледишта.

Прво „заступа“ осветно-ослободилачка идеја која се у свијести обичног народа појављује као носиви стуб косовског предања; она је настала као вид романтичарске продукције и рецепције српске народне епике у XIX вијеку и има свјетовно поријекло и значење, неовисно о томе што у епској поезији и у самој косовској идеологији срећемо доста уочљивих трагова црквене књижевности.

Друго легитимише идеја о преимућству небеског царства над земаљским која се појавила почетком XX вијека и која, колико год то некоме изгледало чудно, нема велико упориште у народу, јер потиче из филозофско-теолошких кругова²⁹. Прва се, грубо речено, везује за Стари, а друга за Нови Завјет.

²⁹ Рецепција косовског мита често је замршена и конфузна. То показује и једно гледиште најновијег датума: „Видовданско предање створила је Српска православна црква, прихватио народ, а историографија га обликовала, што представља један од ретких примера јединства Срба у њиховој повести“ (Радош Љушић, „Вододелница српске историје“, *Политика*, год. CXI, бр. 36143 (25. 6. 2014), стр. 14.

И једна и друга настале су у одређеним околностима. Осветно-ослободилачка порука косовског завјета уоквирена је околностима национално-освјешћивачких и национално-ослободилачких тежњи и покрета балканских народа против Турака током XIX вијека, у чему су Срби са традицијом Првог и Другог српског устанка предњачили. Тиме се објашњава чињеница да се слична предања нису развила међу другим балканским народима који су били у сличном положају и који су у неким аспектима и случајевима своје ослободилачке тежње такођер изражавали топосима и јунацима косовске идеологије. (Марко Краљевић, на примјер, среће се у епским пјесмама и других јужнословенских народа)³⁰. Ту посебно треба указати на обимну муслиманску или како се тада говорило мухамеданску народну епiku која се од „хришћанске/кршћанске“ није много разликовала, осим у предзнаку порука које је доносила: у тим пјесмама доминирали су и побјеђивали муслимански епски јунаци и њихове вриједности. Истина, та је поезија до научне и културне јавности доспјела доста касно, послије хришћанске, али то не значи да и до записивања и објављивања у дугом периоду није играла значајну улогу у духовном и културном животу Муслимана³¹.

Порука косовског мита о преимућству небеског над земаљским царством појавила када је национално-ослободилачка порука послије балканских ратова практично већ била реализована и када је у новим околностима требало наћи неку врсту одмјене за њу. То је заправо тачка од које почиње један нови аспект рецепције косовског мита којим се постепено врши отклон од његовог почет-

³⁰ Видјети: *Антологија народних песама о Марку Краљевићу*, приредили Милан Лукић и Иван Златковић, Београд, 1996.

³¹ Муслиманске епске народне пјесме (као хрватске) сакупљали су крајем XIX вијека Коста Херман и Лука Марјановић, а објављивала их је Матица Хрватска.

ног, основног, романтичарског значења. Умјесто тога конкретног значења које губи на актуелности покушава се доћи до једног универзалнијег, духовног смисла и упоришта косовског завјета којим би се у новом времену и у другачијим околностима изразила суштина српског националног бића. Тако, прво, долазимо до специфичне филозофско-теолошке, а потом и архетипске рецепције косовске легенде, које су, свака на свој начин, усмјерене на то да се иманентно, а некад и сасвим изјавно неутралише њено почетно романтичарско осветно национално-ослободилачко значење. Они који ће овдје поскочити и рећи како је почетно значење косовског мита зачето у далекој прошлости стварањем култа кнеза Лазара у средњовјековној црквеној књижевности, на свој начин су наравно у праву, али овдје се првенствено мисли на романтичарску епоху када су се одиграле све најважније ствари које се тичу косовског мита, укључујући и схватање његових основних значења и порука. Такво схватање, међутим, почиње да се мијења у једном кључном периоду српске историје, у коме се може рећи да је косовски завјет у практичном смислу већ испуњен. То је вријеме непосредно пред Први свјетски рат, када је Србија ојачана у балканским ратовима, коначно ослободила јужне српске крајеве, укључујући и Косово, радила на пројектима обједињавања и оних дијелова српске националне заједнице који су се налазили у јужнословенским земљама и крајевима у саставу Аустроугарске монархије. У датим околностима тај пројекат је подразумијевао ослобођење тих крајева и стварање заједничке југословенске државе. За тај концепт било је потребно створити и одговарајућу јединствену културну и духовну подлогу. Спољни оквир тог новог обрасца била је идеја југословенства, а унутрашњи садржај је у највећој мјери био заснован на богатој српској ослободилачкој традицији, артикулисаном у епској поезији и порукама косовског завјета.

У том контексту појавила се брошура *Видовданска етика* Милоша Ђурића, објављена у издању Библиотеке југославенске националистичке омладине у Загребу 1914. године. Жанровски гледано то је филозофски есеј у коме полет мисли и слобода закључивања излазе из оквира дотадашње рецепције косовских завјета. У својим разматрањима М. Ђурић полази од чињенице да свака нација која жели да се нађе у поретку свјетских духовних и културних вриједности треба да створи културна добра „каквих остале нације нису дотле познавале“, која су резултат „*својих* напора, подвига и трудова“ и која нису „копија, фотографија страних тековина, репродукција туђега живота“³², него нешто сопствено ново и оригинално. У складу с тим, каже Ђурић даље, „нација вреди само утолико уколико, свим животом који има, оваплоћава хисторијске снове, оваплоћава завете времена и свом активношћу могућом ради у служби хисторијских моралних воља. То значи да вреди само својим небеским животом; тај живот чини њу нацијом. Вредност једне нације треба, дакле, мерити према томе колику је победу извојевало у њој небеско начело над земаљским. Та, пак, победа, та величина њена види се из њене културе“³³. Ову мисао Ђурић широко развија и поткрепљује разним примјерима, посебно Његошем, али конкретну и изричиту потврду за њу налази у епској пјесми „Пропаст царства српскога“. Истини за вољу Ђурић ову идеју на моменте проширује или уопштава тврдећи да „филозофија видовданског догађаја“, не значи само „претпостављање небеских вредности земаљским“, него и „подвргавање плотских снага духовнима“³⁴. У основи овог Ђурићевог есеја

³² Милош Ђурић, *Видовданска етика*, Библиотека југославенске националистичке омладине, Загреб, 1914, стр. 7.

³³ *Исто*, стр. 8-9.

³⁴ *Исто*, 62.

није доктринарна хришћанска идеологија, него општа, универзална хуманистичка филозофска идеја о преимућству виших, духовних вриједности над приземним, земаљским изазовима. У вријеме када је коначно испуњен косовски завјет и остварен историјски земаљски циљ ослобођења Косова од Турака, он у новим историјским приликама тражи нова, виша, духовна упоришта и циљеве српског националног идентитета. Тако се заправо сми-сао косовског мита са мање прихватљивог идеолошког колосијека преноси на виши духовни план и колосијек културе. Стога је разумљиво што поводом пјесме „Пропаст царства српскога“ Ђурић не говори о „царству небеском“ као изричито хришћанском симболу, него о небеском начелу и небеским вриједностима, којима се метафорично изражавају виши духовни и културни захтјеви и стандарди према којима треба težити.

2.

Ипак, овај његов филозофски есеј у основи значи почетак једног новог аспекта рецепције косовског мита према коме преимућство небеског царства над земаљским представља његову основну и најбитнију поруку. У вријеме када се овај есеј појавио национално-ослободилачка порука косовског завјета већ је била умногом „потрошена“. Послије Берлинског конгреса 1878. године, Турска је већ била протјерана из Босне и Херцеговине, и ту су односи између православних хришћана и муслимана почели да губе дуговјековну напетост и антагонизам, претварајући се повремено у заједничке акције према новој, аустроугарској власти. Потом се у току балканских ратова Турска морала повући и са Косова и из Македоније. Косовски завјет је био извршен: Косово је практично било „освећено“, тј. ослобођено! То се, међутим, догодило у сасвим прозаичним политичко-државним окол-

ностима када је тежиште опасности и националне угрожености Срба премјештено са Турске на Аустроугарску. Колико год је ослобођење Косова представљало крупну националну сатисфакцију, све је то било далеко од романтичарских илузија косовског завјета и обнове, односно васкрса пропалог српског царства. У свијести југословенске националистичке омладине, која је потписана као издавач Ђурићевог есеја, идеалистичка, грандиозна идеја косовског завјета из „славне“ прошлости добила је инспиративну и покретачку функцију нових изазова и заноса из садашњости. Тај нови духовни садржај и идентитет Ђурић је нашао у другачијем тумачењу косовског мита којим се ствара, макар и привидна, одступница од ранијег „приземног“ тумачења које у новом времену губи првобитни значај. А да је та одступница заиста и била потребна свједочи чињеница да се у том новом културном, националном и државном југословенском пројекту сада национално освијешћени Муслимани враћају свом изворном народном коријену и поријеклу и заједно са другима, мада више са маргине, улазе у нове историјске пројекте и догађаје у којима су Срби сада суочени са инвазијом Аустроугарске коју су својевремено 1878. године и Муслимани такође веома тешко примили, спорадично јој пружајући чак и оружани отпор.

У новим тешким искушењима пред којима се Србија нашла у Првом свјетском рату, национално ослободилачка идеја косовског мита измјештена је из свог вишевјеровног, хришћанско-турског вјерско-националног антагонистичког оквира и усмјерена на подстицање отпора према новом непријатељу, у чијим геостратешким циљевима је био уграђен и антагонизам моћне западне католичке цркве према православној вјерској припадности Срба, као основи њиховог идентитета и најважнијем чиниоцу њиховог историјског положаја и опстанка. Иако се

о конкретној, подстицајној улози ове идеје на одлучност и ентузијазам борбе српског народа против страних завојевача у свим временима и приликама може говорити само крајње условно и са великим опрезом, јуначки подвизи српске војске епских размјера и огромна жртва којом је овај народ платио одбрану своје слободе за вријеме Првог свјетског рата, с доста извјесности могу се назријети и у хоризонту рецепције косовске легенде и епске поезије.

То је можда и посљедња тачка до које косовска легенда, црпљена из епске поезије, макар и у одјецима, допире у своме изворном облику, при чему треба имати на уму да знакове њене декаденције и деградације већ јасно уочавамо и на новоствореним, сада већ најчешће ауторизованим, гусларским пјесмама које прате херојске подвиге српске војске у томе рату.

3.

Слављеничка фразеологија и реторика којом се између два рата обиљежавају историјски догађаји, годишњице побједа и најважнији датуми испуњавања вишевјековног сна о ослобођењу и уједињењу, виђеног као вид испуњавања косовског завјета, углавном завршавају у празнословљу, и у условима модерних животних назора и авангардних књижевних поетика, којима је епска свијест и епска књижевност сасвим страна, углавном остају на маргини, уступајући мјесто социјалним и класним питањима свакодневног живота. Отуд је колективна епска слика о вишевјековним јуначким борбама против турског зулума из усмене књижевности, у новој, писаној књижевности замијењена сликом драматичних социјалних, психолошких и људских промјена и ломова којима је муслимански човјек био изложен у суочењу са новим, западним вредносним системом и стилем живота који је у Босну дошао са аустроугарском окупацијом. Из тога се

изродила једна узбудљива и драматична андрићевска књижевна слика Босне у којој је епски образац свијести потпуно потиснут на периферију и чак био изложен де-струкцији и подсмјеху. То веома упечатљиво показују Андрићеви ликови Алија Ђерзелез („Пут Алије Ђерзелеза“) и Мустафа Маџар из истоимене приче: силан и моћан у епским ситуацијама и подвизима, Ђерзелез је потпуно немоћан у обичним, љубавним, људским стварима, док Мустафа Маџар, чије се јунаштво преображава у патолошко злостављање људи, умјесто јуначке смрти скончава у бијегу од свијета и од себе од комада старог гвожђа које је за њим, видећи да га прогоне, махинално ба-цио један Циганин из ковачнице на крају града. Епски образац у коме се поступци ликова мотивишу колективним разлозима замијењен је новим, појединачним, унутрашњим садржајима и мотивима људског понашања.

Када се 1941. године српска национална заједница поново нашла на ивици егзистенцијалне угрожености и опстанка, активистички, подстицајни и спасилачки карактер косовског завјета на неки начин поново долази до изражаја. У драматичним околностима и условима осветно-ослободилачке поруке косовског завјета у дословном смислу и са упадљивом амблематиком јављају се међу четницима, али је, супротно очекивањима данашњег читаоца, косовска национално-ослободилачка идеја и те како била присутна и међу партизанима који су махом потицали из фолклорних сеоских средина, гдје је преношено са генерације на генерацију, косовско завјештање било веома свјеже и живо. Стицајем околностима, захваљујући поеми *Стојанка мајка Кнежополка* Скендера Куленовића и поеми *Јама* Ивана Горана Ковачића, његов одјек у току самог рата био је неуобичајено јак и делотворан.

4.

Послије ослобођења 1945. године ова функција косовског завјета све мање је актуелна, али је косовску традицију на свој начин његовала и нова власт која је 1953. подигла споменик косовским јунацима на Газиместану на Косову. У складу са ослабљеним и одложеним односом друштва према националном идентитету и религији као битним факторима његовог настанка и опстанка, косовски мит временом умногоме губи на значају. С обзиром на приоритет који је у периоду социјалистичке југословенске државе даван класном и социјалном аспект живота, насупрот националних и вјерских осјећања људи која су била дестимулисана и потискивана, идеје косовске традиције у већем обиму објективно нису ни могле доћи до изражаја.

Ипак, и нове генерације и појединци током овог периода покушавају да на свој начин, у складу са идејама времена и реалним државно-политичким околностима, понуде своје виђење косовског мита. Тешко је побројати а камоли анализирати оне многобројне „неутралне“ историјске, културолошке, књижевноисторијске и друге радове о питањима косовског наслеђа у контексту средњовјековне црквене књижевности и епског стваралаштва које се континуирано јављају током читавог XX вијека. Покушаћемо да скренемо пажњу само на неке текстове у којима се уочавају мијене у тумачењу значења и порука косовског завјета у складу за захтјевима времена у коме се јављају. Опрезно, иманентно или изравно, послије Првог свјетског рата појављује се извјестан отклон од његовог осветно-ослободилачког значења, а то још више долази до изражаја послије 1945, што је и разумљиво с обзиром на карактер и стање тадашњег југословенског друштва и државе. Тај „земаљски“ аспект значења косовске идеје непријетно се преноси на њена виша, духовна и културна значења о којима је говорио Милош Ђурић 1914.

У таквој рецепцији косовског завјета посебно мјесто има есеј Зорана Мишића из 1961. године под насловом „Шта је то косовско опредјељење“. Настанак овог текста био је одређен двјема веома важним чињеницама. Прва је офанзива модерног европског књижевног сензибилитета у српској књижевности тога доба, у којој је Зоран Мишић имао једну од најистакнутијих улога, која је под-разумијевала и нови, стваралачки однос према традицији, у којој је косовско наслеђе увијек било веома изазовна тема. Друга је званично политичко настојање да се национални и духовни покрети, концепти и садржаји књижевно-културне прошлости, посебно они религиозног поријекла и црквеног карактера, потискују и изољују за рачун умјетности од које се очекивало да идеолошки прати потребе и захтјеве тадашњег друштва, за које је косовско завјештање представљало анахронизам. Мишић успјешно помирује ова два аспекта српске културе тога доба. Прво указује на погубне стереотипе према којима косовски мит оличава грубу, примитивну ратничку традицију Срба: „Косово је постало ратнички мит једног ратничког племена, да би се у својим крајње извитопереним облицима, претворило у ратоборни поклич ратоборних племенских поглавица“. Али косовско опредјељење, каже Мишић, није служба православљу, није исто што и Мештровићев Косовски храм или црква на Опленцу, „није ни четничка кама, која се потезала у име Косова“, није ни „ратничко гесло, иако су га ратници исписивали на својим заставама; није ни оружје освете, иако су ратови вођени да се освети Косово. Није косовско опредјељење исто што и завет да се Косово освети³⁵“. Оно је нешто више и шире од тога, јер има и дубља духовна зна-

³⁵ Зоран Мишић, „Шта је то косовско опредјељење. Одговор на једно питање Марка Ристића“, у: *Критика песничког искуства*, Српска књижевна задруга, друго издање, Београд, 1996, стр. 444.

чења: „Косовски еп не заснива се на освајачкој охолости, већ на поносу оних који су оружјем духа савладали освајаче. Због тога он никог не угрожава, никоме не прети. Мит о Косову далеко премашује границе националног мита; својом суштином он се придружује оним највишим творевинама људског духа, сакупљеним у Имагинарном музеју једне јединствене европске културе“³⁶. Есејистичка жанровска припадност овог Мишићевог текста повремено, истина, вуче на селективност аргумената, надокнађујући њихову убједљивост литерарном сугестивношћу, али је он, и поред свега тога био уравнотежена мјера рецепције косовске мисли за своје вријеме. Примјетљиво је да се овдје на неки начин сажимају доминирајуће негативне црте рецепције косовског мита и да се његов смисао тражи у сфери виших, унеколико ипак немушних и анонимних духовних вриједности и домета, које је Милош Ђурић својевремено нешто конкретније елаборирао.

5.

Веома значајан датум у рецепцији косовског мита у том периоду представља појава књиге *Видовдан и часни крст* Миодрага Поповића објављена 1977. године. То је кључна и задуго, а у великој мјери и данас, најбоља књига на ову тему. У њој се косовско завјештање покушава сагледати у хоризонту најновијих фолклористичких, антрополошких и културолошких теорија. То се потврђује већ и на најобичнијим питањима косовске легенде: „Прелазак у вечни живот смрћу на бојном пољу, као херојска трансценденца чинила је митско језгро многих прехришћанских херојских спева. Казивања о јунацима који храбро гину да би вечно живели нису у давно доба била само приче, већ сама стварност митских људи: смрт на

³⁶ Исто, стр. 245.

бојном пољу они су доиста доживљавали као прелазак у вечни живот³⁷. У кључу „књижевне археологије“ Поповић сагледава и неке унутрашње мотиве којима су били руковођени вође и учесници великог национално-ослободилачког таласа Срба против Турака у XIX вијеку у вријеме Првог и Другог српског устанка које је Леополд Ранке именовао српском револуцијом: „И наше патријархалне ратнике, као и сва архаична друштва, карактерисало је кружно мишљење, које је као своју ослону тачку имало апсолутни почетак. На почетку се настајало; од почетка се полазило и кружним путем опет њему враћало. Сунце је излазило, правило круг по небу, тонуло у таму и опет се рађало. Тако и биљке, животиње, човек; тако и све што се у друштву збива. Архаични људи нису умели да мисле изван овога круга, за њих сваки крај био је и почетак; свака смрт и рађање. На почетку био је предак, натприродно биће, бог; из њега се исходило и у њега, умирући, враћало, да би се поново родило, обновило. Митолози су утврдили да народи архаичне свести и данас могу да замисле велике социјалне и националне покрете само као враћање почетку³⁸. У случају косовског мита тај почетак је изгубљено српско царство које треба повратити.

