

БОРИС БУЛАТОВИЋ*
Научно удружење за развој
српских студија
Нови Сад

УДК 340.15:316.75
Оригиналан научни рад
Примљен: 27.01.2018
Одобрен: 20.02.2018
Страна: 463-476

КОСОВСКИ МИТ КАО СРПСКИ ‘САВЕЗНИК’ ИЛИ ‘ПРОТИВНИК’: ИДЕОЛОШКЕ ПРОЈЕКЦИЈЕ АЛЕКСАНДЕРА ГРИНАВАЛТА У РЕЦЕПЦИЈИ ГОРСКОГ ВИЈЕНЦА И НАРОДНЕ ЕПИКЕ

Сажетак: У овом тексту се истражује начин на који се – из перспективе идеолошког тумачења Александра Гринавалта – значајни сегменти српске књижевне традиције (Горски вијенац и модификована ‘романтичарска верзија’ косовског мита) сагледавају као непосредни идејни и духовни инспиратори политике етничког чишћења, док се наводно иницијалној форми косовског предања (са отоманском окупацијом ‘помирљивој’) – посредством крајње произвољне и тенденциозне интерпретације истог аутора – придаје дневнополитичка функција делегитимизације српског виђења актуелног правног и политичког статуса Косова и Метохије.

Кључне речи: косовски мит, Горски вијенац, народна епика, идеологија, статус Косова и Метохије, етничко чишћење, Александер Гринавалт

У настојању да перцепцију сукоба на ексјугословенском простору експлицирају са становишта геостратешких интереса доминантних западних политичких актера, те у складу са преовлађујућим негативним представама о чиниоцима српске културне и националне егзистенције у међународном медијском дискурсу (обликованим у форми хомогенизованих матрица), аутори бројних студија и чланака – у домену различитих академских дисциплина у иностраној науци (политикологији, историографији, социологији, антропологији) – уједно посредују и слику о Његошу као кључном баштинику косовског мита (који је у *Горском вијенцу* преиначио изворно значење овог мита и начинио га извориштем ‘агресивности’) и најрадикалнијем репрезенту ‘геноцидних’ токова српске културе у 19. веку (уз Вука Караџића, који је репутацију великосрпског идеолога стекао пре свега захваљујући дејству ставова хрватско-америчког историчара Ива Банца из књиге *Национално питање у Југославији*¹).

* bulatovic_boris@yahoo.com

¹ Ivo Banac, *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji: porijeklo, povijest, politika*, preveo Josip Šentija, Globus, Zagreb, 1988, 85 (књига је првобитно објављена у Сједињеним Америчким Државама на

У том контексту, рад Александра Гринавалта (америчког професора кривичног, међународног, затим међународног кривичног и административног права са њујоршког Универзитета Пејс) на испитивању културних процеса преобликовања српског колективног памћења и доприноса који су у томе имали Вук Карацић и Петар II Петровић Његош завређује значајнију пажњу. Наиме, иако је Гринавалт правник (универзитетско образовање је стицао на Принстону, Јејлу и Колумбија универзитету), његово бављење овом темом, као и неким другим ‘српским’ темама,² није једнократно. Још 1994. године овај аутор је написао подужи дипломски рад (‘undergraduate senior thesis’) под насловом *Национализација памћења: идентитет и идеологија у Србији у 19. веку*,³ који је чинио основу за доцнији, знатно краћи текст „Косовски митови: Карацић, Његош и трансформација српског памћења” (објављен 2001. године).⁴ Било би, у вези са дипломским радом, свакако интересантно стећи увид у тадашње Гринавалтове изворе, имајући у виду да је највећи део критичке литературе о косовском предању и његовим политичким актуелизацијама, те Вуковим и Његошевим ‘заслугама’ за његово уздизање на место централног симбола модерног српског идентитета настао након појаве овог студентског рада из 1994. године. Са друге стране, у свом тексту којим ћемо се овде бавити („Косовски митови: Карацић, Његош и трансформација српског памћења”) Гринавалт је користио истраживачке резултате и Ноела Малколма (британског историчара, председника Босанског института у Лондону) и Мајкла Селса (америчког професора компаративне религије са Универзитета у Чикагу и награђиваног изучаваоца односа религије и насиља), публиковане 1994, 1996 и 1998. године.⁵

На самом почетку разматрања о Гринавалтовим идејама из текста о којем говоримо, напоменућемо да концепција коју овај аутор износи, иако није ниуколико атипична у односу на концепције других интерпретатора истог проблема, нуди и неке додатне видове аргументације за став да је инвенцијом

енглеском језику: Ivo Banac, *The National Question in Yugoslavia: Origins, History, Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1984).

² Види Гринавалтов текст: Alexander K. A. Greenawalt, “Milosevic and the Justice of Peace”, in: Timothy William Waters (ed.), *The Milošević Trial: An Autopsy*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2013, 377-386.

³ Alexander K. A. Greenawalt, *The Nationalization of Memory: Identity and Ideology in Nineteenth Century Serbia*, Princeton University Bachelors Thesis, advisor Shaun Elizabeth Marmon, Seeley G. Mudd Manuscript Library (identifying number: 5528), 1994, 94 pp. Ова дипломска студија чији садржај нам је остао непознат (без обзира на напоре аутора ових редова да од библиотекара Принстонског универзитетског архива као и самог Гринавалта прибави верзију насловљеног дипломског рада) имала је незанемарљиву академску рецепцију будући да је Мајкл Селс цитирао у својој књизи *Изневјерени мост*.

⁴ О томе нас извештава и Гринавалт у првој забелешци уз свој рад, где наводи да његов текст представља ревизију и сажимање идеја које је првобитно изнео у свом дипломском раду (Alexander Greenawalt, “Kosovo Myths: Karadžić, Njegoš, and the Transformation of Serb Memory”, *Spaces of Identity*, vol. 1, no. 3, 2001, 63).