Није тешко уочити да се оваквим “дубинским”, митотворним тумачењем косовског предања успоставља нека врста дистанце према „површинској“, романтичарској, епској слици српских јунака и њихове борбе за „васкрс српскога царства“. Много јасније то се види у Поповићевом драгоцјеном тумачењу новог, Видовданског култа који, према њему, у једном тренутку српске историје губи своја изворна значења: „Раније, у доба ро-

³⁷ Миодраг Поповић, *Видовдан и часни крст*, стр. 23.

³⁸ Исто, стр. 153-154.

мантичара, косовски мит, онакав какав је био у народној поезији, налазио се у служби националноослободилачке мисли. Сада, међутим, долази и до његовог постепеног преиначавања и стварања новог видовданског култа. По миту, Видовдан је био дан јуначког огледања, победе, тријумфа над злим. У новом култу, насталом под притиском политичко-економских императива српског грађанства, продирања на југ и освајања Косова, Видовдан је пре свега симбол крваве, беспопштедне освете над свим што је турско, муслиманско уопште³⁹.

Поповићева књига је, очито, као и сви други видови рецепције косовског мита одређена временом у коме је настала, које је захтијевало неку врсту отклона од оба доминирајућа аспекта рецепције косовског мита: отклон од алтернативе о преимућству небеског царства над земаљским био је условљен атеистичком карактером тадашњег друштва и појачаним присуством цркве у политичком и културном животу тога доба, а отклон према осветно-ослободилачком схватању косовског завјета био је мотивисан потребом да се пружи отпор национализму, јер је евоцирање и афирмисање косовске идеје сматрано неком врстом повреде осјећања осталих југословенских народа, посебно Муслимана. Истовремено, ова књига је била и производ напретка српске науке о књижевности која је успијевала да слиједи најновије фолклористичке теорије о митотворности свијета.

³⁹ Исто, стр. 167–168.

КОСОВСКИ МИТ У КЉУЧУ ПРЕИМУЋСТВА НЕБЕСКОГ ЦАРСТВА НАД ЗЕМАЉСКИМ

1.

Да видимо сада, прво, нешто више о хронологији и смислу тумачења косовског завјета у кључу преимућства небеског царства над земаљским. Њиме се прво бавимо зато што је оно данас практично доминантно. Ово тумачење формално произилази из поменутог филозофског есеја Милоша Ђурића у коме се први пут косовски мит поводом пјесме „Пропаст царства српскога“ доводи у везу са небеским начелима и небеским вриједностима. Овај Ђурићев есеј на неки начин има гранични карактер: у њему се у контексту косовског завјета први пут, али искључиво на примјеру једне епске пјесме, помиње царство небеско, док практично сви остали актери идеје о преимућству небеског царства над земаљским само полазе од те пјесме, а утемељење и образложење читаве идеје прије свега налазе у универзалности хришћанске идеологије, посебно на примјеру српске средњовјековне црквене књижевности. Тиме се заправо почетни, али не и једини импулс и предуслов за настанак косовског завјета који се изван и без епске поезије и амбијента романтичарске епохе не би могао развити и одржати, појављује као примарна и носива идеја косовског мита.

Родоначелником оваквог тумачења косовског завјета могли бисмо сматрати владику Николаја Велимировића који каже да је кнежево опредјељење за царство небеско „извршено у име целог српског народа“, попут оног које је извршио Мојсије у име Јевреја, те да је оно као такво „најјачи израз смисла наше историје и њена регулативна идеја“⁴⁰. Слиједи га Јустин Поповић у своме тексту „Видовданска етика о небеском царству“. То је заправо његова бесједа коју је одржао поводом 550. годишњице Косовске битке 1939. године на Радио Београду у којој се универзална хришћанска идеја о земаљском и небеском царству „локализује“ и реализује на примјеру српског народа и пресудне Косовске битке за његову дуговјековну историју и судбину. На том мјесту Јустин каже да се кнез Лазар на Видовдан 1389. године небеском царству приволио „у име целог народа“, те да су Срби тада „једном за свагда, изабрали небеску правду за народни идеал и постали њена драговољна жртва“. Српска душа је, каже Јустин Поповић даље, тога судбоносног дана кроз „светог Кнеза и његове витезове сагледала сву истину неба и земље, и правом ценом оценила земаљско и небеско царство“⁴¹. Потом наводи први дио пјесме „Пропаст царства српскога“ и узвикује: „Ево нашег народног еванђеља, ево еванђелског програма наше историје: жртвовати привремено ради вечнога, земаљско ради небескога“⁴². Схваћена као народно јеванђеље, тј. као нека врста објаве религијског карактера и поријекла, у виђењу Ј.

⁴⁰ Николај Велимировић, *Сабрана дела, књ. 9*, сакупио, уредио и издао епископ Лаврентије са сарадницима, Глас цркве, Шабац, 2013, стр. 347.

⁴¹ Јустин Поповић, „Видовданска етика о небеском царству“, у: *Сетве и жетве. Чланци и мањи списи*, Наследници оца Јустина – Манастир Ћелије, Београд, 2007, стр. 264.

⁴² Исто, стр. 265.

Поповића ова пјесма практично добија канонски карактер светог списка. Као таква она више није подложна испитивањима мотивације литерарног текста. Тиме се објашњава и карактер опредјељења кнеза Лазара. Оно не тражи образложење и мотивацију, и ваља га писати великим словом: Опредјељење кнеза Лазара је иманентан, објавни чин самоспознаје у вјечном животу Христове вјере који у овом случају има посебан значај због тога што није само личан, него укључује и читав Кнежев народ. Ту се Јустин Поповић, међутим, удаљава од ове пјесме и њене косовске инспирације и кључну улогу у том светом чину Лазаревог опредјељења ипак даје Светом Сави: „Да није Светог Саве, не би било ни Светога кнеза. Да није било Светога Саве, не би било величанствене косовске драме. Не треба се заваравати: *својим првосвештеничким и државним генијем, Свети Сава је судбински предодредио драму наше историје*. Ни косовска етика ни народна етика не могу се схватити ни објаснити без Светога Саве“⁴³. У развојном луку српске немањихке државе Јустин Поповић на њеном почетку види светитеље, а на завршетку мученике и закључује: „Треба пострадали за небеску правду да би се вечно живело у Небеском царству. То је еванђелска антиномија наше светосавске, наше видовданске етике. То је регулативна идеја наше историје“⁴⁴. На овом мјесту ваља поменути и један запис Јустина Поповића из младих дана, настао у Оксфорду 1917. године, којим се на неки начин може објаснити и његово тумачење ове пјесме. Ту он поводом Видовдана узроке и посљедице страха Првог свјетског рата као казну за распусни свјетовни и земаљски живот, насупрот испаштању, жртвовању и богољубљу које води у вјечни, небески живот:

⁴³ Исто стр. 268.

⁴⁴ Исто, стр. 268.

„Сав ваш доратни живот био је земљан, од овога света, ах, само од овога света. Јер нисмо хтели да се научимо да је прави живот, живот који никада не престаје, могућ само онда кад се живот у овом свету храни животом из онога света, кад се земља храни небом“⁴⁵. Да је „читава тема Косова, нарочито његово виђење у народним песмама уствари један самосвојни српски доживљај Хришћанства“⁴⁶, сматра и Атанасије Јевтић. Религиозни карактер пјесме „Пропаст царства српскога“, мада не у кључу супротстављености небеског и земаљског царства, истицао је у првој половини деветнаестог вијека и Адам Мицкјевич: „Мицкјевича, као религиозног мистика, ова песма доводи у усхићење“⁴⁷, свједочи Стојан Новаковић, што јасно говори о разлозима њеног „повлаштеног“ статуса у обликовању садржаја и значења косовског мита.

Иако процес настанка пјесама косовског циклуса, као и других епских пјесама, није у потпуности могуће реконструисати, чини се сасвим извјесним да се у неким структурним слојевима тих пјесама лако може препознати рука људи са нешто већим познавањем симболике и амблематике хришћанског вјеровања, али и српске историје, посебно оног њеног дијела везаног за Косовски бој и његове последице. То су могли бити првенствено свештеници или израслији, приучени људи, који су те ствари, опет, могли чути у оквиру народног црквеног живота и конкретне литургијске праксе. На неки начин то потврђује и мишљење Илариона Руварца да већина пјесама косовског циклуса није настала у народу него у окриљу цркве, а да су преносећи се од уста до уста у народу доживљавале извјесне трансформације. Чини се да је у пјесми

⁴⁵ „Видова-дан у Оксфорду“, у: *Сетве и жетве*, стр. 414.

⁴⁶ Атанасије Јевтић, „Од Косова до Јадовна (путни записи)“, *Глас цркве* (Шабач), 1987, бр. 13.

⁴⁷ Стојан Новаковић, *Исто*, стр. 18.

„Пропаст царства српскога“ рука црквених људи знатно присутнија (као и у пјесми „Обретеније главе кнеза Лазара“), а топоси средњовјековне књижевности дословније пренесени него у осталим пјесмама. Тиме би се могла тумачити и изразитија, доктринарна хришћанска идеологија која је у њој видљива.

Ову пјесму могли бисмо, можда, сагледати као неку врсту „претходнице“ пјесме „Обретеније главе кнеза Лазара“, у којој се Лазарево опредјељење за царство небеско реализује чином посвећења, при чему би се пјесма „Пропаст царства српскога“ могла схватити као нека врста припреме и претпоставке за тај узвишени чин, последице кога Кнез постаје светац. Обје пјесме први пут су објављене у Вуковој збирци из 1845. године, Вук их је добио преко Лукијана Мушицког из Шишатовца 1817. године, што би могло значити да су, могуће, настале у окружењу сремских манастира, а тиме би се могао тумачити и њихов религиозни карактер. Обје потичу и од истог пјевача, анонимне сљеписце из Гргуреваца, чиме би се могла објаснити њихова међусобна повезаност и условљеност. Чини се да је у питању једна изузетно даровита и вјешта пјесникиња и казивачица и да је слава и значај стихова о Лазаревом опредјељењу за царство небеско заправо више резултат те њене стваралачке моћи и сугестивности, него преимућства њене идеолошке, хришћанске поруке. Ти стихови неоспорно спадају међу најнадахнутије и најдубокоумније стихове укупне српске епике и достојни су неких Његошевих стихова. Равни су им и можда још потреснији и драматичнији судбински стихови Лазареве клетве за оне који не дођу у бој на Косово из пјесме „Муслић Стеван“. Ако кажемо да је и то пјесма анонимне сљеписце из Гргуреваца, претпоставка да је стваралачка моћ и интуиција ове сљеписце била веома важна, ако не и пресудна за значај који су добили стихови о алтернацији не-

беског и земаљског царства, постаје још реалнија. То потврђује и чињеница да је од ове анонимне сљеписце са поменутим пјесмама путем Мушицког Вук добио и пјесму „Косовка девојка“, једну од најпотреснијих и најљепших пјесама наше епике.

2.

Уз тумачења пјесме „Пропаст царства српскога“ какво су, инспирисани тумачењем косовског мита од стране владике Николаја Велимировића, давали Јустин Поповић, Атанасије Јевтић и други црквени великодостојници и теоретичари, наратив о преимућству небеског царства над земаљским, као окосници косовског завјета, његовали су и неки други филозофи, теоретичари и културолози. Међу њима посебно мјесто има Жарко Видовић који на Његошевом примјеру и у садржајном и у хронолошком погледу умногоме проширује појам и смисао косовског завјета. Говорећи о класичној формули косовског мита он се пита да ли је она „заиста дата у народним 'јуначким' песмама или је у тим песмама можемо наћи само као одјек – епски, јуначки одјек – из неког другачијег простора, рецимо: литургијског, где бисмо ту формулу и могли наћи у њеној класичној форми, у првобитној слави и чистоти!“⁴⁸. Под појмом косовског завјета Видовић у основи подразумева универзални „званични“ новозавјетни хришћански садржај у оној верзији и облику у каквом га затичемо у развоју српског духовног и културног живота за вријеме Светог Саве, дакле прије Косовске битке и епске поезије о њој. Он сматра да је поријекло косовског завјета „у византијским коренима српске културе“, и да „је и могао настати само дугом припремом,

⁴⁸ Жарко Видовић, *Његош и Косовски завет у Новом веку*, стр. 29.

која је од Светог Саве до кнеза Лазара трајала *преко две стотине и педесет година*!⁴⁹. Своје схватање о преимућству небеског царства над земаљским он елаборира првенствено на Његошевом примјеру, а начин како се та идеја исказује у народној епизи, који подразумева „освету Косова“ Видовић, према мишљењу Драгише Витошевића, третира као „приземно, недуховно, не тако ретко и националистичко“⁵⁰, и као такво некомпатибилно са Његошевим. „Како нам Видовић тумачи, Косовски завет у Његошевом виђењу био би само једна врста метафоре за Небеско царство, а ово, опет, метафора за опште начело духовности, насупрот начелу и идеалу световности“⁵¹. Нека у овој прилици остане по страни расправа о аутентичности овако дефинисаног Његошевог поимања косовског мита. Биће довољно да се примијети како се објашњење косовског завјета које се не заснива на алтернативи небеског и земаљског царства овдје, макар и индиректно, доводи у контекст недуховног и приземног, па чак и националистичког тумачења.

То би, можда, могла бити управо она пресудна раздјелница на којој се једно, земаљско, тумачење косовског мита преноси у нови, духовни, небески простор. Недуховност и приземност првог тумачења нису се без разло-

⁴⁹ *Исто*, стр. 61. Има, наравно и супротних мишљења: „Имали смо ми немањићку историју и пре Косова. Али Косово је она стајна тачка наше историје зато што се на том пољу први пут архетипски доказало да Срби никада неће пристати да смисао њихове судбине, без обзира на историјски исход, одређује неко други без њиховог учешћа“ (Никола Кољевић, *Отаџбинске теме*, Export publik и Итака, Београд 1995. стр. 38-39).

⁵⁰ Драгиша Витошевић, „Духовно начело Његошево. Запис уз рукопис др Жарка Видовића: *Његош и косовски завет у Новом веку*“, *Кораци*, год. XXI, књ. XXI, 1986, св. 11-12, стр. 675.

⁵¹ *Исто*, стр. 675.

га нашле заједно са националистичким тумачењем, које такође „не тако ретко“ долази до изражаја. Ствари постају знатно јасније ако се има на уму вријеме у коме је студија Жарка Видовића настала. То је вријеме када је подстицајни, активистички, национално-ослободилачки карактер косовског мита увелико био потиснут, јер се чинило како су се сви народи (и народности) у тадашњој југословенској држави коначно ослободили и да на историјске околности из којих је косовски мит настао ради реда у кући више није потребно подсећати, јер би то код других могло изазвати негативне емоције. То је, као што смо видјели, на неки начин дошло до изражаја већ после балканских ратова када је Косово коначно „освећено“, односно ослобођено, а посебно после 1918. године, када је формирана југословенска државна заједница у којој осветно-ослободилачка порука косовског мита не само да више није имала смисла, него је могла постати и штетна с обзиром на бројност муслиманског становништва у чијој традицији и култури је још био присутан антагонизам на коме почива косовски мит. Враћање на његов историјски значај у атмосфери и у контексту у коме је настала Видовићева монографија изгледало је као нека врста непотребног истицања српског националног идентитета и пресудне улоге Срба у низу национално-ослободилачких ратова који су довели до стварања заједничке југословенске државне заједнице. Тај аспект косовског мита тада је умногоме био изгубио на значају, његово актуелизовање и инсистирање на њему схватало се као нека врста српског национализма са јаким значењем које се том појму тада давало и последицама које су из тога произилазиле. То је било вријеме када су после доминације интересовања за класно схватање и устројство свијета, на различите начине све више долазила до изражаја питања националног идентитета. У вези с тим у фо-

кус интересовања поново су дошле поруке и смисао косовског мита. О томе најбоље свједоче текст „Шта је то косовско опредјељење“ Зорана Мишића (1961) и књига *Видовдан и часни крст* Миодрага Поповића (1977) о којима је већ било ријечи, а у којима се, слично као и у другим текстовима, косовска легенда покушава сагледати и објаснити у кључу нових духовних, митских и архетипских значења која, међутим, још увијек нису строго стављена под капу христоликости и теоцентричности идеје о преимућству небеског царства као носивог стуба косовског мита.

То је истовремено и онај период када до тада потиснута и маргинализована црква постепено долази до даха и на различите начине покушава да партиципира у националном, духовном и културном животу. Сасвим је разумљиво да је и у окриљу цркве порасло интересовање за косовски мит као окосницу српског националног идентитета заснованог на средњовјековној државној самосталности и црквеној аутокефалности. Разумљиво је и то да је у складу са својом природом црква оставила по страни „земаљске“ поруке ове легенде, а да је у први план истакла Лазарево опредјељење за небеско царство, као примарну идеју косовског завјета.

Ту „црквену“ линију рецепције косовог завјета, након Жарка Видовића постепено почињу да слиједе и други аутори који сматрају да је идеја о освети Косова једна романтичарска, парцијална верзија те шире и дубље засноване универзалне српске православне хришћанске идеје. Да је заправо идеја о освети Косова нека врста деградиране верзије овако суштински схваћеног косовског завјета сматра и Милан Радуловић, један од ријетких аутора који се потрудио да дефинише смисао косовског завјета и суочи два концепта његовог тумачења: теоцентрични који подразумева преимућство небеског над зе-

маљским царством и антропоцентрични који се заснива на „земаљској“ идеји освете и повратка српске праве по-копане на Косову. Радуловић се опредељује за прво тумачење. Он сматра да је суштински гледано „Косовски завет српска варијанта Новог Завета, сведочење народне вере у Бога, израз трајног и суштог опредељења српске државе и српске културе за Христа, за христоцентрични свет“, а да је, на другој страни, касније, првенствено у доба романтизма, пренаглашена „историјска овосветска и политичка функционалност Косовског завета, па је Лазарево опредељење схваћено као позив и аманет да се 'освети' Косово“⁵².

Овдје посебно треба скренути пажњу на чињеницу да се дистанца од ослободилачко-осветног карактера косовског завјета успоставља све горљивије и да се све одлучније преноси на идеју преимућства небеског царства над земаљским, као темељну поруку косовске идеологије. Отуд уопште није случајно што се упориште косовске легенде налази првенствено у Новом завјету, јер се идеја освете заснива на Старом завјету. У том погледу посебно треба скренути пажњу на мишљење владике западноамеричког Максима који на питање шта је „основа видовданског завета или етике“ каже следеће: „Најпре, сматрам да се у основи налази хришћанско наслеђе Косова и Метохије. Оно служи као моћан симбол, а о улози симбола треба размишљати будући да човечанство још на основу њих функционише“ [...]

„Друга одлика овог завета јесте да он не позива на мизантропски или оружани устанак против било кога, него смера ка томе да разбуди, подстакне и васкрсне код људи истинску духовност која је изворно красила Косов-

⁵² Милан Радуловић, „Косовски завет у српској књижевности и историји“, *Уметност и вера. Књижевно-богословске студије*, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2013, стр. 139.

ски завет. Као што је неко умесно некад рекао: косовски завет је Нови завет изражен у српском стилу и кроз српско искуство. При томе то је и даље Христов Нови завет, а не нешто друго, Косовски завет, а не постоји друго. Косовски завет, не постоји изван Новог завета. Према томе, он је отеловљење Новог завета у животу и етосу нашег народа, његовој историји, бићу, земаљској судбини. И ако суштина Косовског није у Новом завету, онда је он лажан и као такав нам и не треба⁵³.

Сагледавање аутентичног значења Косовског мита кроз призму снажне и сугестивне слике о опредјељењу кнеза Лазара за царство небеско коју налазимо једино у пјесми „Пропаст царства српскога“, а у другим пјесмама се, на исти начин као и остале хришћанске идеје, може потврдити само индиректно, у данашњој рецепцији косовског завјета постало је незаобилазно и могло би се рећи готово доминантно. Чини се, чак, да се тачка ослонца косовског мита са осветно-ослободилачког значења сада пресудно помјера, односно премјешта на значења о преимућству небеског царства над земаљским.

Нашу фрагментарну причу о томе завршићемо поменом недавно објављене књиге *Косовски културолошки мит* Сање Бошковић у којој се на досад најпотпунији и најкохерентнији начин косовско духовно наслеђе сагледава у хоризонту актуелних теорија о миту и удаљених архетипских образаца у којима су похрањена почетна искуства и представе о свијету појединих људских заједница које на активан и плодотворан, често мало уочљив начин учествују у обликовању њиховог идентитета. У расправи о врстама митова на једном мјесту у овој књизи ауторка каже да „се митско наслеђе препознаје у касни-

⁵³ Владика западноамерички Максим; „Косовски завет не постоји изван Новог завета“, *Политика*, год. CXI, бр. 36155 (7. 7. 2014), стр. 8.

јим епохама као духовни прежитак, ментални оквир којим је омеђено људско биће⁵⁴. Слиједећи теорију о „колективно несвјесном“ које постоји у дубини идентитета сваке људске заједнице, одакле се (не)предвидљиво оглашава и утиче на њену колективну свијест и понашање, Бошковићева доста вјешто и ефектно теоријским инструментаријем савремених културолошких студија сагледава и објашњава и значења косовске духовне баштине. Иако смисао и поруке косовског мита темељно и исцрпно сагледава и ставља у најшири контекст митотворног схватања и обликовања свијета, резултат својих истраживања она, ипак, сасвим прецизно усмјерава и своди на метафизички, теоцентрични аспект рецепције косовског завјета у чијем средишту је Лазарево опредјељење за царство небеско. „Шта је функција метафизичког аспекта и у којој мери он учествује у рецепцији косовског духовног наслеђа“⁵⁵, пита се ауторка. У основи Бошковићева приоритет даје метафизичком значењу косовске идеје, а њен мобилизирајући, национално-ослободилачки карактер и учинак види више као успутни, секундарни „земалски“ продужетак основног метафизичког, „небеског“ значења. На тај начин „црквени култ Лазара излази из својих изворних оквира и прераста у световни култ посвећен слободи, самопрегору и саможртвовању, херојству изван реалних мера у име одбране права на сопствени идентитет и морално-религијске вредности“⁵⁶. Она сматра да се иза приповијести о Косовском боју које налазимо у црквеној књижевности и усменог колективног завјештања садржаног у епским пјесмама „крије виша, метафизичка сврха, која објашњава конкретан удес, те тешећи, снажи вољу и веру у Лазареву изабраност, а ти-

⁵⁴ Сања Бошковић, *Косовски културолошки мит*, стр. 76.

⁵⁵ Сања Бошковић, *Исто*, стр. 315.

⁵⁶ Сања Бошковић, *Исто*, стр. 304.

ме и у изабраност и заштићеност српског народа. На земљи је тренутно пут затворен, али је на небу *довека* освојен; укратко то би била духовна порука коју колектив преноси с колена на колено као завет склопљен са Лазаром, једним од најважнијих српских представника у небеској свити светаца⁵⁷. Подсјећање и евокацију на косовску драму, у складу с тим, ауторка види у функцији „континуираног изражавања жудње за вечношћу, за вредностима и идеалима које је колективно српско биће пројектовало у времену“. Као да је заштићено и ушушковано у некој мекој и топлој метафизичкој љуштури, овако описано, досљедно изведено и литерарно сугестивно артикулисано, косовско предање у виђењу Сање Бошковић, у основи ипак остаје у сфери савршене, примамљиве и проницљиве реторике и фразеологије теистичке инспирације довољне самој себи и необавезне и неподложне другим и другачијим методолошким захтјевима. Као таква, иако се бави најширим спектром митотворства и архетипологије, она значајно доприноси првенствено теоцентричном смјеру рецепције косовске идеје.

3.

Идеја о земаљском и небеском царству је, да поновимо, општа хришћанска идеја. Као таква, под овим или оним именом, била је присутна не само у канонским црквеним текстовима, литургијској пракси, популарној црквеној књижевности и свакодневном вјерском животу, него и у свим видовима усменог народног стваралаштва. Присутна је, као што се зна, и у цјелокупном умјетничком стваралаштву све до данашњег дана. У косовски завјет, који као што је речено, видимо првенствено у простору епске поезије (не поричући и друге, посебно цр-

⁵⁷ Сања Бошковић, *Исто*, стр. 315.

квене веома значајне и уочљиве, али ипак споредне и успутне изворе!)⁵⁸, улази из познате пјесме „Пропаст царства српскога“ коју први пут срећемо у другој књизи Вукове збирке *Српске народне пјесме* (под бројем 46), објављене у Бечу 1845. године⁵⁹. Већ у лајпцишком издању из 1823. године био је објављен велики број пјесама чија је рецепција била довољна за уобличавање основне идеје о национално-ослободилачкој функцији народне епике која се у каснијим издањима употпуњавала. Значај ове пјесме за уобличавање косовског завјета прије њеног објављивања (а то се односи и на све друге народне пјесме), треба сагледавати у контексту веома скромне културне комуникације и укупног културног стања српског народа у то вријеме: колико год је народна епика у народу интензивно живјела и преносила се усменим путем, прави значај и општенародну рецепцију на ширем простору она је ипак доживјела тек након што су се појавиле прве штампане збирке, касније често преписиване и прештампаване.

Чини се, међутим, да идеја о преимућству небеског царства над земаљским из ове пјесме није наишла на уочљив одјек у епици са којом се сусрећемо у разном збиркама објављеним после друге Вукове књиге. То посредно потврђује и једна друга пјесма са истим насловом, објављена двадесетак година касније. Ради се о великој вишеепизодичној пјесми, заправо поеми „Пропаст

⁵⁸ Да је „културолошки мит о Косову настао [је] у оквиру епске усмене традиције“, сматра и Сања Бошковић која је веома исцрпно трагала за његовим аналогијама у укупном митском наслеђу човјечанства, а изворе његове поруке о вјечности небеског царства, покушавала да покаже на многобројним примјерима српске средњовјековне црквене књижевности (Сања Бошковић, стр. 101).

⁵⁹ *Српске народне пјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. У Бечу, у штампарији јерменскога манастира 1845.

царства српскога“ од 1607 стихова Илије Дивјановића, коју је Богољуб Петрановић објавио у другој књизи *Српских народних пјесама из Босне и Херцеговине* 1867. године⁶⁰. Наслов пјесме је, као што видимо, позајмљен од Вука, али у њој ни у одјецима нема трагова садржаја и порука Вукове пјесме, иако би се могло очекивати да се баш ту нешто више развије и „разјасни“ мотив небеског царства. То значи да се царство небеско у њој уопште не помиње, поготово не у алтернативном односу према земаљском царству. Ту се напосто резимира оно што нам је о Боју на Косову већ било познато из других пјесама.

Опредјељење за царство небеско из Вукове пјесме као иманентна претпоставка и претходница пораза на Косову, дакле, ни тада још није било уочено као важан дио косовске идеје. То се може објаснити чињеницом да је Вукова пјесма „Пропаст царства српскога“ заправо сасвим нетипична и као таква остала изолована од укупне епске народне праксе. Становиште да је идеја о преимућству царства небеског над земаљским, посредно и имплицитно садржана и у многим другим пјесмама, може се, наравно, с већим или мањим изгледима на успјех доказивати на мноштву примјера, али ваљаног доказа за то ипак нема, а на сличан начин индиректно се може уочити траг и било које друге хришћанске или неке друге идеје у великом броју епских пјесама. Та пјесма напосто не заснива се на постулатима епске свијести и логике коју срећемо у осталим епским пјесмама. Најпростије речено, за обичног човјека из народа, који српску историју сагледава и тумачи кроз епску поезију, садржај ове пјесме је „нелогичан“ и у супротности са оним што је епска пјесма за њега значила, поготово када се ради о смислу и

⁶⁰ Богољуб Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, књ. 2, Београд 1867.

значају косовске идеје као подстицаја за национално ослобођење од вишевијековног турског ропства. Невјера и неслога се у народној свијести могу прихватити као логичан узрок пораза на Косову. Али у ситуацији када постоји „земаљски“ начин да се добије (или изгуби) косовска битка, опредјељење за царство небеско које доноси пораз у тој бици, за обичног човјека из народа, конзумента епске поезије, дјелује нелогично, неприхватљиво и, колико год ово што кажем некемо звучало као грубо поједностављивање, у очитој је дисхармонији са порукама свих осталих епских пјесама, иако оне врве од слика, метафора и симбола црквеног живота и црквене књижевности. То опредјељење, видјели смо, не помиње се све до есеја Милоша Ђурића, када се епоха наше епске поезије суштински завршава и у поетичком, и у функционалном смислу.

Садржај пјесме је заиста „неуобичајен“. Светитељ Илија, у лику сивог сокола, доноси кнезу Лазару „књигу“ од Богородице из Јерусалима у којој је цар Лазар стављен пред дилему којем ће „се приволети царству“. Уколико се определили за земаљско царство и крене у бој, изгинуће сва турска војска, а уколико се определили за небеско царство изгинуће сва српска војска, а с њоме ће и он погинути. Разлоге за једно и друго народни пјевач је дефинисао овим стиховима:

Земаљско је за малено царство,
а небеско увек и довека.

Кнез се, као што знамо, определијелио за небеско царство и пророчанство о поразу и његовој смрти се обистинило. Међутим, кнежево опредјељење за небеско царство ни логички, ни поетички не учествује у даљем току пјесме: ток и исход битке након кнежевог судбинског опредјељења одвија се на исти начин као и у другим пјесмама у којима уопште нема помена о небеском и земаљском царству: у сукобу с Турцима један по један, на челу са

Југ Богданом и његових девет Југовића, наступају, срчано се боре и гину поједини српски великаши са својом војском, а на крају се у битку укључује и сам кнез Лазар са својих седамдесет седам хиљада војника, који задобија предност у боју и на прагу је да надвлада Турке. Тада се у пјесму уводи епска формула о издаји Вука Бранковића (а не, као што очекујемо, кнежево опредјељење за небеско царство, које као да је епски пјевач сметнуо с ума!), у боју настаје преокрет, Турци надвладавају и кнез Лазар гине. Разлог његовог пораза, дакле, није кнежево опредјељење за царство небеско како је најављено, него обична општепозната, у епској поезији о Косову већ софистицирана земаљска издаја. Поетика епске поезије и поетика црквене књижевности умногоме су идентичне и свака се на доста једноставан и једностран начин реализује у своме жанру. У овој пјесми, међутим, постоје два међусобно сасвим одвојена дијела: први се одвија према поетици црквене књижевности, а други према поетици епске пјесме, с тим да они одвојено функционишу сваки за себе. Према поетици црквене књижевности први дио пјесме је сасвим убједљив и оправдан, на исти начин како је према поетици епске пјесме увјерљив и оправдан њен други дио, у коме срећемо сва од раније позната рјешења битке и пораза на Косову. И један и други дио пјесме логични су и самоодрживи сами за себе, могу се третирати као двије одвојене пјесме, с тим да је први дио далеко сугестивнији и упечатљивији. Између ове двије цјелине, међутим, не постоји ни поетичка, ни идеолошка, ни логичка условљеност, мада многи тумачи покушавају да ту условљеност докажу.

Ова пјесма је заправо једино јасно артикулисано мјесто у читавој српској епици, посебно у косовском циклусу, у коме се може наћи идеја о преимућству небеског царства над земаљским. На другој страни, ова пјесма је истовремено на неки начин и најслабија тачка те идеје,

јер се, као што је речено, састоји од два дијела који се међусобно искључују. Ако је већ у првом дијелу назначено да ће опредјељење за царство небеско донијети пораз српској војсци, зашто такав мотив пораза није остао и у другом дијелу пјесме. Зашто кнез, када се већ био определио за небеско царство, знајући, дакле, да ће жртвујући се погинути, са том узвишеном идејом и презрењем смрти није до краја водио битку до њеног трагичног исхода за који је био свјестан какав ће бити? Зашто је, дакле, за преокрет у бици била потребна општепозната полу-га издаје, оличена у Вуку Бранковићу?!

Први дио пјесме има уочљив теоцентрични, христолики карактер, али замисао која је ту изложена у другом дијелу пјесме није даље досљедно изведена у простору теолошког схватања свијета, него се остварује више препознатљивим, рутинским овоземаљским епским разлозима и средствима.

Све ово може изгледати као неопрезно и неопрости-во поједностављивање, али да нешто није у реду са синхронизацијом првог и другог дијела ове пјесме лако се уочава и у рецепцији коју је имала. Наиме, већина њених тумача потпуно је занемарила њен други дио, као да и не постоји! Та парцијална рецепција ове пјесме легализована је и у покушајима појединих аутора да од пјесама о Косовском боју компонују јединствен косовски еп. Они, као по договору, без икакве напомене и оправдања, обавезно изостављају други дио пјесме. У објашњењу свога концепта косовског епа Тихомир Остојић, усталом, на то и упозорава: „И овај посао је један покушај да се косовске песме саставе у целину, да се из њих уклоне противречности, али да оне ипак остану *народне песме*“⁶¹.

⁶¹ Тих(омир) О(стојић), „Неколико речи уз ову књигу“, у: *Косово: народне песме о боју на Косову*, Матица српска, Нови Сад, 1901, стр. 105.

Није тешко закључити да „противуречности“ о којима говори, Тихомир Остојић отклања и тиме што изоставља други дио ове пјесме, иако би се тешко могло рећи да је он у било каквој противурјечности са основним идејама и порукама косовског мита. Напротив, праву протвурјечност ипак срећемо у првом дијелу пјесме. На основу само тога њеног дијела Остојић објашњава и њен смисао: „Смисао је ове песме: суђено је било да српско царство пропадне. Косовски борци су знали да не могу Турцима одолети, али су ипак волели јуначки изгинуту него се као страховци предати Турцима“⁶². Да је узео у обзир и други њен дио ово тумачење очито би се нашло на искушењу, јер битка није изгубљена ни због кнежевог одређења за царство небеско, ни због страха и малодушја, него због издаје! На сличан начин тај други дио пјесме „заборављали“ су и неки други аутори прије њега, као на примјер, Адолф д'Аврил 1868. године⁶³ и Стојан Новаковић 1871. године⁶⁴ који не само да је други дио пјесме оставио, него је на крају првог дијела додао и један свој стих („Да је спреман дочекати Турке“) којим је покушао да повеже ова два дијела, што је касније дословно преузео и Ср. Ј. Стојковић у својој компилацији *Лазарица или Бој на Косову*⁶⁵.

⁶² Исто, стр. 40.

⁶³ Adolfe Avril, Baron d', *La bataille de Kossovo : rhapsodie serbe tirée des chants populaires et traduite en français Adolphe d' Avril*, Librairie du Luxemburg, Paris, 1868.

⁶⁴ Ова књига имала је више издања. Видјети: Стојан Новаковић, *Косово. Српске народне песме о боју на Косову (епски распоред)*, приредио Миодраг Матицки, Вукова задужбина, Београд, 1995.

⁶⁵ *Лазарица или Бој на Косову*, народна епопеја у 24 песме, из народних песама и њихових одломака саставио Ср. Ј. Стојковић, друго допуњено издање, Српска књижевна задруга, 1906 (прво издање било је 1903).

Ваља рећи да је на линији теоцентричног тумачења косовског завјета написано мноштво веома луцидних, инспиративних и подстицајних, са филозофско-теолошког, а у новије вријеме и културолошког становишта сасвим одрживих текстова. Њихови протагонисти су првенствено теолози и њима блиски аутори. Колико год се некоме чинило да та идеја није примарна идеја косовског мита, на овај начин она је конзистентно и увјерљиво изложена и има своје мјесто у тумачењу косовске легенде и укупног српског националног идентитета.

РЕЦЕПЦИЈА КОСОВСКОГ МИТА У ОСВЕТНО-ОСЛОБОДИЛАЧКОМ КЉУЧУ

1.

Осветно-ослободилачки аспект је, ако се тако може рећи, ипак матично значење рецепције косовског мита, а све остале идеје су у некој врсти субординације и синхронизације са њом. То је и разумљиво ако се има на уму да се то значење косовске легенде уобличио у вријеме романтизма када је најинтензивније вршено сакупљање и објављивање народних умотворина од којих је највећи дио управо тада и настао и када је функција народне епике имала значајну улогу у развоју националне свијести, самопоуздања и подстицања започете актуелне борбе против вишевијековног турског ропства. Та и у дословном смислу романтичарска рецепција косовског завјета која је одисала заносом, ентузијазмом и епским претјеривањима, којом се приказивало изгубљено славно српско царство и зазивао његов васкрс, којом су се у свијетлим бојама представљали српски владари, витезови и црквени великодостојници, на крају се ипак своди на једну снажну и сугестивну реалну поруку. Та порука романтичарским језиком и симболиком народне епике значи освету (не одмазду!) за пораз којим је изгубљено српско царство у косовском боју и коначни повратак на Косову закопане народне праве. Романтичарским језиком то је васкрс славног српског царства, а језиком ослобођеним

од романтичарске реторике та порука значи исправљање једне огромне историјске неправде и поновно успостављање српске државности. То у даљој историјској перспективи до данашњег дана, подразумејева пожртвовану и беспоштедну борбу за ослобођење и одбрану отаџбине од страшног завојевача и очување сопственог националног, духовног, културног и државног идентитета и суверенитета.

Између те реалне, у свим временима актуелне поруке, и њеног почетног епског романтичарског фразеолошко-реторичког руха, постоји несклад који је трајни извор свих неспоразума и разлика у тумачењу косовског завјештања. У свом времену то примамљиво, китњасто епско рухо ове поруке добро јој је пристајало и једно вријеме корисно послужило, али у временима која су надлазила, поготово од Првог свјетског рата, постепено се похабало, отрцало и постало недостојно њеног аутентичног смисла и значења, а у складу с тим постало и предметом њених сваковрсних злоупотреба, па чак и подсмјеха.

Прекретница у рецепцији косовског мита, као што је напријед речено, долази после балканских ратова, али не само због тога што је Косово тада коначно ослобођено од Турака и што су се пред вратима Србије са супротне стране појавили нови непријатељи и моћни окупатори, него још више због тога што је у оквиру опште европеизације и модернизације српског културног и књижевног живота пред Први свјетски рат епика већ била изгубила значај који је раније имала. То је онај тренутак када се на културном и књижевном плану покушавају помирити модерна европска књижевна схватања, заснована на аутономности умјетности, и традиционални књижевни и културни обрасци, међу којима посебно мјесто заузима епика, утемељени на обнављању, продубљивању и афирмацији српских националних и моралних вриједности. Превазилажење сукоба етика – естетика било је једна од

важних преокупација тадашњих интелектуалних и културних кругова: генерације младих, европски књижевно образованих и одређених писаца не желе да се одрекну традиционалних националних вриједности које се не уклапају у такво схватање књижевности, тражећи кључ за помирење модерне европске естетике и традиционалне српске етике. Филозофски есеј Милоша Ђурића *Видовданска етика* један је од примјера тога настојања.