⁵ Реч је о студијама: Noel Malcolm, *Bosnia: A Short History*, New York University Press, New York, 1994; Michael A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, University of California Press, Berkeley, 1996; Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History*, New York University Press, New York, 1998.

српских националистичких интелектуалаца у 19. века промењено значење косовског мита. У том смислу Гринавалт на неки начин настоји да употпуни и оснажи виђење Ноела Маклолма и Мајкла Селса о прерастању мита у модерну српску националну идеологију, као претходницу будућих ратоборних и непријатељских српских тенденција према муслиманима у Босни и Херцеговини, те на Косову и Метохији. Свој текст амерички аутор, након кратког увода у коме спомиње митологизоване аспекте историјских догађаја везаних за Косовску битку, започиње управо указивањем на „идеолошки развој овог наратива кроз новију српску историју”:⁶ речју, Срби су освојили Косово у балканским ратовима под паролом „освете средњовековног губитка”,⁷ затим се „сан о освети Косова проширио и на Босну, где је на 515. годишњицу Косовске битке српски револуционар Гаврило Принцип свесно опонашао Обилића убиством хабзбуршког надвојводе Франца Фердинанда”,⁸ и најзад, као што је испрва послужио интегративној политичкој идеји југословенског уједињења (као њена потпора) тако је његова каснија злоупотреба послужила као чинилац крвавог распада заједничке државе:

Како би код Срба отклонио страхове да ће бити прогнани са Косова од стране етнички већинских Албанаца, Милошевић је искористио симболику битке да отпочне свој националистички програм, пре свега у свом историјском говору на Косову Пољу 28. јуна 1989. године, на 600-годишњицу Косовске битке. Наглашене теме прогона од стране ‘спољног’ непријатеља (нарочито од стране муслиманā), затим историјских неправди, као и морал жилавог отпора су послужили као моћни симболи злоупотребљени не само у Милошевићевом сузбијању већинске албанске популације на Косову (која је претходно користила статус суштинске аутономије у оквиру Србије), него и у језивим ратовима у којима је вршено етничко чишћење несрпског становништва у отцепљеним републикама Хрватској и Босни и Херцеговини. Наравно, косовска легенда је попримила ново обележје будући да је НАТО 1999. године бомбардовао Србију да би је спречио у њеном рату против косовских Албанаца, и ефектно одвојио овај регион од онога што је преостало од Југославије.⁹

⁶ “The ideological deployment of this narrative runs throughout modern Serbian history” (Alexander Greenawalt, “Kosovo Myths: Karadžić, Njegoš, and the Transformation of Serb Memory”, 50).

⁷ “When Serbia seized the Kosovo region from the Ottomans in the Balkan Wars of 1912-1913, avenging this medieval loss served as a rallying cry” (*Ibid*, 50).

⁸ “[...] the dream of Kosovo vengeance spread to Bosnia, where, on the 515th anniversary of the Kosovo battle, Serb revolutionary Gavrilo Princip consciously emulated Obilić by assassinating the Habsburg Arch-duke Franz Ferdinand” (*Ibid*, 50).

⁹ “Stoking fears about the perceived persecution of Serbs in the Kosovo region at the hands of the majority ethnic Albanian population, former Serbian president Slobodan Milošević exploited the symbolism of the battle to jump-start his nationalist agenda, most notably in his historic speech on Kosovo Polje on June 28, 1989, the 600th anniversary of the battle. The highlighted themes of persecution by “outside” enemies (particularly Muslim ones), historic injustices, and the ethic of tenacious resistance served as powerful symbols deployed not only in Milošević’s suppression of Kosovo’s majority Albanian population (once the beneficiaries of substantial autonomy within the Serbian Republic), but also in the gruesome wars of ethnic cleansing fought against the non-Serb populations in the breakaway republics of Croatia and Bosnia-Herzegovina. In 1999, of course, the Kosovo legend took on a new resonance, as NATO bombed Serbia into ceasing its war against Kosovo’s Albanians, and effectively severed the region from what remains of Yugoslavia” (*Ibid*, 50).

Даље, саглашавајући се са Малколмовом тврдњом да су српски ‘националистички писци’ из 19. века, Вук и Његош, од елемената косовске традиције изградили нови вид националне самосвести код Срба, драстично ревидиран у односу на дотадашња првобитна значења ове традиције, Александер Гринавалт уочава пропуст британског историчара да ослика контуре ‘пре-модерног’ (неидеолошког) косовског мита, чиме је „препустио читаоцима да сами претпоставе до које мере потоњи националистички покушаји одступају од ранијих народних схватања”.¹⁰ Износећи своје виђење опсега извршене ревизије изворног мита, Гринавалт истиче како ранија варијанта мита не садржи неке од кључних елемената новије верзије, оне који се тичу политичког идентитета Срба: идеју освете средњовековног губитка, као и мисао о поновном стварању независне националне државе (уз предуслов ослобађања Срба од турске власти).¹¹ На који начин Гринавалт образлаже свој суд? Он, наиме, узима у разматрање корпус народних песама косовског циклуса из Вукове заоставштине, и то фрагменте необјављених песама (штампаних укупно у пет томова 1973. и 1974. године приређивачком заслугом Живомира Младеновића и Владана Недића, под збирним насловом *Српске народне пјесме из необјављених списа Вука Стеф. Караџића*) и проналази пример где султан Мурат тражи да Милош Обилић буде сахрањен поред њега; Милош ову понуду, међутим, одбија и предлаже да Мурат и Лазар буду сахрањени један до другог, а да његово тело буде положено покрај њихових ногу. Гринавалт тако сумира своје размишљање о овој песми истичући како она даје „савршену слику двојне лојалности и споразума о коегзистенцији. То је пакт потписан у крви, али уз узајамно уважавање. Контраст у поређењу са модерним косовским митом тешко да би могао да буде већи”.¹² Уколико се из овакве перспективе (обликоване сазнањем о садржају претходне песме) сагледава Лазарев избор за Царство Небеско, његова одлука генерише мање конфликтна значења него што се то обично мисли. Одбацујући земаљско царство Лазар својом одлуком – како сугерише Гринавалт – не успоставља мит о оснивању независне српске државе, већ напротив, пружа оправдање отоманској ‘земаљској’ владавини над Србима (са којом се Лазар, дакле, сагласио својим преферирањем ‘неземаљског’).¹³