У пракси је то изгледало нешто једноставније: косовско идејно наслеђе покушавало се искористити као подстицај за нове подухвате на свеукупном националном препороду након ослобођења Косова. У еуфорији побједа последице балканских ратова Васа Стајић, на примјер, каже да је народ који је своју идеју о српском царству вијековима чувао у души, сада ту идеју „и доказао, осветивши и покајавши Косово“. Истовремено, Лазареву жртву он тумачи земаљским разлозима: „Јер, данас сви ми благосиљамо честитог кнеза што се није мирио са ропством, што није веровао у вечито трајање турског царства, а веровао је у победу Видовданске Мисли над њим“⁶⁶. Видовданска Мисао је овдје очито осветно-ослободилачка идеја⁶⁷ која је подразумијевала повратак изгубљеног царства, односно српске државности. О присуству те идеје свједоче и свакодневни чланци у тадашњој српској штампи. Поменућемо овдје само два објављена у *Политици*. Први, објављен два дана прије Видовдана 1914. године, освету Косова има и у наслову („Видовдан после освећеног Косова“) и у њему се каже ово: „15. јуна освануће и ове године велики празник Видовдана, дана националног сећања. Тај велики празник туге добио је

⁶⁶ *Српска Просвјета*, 1914, бр. 2, стр. 34.

⁶⁷ Постојало је и „одликовање с натписом „Освећено Косово“ (Бранко Пејовић, „Добросав у шињелу осам година“, *Политика*, год. СХП, бр. 36622 (24. 10. 2015), стр. 13).

после освећеног Косова и други култ: он је дар нашега поноса“⁶⁸. Други је објављен на сам Видовдан и у њему се овај дан именује празником освете Косова: „Никада до сада Београд није тако свечано славио велики народни празник Видовдан – празник освете Косова и дан смотре за будуће народне послове“. И овдје се тај дан искључиво аплицира на идеју ослобођења од вишевијековног робовања Турцима, али се истовремено везује и за све напоре које треба предузети на плану народног и државног напретка: „Јер онако исто, као што појединци, па макар да су они имали снагу Марка Краљевића и Милоша Обилића, нису могли срушити Турску и осветити Косово, него је за то била потребна снага свих, па и најмањих, тако исто ни за нове народне послове у миру нису довољни само појединци па макар они имали хрпе злата на гомили и макар колико умни и пожртвовани били“⁶⁹.

Временом је осветно-ослободилачки аспект косовског завјета почео да блиједи и све више губио на значају. Већ уочи Првог свјетског рата трага се за новим и другачијим значењима косовског завјета. У цитираним примјерима из *Политике*, видјели смо, „после освећеног Косова“ помиње се „и други култ“, везан за Видовдан који се почиње промовисати као „дан смотре за будуће народне послове“. То је свакако једна нова осавремењена линија тумачења косовског завјештања којом се његово почетно конкретно осветно-ослободилачко значење у тренутку када престаје бити актуелно помјера и преноси на виши, духовни план и на чин провјере његових узвишених порука у практичном животу тек ослобођене земље. Претпоставке за ту нову функцију косовског завјета и за његово остваривања у мирнодопским условима, када

⁶⁸ „Видовдан после освећеног Косова“, *Политика* 13 (26) јуни, 1914, стр. 1.

⁶⁹ „Видовдан“, *Политика*, 15 (28) јуни 1914, стр. 1.

више није актуелна борба за ослобођење, него се инсистира на пожртвованом националном раду у свим областима, створене су још раније проглашењем Видовдана за црквени празник. На тај начин је Видовдан постао дан сјећања, када би сви требали да стану пред огледало досљедности духу косовског завјештања, сумирају достигнућа постигнута држећи се племените ослободилачке косовске идеје и осмишљавају нова прегнућа на њеном трагу.

Генезу настанка Видовданског култа, озваниченог проглашењем Видовдана за црквени празник, детаљно је описао Миодраг Поповић у поменутој књизи *Видовдан и часни крст*⁷⁰: „Иако га не налазимо у календарима XVIII и прве половине XIX века, Видовдан се помиње у написима и песмама о косовској погибији по алманасима и књижевним листовима прве половине XIX века“, а као црквени празник ће „ући у календар тек 1892. године, што значи скоро један век после настанка косовских песама, крајем XVIII и почетком XIX века, које ће Вук објавити у Лајпцигу 1823“⁷¹. Тај празник (28. јуни по Јулијанском календару), постао је истовремено чин оживљавања сјећања на Косовски бој, али и дан када се пројекта лични и национални допринос остварењу захтјева косовског завјета, при чему је управо тај чин постао трајно актуелан, нови аспект Видовданског култа који подразумијева самопреиспитивање и свођење рачуна пред самим собом и пред сопственом националном заједницом (Његош је тај подстицај и опомену да се истраје на стази косовског завјештања, као што се зна, исказао стихом *Сучим ћете изаћ пред Милоша*).

Колико год да нема дугу традицију одлука цркве да Видовдан прогласи великим вјерским празником показала

⁷⁰ Миодраг Поповић, *Видовдан и часни крст*, стр. 156-159.

⁷¹ Исто, стр. 156.

се далекосежном, јер се тај празник веома добро примио у народу и тако постао трајна и поуздана форма његовања косовског наслеђа у свим временима, подстичући позитивни национални рад, самопријегор и жртвовање као претпоставке очувања националног и људског достојанства, слободе и културног идентитета. Иако је овај аспект Видовданског култа неодвојив од његовог осветно-ослободилачког значења, он представља и неку врсту еманципације од тог изнуђеног „борбеног“ карактера косовског мита према конструктивном, аутентичном људском и националном раду и ентузијазму, инспирисаном косовским наслеђем.

Овакав вид подстицајног колективног памћења, везан за одређени дан, познат је, наравно, и међу другим народима. Код „нових“ народа без веће културне традиције то је тзв. „дан захвалности“ који се постепено, под утицајем првенствено америчке потрошачке идеологије и политичке моћи и доминације, помодно прихвата и међу другим „старијим“, али малим народима са богатијим културним идентитетом. И на примјеру Видовдана видимо како се неке опште заједничке културне идеје и особености „национализују“ и добијају српски национални предзнак, чинећи српску културу уочљивијом него што би се то могло очекивати.

И то је један од начина како косовски завјет учествује у конституисању српског националног идентитета и српског културног обрасца.

На сличан начин, видјели смо, и канонским, новозавјетним тумачењем косовске легенде о преимућству небеског царства над земаљским, које такође долази првенствено из црквених кругова, прави се, често и веома одлучна дистанца од свете као важног елемента косовске идеје. У основи тога отклона је схватање да света није „у надлежности“ људи, већ „у рукама“ Бога и његовога гњева према онима који тај гњев заслужују и изазову:

„Не чините освету за себе, љубљени, него подајте мјесто гњеву (Божијем), јер је написано: Моја је освета, ја ћу вратити, говори Господ“ (Нови завјет, Римљанима посланица светога апостола Павла, глава 12, тачка 19).

2.

На другој страни, снага осветне косовске мисли осјетно губи на значају под утицајем актуелне глобалне грађанске идеологије цивилног друштва, која се изражава појмовима тзв. људских права и политичке коректности. У том контексту осветно-ослободилачка идеја косовског мита у данашње вријеме није подобна, политички је некоректна и као таква непожељна и опасна. Јасно је да је оваква рецепција косовског завјештања сасвим поједностављена и редуцирана на освету схваћену искључиво као порив ниже врсте, мотивисан мржњом, злим намјерама, агресивношћу и насиљем над другима. Томе је наруку ишло и стање до кога је дошло деведесетих година прошлог вијека, када се рецепција косовског мита, уосталом као и све друге ствари, у великој мјери отела било каквој контроли и потпуно се загушила у конфузији национално-романтичарских егзалтација, узвишене реторике, сувишне фразеологије и сваковрсног празнословља. Истовремено, на другој страни јавиле су се идеолошке дисквалификације, засноване на сваковрсним, одавно истрошеним стереотипима. Тако је косовска легенда проглашена агресивном, ратнохушкачком српском националистичком идеологијом која је малтене одговорна за укупна ратна збивања која су довела до распада Југославије. Такав статус добила је не само у беспримјерно офанзивној иностраној антисрпској пропаганди, него и у неким домаћим интелектуалним круговима који су је у суштини користили за идеолошке обрачуна са политичким противницима. Њихов оправдани подс-

мјешљиви однос према укупној конфузној, некритичкој, празнословној и политикантској евокацији косовске легенде, претворио се заправо у негацију косовског мита као позитивне чињенице српског националног идентитета и конституисао као становиште да је косовско завјештање једна погубна и агресивна духовна, културна и политичка идеологија која Србе води у нетрпељивост и сукобе са другим народима и као таква им кроз историју доноси поразе и понижења. Критичари косовског мита и његове злоупотребе за своје становиште резервисали су позицију неутралног, „грађанског“ схватања друштва, заснованог на основним, за све универзалним људским правима и вриједностима, насупрот уском и искључивом десничарском националистичком концепту који, према њима, почива на некритичкој глорификацији сопствене нације. Након детаљне анализе говора, чланака, коментара и других јавних наступа објављених у српским медијима поводом прославе 620-годишњице Видовдана (2009), Иван Чоловић, на примјер, закључује да су аутори највећег броја „анализираних текстова, новинари, политички аналитичари, књижевници, политичари и црквени великодостојници“ који „заступају конзервативне, националистичке, десничарске или екстремно десничарске ставове. То се могло и очекивати с обзиром на то да су косовски мит и култ Видовдана средства 'политике симбола' која традиционално користи српска десница, односно да су тај мит и тај култ део српског национализма као политичке религије“⁷².

У овој доктринарној, „љевичарској“ експертизи нису много боље прошли ни припадници умјереније оријентисане српске политичке елите из тога времена који су се такођер ослањали „на националистичке култове, укључу-

⁷² Иван Чоловић, „Видовдан 2009“, у: *Растанак с идентитетом. Огледи о политичкој антропологији*, Библиотека XX век – Књижара Круг, Београд 2014, стр. 73.

јући ту и култ Видовдана⁷³. Немајући храбрости да траже „замену за Косово“, они покушавају да тај култ макар мало реформишу тиме што ће га учинити политички коректним са становишта демократских стандарда. Разлика која у односу на култ Видовдана постоји између српске деснице и владајуће елите није у томе „што га ова друга одбацује, него у томе што она покушава да за њега веже вредности какве су дијалог, толеранција, мир и право, а да га одвоји од освете, рата и мржње“⁷³. Ствари су сасвим јасне. Прво, видовдански култ се третира као култ српског „етничког национализма“ и као такав у надметању за особености српског националног идентитета, заслужује негативно бројање. Друго, конзервативни, националистички, десничарски и екстремно десничарски актери рецепције косовског завјештања (новинари, политички аналитичари, књижевници, политичари и црквени великодостојници) представљају тај мит у кључу „освете, рата и мржње“, док они умјеренији циљеве косовског мита желе да постигну „демократским средствима“. И треће, сви су они на истом: „религија је иста, различите су цркве“⁷⁴. Свима је циљ спровођење агресивног српског етничког национализма, који вијековима (јер такав је ваљда од почетка!), па и у најновије вријеме, само изазива невоље и страдања и себи и другим, сусједним народима. Управо такву употребу косовског мита Весна Пешић налази у говору Слободана Милошевића на Газиместану приликом прославе 600 година Косовске битке 1989. тумачећи једно мјесто из тога говора као „позив на освету и претњу ратом“⁷⁵.

⁷³ Исто, стр. 74.

⁷⁴ Исто, стр. 75.

⁷⁵ Исто, стр. 42. Текст је иначе објављен на два мјеста, прво у зборнику *Српска страна рата* под насловом „Рат за националне државе“ (Београд, 1996), а потом под насловом „Национализам немогуће државе“ у *Хелсиншкој повељи*, (2006, бр. 99–100, стр. 19–25).

Остављајући свакоме на вољу да свој лични идентитет и идентитет свога народа доживљава и тумачи овако или онако, тешко је избјећи закључак да је, по много чему репрезентативна Чоловићева рецепција косовског мита, коју страсно дијели са једним кругом српских интелектуалаца, у основи мотивисана идеолошко-политичким разлозима, изведена инструментима истог поријекла и као таква на исти начин представља злоупотребу косовског наслеђа. Тај закључак не могу избјећи ни протaгонисти тумачења косовске легенде који су предмет његових анализа. Проблем и једних и других је, дакле, у томе што су самосвојни дискурс митског схватања свијета и епске поезије којим се артикулише и косовско предање, претходно превели у идеолошки и политички дискурс у коме се онда изворна, првобитна значења Видовданског култа могу усмјеравати према сопственом нахођењу. Само у том, идеолошком и политичком руху косовски завјет могао би бити дјелотворан на начин како то замишљају и једни и други, тј. да утиче на политичке одлуке, догађаје и ратове. Ако косовско опредјељење и не испуњава „критеријуме“ на основу којих би се могло назвати митом, оно је, макар и „незаслужено“, на неки начин добило „статус“ мита и тако га треба и третирати. А то значи држати га што више у подручју културе и у строгој изолацији од идеологије и политике, поготово оне дневног карактера.

Дио Милошевићевог говора на који се Пешићева позива гласи: „Шест векова касније, данас, опет смо у биткама, и пред биткама. Оне нису оружане, мада и такве још нису искључене. Али без обзира какве да су, ове битке се не могу добити без одлучности, храбрости и пожртвованости. Без тих добрих особина које су онда давно биле присутне на Косову пољу. Наша главна битка данас односи се на остварење економског, политичког, културног и уопште друштвеног просперитета“.

3.

Интересантно је да је у задње вријеме мало ко покушавао да са косовског завјета скине хипотеку наводно агресивне и ратнохушкачке осветне национално-ослободилачке идеологије. Умјесто тога све више простора добија тумачење косовског мита у кључу преимућства небеског царства над земаљским, а све више долази до изражаја и склоност данашњих истраживача да косовски завјет сагледавају у контексту најновијих фолклорних и антрополошких теорија и тумачења мита у којима се узроци понашања људских колектива проналазе у колективно несвјесном и у архетипском наслеђу похрањеном у најдубљим слојевима њихове културе. Лако је уочљиво и то да се о филозофском, моралном, правном, архетипском или неком другом значењу освете у вези са косовском легендом до сада врло мало говорило. Није ваљда да се у дубини погледа на свијет архаичних људи нигдје не јављају праузроци, смисао и значења освете? Одакле се онда она нашла у хришћанској идеологији и зашто је доживјела тако значајну еволуцију и трансформацију од Старог до Новог завјета. На разини хришћанског учења, као што је речено, то питање је на неки начин коначно ријешено. Оно је постало догма која се не провјерава и не преиспитује. Као такво ушло је у вредносни систем хришћанске културе и цивилизације: упроштено речено нехришћански је светити се било коме и за било шта. Ту свакако лежи и разлог што актери теоцентричног аспекта рецепције косовског завјета данас изричито помињу само Нови завјет, а неки, као што смо видјели, налазе за сходно да се од Старог завјета и „ограде“.

Када је у питању света изграђена је, чак, и једна морално „престижна“ формула да учињено зло и неправду треба памтити, па чак и опростити, али да се не треба светити, која је подједнако прихваћена и у црквеним кру-

говима, гдје функционише као реализација хришћанског учења и има канонски карактер, и у окриљу цивилног друштва које је користи као инструмент „политичке коректности“ и тзв. људских права. Колико год се тој форми нема шта ни додати ни одузети, независна критичка свијест с тиме се до краја не може помирити. Она се, напосто, „безбожнички“ и „нецивилно“ пита: због чега учињену неправду треба памтити? Устаљени одговор, коме се такођер нема шта додати и одузети, гласи: „да се зло више никада не понови“. Тим боље, ако је стварно тако. На другој страни, ко би се усудио макар и помислити да би, заправо, најбоље било ужас неправде што прије заборавити, јер је и онако нико није могао или није хтио спријечити, као што ни трајно очувана свијест о њој тешко да може утицати на онога ко је зло направио да га не понови. Памтити страхоте које ти је нечија неправда донијела можда има смисла макар због тога да их ти не би чинио другима. Мада постоји и друга страна медаље: управо то страшно што сам ја твојом неправдом доживио треба приредити и теби да би коначно схватио да тако шта нико никоме не треба чинити. Наравно да су све ово ниска, приземна и острашћена домишљања, али и с њима и без њих горка искуства нас, нажалост, опомињу и уче да зло и неправда не престају да се понављају и да томе очито није крив одбрамбено-осветни порив људи и колектива који се од неправде бране. Питање освете, дакле, очито није лако избјећи, тим прије што се она не може изоловати од повода и узрока који је чине могућом. Јер она и није могућа сама за себе и због себе. Да ли бисмо коначно живјели у миру и добром и праведном свијету када бисмо неким чаробним штапићем из свеукупне неправде и зла који се дешавају међу људима успјели да одвојимо онај дио који се чини из како год хоћете схваћене освете? Некоме то може звучати као грубо поједностављивање, али осветно-од-

брамбеним механизмима се очито успоставља и неки поредак између прихватљивих и неприхватљивих људских поступака. Све то под условом да се освета схвати као одговор и одбрана од онога што на разне начине угрожава људе као појединце и читаве људске колективе. Управо тако је затичемо и у косовском миту.

То, уосталом, и није особина само људи и њихових заједница. Како, на примјер, реагује звијер којој друга покушава да отме плијен? Прво, инстинктивно, одбраном, а ако је слабија и плијен изгуби, онда краткотрајним привременим бијегом, и одмах потом покушајем да свој плијен поврати. У том кратком размаку који животињу дијели од одскока и одступања до одлуке да се окрене назад и покуша вратити оно што јој је отето, крије се заправо рудимент памћења онога што се догодило у коме се тренутно замеће и сазријева одлука да се отето врати. То се понекад понавља и у више наврата, што онда није ствар инстинкта, јер се инстинкт реализује тренутно и изван времена. То су пропламсаји памћења који се накратко повезују у времену и простору и реализују узастопним „одлукама“ да се поврати оно што је насилно одузето. У животу човјека и људских колектива све то траје много дуже, повезаније и сложеније. У српској историји тај тренутак памћења послје косовске битке трајао је вијековима и обликовао се као завјет, налог или обавеза ослобођења од вишевијековног турског ропства која подразумијева да оно што је борбом изгубљено ако се мора борбом треба бити и враћено.

Слична је и реакција дјетета када почне да га напада и малтретира неки насртљивац. Шта ће оно урадити? Прво ће, и оно инстинктивно, покушати да га одгурне и тако одврти од лоше намјере. Онда, ће сасвим вјероватно, да му по могућности равном мјером врати. На примједбе забринутих родитеља да то није културно већ има спреман одго-

вор: „Он је први почео“! Е, управо у тој, наоко безазленој дјечијој одбрани/освети, крије се много шта чиме се могу објаснити односи међу људима, народима и државама: „Али, ако се само мало боље погледа, онда је читава људска историја једна дуга прича о реваншизму с вечитим питањем ко је први почео⁷⁶“.

У почетку сваке расправе о освети поставља се питање да ли је основни порив освете добро или зло, правда или неправда. Све то у основи води ка редефинисању увријеженог и наметнутог схватања освете као чина казне и одмазде, заснованог на мржњи и ниским страстима. То није свјесно одабрано одређење са негативним предзнаком, већ најчешће изазвана, инстинктивна нужда самоодржања и опстанка појединаца и људских колектива.

Српска народна епска поезија из које се изводи заједничка осветна косовска мисао, заснована је управо на тој нужности без предзнака агресивности, одмазде и мржње. А то што је та епика груба и „пристрасна“, што у њој теку потоци крви, сијевају сабље и лете турске главе, са свакојаким другим епским претјеривањима, ту поезију ни у чему не разликује од епике било кога народа, укључујући и муслиманску народну епику на нашем језику која се од српске разликује прије свега по супротном предзнаку, јер у њој битке задобијају и славу јунаштва проносе муслимански епски јунаци који се боре за свога цара и свога бога/Алаха.

Ово наше разматрање неке ће сигурно изгледати као корак назад од тачке до које је до сада стигла рецепција косовског мита. То се, међутим, ради свјесно, јер се чини да је носивом дијелу косовског завјета неправедно стављена етикета неприхватљиве и чак погубне нацио-

⁷⁶ Свен Петерс, „Смрт школарца“, *Политика, Култура уметност наука*, година LIX, бр. 23 (19. 9. 2015), стр. 5.

налне идеологије. Свјесно се враћамо и Његошу који је, као нико прије и послје њега, успио да сажме сва битна стваралачка искуства и поруке српске епске поезије и да их у формално-књижевном и у филозофском смислу уздигне до самог врха свјетске књижевности. Косовски завјет Његош у *Горском вијенцу* ставља у најшири контекст трајне устројености свијета на борби за опстанак између јачега и слабијега која се из природе пресликава и на односе међу људима.

Вук на овцу своје право има
ка тирјанин на слаба човјека.
Ал' тирјанству стати ногом за врат,
довести га к познанију права,
то је људска дужност најсветија!

Ове стихове, достојне највећих свјетских пјесника и мислилаца, владика Данило изговара у безнађу („међу свима као да је сам“), загледан у дубину историје, гдје су „на Косово у једну гробницу“ покопане све наде његовог народа. У том безнађу и напетости рађа се изнуђено рјешење: привођење тиранина „к познанију права“, и под цијену да му се мора стати ногом за врат, при чему то није никаква казна и одмазда, него очекивана „људска дужност најсветија“. Има ли ишта узвишеније од овога што човјек може да учини?! С тим у вези посебно ваља истаћи ону слику у којој се и изричито говори о смислу и сврси освете. У *Вијенцу* то је оно мјесто гдје се води разговор о погинулом саплеменику и седморици браће које је иза себе оставио:

„Хоће ли га осветити, Вуче“, пита кнез Јанко.

„Хоће, кнеже; али што је фајде“?, одговара Вук То-мановић.

Узвишена порука тога одговора је у резигнираном питању: чему освета, чему било шта друго када њихово-

га брата више нема?! Али не ради се ту само о освети као чину одмазде и казне. Кнез Јанко овако одговара:

Како зашто? Што говориш, чоче?

Да га могу добро осветити,
ка̑ да би га из гроба дигнули!

На исти начин снагом и енергијом осветне косовске мисли призива се васкрс српског царства и повратак српске праве покопане на Косову. У питању је, дакле, дубље, архетипско схватање освете које излази из свога конкретног повода и разлога и указује се на сасвим другој, култној основи, која је карактеристична за примитивне, архетипске културе и као таква не може се усмјеравати и вредновати накнадним мјерилима и критеријумима. Не ради се, дакле, о националној идеологији ма који предзнак да јој се да, него о најдубљим слојевима културе у којима је похрањено вјековно искуство борбе за опстанак једног народа, на својеврстан начин артикулисано његовим усменим, епским стваралаштвом. Значај и дубину идеје о васкрсу српског царства оснажује и уочљива аналогија са Васкрсењем као кључним догађајем хришћанске идеологије. Васкрс царства српскога, као нови почетак, појављује се као нека врста локалне, националне конзумације тога кључног догађаја хришћанског учења и то је још један од доказа да се косовски мит, као и укупан српски национални идентитет, заснива на извјесној српској, националној обојености универзалних, а посебно хришћанских обиљежја и идеја, које тиме ништа не губе него, напротив, постају богатије и ближе човјеку као појединцу и колективу коме он припада.

Ако изоставимо Његоша, чини се да у читавој српској књижевности, нема снажнијег, сугестивнијег и за борбу против туђина подстицајнијег књижевног дјела, инспирисаног осветно-ослободилачком идејом косовског мита од поеме *Стојанка мајка Кнежопољка* Скендера

Куленовића. За ову прилику посебно треба указати на чињеницу да пун наслов ове поеме заправо гласи: *Стојанка мајка Кнежопољка зове на освету тражећи синове Срђана, Мрђана и Млађена што погинуше у непријатељској офанзиви*. Са мноштвом симбола и знакова смјештених у контекст косовског предања којим живи и брани се народ тога краја, овдје се као на длану види дјелотворност жртве и освете као битних претпоставки народног опстанка и избављења из повремених националних катастрофа које се Србима перманентно догађају у њиховој историји све до данашњег дана⁷⁷. Освета је битна и у поеми *Јама* Ивана Горана Ковачића. Она долази на крају поеме, као сатисфакција и одговор на све патње и понижења што их је претрпјела жртва којој су усташе ископале очи – из даљине се чује одјек борбе коју су партизани повели са усташама:

Битка се бије осветник се јавља!
Освијетли ме радост снажна попут здравља.

Плану у срцу сва огњишта родна,
Осветом букну крви пролирене
Свака ми жила, и ко усред подна
Сунце Слободе разби ми све сјене.

Имајући на уму све ово, очито је да гледање на косовски завјет у кључу агресивне идеологије и одмазде према некоме, у иоле озбиљној расправи о косовском наслеђу, нема велике изгледе на успјех.

⁷⁷ Више о томе у моме раду „Топоси косовског мита у поеми *Стојанка мајка Кнежопољка* Скендера Куленовића“, у: *Размеђа књижевних токова на Словенском Југу*, стр. 613–622.

ЖРТВА КАО НОСИВА ИДЕЈА КОСОВСКОГ МИТА

1.

Значајна, а многи сматрају и кључна идеја косовског мита везује се за појам жртве. Она је у најужој вези са осветно-ослободилачком идејом и представља неку врсту претпоставке за њено остварење, али се јавља и као окосница тумачења косовског мита у кључу алтернатије небеског и земаљског царства.

Чак и при овлашној рецепцији укупне српске епске поезије, поготово на начин како ју је доживљавао обични народ, косовска мисао усредсређена је на повратак изгубљене праве која је покопана на Косову. Као таква она није строго омеђена само на епске пјесме тзв. косовског циклуса, него се односи на укупну народну епiku инспирисану борбом са Турцима, закључно са устаничком епиком са почетка XIX вијека. Косовска мисао, дакле, подразумијева завјет освете за пораз на Косову усмјерен на национално ослобођење, метафорично изражено поновним успостављањем преотетог српског царства. Њен саставни и неодвојиви дио је жртва без које до тога коначног циља није могуће доћи. Завјет на жртвовање важан је дио косовске идеје и даје јој посебну снагу и убједљивост. Као таква она је дубоко укоријењена и у народу: „Наша су права на Косову закопана", говорили су људи резигнирано и не помишљајући да је траже другим путем

од онога који им косовски завет налаже. Целокупна судбина свих људи била је тим заветом омеђена и управљана“, каже Иво Андрић у своме чувеном есеју „Његош трагични јунак косовске мисли“⁷⁸. Андрић овдје не помиње који је то пут који „косовски завет налаже“, али га не види у избору између небеског и земаљског царства. Очито је да се ради о „земаљском“ путу који подразумева праведну борбу и жртву да се поврати неправедно освојено и одузето.

Интересантно је да ћемо исту ту реченицу „Наша је права на Косову закопана“ чути и из уста главног јунака Кочићеве приче „Гроб Слатке Душе“, али се она ту изриче као оптужба која се односи на аустријске власти. То свједочи да је косовска неправда, као топос српске трагичне слике свијета, уграђена у темељ српског националног идентитета одакле се новим генерацијама просљеђује као налог и завјет усмјерен на отклањање сваке неправде којом овај народ није оскудијевао у драматичним збивањима своје историје до данашњег дана.

Изгубљено српско царство у народној епици представљено је у национално-романтичарском кључу, са богатим „свијетлим дворима“, дивним царским одајама, угледном, отмјеном и племенитом „ришћанском“ господом и црквеним великодостојницима, раскошно одјевеним и наоружаним јунацима и витезовима, вјерним слугама, добрим окићеним коњима, соколовима... Та идеализована слика српског царства из далеке прошлости овдје, међутим, има посебно значење. Сви су народи своју прошлост идеализовали, али овдје се том чињеницом указује на важност и значај онога што је на Косову *изгубљено*, а што, управо због тога што је тако лијепо и раскошно, по сваку цијену треба *повратити*. Идеализација

⁷⁸ Иво Андрић, „Његош трагични јунак косовске мисли“, стр. 83.

старог српског царства у ствари је саставни дио мобилизацијског карактера косовског мита усмјереног на ослобођење од страних завојевача. Осветна косовска мисао, посебно треба нагласити, не заснива се на претпоставкама емотивне природе и страсти, него на разлозима колективне угрожености и опстанка једног народа. Зато је она могла постати битан покретачки механизам српске националне свијести и енергије. И та идеја је на неки начин преузета из хришћанске идеологије, али овдје је, уграђена у судбину и спас једног народа, добила пуну увјерљивост и оправданост.

У укупној рецепцији косовског завјета култ жртве игра важну улогу. Овај култ, као што се зна, заузима значајно мјесто у великом броју култура претхришћанског доба и на различите начине се манифестује у архетипској свијести примитивних народа. Важно мјесто у хришћанској идеологији добио је касније, а посебно је еволуирало од Старог до Новог завјета. За разлику од претхришћанског доба када је било у питању приношење жртве неким вишим силама или одређеном божанству од кога се заузврат очекивало смиловање и помоћ у стварима свакодневног живота на земљи, у хришћанском учењу жртвовање човјека на земљи мотивисано је на другачији начин. То је жртва коју човјек чини на земљи за вјечни живот на небу и она подразумијева спас људске душе, а не неку корист и спас од земаљских невоља. Други аспект жртве подразумијева страдања на земљи за која се не очекује рај на небу, него реална земаљска компензација, као што је, када се ради о косовском завјету, повратак своје праве „закопане на Косову“. Тако долазимо до појма жртвовања појединца за добробит колектива, али и колективно жртвовање за спас отачаства. То је једна од кључних порука косовске легенде. Та „утилитарна“ порука, чини се, у новије вријеме све више блиједи, а у пр-

ви план избија схватање жртве у кључу неприкосновене новозавјетне хришћанске идеје, опредмећене у култу Лазареве жртве и његовог опредјељења за небеско царство. То је вјероватно разлог што у вези са косовским митом до сада није било довољно мјеста за разматрање култа жртве са становишта архетипског доживљаја свијета, јер је у питању црквена догма, која сама по себи није подложна било каквом провјеравању, поготово у односу на претхришћанско, паганско вјеровање људи са другачијим, поливалентним схватањем божанских сила које одређују њихову судбину и свакодневно понашање.

Идеја жртве у косовском завјету, као једна од битних претпоставки његовог остварења, појављује се, речено је, на два плана: један произилази из рецепције косовског мита засноване на преимућству небеског царства над земаљским, а други на његовом романтичарским осветно-ослободилачким порукама. Прво схватање представља један од битних сегмента теоцентричног тумачења косовског мита, а друго је засновано на постулатима епског схватања свијета о јуначким подвизима и жртвовању за слободу народа и отаџбине. Прво је исказано у пјесми „Пропаст царства српскога“ којом се најављује Лазарево посвећење и уздизање у небо које се обзнањује у пјесми „Обретеније главе кнеза Лазара“ кога је за мученика и свеца прогласио патријарх Данило. У вези с тим развијен је култ Лазареве мученичке смрти у Српској православној цркви. За разлику од јуначке смрти коју познаје епска свијест и која се у епској поезији настоји што убједљивије показати, Лазарева мученичка смрт, настала у оквиру универзалног модела којим се достиже хришћански светачки идеал, не тражи образложење, као ни остале канонске форме. Стога она у епским пјесмама о Косовском боју није детаљније описивана, него је практично само констатована.

2.

У епску поезију култ кнеза Лазара доспио је из средњовјековне црквене књижевности и литургијске праксе. Међутим, имајући на уму веома скромну и ограничену проходност црквених текстова и литургијских чинова до најширих слојевима народа, „вијести“ о томе култу у појединим епским пјесмама биле су непотпуне и више формалне. Могло би се, чак, рећи да је његова светачка жртва с више животности и драматичности дата у текстовима средњовјековне књижевности него у епској поезији по којој је у народу позната, гдје се кнез Лазар првенствено испољава као овоземаљски владар и цар, и то, као што знамо, у знатно вишем статусу него што га је имао као историјска личност. Сугестивност Лазареве жртве из црквених текстова непримјетно се преноси и у расправе о епској поезији и тако се индиректно и ретроактивно уграђује и у структуру косовског мита, па и у његову рецепцију, посебно у онај њен аспект теоцентричног карактера, при чему стално треба имати на уму да би без епске поезије култ кнеза Лазара остао прије свега у уским црквеним круговима.

С обзиром на то да та линија схватања косовског зајета потиче из пјесме „Пропаст царства српскога“, интересантно би било погледати у којој мјери текстови црквене књижевности подржавају основну идеју ове пјесме, па самим тиме и овај аспект тумачења косовске легенде. Ту прије свега треба имати на уму жанровске и језичко-стилске разлике и неподударности. У жанровском погледу црквени текстови имају више прозну, реторичну форму, али са изразитим емоционалним, да не кажемо поетским набојем. Језичко-стилском формом црквених текстова артикулише се један сасвим други свијет и сасвим другачији поредак и систем мишљења и вриједности од онога који имамо у епској поезији. Стога поређе-

ње епских стихова на народном језику *Земаљско је за малено царство // А небеско увек и довека* са стилско-језички сасвим другачијим текстовима на црквеном језику ипак треба вршити са извјесним опрезом. Као прво, метафорично и симболично именовање односа између небеског и земаљског живота исказано народним језиком доста другачије изгледа у текстовима средњовјековне књижевности на црквеном језику. Као друго, и још важније, мисао о апсолутности небеских и релативности земаљских вриједности које садрже практично сви црквени текстови, на сличан или готово на исти начин могу се поредити и са стиховима ове изнимне епске пјесме, као и са многим другима епским пјесмама у којима, као што је речено, наилазимо на обиље трагова хришћанске идеологије. Овдје је важна и пресудна управо изнимност ове пјесме. У њој, наиме, срећемо *алтернацију*, односно *опредјељење* између земаљског и небеског царства (једно или друго) коју на овај начин, ни метафорично, ни суштински, тј. са функцијом коју има у пјесми, не срећемо ни у једној другој епској пјесми, али ни у црквеним текстовима, гдје је небеско царство нека врста природног наставка земаљског живота и није у опреци с њиме. Небеско царство је, напосто, шири оквир и апсолутни простор у коме се одвија све оно чиме се бави црквена књижевност и алтернација ту није ни могућа. Тај простор испуњен је канонским садржајима, а опште је познато да црквена књижевност, осим у спорадичним случајевима, не излази изван тих садржаја, гдје је небески живот, као коначан, увијек у првом плану. Битно је, међутим, да су ти садржаји у нашем случају „национализовани“ и да управо та национална компонента универзалног хришћанског учења долази до пуног изражаја у српској средњовјековној црквеној књижевности, при чему се подразумеива да тај национални аспект не излази из

оквира, „надлежности“ и „компетенција“ хришћанске догме о вјечности небеског царства. Национална компонента српске средњовјековне књижевности „подређена“ је општој хришћанској идеологији и ту се не може постављати питање алтернације, при чему посебно треба истаћи да се управо том компонентом хришћанска идеја обогаћује, оживљује и добија још чвршће коријене у народу.

У вези са овим имамо на уму неке познате црквене текстове у којима се види та хијерархијска повезаност и условљеност универзалног хришћанског учења са приликама у којима се оно реализује у оквиру и на простору једне организоване, у овом случају српске националне заједнице. Појмом „хришћани отачаства“, на примјер, у универзалну хришћанску идеологију и номенологију уводи се национално-отаџбинска компонента и на функционалан начин обједињују се и прожимају опште хришћанско и појединачно национално начело. Иако би за ову прилику било потребно далеко веће фактично познавање српске средњовјековне црквене књижевности, а посебно њене поетике којом су условљена ваљана тумачења њених стилско-реторичких и метафорско-симболских значења, усудићемо се да своје становиште покушамо поткријепити са два позната текста црквене књижевности којима се даје значајно мјесто у вези са косовском легендом.

Поменимо прво „Повесно слово о кнезу Лазару“, настало непосредно послје Косовске битке, „крајем 1392. или почетком 1393. године“⁷⁹, које се приписује патријарху Данилу „који је био поглавар српске цркве крајем XIV века и који је као патријарх прогласио кнеза Лазара за мученика и свеца“⁸⁰. Управо у овом запису у пуној

⁷⁹ Јелка Ређеп, *Косовска легенда*, друго издање, стр. 25.

⁸⁰ *Из наше књижевности феудалног доба*, избор, редакција, превод и коментари др Драгољуб Павловић и др Радмила Маринковић, Просвета, Београд, 1968, стр. 47.

мјери долази до изражаја прожимање општехришћанског и отачаственог садржаја, при чему стално ваља имати на уму субординацију која иде у „корист“ ширег хришћанског идеолошког оквира. Стога би било сасвим погрешно доказивати да ли је у овом, као и у било коме другом тексту црквене књижевности, важније земаљско или небеско царство. За нас су овдје најважније двије ствари: прва је то да се у Даниловом *Слову* земаљско и небеско царство не помињу у алтернацији, јер таква могућност није предвиђена већ ни на основу поменуте субординације, и друго, много важније, да су у међусобном прожимању земаљског и небеског царства земаљски, национално-одбрамбени разлози присутни у толикој мјери и тако су сугестивно исказани да неријетко избијају у први план, и не разликују се од начина како се артикулишу у епској поезији. Позивајући своје борце да се жртвују у борби против Турака, кнез Лазар их истовремено позива да све што им се деси, укључујући и смрт, „слатко“ приме, јер то што дају, дају за Христа и отаџбину: „Па ако нам што тужно и преболно буде, да не будемо незахвални и неблагодарни Богу зато, него ако мач, ако ране, ако и тама смрти догоди се нама, слатко, за Христа и благочашће отачаства нашега да примимо“⁸¹. У таквим околностима „отачаство“ практично добија приоритет. Ево како се ту конкретно, маниром ове врсте књижевности, описује актуелна опасност од надирања Турака: „И, видевши дивни овај муж кнез Лазар како се спрема рат, потруди се за Бога и отачаство своје. Примив за се онај мученички глас и објавив војницима и властели својој, утврђујући их и укрепљујући, говораше: 'Идимо браћо и чеда, идимо на труд који је пред нама, гледајући на наградодавца Христа. Смрћу дужности послужимо, про-

⁸¹ Исто, стр. 48.