На нешто мање од три странице које се у његовом раду односе на *Горски вијенац* Гринавалт је изрекао низ радикалних оптужби против Његоша и његовог дела, које би се могле мерити са најекстремнијим оценама појединих бошњачких публициста (Мехмеда Делића, Фатмира Алиспахића, Енвера Ћоровића, Шемсудина Хадровића, Шемса Аговића или Сеада Зубановића). Док увод-

¹⁰ “By failing to suggest the contours of this pre-modern understanding, Malcolm partly undermines his own position, leaving the reader only to guess at the degree to which later nationalist efforts may have departed from an earlier popular understanding” (*Ibid*, 51).

¹¹ *Ibid*, 54.

¹² “It is the perfect image of dual loyalty, of an agreement to co-exist. It is a pact signed in blood, but also in mutual respect. The contrast with the modern Kosovo myth could hardly be greater” (*Ibid*, 56).

¹³ “When counterposed against the burial narrative, however, Lazar’s decision assumes a less conflicted meaning. Taking the repudiation of the earthly kingdom at its word, one can see Lazar’s choice as cementing a foundation myth not of Serb independence, but rather of the Ottoman system itself” (*Ibid*, 57).

на оцена о *Горском вијенцу* као делу које је „уздигло Косово на потпуно нови ниво, откривајући његове најужасније потенцијале”¹⁴ не одудара од уобичајене, настављајући своје промишљање Гринавалт износи и знатно заостреније судове, па тако, „ослобађајући свој гнев против аутохтоних словенских муслимана, Његош показује сопствену мржњу према исламу. Мора се, такође, напоменути да присуство таквих нечистоћа представља темељан изазов Хердеровој визији која, премда слави разноликост светских култура, такође посматра засебне нације као интегралне неизмешане целине”¹⁵. Препознајући код Његоша крајност у реализовању Хердерових идеја – које би, пак, у светлу таквих екстремистичких одзива, по Гринавалтовој сугестији ваљало преиспитати – амерички аутор, у контексту својих разматрања о природи изворног косовског мита, наглашава да „у једном налету, Његош брише двозначности и подељене лојалности присутне у усменој традицији. Нестаје херој који служи двојници владара. На његовом месту се налази нови Обилић: мученик националне чистоте, *геноцидни Христос* [подвукао Б. Б.]”¹⁶. Пре него што се осврнемо на ову заиста оригиналну Гринавалтову метафоричку одредницу о Његошевој визији Милоша Обилића посредством које се – критички проницљивим и етички свесним читаоцима – српски легендарни јунак наводно указује као ‘геноцидни Христос’, цитираћемо и завршни параграф из текста овог аутора, у којем политички актуелизује дело црногорског владара (из 1847. године) из перспективе и у контексту догађаја са краја 20. века (онако како их – у сагласности са властитим интересима – перципира западна политичка јавност, у највећој мери укључена у креирање конфликтне политичке атмосфере на Балкану):

Овај ужасан врхунац нас упућује на догађаје из последњих неколико година, који израћају из сваке расправе о историји Балкана. Уколико Његошево коначно решење има своју паралелу у новијем ‘етничком чишћењу’, не бих тиме да сугеришем како је измењено схватање косовског мита у 19. веку нужно произвело толико утврђено и постојано национално памћење као да је оно вековима старо. Будимо сигурни, *Његошева прерада косовског мита је омогућила трајну схему подршке логици етничке искључивости и прогона, логици која је на Балкану остала моћна до данашњих дана* [подвукао Б. Б.]. [...] У том смислу, историја косовског мита нам казује упозоравајућу причу: онај аспект балканске културе за који се сматрало да на најпарадигматичнији начин представља дубоку и јединствену историјску и локалну природу Балкана као бурета барута, испоставља се као производ модерног времена [...]. Док и највећи оптимисти застају приликом сваког погледа на савремену Србију, ипак је тешко занемарити начин на који је демократски изабрана власт у Србији прославила 612. годишњицу Косовске битке 28. јуна 2001. године: изручењем Слободана

¹⁴ “This work elevated Kosovo to a whole new level, revealing its most horrific potential” (*Ibid*, 60).

¹⁵ “By unleashing his wrath against the indigenous Slavic Muslims, Njegoš displays his personal hatred of Islam. But it must also be noted that the presence of such impurities poses a fundamental challenge to the Herderian vision, which though it progressively celebrates the diversity of world cultures, also views individual nations as integral, unblendable wholes”. *Ibid*, 61.

¹⁶ “The Muslims become a human sacrifice, an expiation of national sin. In one fell swoop, Njegoš erases the ambiguities and divided loyalties of the oral tradition. Gone is the hero who serves two rulers. In his place stands a new Obilić: the martyr of national purity, the genocidal Christ”. *Ibid*, 61.