лијмо крвцу нашу, смрћу живот искупимо, и удове тела наших дајмо нештедно на сечење за благочашће и отачаство наше, и свакако ће се умилоствити Бог на останке наше и неће истребити рода и земљу нашу до краја”⁸². Све је овдје, наравно, у власти, под окриљем и уз помоћ Бога, али је у првом плану ипак брига, борба и жртвовање за отачаство које није само појам фразеолошке природе, него сасвим конкретно подразумијева „род“, тј. (српску) нацију, и земљу, тј. (српску) државу. Све је овдје у грчевитој, херојској земаљској борби за опстанак народа, у којој се питање цијене не поставља: „Боље нам је у подвигу смрт, него са стидом живот, боље нам је у боју смрт од мача примити, него плећа наша непријатељима нашим подати. Много поживесмо у миру, потрудимо се да за мало подвиг страдалнички примимо, да бисмо вечно на небесима поживели”⁸³. Иако се у посљедњој реченици овог слова о кнезу могу наћи наговјештаји хришћанског принципа да се жртва на земљи чини да би се задобио вјечни небески живот, очито је да се у овом случају ради о устаљеној фразеологији црквене књижевности, а да из свега осталог произилази да жртве које кнез Лазар тражи од своје властеле и војника нису мотивисане тиме да се стекне вјечни живот на небу него да би се одбранио народ коме пријети истребљење на земљи, док је вјечни живот на небу утјеха за тако узвишен чин као што је жртвовање живота за отачаство.

Сличан примјер налазимо и у Јефимијиној „Похвали кнезу Лазару“, извезеној почетком XV вијека на свиленом покрову за његов гроб у којој се, између осталог, каже и ово: „И мужаственим срцем и жудњом благочашћа изашао јеси на змаја и противника божанствених цркава, расудив

⁸² Исто, стр. 46

⁸³ Исто, стр. 48.

да неће трпети срце твоје гледајући хришћане отачаства ти покорене од Исмаилћана; ако ли то не получиш да остави трошну висину земног господства, обагриш се крвљу својом и сјединивши с војницима небеског цара.

Тиме обе жеље получио јеси: и змаја убио јеси, и мучења венац јеси примио од Бога⁸⁴.

Нема простора да се овај исказ овдје детаљно анализира, али се чини да је, без објашњења терминологије, симбола и метафора црквене књижевности, најслободније преведено његов смисао у сљедећем: ношен мушком храброшћу и осјећањем части кнез Лазар изашао је пред цара Мурата, противника хришћанства, јер је схватио да неће моћи поднијети да гледа хришћане своје отаџбине покорене од стране Турака; ако не успије да одврати непријатеља одлучан је да се одрекне свога трошног пролазног земаљског господства, крваво се бори, и чином смрти сједини са оним који су се већ преселили у небеско царство. Посебно је важна посљедња реченица, коју нема потребе објашњавати, а у којој се каже да је таквим својим чином кнез Лазар испунио своје *обје* жеље: и ону земаљску, јер је убио противника свога народа, и ону небеску, јер је мученичком смрћу испунио хришћански идеал посвећења. Ту нема алтернације и све иде својим током: борба за свој народ до посљедње капи крви, мученичка смрт, пресељење на небо и посвећење. Колико год некоме изгледало чудно, тешко би се могло рећи да све оно што касније срећемо као идеал народне епике није на трагу оваквог чина кнеза Лазара, с тим што посвећење као легитимно, канонско рјешење одговара једном свецу, јунаку црквене књижевности, док част, слава и достојанство послје смрти за народну слободу следеју велике јунаке, ликове епских пјесама.

⁸⁴ Исто, стр. 44.

Није потребно много домишљања да би се закључило како је разлика између чина кнеза Лазара у „Похвали кнезу Лазару“ монахиње Јефимије и у пјесми „Пропаст царства српскога“ у томе што се у првом случају кнез не одриче земаљског царства у корист небеског, него слиједи логичан и уобичајен трновит пут од пролазног земаљског до вјечног, небеског живота, док у другом случају имамо „нелогичан“, обратан случај, гдје се кнез Лазар одриче изгледне земаљске могућности да побиједи Турке због вјечног небеског живота. Из тога произилази да ово репрезентативно мјесто из једног црквеног текста, а чини се да није другачије ни у другима, могло би се рећи на исти или сличан начин одговара тумачењу косовског мита заснованом на алтернацији небеског и земаљског царства, као и оном које је усмјерено на борбено-ослободилачком аспекту тумачења косовске легенде.

Црквена књижевност се, дало би се закључити, на сличан начин указује као извор и једне и друге линије рецепције косовског мита. Вјечни небески живот појављује се као устаљени топос и стајаће мјесто црквене књижевности, а многе ствари се заправо драматично одвијају на земљи. Идеје да се живот искупљује смрћу, да је боље умријети него из боја побјећи и да је прихватљивија храбра смрт, него живот у стиду, првенствено су земаљске идеје и тешко би се могле тумачити као облик хришћанског поимања свијета. То су првенствено антропоцентричне, а не теоцентричне идеје. Оне доминирају и у великом дијелу народне епике, гдје као и овдје у основи имају национално-ослободилачки карактер.

Расправа колико је у овим примјерима црквене књижевности дата предност Христу, а колико отачеству, као што је наговијештено, не би нас нигдје довела. Идеја отачества је, наравно, ужа и обухваћена је широком и неограниченом идејом Христа, али се, на другој страни, те-

шко отети утиску да се ипак ради о преимућству оствареном на фразеолошкој равни. Јер већ, и сама чињеница да се тако конкретно и драматично артикулисана борба за отачаство нашла у функционалном односу и садејству са оданошћу према Христу, и сама по себи у довољној мјери говори о мјесту које овдје заузимају земаљска, а које небеска питања народа и државе.

Све ово говори да пјесма „Пропаст царства српскога“ и након поређења са текстовима средњовјековне црквене књижевности остаје пјесма-изузетак на основу кога се изводи рецепција косовског мита о преимућству небеског над земаљским царством, јер црквена књижевност којом се та линија тумачења косовског завјета испомаже, видјели смо, не подразумијева алтернативно опредјељење за једно или за друго, него њихову повезаност, условљеност и прожимање у коме на драматичан начин долазе до изражаја првенствено земаљски разлози и налози борбе против Турака на Косову који ће посебно бити уочљиви касније у епској поезији, а самим тиме постати и битан дио садржаја косовске легенде.

3.

Са губитком „царства српскога“ и жртвама потребним за његов васкрс у најужој вези је и трагично, есхатолошко осјећање свијета као саставни дио косовског завјета, присутно у порукама готово цјелокупне српске епске поезије, које, као такво, снажно учествује у тумачењу историјске судбине српског народа и обликовању укупне српске националне мисли. То осјећање, нажалост, доживјело је „провјеру“ у неколико енормно великих и страшних, трагичних ситуација (три само у XX вијеку!) у којима се нашао овај народ, какве су искусиле само ријетке људске заједнице у читавом свијету.

Идеја издаје такођер је једна од битних идеја косовског мита. „Разумевање косовског удеса и посткосовског историјског исхода за српско колективно биће скоро да је немогуће изван контекста *идеје о издаји*“⁸⁵, сматра, видјели смо, Сања Бошковић. „Издаја је кључна тачка у колективном виђењу не само конкретног историјског догађаја – Косовске битке – већ и читавог историјског пута који услеђује и изграђује оно што чини историју српског народа“. Овакво виђење покушава се објаснити у кључу митског, архетипског схватања свијета према коме свака смрт, „па и смрт државе, израња из спреге невидљивих, оностраних узрока и разлога“, те је у складу с тим сасвим природно „очекивати да за уништење српског царства и протеривање српског народа буду одговорне неке више силе, у чијим су рукама турске војне јединице тек *средство* за постизање одговарајућег циља“⁸⁶. Чини се, међутим, да појам издаје уопште, а посебно у косовској легенди, првенствено вуче поријекло из библијске легенде и има значења готово дословно преузета из хришћанске симболике о чему најбоље свједочи чувена пјесма „Кнежева вечера“. У поетичком смислу у српској народној епизи издаја функционише као *deus ex machina* којом се надокнађује мотивисаност појединих ситуација и поступака епских јунака. Њоме се, као што је познато, мотивише и пораз у Косовском боју. Ова идеја, оваплоћена у издаји Вука Бранковића и јунаштву Милоша Обилића, значајно је партиципирала у колективној свијести српског народа и увијек испонова се провјеравала у кључним историјским искушењима када су се за одбрану слободе тражиле велике жртве, које су и саме по себи угрожавале опстанак народа, па се постављало и питање њиховог смисла и сврхе.

⁸⁵ Сања Бошковић, *Косовски културолошки мит*, стр. 9.

⁸⁶ Исто, стр. 10.

Уз издају се најчешће везује и неслога која се тако-ђер наводи као један од разлога пораза на Косову. Иако у садржају косовске легенде не заузима мјесто најзначајнијих идеја и порука, неслога у структури српског националног идентитета временом почиње да заузима уочливо мјесто, али више споља, као стереотип о „пословичној српској неслози“ него као унутрашња, суштинска карактеристика српског наратива.

Висока морална утемељеност косовске мисли, заснована на повратку у Косовском боју изгубљеног и силом затртог исходишта српске нације и државе, задуго уперена против вишевјековног турског ропства, временом се у колективној свијести народа утемељила као трајан осјећај историјске неправде и страдања, које се као константа на овај народ примјењивала до најновијег времена. Да тај колективни осјећај неправедног страдања, трајно силом наметаног од стране несразмерно великих сила у односу на мали српски народ, није нека дневно функционализована и идеологизована фобија, у новијој историји свједоче не само оба свјетска рата, него и планетарни комплекс кривице наметнут искључиво Србима за догађаје у вези са распадом Југославије, чији је врхунац било бомбардовање 1999. године. Тако се заправо и осјећај историјске неправде као нека врста усуда и кобне, судбинске предодређености овог народа да страда и жртвује се за узвишене праведне циљеве, посредством косовске идеологије, као стална константа уграђује у темеље српског националног идентитета и српске културе.

Све идеје косовског мита прожете су и повезане за вјетном идејом о освети и повратку српског царства изгубљеног на Косову и као такве значе њено продубљивање, разраду и „операционализацију“. То су универзалне идеје људске цивилизације и културе, у највећој мјери преузете из хришћанске идеологије које срећемо у култу-

рама и књижевном стваралаштву многих народа. Оно што их као везивно ткиво обједињује, локализује у времену и простору и обликује у форму јединственог, колективног погледа на своје мјесто у свијету и историји, јесте чињеница да су прошле кроз неку врсту специфичне, синхронизоване српске националне идентификације, којом су још више оживљене и учињене ближим обичном човјеку и народу коме он припада. То су универзалне, првенствено хришћанске идеје и вриједности подведене под заједничку мјеру народносног критеријума и тиме „спуштене“ на нижи, колективни национални план и на појединачни људски план, на коме се провјеравају, обнављају, потврђују своју дјелотвореност и преносе са једне генерације на другу.

АНТИНОМИЈЕ ТЕОЦЕНТРИЧНЕ И АНТРОПОЦЕНТРИЧНЕ РЕЦЕПЦИЈЕ КОСОВСКОГ МИТА

1.

Теоцентрични и антропоцентрични аспект тумачења косовског мита код многих аутора у разним периодима, а поготово код оних из новијег времена, спонтано се мијешају, прожимају и супституирају. То неријетко доводи до забуне и конфузије, што је и разумљиво ако се има на уму да највећи број аутора антиномију ова два тока тумачења косовске идеје не уочава или не сматра вриједном посебне пажње. Неоптерећени могућом супротношћу ове двије линије схватања косовског завјета многи аутори су на тему небеског и земаљског царства написали велики број инспиративних, допадљивих и у датом контексту схватљивих и прихватљивих страница, па и читавих, цјеловитих текстова. Међутим, тиме није дат одговор на кључно питање да ли се ова два схватања суштински додирују и да ли су, у складу с тим, оправдани покушаји да се доводе у каузални однос, у смислу да произилазе једно из другог или се „управо у прожимању ове две крајности, које се међусобно искључују“⁸⁷, долази до новог

⁸⁷ Миодраг Матицки, „Косовска епопеја Стојана Новаковића. Легенда и витешко певање о косовској бици“, у: Стојан Новаковић, *Косово, српске народне песме о боју на Косову (српски распоред)*, стр. 96.

квалитета. Или су ова два доминирајућа аспекта рецепције косовског мита заправо двије стране једне те исте медаље које се међусобно привлаче, употпуњују и јединствено функционишу или су у питању два међусобно супротстављена пола који се одбијају и један од другог удаљавају, те да ли је њихов однос одређен континуитетом или дисконтинуитетом.

Одговор на ово питање потражићемо у поријеклу и карактеру и једног и другог. Идеја о преимућству небеског царства над земаљским еминентно је идеја средњовјековне црквене књижевности и у сваком погледу је примјер статичног, теоцентричног погледа на свијет. Национално-освјешћивачка и ослободилачка идеја, на другој страни, једна је од основних идеја епохе романтизма, која је у јужнословенским приликама имала карактер националног и књижевног препорода и типичан је примјер новог, другачијег схватања свијета. Као реакција на строги средњовјековни теоцентрични поглед на свијет, у чијем средишту се налази Бог као врховна вриједност и центар свемира, у европским приликама јавља се ренесанса у којој доминира антропоцентристички принцип, према коме је човјек врхунска вриједност и центар свијета. У нашим приликама, гдје ренесанса допире тек у блиједим одјецима, ситуација је нешто другачија тако да у вријеме интензивног националног и књижевног препорода који долази знатно касније, крајем XVIII и током XIX вијека, у првом плану није човјек појединац него читави национални колективи и заједнице, тако да Бога не замјењује човјек појединац као у доба ренесансе, него читав народ. У првом плану је, дакле, народ, његов језик, његова (народна, усмена) књижевност, његова историја, култура, укратко његов национални идентитет. Умјесто ренесансног антропоцентричног схватања свијета, доминира етноцентрични, тј. колективни поглед на свијет и сли-

ка о себи која се у огледалу историје издваја и пореди са оним што одређује друге националне заједнице. Укупна српска усмена књижевност, а епска поезија посебно, до грла је у свему томе и у потпуности је одређена и подређена томе колективном, етноцентричном погледу на свијет. У њој се обликује, усмјерава и сажима слика српског народа о себи. Прије тога та је слика била фрагментарна, задуго и неисторична. Сада она у широком замаху јединствене, епске свијести и поетике епског стваралаштва обједињава све до тада испољене аспекте српског националног идентитета. То је златно доба српске епике, обиљежено интензивним сакупљањем и штампањем народних умотворине. Истовремено тада је највећи број народних епских пјесама и настао, пресудно утичући на обликовање српске националне свијести и постајући важан инструмент национално-ослободилачке борбе против Турака: историјски догађаји и усмена народна епика у то вријеме су у међусобно подстицајном односу – за епику би се могло рећи не само да прати историјске догађаје, него да их истовремено и инспирише, покреће, подстиче и креира. У таквим, околностима затворен метафизички, теоцентрични средњовјековни вредносни систем и принцип уређења свијета на неки начин могао је имати и дефетистички карактер у односу на полетне национално ослободилачке тежње народа.

Било би, наравно, сасвим погрешно негирати значај и пресудну улогу цркве, православне вјере и црквених људи у дуговјековном стварању и очувању српског националног идентитета, а посебно у тим одсудним тренуцима националне афирмације и ослобођења од Турака. На исти начин, било би сасвим неупутно умањивати значај и мјесто и значај општих хришћанских симбола и конкретних догађаја, личности и светитеља Српске православне цркве у народној епици тога доба. Међутим, у

вријеме националног и књижевног препорода крајем XVIII и током XIX вијека све то је углавном стављено под мјеру народносног начела као врхунског начела епохе романтизма. Општа хришћанска идеологија у вријеме Св. Саве „национализована“ је на начин примјерен томе времену, и то се јасно може видјети у црквеној књижевности у којој су „јунаци“ били српски светитељи чији су поступци, у складу са поетиком те врсте књижевности, мотивисани универзалном хришћанском идејом. У доба романтизма хришћанска амблематика и укупна српска црквена и духовна традиција додатно је „понародњена“ и прилагођена захтјевима тога доба: у епској поезији насталој на народном језику све је подређено другачијем, епском схватању свијета и функционише у складу са поетиком епске књижевности. Међутим, колико год да се ради о двије епохе, са два различита погледа на свијет и два сасвим другачија типа књижевности, то не значи да у романтичарској епској поезији нема уочљивих трагова и топоса средњовјековне црквене књижевности и њеног метафизичког схватања свијета. Али ти трагови ни приближно нису довољни да би осјетније могли утицати на основну, национално-ослободилачку идеолошку основу епске поезије, па самим тиме ни на темељни смисао и значај косовске легенде. Поруке укупне српске епске поезије, па самим тиме и значења косовског мита, извиру из динамичне и узавреле атмосфере европског романтизма који је у нашим приликама првенствено био одређен захтјевима националне самоспознаје и ослобођења од Турака. Статично средњовјековно метафизичко схватање свијета тешко је ускладиво са таквим динамичним стањем духа српске нације у том периоду. Сцијентистички XIX вијек, уосталом, одавно је био широм отворио врата тумачењу свијета сасвим другим и другачијим средствима и инструментима.

Било како било, ова два аспекта тумачења косовског завјета и даље су извор неспоразума и контроверзи, готово у случајевима када се и један и други легитимно третирају као интегрална, јединствена и цјеловита порука косовског завјета и када се небески и земаљски слој косовског завјета на овај или на сличан начин покушавају помирити високом необавезујућом реториком и фразеологијом. То је често узроковано потребама и захтјевима времена, али и идеолошким опредјељењем појединих аутора. Радован Самарџић, на примјер, који је упадљиво инсистирао на српском опредјељењу за царство небеско у једној прилици каже да је Свети Сава „дао онај садржај хришћанској ренесанси Срба који је најбоље одговарао њиховој природи и потребама“⁸⁸, те да су се „Срби од св. Саве почели радовати, јер су избили на пут који их води у царство небеско“⁸⁹, на крају покушава да нађе „земаљски“ начин повратка изгубљеног српског царства: „Јер, борба није завршена на Косову пољу, него је, бар за целину народа, готово тек започела, па се може привести крају пошто се ствари обрну и Турцима се нанесе пораз који ће бити раван српској погибији 1389. године“⁹⁰. Такву ситуацију је ипак тешко замислити без упоришта у осветно-ослободилачкој идеји о повратку изгубљеног царства која се, као што смо видјели, налази у опозитном односу према идеји о алтернативи небеског и земаљског царства.

Подјела на теоцентричну и антропоцентричну рецепцију косовске духовне баштине није уопште безазлена и вјештачка. Теоцентрична је, као што смо видјели, настала касније, али је свеобухватнија, јер укључује историјске догађаје и збивања и прије Косовског боја, а ослања се и на црквену средњовјековну књижевност, што је и

⁸⁸ Радован Самарџић, „Косовско опредељење Срба“, стр. 52.

⁸⁹ Исто, стр. 53.

⁹⁰ Радован Самарџић, „Косовско опредељење Срба“, стр. 37.

разумљиво, јер највећи одзив има међу црквеним људима. Треба имати на уму да се њоме покушава дефинисати једна кључна тачка развоја хришћанског учења међу Србима, на којој хришћанска мисао, не губећи ништа од своје универзалности, добија српски национални предзнак. То је онај тренутак када афирмација хришћанске идеологије иде руку под руку са афирмацијом српске националне, државне и црквене идеологије. Хришћанство међу Србима тиме добија нове форме и инструменте ширења и примјењивања хришћанског учења. Тиме је општи словенски ћирилометодијевски културни образац добио један нови, српски, рукавац, чијем стварању је пресудно допринио Свети Сава. Радови који су напријед цитирани то доста јасно потврђују. Тај период српског идентитета у њима се заправо дефинише првенствено теолошком методологијом и фразеологијом, мада би се за данашњег читаоца то можда једноставније могло да представи помоћу реалних и провјерљивих, материјалних, историјских и културних чињеница. Тај кључни догађај на коме се пресудно утемељује српски национални идентитет, уз све аргументе који се у тим радовима наводе, без великих тешкоћа није могуће сагледавати у оквиру косовског предања, јер се оно јавља знатно после Светог Саве, јер је утемељено на догађајима који су слиједили након што су Срби после Косовске битке пали под турско ропство и јер се првенствено и односи на ту битку и њене дуговјековне последице.

Међутим, и даље остаје отворено питање колико је овако „национализована“ општа хришћанска идеја о земаљском и небеском царству заиста примарна и основна идеја косовског предања како то данас изгледа, те да ли је она могла вршити ону функцију за коју провјерљиво знамо да ју је у српском народу вршила косовска легенда. Ту прије свега треба имати на уму да се теоцентрични

поглед на свијет у средњем вијеку, артикулисан у црквеној књижевности, изражавао управо мотивом жртвовања у земаљском животу за вјечни живот у царству небеском, и да као такав ни хронолошки, ни садржајно нема приоритетно мјесто у епској поезији инспирисаној битком на Косову и њеним посљедицама. Свијест о Боју на Косову и посљедицама које је имао у историји српског народа првенствено је настала, преносила се и постепено обликовала у усменом епском стваралаштву и ту њена основна значења прије свега и треба тражити, мада никако не треба заборавити ни историјске изворе и утицаје српске средњовјековне црквене књижевности.

2.

Претварање небеске у земаљску енергију и обратно једно је од општих мјеста данашње, доминантне реторичко-фразеолошке рецепције косовског насљеђа. Иако је утицај митског насљеђа, када су у питању конкретна историјска збивања и животне ситуације, крајње варљив и неизвјестан, у мијенама српске националне свијести с времена на вријеме неочекивано избијају на површину намјере да се дневно стање нације „сравњује“ и арбитрарно процјењује мјерама косовског мита: „Царство небеско као битан део косовског предања оставило је највише последица у повести српског народа, и то више негативних него позитивних“. [...] „Неко би морао да се усуди да их поређа и анализира, хладно и беспристрасно, како бисмо стекли реалну представу о ономе што нам се дешавало када нас је тако често водила та идеја“⁹¹. Не улазећи у то што се овим идеја о царству небеском доводи у везу са ратом, иако такво схватање те идеје, као што

⁹¹ Радош Љушић, „Видовдан. Срби распети између два царства: земаљског и небеског“, *Печат*, бр. 143, 3. 12. 2010, стр. 57.

смо видјели, црквени људи и они који их у тумачењу ко-совског мита слиједе, све уочљивије и јасније одбијају, поводом оваквог става тешко је избјећи закључак да овакве, и било какве, примисли о практичној примјени ко-совске легенде у битним историјским искушењима наци-је, или при тумачењу турбулентних историјских догађаја и потреса, не успијевају да пређу ниски праг квазиинте-лектуалних домишљања и егзибиција.

Једна од њих, произашла из схватања да је кнез Ла-зар у име свих Срба изабрао узношење до вјечности цар-ства небеског, јесте и она позната досјетка о Србима као „небеском народу“. Импресивно је да се та изведена би-зарна досјетка третира као стварна, „службена“ референ-ца косовског мита и да се онда о њој озбиљно расправља и с њом полемише. То потврђује, на примјер, и један текст под насловом „Небески народ страда од промаје“. Ту др Небојша Ранђеловић, професор правног факултета у Нишу, каже слједеће: „Али, косовска битка је типичан пример. Ту је све под велом заблуде. И ток битке, и ис-ход, и учесници. Сматра се да је тада пало српско цар-ство, а нити је Србија тада била царевина, нити је пала. Још неколико деценија је Србија опстала и достигла од-ређен степен просперитета под деспотом Стефаном. А царевина смо били само 25 година“⁹².

То, наравно, није једини примјер деформације косов-ског мита која је у истој мјери и на исти начин последи-ца и добронамјерних и злонамјерних покушаја да се он употребеби у практичне сврхе, било да се ради о поли-тичким, културним или ма каквим другим мотивима. У таквом деструктивном и конфузном облику који је више значио компромитацију него афирмацију њеног изворног

⁹² Стефан Деспотовић, „Небески народ страда од промаје“, *Политика*, год. CVIII, бр. 34925 (31. 1. 2011), стр. 9.

историјског значења, косовска идеја посебно је била присутна непосредно прије, у току и послије грађанског рата из 1992–1995. године. Дословно схваћена и злоупотребљавана њена изворна осветна национално-ослободилачка димензија у празнословној реторици тога времена знала је бити гурнута у страну и усмјеравана према освети у чијој основи је одмазда и казна. Ако би срањивање тако неприхватљиво интерпретиране косовске идеологије са конкретним историјским догађајима било дозвољиво, а није, прави примјер такве слијепе осветничке „одбране“ свога народа били би неки злочини у минулом грађанском рату које су чинили и они у чијем идентитету косовско наслеђе има значајно мјесто, и они чији идентитет је заснован на негативном односу према косовском миту. У главама оних који су таквом осветом истјеривали правду нису се будили за нас данас једнолични и анахрони фолклорни романтичарски сижеји епског претјеривања из неке пјесмарице о Косовском боју или из крајишке муслиманске епске поезије (исти као и у епикама других народа!), који су знатно прије него што је идеологија братства и јединства замијењена појмом политичке коректности, већ били изостављани из њихових школских читанки. Прије би се могло рећи да су им се у свијести ројили кодови и стереотипи популарне урбане западне културе и по глави мотали и одвијали сценарији америчких каубојских филмова у којима осветна правда на крају увијек побјеђује, као и криминалистичких серија у којима убица увијек буде ухваћен и осуђен, које су и злочинац и жртва, у овом рату повремено мијењајући улоге, гледали прије рата, а и док је рат трајао, ако је било струје, чинећи једним другима исто кад је и колико је ко имао прилике и могао! Партизанске филмове тада нико није радо приказивао, и поред тога што се у подсвијести већине партизанска осветна правда јављала са промијењеним предзнаком и што је у

њиховом садржају свако по својој вољи и потреби могао да бира страну.

Митско наслеђе, као и све духовне творевине једног народа, условљено је одређеним временом и околностима у којима је настало и у коме је имало извјесну дјелотворност, улогу и значење за идентитет тога народа. Због тога што потичу из сасвим других времена, а и због своје слојевите, сложене и “нелогичне” структурне устројености митови су неупотребљиви и непримјењиви као параметар за процјењивање накнадних конкретних историјских ситуација кроз које поједини народи пролазе. Символи и значења митова из дубине времена преносећи се генерацијама трансформишу се, и на различите, често тешко уочљиве начине утичу на свијест обичних људи, па и на идентитет читавих народа, али далеко од начина који подразумевају њихову практичну „употребну вриједност“. У томе, наравно, није изузетак ни косовски мит.

Његове основне поруке настале су у амбијенту универзалне хришћанске мисли, а реализоване у хоризонту српског националног, државног и културног идентитета. Хришћанска идеологија се у сваком погледу налази у темељима косовске мисли. Косовским митом српска хришћанска традиција значајно, да не кажемо и пресудно партиципира у садржају српског културног наратива.

Када говоримо о смислу и донетима овог, као и сваког другог мита, ваља имати на уму да се он првенствено јавља и функционише у литератури, гдје се већ и по природи литерарног текста, не идентификује као логична и синхронизована идеолошка конструкција. Карактер и структурно устројство сваког па и овог мита, али и сама природа умјетничког дјела довољна су брана против његове функционализације, али то не значи да је у виду национално-романтичарских егзалтација није било и да је нема и сада. Али увијек је, и раније и сада, права мјера

његовог више или мање видљивог присуства у структури умјетничког дјела, била лимитирана креативним могућностима аутора и умјетничком сугестивношћу с којом је успио да у своје дјело угради његове поруке и значења, као што је био случај са поменутом поемом *Стојанка мајка Кнежопољка* Скендера Куленовића.

Послије свега овог, у изокренутој историјској перспективи питање Косова насилним путем планетарних размјера враћено је на почетну тачку. Косово је истргнуто из српског националног, државног, вјерског и културног простора, али не и из српске историјске свијести и српског националног идентитета. Какве су перспективе српске колективне свијести сагледаване у кључу косовског мита са ове тачке? Може ли се сада говорити о почетку новог одбројавања дугог пет вијекова. Или ће метаболизам историје све митове и легенде прошлости коначно сварити и претопити у топионици великог технолошког напретка и глобалног потрошачког мита који као добровољни јарам одређује колективну свијест читавог човјечанства? Одговор на ово и на оваква питања мораће дати неко други, у неком другом времену.

ЛИТЕРАТУРА

Андрић, Иво, *Есеји и критике II*, Сабрана дела у 20 књига, Штампар Макарије – Нова књига, Београд – Подгорица, 2011.

Антологија народних песама о Марку Краљевићу, приредили Милан Лукић и Иван Златковић, Београд, 1996.

Бошковић, Сања, *Косовски културолошки мит*, Службени гласник, Београд, 2014.

Велимировић, Николај, *Сабрана дела*, књ. 9, сакупио, уредио и издао епископ Лаврентије са сарадницима, Глас цркве, Шабац, 2013.

Видовић, Жарко, *Његош и Косовски завет у Новом веку*, Алтера, Београд, 2013.

Витошевић, Драгиша, „Духовно начело Његошево. Запис уз рукопис др Жарка Видовића: *Његош и косовски завет у Новом веку*“, *Кораци*, год. XXI, књ. XXI, св. 11–12, 1986.

Владика западноамерички Максим, „Косовски завет не постоји изван Новог завета“, *Политика*, год. CXI, бр. 36155, (7. 7. 2014), стр. 8.

D’Avril, Adolfe Baron, *La bataille de Kossovo: rhapsodie serbe tiree des chants populaires et traduite en francais* Adolphe d’ Avril, Librairie du Luxemburg, Paris, 1868.

Деспотовић, Стефан, „Небески народ страда од промаје“, *Политика*, год. CVIII, бр. 34925, 31. 1. 2011, стр. 9.

Ђурић, Милош, *Видовданска етика*, Библиотека југославенске националистичке омладине, Загреб, 1914.

Екмечић, Милорад, *Дуго кретање између клања и орања (1492–1992)*, Евро-Ђунти, Београд, 2011.

Из наше књижевности феудалног доба, избор, редакција, превод и коментари др Драгољуб Павловић и др Радмила Маринковић, Просвета, Београд, 1968.

Јевтић, Атанасије, „Од Косова до Јадовна (путни записи)“, *Глас цркве*, бр. 13, Шабац, 1987.

Кољевић, Никола, *Отаџбинске теме*, Export publik и Итака, Београд, 1995.

Кољевић, Светозар, „Огледала времена у збирци *Песме Рајка Петрова Нога*“, *Поетика Рајка Петрова Нога*, зборник радова, Институт за књижевност и уметност – Дучићев дани поезије, Београд – Требиње, 2015, стр. 32).

Косово: народне песме о боју на Косову, Матица српска, Нови Сад, 1901.

Лазарица или Бој на Косову, народна епопеја у 24 песме, из народних песама и њихових одломака саставио Ср. Ј. Стојковић, друго допуњено издање, Српска књижевна задруга, Београд, 1906.

Ломпар, Мило, *Дух самопорицања. Прилог критици српске културне политике*, пето допуњено издање, Евро-Ђунти, Београд, 2014.

Љушић, Радош, „Видовдан. Срби распети између два царства: земаљског и небеског“, *Печат*, бр. 143, 3. децембар 2010.

Љушић, Радош, „Вододелница српске историје“, *Политика*, год. CXI, бр. 36143 (25. 6. 2014), стр. 14.

Милосављевић, Петар, *Увод у србистику*, Филозофски факултет у Косовској Митровици – Требник, Косовска Митровица – Београд, 2002.

Мишић, Зоран, *Критика песничког искуства*, Српска књижевна задруга, друго издање, Београд, 1996.

Новаковић, Стојан, *Косово. Српске народне песме о боју на Косову (епски распоред)*, приредио Миодраг Матицки, Вукова задужбина, Београд, 1995.

Палавестра, Предраг, *Крлежа у Београду и други огледи*, Београдска књига, Београд, 2005.

Петрановић, Богољуб, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, књ. 2, Београд, 1867.

Пешић, Весна, „Национализам немогуће државе“, *Хелсиншка повеља*, бр. 99–100, 2006, стр. 19–25.

Пијановић, Петар, „Сто година од Скерлића. О расцепканоности српског народа“, *Политика*, год. CXI, бр. 36183 (4. 8. 2014), стр. 24.

Поетика Рајка Петрова Нога, зборник радова, Институт за књижевност и уметност – Дучићеви дани поезије, Београд – Требиње, 2015.

Поповић, Јустин, *Сетве и жетве. Чланци и мањи списи*, Наследници оца Јустина – Манастир Ћелије, Београд, 2007.

Поповић, Миодраг, *Видовдан и часни крст. Огледи из књижевне археологије*, четврто издање, Библиотека XX век – Књижара Круг, Београд, 2007.

Радически, Науме, „Прашања и дилеми пред (не)можностите на двојната литерарна припадност“, *Истина, мистификација, лъжа в славянските езици, литератури и култури*, София, 2011.

Радуловић, Милан, *Уметност и вера. Књижевно-богословске студије*, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2013.

Ређеп, Јелка, *Косовска легенда*, друго издање, Прометеј, Нови Сад, 2007.

Ризничари и памтителји. Православна духовност српске књижевности XX вијека, зборник радова, Филолошки факултет, Бања Лука, 2013.

Самарцић, Радован, *Косовско опредељење. Историјски огледи*, Српска књижевна задруга, Београд, 1990.

Српске народне пјесме. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. У Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1845.

Тутњевић, Станиша, *Размеђа књижевних токова на Словенском Југу*, Службени гласник, Београд, 2011.

Хришћанско и паганско у поезији Десанке Максимовић, зборник радова, Задужбина „Десанка Максимовић“, Београд, 2006.

Чоловић, Иван, *Растанак с идентитетом. Огледи о политичкој антропологији*, Библиотека XX век – Књижара Круг, Београд, 2014.

ИНДЕКС ИМЕНА

Андрић, Иво 20-22, 49,
69, 79, 123, 148
Бошковић, Сања, 61, 95-
99, 134, 148
Бранковић, Вук 101, 102,
134

Велимировић, Николај
86, 90, 148
Видовић, Жарко 46, 47,
90-93, 148
Витошевић, Драгиша 91,
148

Владика Данило 119

Д'Аврил, Адолф (Adolfe
Avril, Baron d') 103, 148
Деретић, Јован 21
Деспотовић, Стефан 144,
149
Дивјановић, Илија 99
Драинац, Раде 15

Ђурић, Милош 75-77, 80,
82, 85, 100, 197, 149

Екмечић, Милорад 39, 149

Златковић, Иван 73, 148

Јевтић, Атанасије 88, 90,
150

Јефимија 130, 132

Југ Богдан 101

Југовићи, браћа 101

Карађорђевић,
Александар 42

Карацић Стефановић, Вук
13, 19, 55, 68, 89, 90, 98,
99, 109, 151

Кнез Лазар 64, 74, 86, 87,
89, 91-97, 100, 101, 107,
125, 126, 128-131, 144

Ковачић, Иван Горан 79,
121

Кољевић, Никола 91, 149
Кољевић, Светозар 50, 149

Кочић, Петар 123

Краљевић, Марко 61, 73,
108

Куленовић, Скендер 20,
29, 79, 121, 147

Лаврентије, епископ 86

Ломпар, Мило 21, 149
 Лукић, Милан 73, 148
 Љушић, Радош 72, 143, 149
 Максим, епископ 94, 95, 149
 Максимовић, Десанка 12
 Маринковић, Радмила 128, 149
 Марјановић, Лука 73
 Матицки, Миодраг 67, 103, 137, 150
 Мештровић, Иван 81
 Милосављевић, Петар 37, 150
 Милошевић, Слободан 113, 114
 Мицић, Љубомир 15
 Мицкијевич, Адам 88
 Мишић, Зоран 81, 82, 93, 150
 Младеновић, Ранко 15
 Мојсије 86
 Мушицки, Лукијан 89, 90
 Негришорац, Иван 20
 Немањић, Растко 54
 Новаковић, Стојан 67, 88, 103, 137, 150
 Ного, Петров Рајко 50
 Његош, Петар II
 Петровић 75, 90, 91, 109, 119, 120
 Обилић, Милош 108, 134

Остојић, Тихомир 102, 103
 Павловић, Драгољуб 128, 149
 Палавестра, Предраг 20, 150
 Патријарх Данило 125, 128, 129
 Пејовић, Бранко 107
 Петерс, Свен 118
 Петрановић, Богољуб 95, 150
 Петровић, Растко 11
 Пешић, Весна 113, 115, 150
 Пијановић, Петар 42, 151
 Поповић, Јустин 86, 87, 150
 Поповић, Миодраг 61, 82, 83, 93, 109, 150
 Радически, Науме 18, 151
 Радојчић, Ђорђе Сп. 64
 Радуловић, Милан 93, 94, 151
 Ранђеловић, Небојша 144
 Ранке, Леополд 83
 Ређеп, Јелка 61, 64, 65, 128, 151
 Ристић, Марко 81
 Руварац, Иларион 88
 Самарцић, Радован 59, 141, 151
 Свети Сава 9, 14, 51, 54, 87, 90, 91, 140-142
 Сијарић, Тамил 26

Скерлић, Јован 42
Стајић, Васа 107
Стефан, деспот 144
Стојковић, Ср. Ј. 103, 149

Томановић, Вук 119
Тутњевић, Станиша 151

Ћирило и Методије 12,
13, 53, 55

Херман, Коста (Kosta
Hörmann) 73

Христ 55, 87, 95, 95, 129,
132, 133

Цар Мурат 131

Црњански, Милош 15

Чоловић, Иван 112, 114,
152

КАКО ЈЕ НАСТАЛА ОВА КЊИГА

За настанак ове књиге заслужан је Милан Радуловић, мој колега из Института за књижевност и уметност у Београду. С њиме сам током многих година пријатељски водио сваковрсне књижевно-културне разговоре у којима смо намјерно његовали наше супротне полазне позиције: суочавали смо и стављали на искушење његов духовни, теистички поглед на свијет и умјетност и моја виталистичка схватања живота и људског стваралаштва. У Институту је у оквиру пројекта теоријских истраживања којим је он руководио, припреман зборник радова под насловом *Српски књижевни образац у светлу српске књижевне критике*. Као уредник зборника он је и мене позвао на сарадњу. Опирао сам се, мало из комформизма, мало због других обавеза, а првенствено због тога што је тема била изазов на који тешко да сам могао успјешно одговорити. Постојао је ризик који није било паметно прихватити. Како он није попуштао, „запријетио“ сам му да ћу у тексту написати све о чему сам му годинама говорио, а што је често искакало из колосијека и тешко се могло бранити. Извлачио сам се и на то да ми за тако нешто није довољан предвиђени обим текста и да нећу имати довољно времена. Сад је „пријетњом“ и ризичним преседаном одговорио он: пиши све како хоћеш и колико хоћеш, дајем ти онолико времена колико ти

треба, и уступам ти уводно мјесто у зборнику! Нисам имао намјеру да користим све ове повољности, него сам покушао да напишем „нормалан“ текст за један обични зборник радова. А када се ствар отела контроли, био сам замислио да му дам један мањи дио рада који највише одговара теми. На крају, послвије годину дана, колико је требало да буду завршене и остале потребне радње за зборник, са мојим текстом све је испало по његовом! Без њега и преседана које је у овој врсти посла направио, ова књига, колико год је на њој ипак требало још порадити, заиста не би постојала. Зато му се најискреније захваљујем.