Милошевића у Хаг како би могао да одговори на оптужницу за ратне злочине пред међународним трибуналом.¹⁷

У суочавању са идеолошким обрасцима и ставовима америчког професора међународног кривичног права Александра Гринавалта могли бисмо да најпре узмемо у обзир последњу цитирану реченицу из закључка овог текста. Исказ у коме овај аутор говори о изручењу некадашњег српског и југословенског председника Хашком трибуналу од стране нових српских власти баш на Видовдан има функцију сличну Селсовом дописивању времена завршетка своје књиге (“Vidovdan, June 28, 1998”); њиме се обзнањује Гринавалтово убеђење о потреби раскида са националистичком репутацијом видовданске традиције, на који он упућује подсећањем на ‘ненационалистички’ видовдански догађај из најновије српске историје, као што то чини и Селс датирајући видовданским датумом своју књигу о развоју и последицама српског национализма. Затим, изузев осликавања већ клишеизирано приказиваног континуитета српског агресивног шовинизма према муслиманима (идеолошки започетог преобликовањем и митизацијом косовске легенде), Гринавалтов начин тумачења сцена из оних народних песама које Вук није уврстио у издања својих за живота публикованих збирки има и конкретну политичку функцију. Он, наиме, унеколико употпуњавајући Селсову представу о православно-муслиманском антагонизму узрокованом српским оптужбама да су словенски муслимани убице Христа и издајници сопствене расе, потенцира и друге елементе који индукују ову верско-националну неспојивост: новоформирану идеју ‘освете средњовекованог губитка’ и наводно заветну мисао о поновном успостављању независне српске националне државе, којима се руши (у највећој мери и Његошевом заслугом) дотадашња ‘неконфликтна’ представа у епиској традицији о природи односа покорених Срба и исламских владара ‘земаљским царством’ (које им је Лазар ‘свесно препустио’). Тако, Малколмовом настојању да покаже – управо у времену највеће заоштрениости међунационалних односа између два народа у вези са статусом Косова и Метохије (у књизи објављеној 1998. године) – како Срби на ову област, ни историјски ни етнички гледано, не полажу никакво право, будући да се указују у својству узурпатора територија насељених ал-

¹⁷ “This appalling climax brings us back to the events of the last several years, which now loom over any discussion of Balkan history. But if Njegoš’s final solution finds a parallel too close for comfort in contemporary ‘ethnic cleansing’, I do not want to suggest that Kosovo’s nineteenth-century re-inscription produced a nationalized memory so deterministic and stable that it might as well have been centuries old. To be sure, Njegoš’s adaptation of the Kosovo myth has provided a lasting schema to support the logic of ethnic exclusivity and persecution, a logic that remains powerful in the Balkans to this day. [...] In this sense the history of the Kosovo myth tells a cautionary tale: the aspect of Balkan culture thought most paradigmatically to represent the deeply historical and uniquely local nature of the Balkan tinderbox turns out to be a product of modernity [...]. While any serious look at contemporary Serbia will give pause even to optimists, one can hardly ignore the manner in which a democratically elected Serbian government celebrated the 612th anniversary of the Kosovo battle on June 28, 2001: by extraditing Slobodan Milosević to the Hague so that he might answer his indictment for war crimes before an international tribunal”. *Ibid*, 61.

банским староседеоцима (уз то, не треба скрајнути ни Малколмову тезу о српској ‘митолошкој науци’), Гринавалт својеврсној делигитимизацији српског суверенитета над покрајином – у актуелној политичкој ситуацији – придружује још један аргумент: Косово, по њему, не само да историјски и етнички није српско, оно то није (након исхода битке са краја 14. века) чак ни по изворном облику косовског мита јер српска страна на сасвим погрешним претпоставкама – превасходно идеолошким – тумачи митска места из свог културног наслеђа. У том смислу, Гринавалт посеже за потпуно маргиналним местима из српске епске народне поезије (о Милошу Обилићу који није осветник него служи два господара и не противи се новонасталим политичким околностима у складу са којима Косово више није било српско) како би посведочио своју тезу о неадекватности српског идеолошког и ‘националистичког’ превредновања иницијалног мита (из времена које претходи трансформацији мита у експанзивну националну идеологију). Амерички аутор, на тај начин – не отворено и директно, већ имплицитно (на шта јасно указује и структура његовог рада у коме се и у уводу и у закључку, дакле на текстуално повлашћеним местима, тематизује нужност спречавања српског насиља над косовским Албанцима) – покушава да обеснажи тврдње које би ишле у прилог очувању статуса Косова и Метохије у оквирима Србије, сматрајући да се рушењем представе по којој је косовски мит српски ‘савезник’ (у доказивању историјске и актуелне припадности поменутог простора) руши и једини преостали вид српског ‘права’ на спорну територију. Дакле, као што – како то Гринавалт представља – Обилић и кнез Лазар у изворној интерпретацији нису противници губитка српске државности нити заговорници њеног обнављања (већ су то постали у накнадној идеолошкој реинтерпретацији у 19. веку), исти аутор сугерише да је ‘прихватање реалности’ и одбацивање неутемељених и конфликтних митова потреба коју би Срби требало да уваже и у данашњем времену. При томе, оно што као стручњак за међународно право Гринавалт евидентно и злонамерно превиђа, јесте да се актуелни српски суверенитет над Косовом (аутор објављује свој рад 2001. године, недуго након сукоба из 1999. год.) не заснива на некаквом митском праву, него на принципу територијалног интегритета поштованог на примеру осталих европских држава. Да примена овог принципа не представља српску ексклузивност, анахронизам или национализам (како се то по правилу сугерише) показује и цинично залагање политичке елите државе из које овај аутор долази за безусловну потребу поштовања суверенитета неких других европских земаља (у којима су њени интереси, сходно томе и принципи, на другачији начин формулисани), и то уз истовремене горљиве и агресивне напоре да се у српском случају примени сасвим супротан вид политичког решења (које притом указује и на свесно пренебрегавање, рецимо, сазнања о албанској трговини органима убијених и заробљених Срба, што служи само као повремено средство притиска на албанске косовске политичаре, премда никада у вези са будућим статусом Косова, чија независност се – упркос свим постојећим сазнањима о албанским злочинима – императивно поставља као западни политички приоритет).

У оваквој идеолошкој конструкцији Гринавалт се служи и увидима српског књижевног историчара Миодрага Поповића, чију есејистичку студију *Видовдан и часни крст* – у потпуно симплификованом виду – користи велики број критичара ‘националистичке генезе’ косовског мита. Заправо, ова Поповићева студија, уз поједине текстове Ивана Чоловића, Мирка Ђорђевића и Олге Зиројевић¹⁸ (ређе и неких других аутора), представља најцитиранији српски извор (навођен у безмало свим освртима на ову тему) који, наводно, говори у прилог критичким тезама о митизацији косовске легенде као изворишту појаве српског агресивног осветничког понашања, лишеног могућности раздвајања историјског од митског (најчешће навођени сегмент Поповићеве књиге, неретко и у формулацијама појединих невладиних организација у Србији – које начином позивања на ову књигу испољавају политички засновану тенденцију идентичну Гринавалтовој – јесте онај у коме аутор тврди да је видовдански култ у време стицања независности од турске власти био историјски неопходан, али да као трајно стање духа „може бити и кобан по оне који нису у стању да се ишчупају из његових псеудомитских и псеудоисторијских мрежа”¹⁹). У студији *Видовдан и часни крст* у којој, између осталог, говори и о друштвено-политичкој улози косовског мита као и о његовој етичкој деградацији која прати стварање нове верзије видовданског култа у 20. веку,²⁰ Поповић полази од неколико претпоставки које потом доказује: да је косовска легенда након турских освајања Србије мигрирала у западне крајеве, где се формирала и легенда о Милошу Обилићу, те да се време претварања легенде у мит везује за појаву Видовдана као дана Косовског боја у овој легенди. Зоја Карановић, у једном од првих приказа Поповићеве књиге, напомиње како својим полазним идејама Поповић каткада демонстрира хировитост: његово тумачење привремене егзилантске судбине косовске легенде заправо указује на „хипотетичке миграције [које] је немогуће реконструисати и самим тим научно потврдити”,²¹ затим „произвољно је и мишљење да се легенда о Милошу извесно време међу Србима губила”,²² док исти аутор превидом Сеченичког рукописа са почетка 16. века – у коме се први пут помиње Видовдан – митизацију легенде недопустиво помера за два века касније.²³ Ова студија Миодрага Поповића, несумњиво је привлачна оној врсти иностраних истраживача о којима у вези са идеолошким третирањем српске културне и књижевне традиције (као и са реконструкцијом и актуелизацијом косовског мита у *Горском вијенцу*) говоримо у овом чланку, и то првенствено по томе што негативно одређује савремене типове српске перцепције митског наслеђа у мери у којој се оно поистовећује са реалношћу. Осим тога, услед указивања на опасности које произлазе из преов-

¹⁸ Olga Zirojević, „Kosovo u kolektivnom pamćenju”, u: Nebojša Popov (prirednik), *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Republika – Vikom grafik, Beograd • Građanska čitaonica, Zrenjanin, 1996, 201-231.

¹⁹ Миодраг Поповић, *Видовдан и часни крст*, Слово љубве, Београд, 1977, 150.

²⁰ *Исто*, 140.

²¹ Zoja Karanović, „Miodrag Popović: *Vidovdan i časni krst*, Nolit, 1976.”, *Polja*, god. 23, br. 215, 1977, 26.

²² *Isto*, 26.

²³ *Isto*, 26.

лађујуће митске свести (односно „неукроћених митских импулса”²⁴), као и из непацификованог карактера новог видовданског (посткумановског) култа „насталог под притиском политичко-економских императива српског грађанства” након чега, како тврди српски књижевни историчар, „Видовдан постаје симбол кржаве, беспштедне освете над свим што је турско, муслиманско уопште [...] чиме и поетско уступа место конкретној националној политици”²⁵. Поповићеви увиди бивају сагледавани као извесна интелектуална потпора (и то таква која долази из оквира саме српске науке) за новија академска настојања у којима се преиначена конструкција косовског мита стигматизује као националистичка и милитантна.²⁶ Јер, уколико је српски аутор сматрао, још средином 1970-их година, да је Видовдан постао симболом српске мржње и потенцијалне кржаве освете над муслиманима, и да се на темељу таквих схватања „ствара култ по коме је безмало све дозвољено, чак и нож”,²⁷ онда и пројекције Александера Гринавалта или Бранимира Анзуловића – занемаривањем свих осталих аспеката Поповићеве књиге, уз сасвим поједностављено изоловање оних који су двојици именованих критичара потребни – привидно имају идеално упориште за тврдње о коренима српског национализма, будући да их је, стиче се утисак, претходно већ визионарски идентификовао Миодраг Поповић.²⁸ Да је Гринавалтово позивање на књигу *Видовдан и часни крст* као на научни аргумент који потврђује његове оцене сасвим произвољно и неосновано, потврђују и неки од Поповићевих ставова који се ни уз какву интерпретативну довитљивост не би могли протумачити тако да подупиру основне Гринавалтове тезе: наиме, за разлику од америчког аутора који изричито тврди да идеја о обнављању некада независне српске државе оличене у Лазаревом култу није била задуго присутна у народној свести Срба – све до 19. века,²⁹ Миодраг Поповић бележи да је „косовско предање од раније чувало сећање на кнеза Лазара, владара домаће крви, под чијом су влашћу Срби имали властиту државу. У доба када је грађанство уз подршку двора и цркве стварало модерну државу на монархистичком принципу, овакав кнез Лазар се лако укључивао у националну државотворну пропаганду”.³⁰ Такође, за нашу анализу још важније, Гринавалтовој радикалној оптужби да је Његош у *Горском вијенцу* обликовао лик Милоша Обилића као осветничког ‘геноцидног Христа’ најбоље опонира управо Поповић, који – потпуно супротно америчком аутору – тврди да „ни Његош, који је међу идеолозима српске нације био најближи народној хероизи, није у целини прихватио народно предање о Милошу Обилићу, већ је у свом делу

²⁴ Миодраг Поповић, *нав. дело*, 150.

²⁵ *Исто*, 148.