Станиша Тутњевић

О ПИСЦУ

Станиша Тутњевић рођен је 20. новембра 1942. године у Доњем Детлаку код Дервенте. Основну школу завршио је у родном селу (1951–1955), осмогодишњу у Дервенти (1955–1958), средњу економску у Босанском Броду (1958–1962), Филозофски факултет у Сарајеву (1962–1966).

По одслужењу војног рока (1966–1967) радио је као стручни сарадник у Републичком секретаријату за образовање, науку, културу и физичку културу (1967–1973) и Републичкој заједници културе БиХ (1973–1975), а потом у Институту за књижевност у Сарајеву (1975–1992), где је у два мандата вршио функцију директора (1984–1992). Докторирао је 1980. године, у звање научног сарадника биран 1981, у звање вишег научног сарадника 1984, у звање научног савјетника 1989. године. По избијању рата 1992, прешао је у Институт за књижевност и уметност у Београду, где је радио од 1993. до 2009. године када је пензионисан. Као гостујући професор истовремено предавао предмет Компаративно проучавање јужнословенских књижевности, група Српски језик и књижевност, на Филозофском факултету у Бањој Луци (1995–2010).

За дописног члана Академије наука и умјетности Републике Српске ван радног састава изабран 2012. године.

Објавио следеће књиге:
Ради свога разговора. Огледи о приповједачима Босне, Сарајево 1972;
Отворене границе, Сарајево 1975;
Социјална проза у Босни и Херцеговини између два рата, Сарајево 1982;
Под истим углом. Студије о босанскохерцеговачкој књижевној прошлости, Сарајево 1984;
Књижевне кривице и освете. Осврт на књигу „Књижевни живот Босне и Херцеговине између два рата“ М. Ризвића, Сарајево 1989;
Поезија између два рата. Прилози са историју књижевности Босне и Херцеговине, Сарајево 1991–1992;
Часопис као књижевни облик, Београд 1997;
Динамика српског књижевног простора, Бања Лука 2000;
Мостарски књижевни круг, Београд 2001;
Нато на Авали, документарна проза, Београд–Бања Лука 2001;
Тачка ослоња, Српско Сарајево 2004;
Национална свијест и књижевност Муслимана, Београд 2004;
Поетичка и поетолошка истраживања, Београд 2007;
Први српски алтернативни часопис, Београд 2008;
На трагу манастира Детлак, 2008,
Размеђа књижевних токова на Словенском Југу, Београд 2011,
Босански књижевни лонац, Бања Лука 2014.
Станиша Тутњевић живи у Београду.

САДРЖАЈ

I

➤ ПОЈАМ И ГЕНЕЗА СРПСКОГ КУЛТУРНОГ НАРАТИВА

➤ Примарна изворишта српског културног наратива	7
➤ Отвореност српског културног наратива	17
➤ Матична функција српског језика	34
➤ Регенерација српског културног наратива деведесетих година XX вијека	38
➤ Православна духовност и српски културни наратив	45
➤ Свети Сава и српски наратив хришћанства	51

II

➤ СРПСКИ КУЛТУРНИ НАРАТИВ У СВЈЕТЛУ КОСОВСКОГ МИТА

➤ Појам и извориште косовског мита	59
➤ Генеza рецепције косовског мита	72
➤ Рецепција косовског мита у кључу преимућства небеског царства над земаљским	85
➤ Рецепција косовског мита у осветно- ослободилачком кључу	105
➤ Жртва као носива идеја косовског мита	122
➤ Антиномије теоцентричне и антропоцентричне рецепције косовског мита	137
➤ <i>Литература</i>	148
➤ <i>Индекс имена</i>	152
➤ Како је настала ова књига	155
➤ <i>О писцу</i>	157
➤ РЕЗИМЕ	160

ПРИЛОГ

СРПСКИ КУЛТУРНИ НАРАТИВ

НАЦРТ ЗА САДРЖАЈ СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ОБРАСЦА У СВЈЕТЛУ КОСОВСКОГ НАСЉЕЂА

РЕЗИМЕ*

Срби су један од ријетких народа за које се може рећи да имају „вишак“ идентитета. Ипак покушај да се наброје, дефинишу, редуцирају и потом међусобно повежу најважније особине и кључне тачке тога идентитета и на тај начин разуђена српска слика свијета доведе под једну мјеру, није баш тако лак и извјесатан. При томе је првенствено неопходно да се препознају одређени знакови и кодови културе, распоређени по дубини српског духовног простора, чијим се рашчитавањем и повезивањем њиховог садржаја доста јасно уобличавају обриси српског културног наратива, а српска култура поуздано идентификује у јединственој европској и свјетској породици култура.

Могуће је издвојити три битна битна обиљежја српског културног наратива: први је утемељеност срп-

* Ово издање у цјелини је идентично штампаном издању, уз овај резиме као додаток.

ског културног обрасца на посебном, српском, светосавском току мисије „солунских апостола“ Тирила и Методија, други је отвореност српског културног обрасца, а трећи мјесто косовског наслеђа у обликовању српске слике свијета.

1.

Најбитнији и пресудни тренутак за формирање посебног српског националног и културног обрасца је оно вријеме када се из почетне опште ћирилометодијевске традиције одвојио њен светосавски ток, одређен српским националним предзнаком. Иако се ти почеци вежу за хришћанску византијску цивилизацију која је цвјетала до краја средњег вијека, српски културни образац је ипак шири и вишезначајнији, јер у великој мјери обухвата искуства и средњоевропског и медитеранског цивилизацијског круга каснијих периода. Ипак, византијска основа за српски национални идентитет посебно је важна, и чак, пресудна, јер је у њеном окриљу раније и уочљивије него код других јужнословенских народа универзални хришћански образац културе и књижевности добио српски национални карактер и садржај који се касније континуирано продужио и у периодима када је умјетност и књижевност добила првенствено свјетовни карактер.

2.

Границе српског културног наратива од самог почетка нешто су шире, разуђеније и отвореније него у културама народних заједница с којима су Срби вијековима живјели заједно или у сусједству. То је свакако резултат бројности, распрострањености и укупног културно-историјског положаја и мисије Срба на Балкану, а посебно на Словенском Југу, још од средњег вијека,

све до данашњег дана. Из такве ситуације произилази динамика, отвореност и демократичност српског културног обрасца којом се он разликује од културних модела осталих јужнословенских народа. У вези с тим можемо говорити о вишевалентном карактеру српске слике свијета, што посебно долази до изражаја када се говори о књижевности на српско-хрватском језику. Ту се мисли на појаву која подразумева да се неке књижевне појаве, чињенице и писци могу уврстити у континуитет двају или више књижевности овог језика, без изгледа да их је накнадно могуће подијелити по националној припадности без остатка. Та појава израженија је у српској, него у другим књижевностима овог простора са којима се преплиће и прожима: дајући она је у знатној мјери ширила простор свога домета, а примајући дигрносила сопственој виталности.

- У оквиру таквог отвореног и демократског карактера српског културног наратива лако се могу објаснити „новонастали“ књижевни токови на Словенском Југу попут муслиманске односно бошњачке књижевности која се, у складу са закашњелим развојем националне свијести ове исламизирание словенске заједнице, обликује између српске и хрватске књижевности у оквиру којих су претходно разријешена сва њена језичка, поетичка и друга „статусна“ питања и поникла најзначајнија књижевна имена, попут М. Селимовића, који се по начелу вишевалентности може сматрати истовремено једним од најзначајних писаца српске и највећим писцем муслиманске/бошњачке књижевности.

- То се односи и на црногорску књижевност, књижевност Црне Горе, књижевност у Црној Гори или како је већ ко зове, која се у пресудном препородном периоду формирања посебних националних књижевних токова на овом простору, није исказивала под црногорским

националним именом него првенствено у оквиру српске националне идеологије и традиције. Та је књижевност у складу с тим саставни дио укупне, цјеловите српске књижевне традиције, а под неким од ових или под неким другачијим именом, на другој страни, могуће је говорити и о посебном, црногорском књижевном корпусу са сопственим континуитетом. Али то уопште не значи ампутирање тога књижевног корпуса из састава укупне српске књижевности гдје он и даље остаје са пуним богатством значења која у њој одвајкада има.

- Један од најочљивијих показатеља отворености српског културног наратива представља идеологија југословенства. Она је од несретних деведестих година прошлог вијека често била „оптуживана“ за резводњавање српског националног идентитета, јер је под њеним утицајем, наводно, српски национални осјећај изблиједио, изгубио отпорност и способност за консолидацију и мобилизацију, па због тога Срби нису спремно дочекали драматичне догађаје везане за распад Југославије. Из тога произилази да је српска идентитетска аутодеструкција, дезоријентација и национална недисциплина другима, који су о себи водили знатно више рачуна, омогућила да изазову слом укупног дотадашњег система и на српску штету остваре сопствене националне амбиције и државне интересе. О укупном домету идеологије југословенства међу Србима постоји малтене читава библиотека књига у којима се заступају различити ставови. Чини се да је тренутно највише у моди школа мишљења према којој је идеологија југословенства на политичком, државном, па и културно-књижевном плану у ствари историјска грешка и пораз српског народа. Друга становишта, којима је наклоњен и аутор ове расправе, некако мање долазе до изражаја, што не значи да им треба придавати и мању пажњу. У

њима се истиче да идеологија југословенства представља једну од битних чињеница отворености и динамичности српског културног обрасца којим се српска култура обогаћује, продубљује, шири своје домете и стиче, чак, неку врсту статуса матичности у односу на културе осталих југословенских народа.

3.

Косовски мит се, по општем увјерењу, налази у епицентру српске националне свијести, а његови најбитнији топоси, знакови и симболи уобличио су се у препознатљиве одреднице српског културног наратива. Као такав он се схвата као покретачка снага и извор укупне свијести, самосвијести и самопоуздања српске националне заједнице са више значења и функција. Именује се на различите начине: косовски мит, косовска легенда, косовско предање, косовски завјет, косовско опредјељење, косовски култ или косовска мисао, односно косовска идеја и сл. при чему се умјесто атрибута *косовски* употребљава и атрибут *видовдански*. Сви су ови називи легитимни, а избор који ће се употребљавати најчешће садржи и став аутора према косовском наслеђу и његовом мјесту у обликовању српске слике свијета.

- Иако постоји пуна сагласност о значају косовског предања у настанку и функционисању српског културног обрасца, покушај да од некога сажето сазнамо који је смисао, у чему је значење и шта је садржај и порука косовске легенде, обично ће се свести на почетни, зачуђени и самоувјерени став како је то сваком познато и јасно, а онда ће настати застој, почети чешкање по глави, оклијевање, збуњеност, несигурност и губљење у лавиринту уопштених патриотско-религијских реторичких варијација из којих се тешко излази са јасним

рационалним одговором на постављено питање. Аутор ове расправе, најкраће, сматра да је косовски мит један специфичан вид колективне рецепције односно тумачења епске поезије, стављене под једну, али доста широко и хетерогену мјеру, у чији обим временом улазе и други садржаји српског духовног, културног и књижевног идентитета, посебно они из средњовјековне црквене књижевности. Сваки нови истраживач косовског насљеђа полазећи од тако схваћеног основног облика и садржаја косовског мита, на свој начин схвата то тумачење, провјерава га и даје му неки сопствени допринос. Тумачење косовске идеје на тај начин се шири и разгранавује у складу са временом у коме се врши и стањем колективне свијести народа у појединим периодима српске историје.

Истовремено, у овој расправи се покушава назначити генеза схватања косовског мита при чему се уочавају неки основни, битни смјерови рецепције косовског насљеђа. У цјелини гледано, у тумачењу косовског завјета истичу се два различита доминантна гледишта: антропоцентрично и теоцентрично.

Прво је осветно-ослободилачка идеја која се у свијести обичног народа појављује као носиви стуб косовског предања. Она је у највећој мјери настала као вид продукције и рецепције српске народне епике у доба романтизма и има свјетовно поријекло и значење, неовисно о томе што у епској поезији и у самој косовској идеологији срећемо доста уочљивих трагова црквене књижевности. Чак и при овлашној рецепцији српске епске поезије, поготово на начин како ју је доживљавао обични народ, косовска мисао усредсређена је на повратак изгубљене српске праве која је покопана на Косову. Као таква она није строго омеђена само на епске пјесме тзв. косовског циклуса, него се односи на укуп-

ну народну епiku инспирисану борбом са Турцима, закључно са устаничком епиком са почетка XIX вијека. Косовска идеја, дакле, подразумијева завјет освете за пораз на Косову усмјерен на национално ослобођење, метафорично изражено поновним успостављањем прететог српског царства.

Друго је идеја о преимућству небеског царства над земаљским потиче из филозофско-теолошких кругова. Њено исходиште налази се у чувеним стиховима *Земаљско је за малено царство / А небеско увек и довека* из пјесме „Пропаст царства српскога“, први пут објављене у Вуковој збирци из 1845. године. Првенствено на ту пјесму позивају се заговорници овог вида рецепције косовског предања, надокнађујући неочекивану чињеницу да се поменути или слични стихови, колико се зна, не срећу ни у једној другој епској пјесми, нити у изворима из српске средњовјековне књижевности, што је и разумљиво с обзиром на то да је она писана по сасвим другачијем језичким и жанровским обрасцима.

За разлику од већине истраживача који ова два одвојена вида рецепције косовске идеје или не уочавају или их сматрају компатибилним, у овој расправи они се сагледавају у опречном односу, што се доказује на више начина, а посебно анализом пјесме „Пропаст царства српскога“ и њеним поређењем са „Повесним словом о кнезу Лазару“ које се приписује патријарху Данилу и Јефимијином „Похвалом кнезу Лазару“, извезеном на свиленом покрову за његов гроб.

Хронолошки осветно-ослободилачки аспект косовског предања доминира у доба романтизма, а у ослабљеном виду се продужава послје балканских ратова када је Косово коначно „освећено“, тј. ослобођено и припојено матици Србији. Тада се, истовремено, расправом Милоша Ђурића *Видовданкса етика* (Загреб

1914) уочљиво појављује и рецепција косовске легенде у кључу преимућства небеског царства над земаљским, која се посредством теолошко-филозофских тумачења са упориштем у Новом завјету, а у најновије вријеме и под утицајем „грађанског“ погледа на свијет реализованог кроз категорију „политичке коректности“ у односу на појам освете, може сматрати доминантном.

У овој студији се, истовремено, уочавају и образлажу и основне идеје којима је одређен садржај косовског предања. Централна идеја теоцентричног тумачења косовског мита је, наравно, идеја о преимућству небеског царства над земаљским, као што је и осветно-ослободилачка идеја централна идеја антропоцентричног схватања косовског наслеђа. Обије идеје повезује идеја жртве, која се функционално уклапа и у један и у други аспект рецепције косовског мита: у једном случају то је жртвовање на земљи као залог за небеско царство, а у другом то је жртва у борби као залог за ослобођења од туђинског јарма. Уз идеју о издаји, коју неки сматрају носивом идејом косовског наслеђа, као саставни дио косовског завјета у вези са губитком „царства српскога“ и жртвама потребним за његов васкрс најуже је везана идеја трагичног, есхатолошког осјећања свијета. Из њега произилази колективни осјећај историјске неправде који се, као нека врста усуда и предодређености овог народа да страда и подноси жртве за узвишене циљеве, посредством косовског наслеђа уграђује у темеље српског националног идентитета и српске културе. Посебно треба скренути пажњу на високу моралну утемељеност косовске мисли, било да се она сагледава у свјетлу преимућства небеског царства над земаљским, било да се заснива на осветно-ослободилачком повратку у Косовском боју изгубљеног и силом затртог исходишта српске нације и државе. Основ-

не идеје и поруке косовског мита настале су у амбијенту универзалне хришћанске мисли, а реализоване у хоризонту српског националног, државног и културног идентитета. Хришћанска идеологија се у сваком погледу налази у темељима косовске мисли. Косовским митом српска хришћанска традиција значајно, да не кажемо и пресудно партиципира у садржају српског културног наратива.

Станиша Тутњевић
СРПСКИ КУЛТУРНИ НАРАТИВ
НАЦРТ ЗА САДРЖАЈ СРПСКОГ КУЛТУРНОГ ОБРАСЦА
У СВЈЕТЛУ КОСОВСКОГ НАСЉЕЂА

— прво издање —

Издавач
СВЕТ КЊИГЕ
Београд
www.svetknjige.net

Уредник
Стево Ћосовић

Штампа
ДОНАТ-ГРАФ
Београд
Штампано у 300 примерака 2016.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

323.1(=163.41)
821.163.41(091)

ТУТЊЕВИЋ, Станиша, 1942–

Српски културни наратив : нацрт за садржај српског културног обрасца у свјетлу косовског насљеђа / Станиша Тутњевић. – 1. изд. – Београд : Свет књиге, 2016 (Београд : Донат-граф). – 160 стр. ; 21 цм. – (Едиција Студије и монографије / [Свет књиге])

Тираж 300. – О писцу: стр. 157–158. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија: стр. 148-151. – Регистар.

ISBN 978–86–7396–572–7

COBISS.SR-ID 224659212

Богат, сложен и слојевит српски национални идентитет подведен под једну меру, именован појмовима српски културни наратив, српски културни образац или српска слика света, са хоризонта необичне, смеле и трезвене расправе израња у овој књизи на сасвим другачији начин и у другачијем светлу од онога на који смо навикли. У њој се дају одговори на многа питања српског духовног и културног идентитета за које нам се чинило да на њих одавно знамо одговоре.

Међу њима су и питања о месту косовског наслеђа у обликовању српског културног наратива. Ту посебно долази до изражаја ауторов виталистички приступ рецепцији косовског мита који се огледа у антиномији теистичког и антропоцентричног тумачења његових значења у виду алтернације небеског и земаљског царства на једној и осветно-ослободилачких порука, на другој страни...