²⁶ Види у том смислу и краћи текст Соње Бисерко: Sonja Biserko, „Kraj kosovskog mita”, *Helsinkička povelja*, год. 16, бр. 155/156, 2011, 3-4.

²⁷ Миодраг Поповић, *нав. дело*, 148.

²⁸ О Поповићевим увидима из ове књиге као визионарским, који потврђују ауторову претпоставку да неразликовање историјских од митских садржаја може суочити човеков дух са „новим Косовом: интелектуалним и етичким поразом” (*Исто*, 150), говори Латинка Перовић. Види: Latinka Perović, „Mitomani bi da vide korenje na granama”, *Danas* (Београд), 18.02.1999, 12.

²⁹ Alexander Greenawalt, *op. cit.*, 51.

³⁰ Миодраг Поповић, *нав. дело*, 147.

знатно преиначио и оплеменио Обилићев лик. Стварајући у *Горском вијенцу* Обилићев светлосни култ, сакрио је од будућих поколења његов нож”.³¹

Овде би, ипак, ваљало истаћи да сада већ уврежено обраћање новијих иностраних истраживача односа српских митова и актуелних форми српског национализма (као и књижевних дела која апсорбују елементе косовске легенде, као што је *Горски вијенац*) овој студији-есеју Миодрага Поповића није у потпуности лишено основа (осим када се она користи за критику Његошевог дела). Такав повод ови истраживачи проналазе у приступу овој књизи који влада и у значајном делу српске рецепције. Наиме, поновно интересовање за ову књигу оживело је након заоштравања кризе на Косову и Метохији, те њеног поновног публиковања (након издања из 1976. и 1977. године) 1998. године у издању „Библиотеке XX век” уредника Ивана Чоловића.³² Управо су етнолог и антрополог Иван Чоловић и историчарка Латинка Перовић имали кључан допринос у поновној афирмацији ове књиге, уз учешће самог аутора Миодрага Поповића на трибинама које су они организовали. Стога, упутна је и сугестија (или идеолошка порука) Латинке Перовић која сврстава *Видовдан и часни крст уз Философију паланке* Радомира Константиновића („Имајући, разуме се, у виду врсту књиге и новије време, прецизније другу половину 20. века, *Философију паланке* бих означила као једну од кључних књига у српској култури. [...] *Философију паланке* уз бок стоји, можда, само још књига Миодрага Поповића *Видовдан и часни крст* – та ‘генијална књига’,³³ како је за њу рекао историчар Иво Банац”³⁴). Додаћемо само да, упоредо са оваквим интер-

³¹ Исто, 141.

³² Такође, у фебруару 1999. године, у организацији издавача и Центра за културну деконтаминацију је одржано прво предавање у оквиру двогодишњег циклуса разговора („У име културе”) посвећено управо Поповићевој књизи, уз присуство самог аутора, Ивана Чоловића, Латинке Перовић, Радована Биговића и Хатице Диздаревић Крњевић. Види: J. Tasić, „Politička vulgarizacija obezvređuje kosovski mit”, *Danas*, 08.02.1999, 5.

³³ Да ли Латинка Перовић овде користи неку Банчеву интерно употребљену квалификацију књиге Миодрага Поповића као ‘генијалне’ није познато, међутим Банац заиста даје, нимало чудно, изузетно афирмативне оцене о овој књизи, и то, рецимо, у приказу Анзуловићевог *Muta o Hebeskoj Srbiji*, где користи конкретан повод (Анзуловићево коришћење и ослањање на *Видовдан и часни крст*) да је назове „невероватно значајном књигом” (“enormously important book”). Ivo Banac, „Review of *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide* by Branimir Anzulovic”, *History of Religions*, vol. 41, no. 2, 2001, 173.

³⁴ Latinka Perović, „Istorijski kontekst Konstantinovićeovog dela”, *Peščanik.net*, 04.11.2011 [http://pescanik.net/istorijski-kontekst-konstantinovicevog-dela/]. Види такође и: Oliver Milosavljević, *Činjenice i tumačenja: dva razgovora sa Latinkom Perović*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2010, 264-265. Хрватског историчара Ива Банца као неправедно ‘оклеветаног’ поводом једног од ‘видовданских’ неспоразума помиње и Иван Чоловић. Наиме, у тексту „Видовдан 2009”, говорећи између осталог и о негативним реакцијама у Србији на књигу италијанско-америчке социолошкиње и политичке аналитичарке Ане ди Лелио (која је докторирала на Универзитету Колумбија, а од 1999. боравила је у Приштини радећи као политички саветник косовских премијера и предавач на Косовском институту за новинарство и комуникације) *Битка на Косову у албанском епу* (оригинално издање: Anna di Lellio, *The Battle of Kosova 1389: An Albanian Epic*, translations by Robert Elsie, I. B. Tauris, London – New York, 2009), Чоловић критичаре ове књиге назива десничарима и националистима који превиђају да је присуство мотива Косовске битке и перцепција Милоша Обилића као албанског јунака појава коју су истраживали још српски етнологи са почетка 20. века (Веселин Чајкановић и Тихомир Ђорђевић), те побија

претацијама и позиционирањима Поповићеве књиге, социолог Драган Жунић сматра да би њу пре свега требало посматрати у контексту оних дела српске науке о књижевности која представљају „добар пример критичке свести о косовскоме миту”³⁵ или је упоредити са, рецимо, Скерлићевим критичким односом према пренаглашеном националном заносу српских романтичарских песника.³⁶

Да не изоставимо, Гринавалт у тексту о коме је реч, попут својих претходника који одбацују ставове по којима је рат у бившој Југославији последица вековних историјских супротстављености међу верама и народима (осуде таквих ставова произлазе из претпоставке о томе да се тезом о неизбежности сукоба релативизује ратна кривица импутирана српској страни) проналази сличну идеју у једној реченици из чланка Алексе Ћиласа у којој овај социолог и историчар каже да је „у 19. веку извршена само револуционарна трансформација националних идентитета који су већ били формирани посредством језика, културе, религије и изнад свега историје”.³⁷ По Гринавалту, иако оваква схватања само делују benignим, она су служила да „учврсте широко прихваћену перцепцију Балкана као региона који је утамничен у своју историју, где се актуелни сукоби могу објаснити једино позивањем на тврдоглаве и древне мржње [...]. За оне који су захтевали да се за крвопролиће окриви историјска култура самих балканских народа, косовско памћење је послужило као доказ да су шест векова дуги балкански сукоби неспречиви, нерешиви и недостојни пажње”.³⁸

мисао да је књига Ане ди Лелио писана из било каквих идеолошких мотива (Ivan Čolović, „Vidovdan 2009”, *Republika* [Beograd], br. 470-471, 2010 [<http://www.republika.co.rs/470-471/20.html>]). Такође, податак да је Иво Банац рецензент ове књиге по њему је изазвала неоправдане оптужбе да је именовани хрватски историчар и председник Хрватског хелсиншког одбора „спонзор ове албанске крађе Обилића” (овај Чоловићев коментар има ирониичну интонацију). Без обзира на то да ли је ауторка (чији српски превод књиге је објавио Чоловић) имала примарно научни подстицај за истраживање своје теме (чему у прилог не би могла да говори публикација коју је уредила: Anna di Lellio [ed.], *The Case for Kosovo: Passage to Independence*, Anthem Press, London – New York, 2006; у овој књизи која пледира за независност Косова чланке су објавили, међу осталим ауторима, и Ноел Малколм, Иво Банац, Џули Мертус и Јануш Бугајски) или не, Банчево рецензирање ове књиге, као и Махмутџајићеве о Андрићу као идеологу геноцида, без сумње је иницирано искључиво политичким мотивима (које овде, чини нам се, није неопходно да посебно објашњавамо).

³⁵ Dragan Žunić, *Nacionalizam i književnost: srpska književnost 1985-1995*, Open Society Institute, Budapest, 1999, 57.

³⁶ *Isto*, 55.

³⁷ Aleksa Djilas, “Imagining Kosovo: A Biased New Account Fans Western Confusion”, *Foreign Affairs*, vol. 77, no. 5, 1998, 129; цит. према: Alexander Greenawalt, *op. cit.*, 50-51 (“the nineteenth century only revolutionized national identities already formed by language, culture, religion, and, above all, history”).

³⁸ “Taken at face value, such insights may seem relatively benign, but they have only served to bolster the widespread perception of the Balkans as a region prisoner to its history, where current conflicts can be explained only by reference to intractable and ancient hatreds [...]. For those who sought to blame the bloodshed on the historical culture of the Balkan peoples itself, the memory of Kosovo served as proof that the “600-year-long” Balkan conflict was unpreventable, unresolvable, and unworthy of attention.”. Alexander Greenawalt, *op. cit.*, 51.

Рецимо још и да је Гринавалтов чланак доцније неретко употребљаван као смерница другим ауторима у критичком коментарисању косовског мита и *Горског вијенца*, а најмаркантнији пример је текст Сабрине Рамет „Упокојени краљеви и национални митови: значај митова о зачетницима и мученицима”,³⁹ у којем ауторка даје студију случаја на примеру националних митова Мађарске, Енглеске, Норвешке и Србије, разликујући притом митове о зачетку државе и митове о мучеништву.⁴⁰ Иако из саме анализе остаје нејасно у коликом обиму је битно „за природу национализма и историјске мисије сваке нације да ли је доминантан мит о зачетку или мит о мучеништву”,⁴¹ Раметова поставља хипотетичко питање о политици коју би Србија од краја 1980-их година спроводила да је „Београд промовисао култ Стефана Немање уместо култа светог Лазара”⁴² (чиме сугерише, бар како делује, да би митологизација оснивача српске средњовековне државе у српском случају за последицу имала пацификованију колективну свест Срба). Оригиналност замисли ове ауторке (политиколошкиње са Норвешког универзитета наука и технологије у Трондхајму) се односи првенствено на компаративни контекст у оквиру којег посматра више различитих митова, док се у делу свог рада у коме се бави српским националним митом (чији поднаслов је „Митови о мучеништву – Србија”) Раметова у великој мери ослања на Гринавалтову анализу (следећи њену структуру), наводећи идентичне фрагменте из песама на које је и њен претходник указивао, и преносећи у цитатима или парафразама сегменте његовог текста. Интересантно, након готово дословног преузимања читавог једног дела Гринавалтовог текста (без знакова навода или указивања на извор којим се служила), Раметова тек на самом крају помиње и овај Гринавалтов чланак којим, наводно, потврђује увиде из свог дотадашњег излагања. Помињући, пак, значај *Горског вијенца*, ауторка наводи да је његовом појавом „легенда о Косову добила много мрачније тумачење”⁴³ будући да су – након што је Његош „прерадио колективно памћење” – „потурице, тј. Срби који су примили исламску веру, постали највећи ниткови, а сам ислам добио улогу великог Зла за српску нацију. Стога су они који убијају муслимане, бар према Његошу, виђени као ‘хероји’ док верско и национално јединство (хомогеност) постају највеће Добро”.⁴⁴

³⁹ Sabrina P. Ramet, „Upokojeni kraljevi i nacionalni mitovi: značaj mitova o začetnicima i mučenicima”, u: Ola Listhaug, Sabrina P. Ramet i Dragana Dulić (ur.), *Gradanske i negradanske vrednosti u Srbiji: vreme posle Miloševića*, prevela Stanislava Lazarević, Žene u crnom, Beograd, 2010, 243-271 (приликом цитирања биће коришћено издање у српском преводу). Изворно издање: Sabrina P. Ramet, “Dead Kings and National Myths: Why Myths of Founding and Martyrdom Are Important”, in: Ola Listhaug, Sabrina P. Ramet and Dragana Dulić (eds.), *Civic and Uncivic Values: Serbia in the Post-Milošević Era*, Central European University Press, Budapest, 2011, 267-298.

⁴⁰ Sabrina P. Ramet, *nav. delo*, 246.

⁴¹ *Isto*, 246.

⁴² *Isto*, 270. По мишљењу Раметове највећа иронија је садржана у томе што је „косовски мит употребљен да би се оправдало значајно смањивање степена аутономије покрајинских власти на Косову”, иако је – са друге стране – он „послужио и као мобилизација за ратни пројекат у циљу прекрајања граница према Хрватској и Босни и Херцеговини, под лажним изговором да би ‘сви Срби требало да живе у једној држави’ – што је тврдња коју су изнели и романописац и новопечени политичар Добрица Ћосић и сам Милошевић” (268).

⁴³ *Isto*, 266.

⁴⁴ *Isto*, 270-271.

Свођење антиисламске компоненте *Горског вијенца* на Његошево анахроно одбацивање верске плуралности (слично Раметовој чине и Мајкл Селс и Русмир Махмутџехајић) на најречитији начин открива критичаркино драматично непознавање драмског свега о коме пресуђује у најтамнијим тоновима, о чему – можда чак још убедљивије – сведочи тврдња Сабрине Рамет да „иако је централна тема свега *сукоб између хришћана и муслимана на Косову* [подвукао Б. Б.], она надилази границе Косова и одише нетрпељивошћу према муслиманима”.⁴⁵ Тако се, видимо, претпоставка о томе да у значајном броју случајева Његошеви највећи критичари (из научних области које не припадају јужној славистици у ужем смислу) нису подробније прочитали *Горски вијенац* указује као еуфемистичка, јер наведени пример упућује на још драстичнији закључак: да у светским размерама утицајна изучаватељка (пост)југословенске историје – која притом у *Горском вијенцу* проналази идеолошки геном који закономерно води ка актуелним последицама ‘великосрпског национализма’ – није уопште ни читала Његошево дело, иначе би, ако ништа друго, располагала сазнањем да се *Горски вијенац* тематски односи на ‘сукоб између хришћана и муслимана’ у Црној Гори (за време владике Данила, кога Раметова такође спомиње), а не на Косову.

На крају, примери идеолошког критичког вредновања Његошевог *Горског вијенца* у изведби Александера Гринавалта и Сабрине Рамет посведочују о пракси вишеструког кривотворења: најпре, у интерпретацији саме природе и генезе политичких сукоба, затим у тумачењу књижевних дела, и најзад – целокупна анализа продуката српске литературе је подређена иницијалној замисли да се, ретроспективно, српској културној и књижевној традицији припише идејно инспирисање и саучесништво у догађајима са самог краја 20. века.

Литература:

1. Banac, Ivo (1988): *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji: porijeklo, povijest, politika*, preveo Josip Šentija, Globus, Zagreb.
2. Banac, Ivo (2001): „Review of *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide* by Branimir Anzulovic”, *History of Religions*, vol. 41, no. 2, 173-174.
3. Biserko, Sonja (2011): „Kraj kosovskog mita”, *Helsinki povelja*, god. 16, br. 155/156, 3-4.
4. Greenawalt, Alexander (2001): “Kosovo Myths: Karadžić, Njegoš, and the Transformation of Serb Memory”, *Spaces of Identity*, vol. 1, no. 3, 49-65.
5. Zirojević, Olga (1996): „Kosovo u kolektivnom pamćenju”, u: Nebojša Popov (prir.), *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Republika – Vikom grafik, Beograd • Građanska čitaonica, Zrenjanin, 201-231.
6. Karanović, Zoja (1976): „Miodrag Popović: *Vidovdan i časni krst*, Nolit, 1976.”, *Polja*, god. 23, br. 215, 26.
7. Malcolm, Noel (1994): *Bosnia: A Short History*, New York University Press, New York.
8. Malcolm, Noel (1998): *Kosovo: A Short History*, New York University Press, New York.

⁴⁵ Sabrina P. Ramet, *nav. delo*, 266.

9. Milosavljević, Oliver (2010): *Činjenice i tumačenja: dva razgovora sa Latinkom Perović*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd.
10. Perović, Latinka (12.02.1999): „Mitomani bi da vide korenje na granama”, *Danas* (Beograd), 12.
11. Popović, Miodrag (1977): *Vidovdan i časni krst*, Slovo ljubve, Beograd.
12. Ramet, Sabrina P. (2010): „Upokojeni kraljevi i nacionalni mitovi: značaj mitova o začetcnicima i mučenicima”, u: Ola Listhaug, Sabrina P. Ramet i Dragana Dulić (ur.), *Grđanske i negrđanske vrednosti u Srbiji: vreme posle Miloševića*, prevela Stanislava Lazarević, *Žene u crnom*, Beograd, 243-271.
13. Sells, Michael A. (1996): *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, University of California Press, Berkley.

KOSOVO MYTH AS SERBIAN ‘ALLY’ OR ‘OPPONENT’: ALEXANDER GREENAWALT’S IDEOLOGICAL PROJECTIONS IN HIS RECEPTION OF THE MOUNTAIN WREATH AND SER- BIAN ORAL EPIC POETRY

Summary: This article explores the way in which - from the perspective of the ideological interpretation of Alexander Greenawalt - significant segments of the Serbian literary tradition (The Mountain Wreath and the modified ‘romantic version’ of the Kosovo myth) are observed as direct conceptual and spiritual inspirers of the politics of ethnic cleansing, while supposedly the initial ‘nonconflicting’ model the Kosovo tradition – by means of supremely arbitrary and tendentious interpretation of the same author – is given the political function of delegitimizing the Serbian view of the current legal and political status of Kosovo and Metohija.

Key words: Kosovo myth, The Mountain Wreath, oral epic poetry, ideology, Kosovo question, ethnic cleansing, Alexander Greenawalt